NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

JACQUES MARITAIN • *Le tenant-lieu de théologie chez les simples.* 81

THÉOPHILE PERROUD • *Les Mariages mixtes. Le recours au Saint-Siège* 122

ROBERT-BENOIT CHÉRIX • *Présence de C.-F. Ramuz,* En hommage au Poète que j'ai connu et aimé 139

NOTES

Dr A. BRIELLMANN • *Souvenirs sur Karl Barih* 146

ANNE PERRIER • *De quelques poètes.* Cristovam Pavia, Philippe Jaccottet, Maurice Chappaz 149

BIBLIOGEAPHIES – Jacques Maritain, *On the grace and humanity of Jesus* – Jean-Hervé Nicolas, *Les profondeurs de la grâce* – John-Henry Newman, *L'idée d'université, définie et expliquée* – Académie salésienne, *Hommage à saint François de Sales* – Emilien Lamirande, *L'Eglise céleste selon saint Augustin.*

XLIVe ANNÉE – No 2 – AVRIL - JUIN 1969

Le tenant-lieu de théologie chez les simples [1]

1. Remarques préalables

1. «Les simples», – ce mot que j'emploie ici est un mot d'autrefois. Y a-t-il encore aujourd'hui des simples? On dirait plus volontiers des compliqués insatisfaits, sinon des complexés. Nous sommes pourtant là en face d'un progrès certain, mais qui, comme tous les progrès, se paye cher. Le progrès dont je parle, c'est la prise de conscience de cette vérité que tout homme a, comme tel, droit à la culture. Pour le moment, nous en sommes à un stade plutôt décourageant: car la «culture» offerte à tous aujourd'hui est celle que dispensent les journaux et bien plus encore la télévision,la radio et le cinéma, avec par surcroît la lecture faite au hasard de tels ou tels livres à la mode. C'est une pseudo-culture, infiniment inférieure aux vieilles sagesses populaires, - sagesse du paysan, sagesse de l'artisan, – qui sont en train de disparaître. Je pense qu'en ce qui concerne le problème de l'accès de tous à la culture les choses sont destinées à s'améliorer, si du moins, du côté de l'école et de l'instruction publique, on se décide à donner une éducation libérale *à tous*.

Mais c'est dans une acception toute particulière, et différente de l'acception ordinaire, que dans mon exposé il sera question des «simples». Ce mot, tel que je l'emploie, a un sens précis et bien défini; il signifie pour moi ceux *qui n'ont pas* ces habitus qu'on appelle les vertus intellectuelles, en particulier ceux qui n'ont pas l'*habitus théologique*.

Il est extrêmement désirable que par tous les moyens de fortune qu'on pourra trouver le peuple chrétien reçoive une certaine culture théologique, autrement dit une certaine communication, plus ou moins élémentaire, de ce qu'il a le plus besoin de connaître parmi les choses dont le théologien (le théologien digne de ce nom) possède le savoir, Mais, si désirable et si nécessaire qu'elle soit, cette vulgarisation des vérités théologiques n'ira jamais très loin, et n'engendrera jamais dans l'esprit des auditeurs un

[1] Séminaire avec les Petits Frères de Jésus, à Toulouse, les 5 et 6 mai 1969.

savoir proprement dit. Ils resteront, et c'est le cas de l'immense multitude, démunis de l'habitus théologique, démunis du savoir *des choses divines*. Or mon idée est qu'à considérer la conduite de leur vie chrétienne on doit pouvoir déceler, sur un tout autre plan, dans le commun des âmes fidèles, quelque chose en elles qui tienne lieu de cet habitus.

2. J'ajoute encore, en ce qui concerne les «simples» et les ignorants, que parmi eux aussi bien que parmi les intellectuels et les savants il y a des âmes saintes élevées très haut par le don de sagesse et la contemplation infuse, et qui apparaîtront au dernier jour comme des piliers de l'Eglise. Mais quand j'emploie le mot «les simples», ce n'est pas à ces âmes-là que je pense, – elles ont franchi le seuil, sont à l'abri dans les plaies de Jésus. Je pense plutôt aux âmes qui, lorsqu'elles sont fidèles à la prière, suivent, dans l'ordre de la vie mystique elle-même, une «petite voie», et appartiennent au commun des chrétiens.

Une dernière remarque préalable, appelée par les choses dont nous traiterons aujourd'hui. Aristote (ou un autre, je ne me rappelle plus), parle de ce qui est connu *inter sapientes*. C'est aussi, n'est-ce pas, *inter sapientes* qu'on philosophe, quand on philosophe dans un séminaire avec les Petits Frères de Jésus.

2. L'expérience pratique de la vie de prière avec tout ce qu'elle amasse de connaissance chemin faisant

1. Il y a pour le sens commun un «tenant-lieu de philosophie», qui est une sorte de préphilosophie, une première approche toute spontanée et encore informe de ce qu'est le savoir philosophique dans l'homme qui en a acquis l'habitus. Et soit par des raisonnements valables bien que dépourvus de contexte critique et insuffisamment approfondis, soit par quelque instinct de l'intelligence en contact avec les expériences de la vie, cette préphilosophie peut atteindre à des certitudes que seule la philosophie établit par mode de savoir pleinement élaboré.

Il y a aussi un *tenant-lieu de théologie* chez les simples, mais de tout autre type que le tenant-lieu de philosophie du sens commun, car cette fois il ne s'agit en aucune façon d'une sorte de pré-théologie, ou d'une première approche, si informe qu'elle puisse être encore, de ce qu'est le savoir théologique dans l'homme qui en a acquis l'habitus. Il s'agit, – je pense par exemple à la dévotion au Rosaire, ou à l'exercice du chemin de la croix,

ou à la lecture de la vie des saints, et surtout à la constante attention (sans égocentrisme, mais en vue de l'union à Dieu) sur ce qui se passe dans l'âme et lui est donné, – il s'agit, non de quelque connaissance, si rudimentaire soit-elle, à portée universelle, mais de l'expérience pratique toute personnelle de la vie de prière en chacun avec les connaissances d'ordre expérimental que chacun amasse ainsi peu à peu [1]. Et les certitudes auxquelles ce «tenant-lieu de théologie» peut atteindre sous la lumière de la foi n'ont rien à voir avec celles que peut établir une science, une discipline rationnelle quelconque, ce sont des certitudes d'ordre tout individuel et privé, – par exemple celle d'être appelé à tel ou tel état de vie, ou, si on reste dans le monde, celle de devoir devant Dieu accepter ou refuser tel emploi, ou participer à tel mouvement social (ou, si on est marié, celle de devoir prendre un jour, en vue du bien d'une âme dont on a la charge, telle décision grave à l'égard de tel de ses enfants), ou encore la certitude d'avoir été exaucé lors de tel pèlerinage, ou d'avoir manqué à la grâce en telle occasion, ou d'être aidé et fortifié par tel bienheureux spécialement aimé, – qui font partie de ce tissu varié d'occurrences contingentes, et plus ou moins décisives, en lequel consiste l'expérience spirituelle du chrétien. L'expérience pratique de la vie de prière, avec tout ce qu'elle nous apprend, avec tout le poids de connaissance concrète dont elle enrichit l'âme, voilà ce que j'appelle le tenant-lieu de théologie chez les simples.

Tandis que le savoir théologique joue un rôle essentiel dans la vie intellectuelle et la marche en avant de l'Eglise elle-même, le tenant-lieu de théologie, l'expérience toute personnelle dont je parle, avec tout ce qu'elle amasse de connaissance chemin faisant, joue un rôle essentiel dans l'agir moral et la marche en avant des individus qui, membres de l'Eglise, tâchent d'être fidèles à l'esprit de celle-ci.

L'analogie qu'on peut signaler entre le tenant-lieu en question et la théologie, c'est que dans les deux cas on a une expansion de la foi en quelque chose dont elle est le principe dans l'intelligence humaine, et un progrès dans le connaître où, ici de propos délibéré, là par instinct et comme à tâtons, la *fides quaerens intellectum* est à l'œuvre. Mais dans le cas de la théologie cela se produit par un travail de recherche et de démonstration opéré par la raison, grâce à un habitus de savoir qui se développe en celle-

[1] «Une réalité aussi haute, aussi purement surnaturelle, que la foi théologale, ne peut pas entrer dans un esprit sans avoir des conséquences profondes pour sa vie, pour sa psychologie intime», a dit le P. Labourdette (dans son cours, polycopié, sur la foi, donné au studium de Toulouse, p. 204, à propos de II–II, q. 7). «Il y aurait toute une description phénoménologique à faire des attitudes concrètes du croyant.»

ci et est le plus haut de tous. Tandis que dans le cas du tenant-lieu de théologie chez les simples, cela se produit par l'expérience de la vie de prière avec le trésor de connaissance qu'elle fait peu à peu grandir, et où, pour une part sans doute beaucoup plus large qu'on ne veut le croire aujourd'hui, interviennent des lumières ou inspirations personnelles (je reviendrai plus loin là-dessus) qui présupposent la foi théologale et étendent son domaine sur notre vie mais qui restent de soi distinctes d'elle, tout comme le savoir théologique dépend et dérive de la foi théologale mais reste de soi distinct d'elle.

2. *Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis* [1], Il me semble que ces mots de l'Evangile pourraient trouver une application ici, si l'on entend par «les sages et les prudents» ceux d'entre eux dont la vue est obscurcie par la *self-satisfaction*; leur sagesse est alors suffisance, et leur prudence précaution d'avare.

A vrai dire, les plus savants et les plus instruits des hommes, s'ils sont chrétiens, sont et doivent être des *parvuli* partout ailleurs que dans leur labeur scientifique et le domaine de leur compétence. Et si dans cet exposé j'emploie l'expression «tenant-lieu de théologie chez les simples», c'est parce que, de fait, ceux-ci n'ont rien d'autre pour remplacer en eux l'habitus théologique qu'ils n'ont pas. Mais dans leur vie personnelle les plus grands théologiens sont aussi des *parvuli*, des simples. J'en ai connu et j'en connais plusieurs qu'habitait ou habite un admirable esprit d'enfance, et chez lesquels le meilleur et le plus pur de ce qui tient lieu de théologie chez les simples était ou est humblement à l'œuvre dans l'expérience bénie et le travail de sanctification de chaque jour, plus et mieux que chez bien des simples.

Il reste cependant (ici je m'écarte un peu de mon sujet, car ce que j'appelle tenant-lieu de théologie chez les simples est tout autre chose que la «piété populaire» ou n'a avec elle qu'un rapport très éloigné), il reste que la tentation de certains théologiens est d'entretenir, sous prétexte de garder les gens contre l'illusion et la superstition (qui en effet ne sont pas rares), une si rigoureuse méfiance envers la piété populaire [2] – méconnue alors dans

[1] *Mat.* XI, 25. Cf. *Luc* X, 21.

[2] Ou envers les assurances privées reçues d'en haut. A son savant ami le P. Ybanez, qui, «sur deux feuilles de papier pleines de raisons théologiques», entreprenait de la détourner de la réforme du Carmel, sainte Thérèse répondait qu'elle «le priait de lui faire grâce de sa science.» *Vie*, XXV, 427.

sa vraie nature et confondue avec l'amour du merveilleux – qu'à force de se méfier de ce qui risquerait de polluer leur foi théologale et afin de garantir à celle-ci un parfait état d'asepsie les gens la tiendront enfermée dans un donjon sacré comme une trop belle captive. S'il cède à cette tentation, le théologien risque de devenir un des *sapientes et prudentes* dont il est question dans l'Evangile. Et même son sourire de condescendant scepticisme aura sa part de responsabilité dans l'étiolement de la spiritualité chez tant de chrétiens qui croient normal de séparer leur vie de leur foi, et de mener une honnête (autant que se peut) existence dépourvue de toute expérience religieuse personnelle tandis que leur foi théologale enfermée dans son donjon adhère – parfois non sans arrogance, parfois en sommeillant un peu – aux vérités universelles énumérées dans le Credo.

Tout autre envers la piété populaire est l'attitude de l'Eglise elle-même. Elle ne cesse de l'encourager. Elle se réjouit avec les gens des fêtes qu'ils continuent de célébrer annuellement dans leurs sanctuaires locaux, elle recommande bien des dévotions particulières; même l'attrait exercé par le surnaturel extraordinaire ne lui fait pas peur; elle reconnaît, après examen des témoignages, les Apparitions de la sainte Vierge, y compris les messages qu'Elle nous fait transmettre par de pauvres enfants, à la Salette, à Lourdes, à Fatima, à Pontmain, en d'autres lieux, elle bénit les foules qui se rendent en pèlerinage à ces lieux où des miracles se sont produits, elle protège des stigmatisés contre leurs détracteurs (même quand certains de leurs partisans déploient un peu trop de zèle). Et surtout elle fait de la canonisation des saints, qui est sa gloire, une occasion de renouveler chaque fois la piété du peuple fidèle.

3. Il est bien clair que dans l'expérience de la vie de prière ou de la vie de foi [1], et dans toutes les incidences pratiques qu'elle comporte, la raison et les vertus morales, en particulier la prudence, jouent, sous la lumière de la foi, un rôle fondamental qu'une complète «description phénoménologique des attitudes concrètes du croyant» [2] se devrait d'analyser d'abord. Mais la raison jointe à la foi théologale suffisent-elles à faire toujours agir l'âme selon les exigences de la vie de foi, et à la faire se comporter devant Dieu

[1] La prière étant une conséquence directe, ou un effet direct de la foi, un acte impéré par la volonté sous le lumen de la foi (*orate semper*), j'emploie comme synonymes l'expression «vie de prière» et l'expression «vie de foi».

[2] Cf. plus haut, p. 83, note 1.

comme elle doit, [1] ou n'est-il pas besoin, en certains cas du moins, que l'âme soit aidée normalement par quelque secours qui, pour distinct qu'il puisse être de la foi théologale elle-même, soit cependant comme elle supérieur à la raison?

J'ai parlé, quelques pages plus haut, des *certitudes privées* que peut comporter l'expérience de la vie de prière, c'est le point sur lequel je voudrais insister maintenant.

Sans doute il est clair qu'au cours de notre vie spirituelle comme au cours de notre vie *inter homines* nous agissons souvent en nous guidant sur des probabilités, qui sont seulement matière d'opinion. Impossible toutefois d'engager à fond notre vie sur des probabilités et des opinions, il nous faut pour ça des certitudes.

Il faut donc que l'expérience concrète de la vie de foi comporte à certains moments plus ou moins fréquents des certitudes, – lesquelles n'impliquent pas, comme celles de la foi théologale, que là nous *ne pouvons pas* nous tromper, mais impliquent que de fait nous *ne nous trompons pas* là.

Est-ce par le moyen des démonstrations de la raison, comme il arrive dans le cas des certitudes du savoir théologique, que dans l'expérience de la vie de prière nous atteignons aux certitudes dont je parle? Non, certes.

Alors, par quel moyen? Car du côté de la raison, les choses à croire ou à faire sur lesquelles au cours de son expérience spirituelle l'homme engage à fond sa vie, jusqu'à souffrir s'il le faut les pires agonies, sont des choses d'ordre absolument singulier et contingent. Sans doute rien n'est-il demandé en plus que l'équipement fourni par la nature et les vertus acquises et infuses pour porter à leur sujet un jugement certain quand elles offrent prises à des vérifications sur le plan de la nature [2] ou quand elles sont l'objet d'un commandement inconditionnel de la loi morale ou d'une exigence inconditionnelle d'une vertu théologale ou morale; mais sauf dans les cas que je viens de mentionner la raison, même avec les diverses vertus qui perfectionnent nos puissances, laisse l'homme désarmé pour porter un

[1] Ici apparaît le rôle essentiel des dons du Saint-Esprit dans la structure surnaturelle de l'âme. Si je n'en ai pas traité dans mon texte, c'est parce que j'avais en vue un autre sujet (connexe, d'ailleurs) et qui suffisait largement à occuper un séminaire. En ce qui concerne les dons, on voudra bien se reporter à ce qui est dit d'eux dans le *Post-Scriptum*.

Pour la même raison je n'ai pas traité non plus de la part qui, dans le «tenant-lieu de théologie chez les simples», revient à la vertu de prudence et au discernement qui lui est propre, comme aux autres vertus morales infuses et acquises. Le lecteur suppléera aisément à cette lacune.

[2] C'est le cas d'un miracle par exemple, établi devant la raison parce que nous savons que le fait en question dépasse toutes les possibilités de la nature.

jugement *certain* à l'égard des choses d'ordre absolument singulier et contingent qui relèvent de la vie de foi. De telles choses ne sauraient comporter de preuve rationnelle ne laissant aucune place au doute. Les raisonnements les plus laborieux peuvent bien montrer à quelqu'un avec une haute probabilité, ils ne lui montreront jamais *avec certitude* que Dieu l'appelle à tel état de vie, ou lui demande tel sacrifice (voire, à la mesure de chacun, le sacrifice d'Abraham), ou exige de lui qu'il risque sa peau en portant tel témoignage contre une iniquité, ou l'assure de tel secours venu du ciel. Faire en de pareils cas, si la raison seule était en jeu, un saut dans la certitude serait pécher contre l'intelligence.

La conclusion à laquelle nous sommes nécessairement conduits, c'est que, sauf quand s'impose à la raison soit quelque chose de vérifiable sur le plan de la nature, soit un commandement inconditionnel de la loi morale ou d'une vertu, les certitudes en matière contingente qui jouent un rôle non négligeable dans l'expérience concrète de la vie de la foi sont des certitudes d'inspiration privée: inspiration privée passivement reçue d'ordre supra-naturel [1] et à laquelle l'âme *ajoute foi.* [2]

3. Les anges et l'ordre de l'univers

1. Pour expliquer cela il nous faut partir de très haut, j'entends de la considération de l'ordre universel tel que le voit saint Thomas. Il n'y a, nous dit-il, qu'un seul univers produit par l'acte créateur de Dieu, – un seul univers qui comprend à la fois les esprits purs et le monde matériel avec nous autres qui sommes des esprits dans la chair: eu sorte que la première loi de l'ordre universel est le convivium des anges avec les hommes.

[1] Les inspirations auxquelles je pense ici sont des secours *passivement reçus*, appelés par les dons du Saint-Esprit dans certaines circonstances. De soi, les dons meuvent l'âme par des inspirations divines *activement reçues* (auxquelles, en d'autres termes, elle s'ouvre librement), comme c'est le cas pour tout ce qui est reçu en vertu de la structure surnaturelle de l'âme et de sa vie divinisée par la grâce et la charité; les dons du Saint-Esprit sont des habitus qui disposent l'homme à bien suivre l'inspiration divine ou à s'ouvrir à elle dans sa libre activité (*homo sic agitur a Spiritu Sancto quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii*. I–II, 68,3, ad 2). – Voir plus loin le *Post-Scriptum*.

[2] Illustrons les considérations que je propose ici par un exemple qui les transcende de très haut: l'absolue certitude où était Jeanne d'Arc que ses Voix lui parlaient de par Dieu. «Si je disais que Dieu ne m'a pas envoyée, je me damnerais». (Olivier Leroy, *Sainte Jeanne d'Arc, Les Voix*, Alsatia, Paris, 1956, p. 96). «Pour ce qui est de croire à mes révélations, je ne demande point conseil à évêque, curé ou autre» (*Ibid.* p. 76).

Ce qu'il enseigne là-dessus est au centre même de sa pensée philosophique et théologique sur les choses créées; il ne s'agit pas là pour lui de vérités importantes mais accessoires, il s'agit de vérités fondamentales. Et l'on sent que ce qu'il en dit est à ses yeux quelque chose de mieux établi et de plus obvie, – et de plus foncièrement normal, – que la présence auprès de lui de Frère Réginald ou que le lever du soleil que nous pouvons contempler chaque matin. Les *invisibilia*, les anges dans leur immense multitude constituent avec les animaux doués de raison que nous sommes et les autres *visibilia* d'ici-bas un seul et même univers. Ils ont été créés parce qu'ils *sont nécessaires à la perfection de l'univers* [1]: si l'homme avec son infirme intelligence liée aux sens est la tête de la création matérielle, comment n'y aurait-il pas d'abord au-dessus de lui, puisque l'univers est oeuvre divine, la splendeur immatérielle des purs esprits, des «substances séparées», à la tête de la création tout entière? Quiconque sait ce qu'est l'intelligence doit comprendre cela [2]. Tout en se trompant sur bien des points touchant leur nature, Platon et Aristote n'ont pas douté de l'existence des substances séparées. [3].

Créés, comme ensuite Adam et Eve, en état de grâce, les anges ont en un instant fait leur libre choix, les uns attendant de la gratuite générosité de Dieu la béatitude surnaturelle, et la recevant aussitôt, les autres voulant tout tenir d'eux-mêmes et de la seule puissance de leur nature, et étant aussitôt précipités. [4] Les saints anges (ils nous intéressent seuls ici) ont, comme ministres de Dieu, le soin de tout l'ici-bas, très spécialement des hommes, dont l'âme spirituelle et immortelle est comme eux à l'image de Dieu, et qui seront élevés, dans l'état de gloire, à devenir leurs égaux. Tout homme, en quelque lieu de la terre et sous quelque régime religieux qu'il naisse, a un ange commis à sa garde. [5] Sans l'aide des anges et des lumières reçues d'eux, la raison humaine ne peut pas porter à leur perfection ses connaissances les plus élevées, même d'ordre simplement naturel [6]. Selon une exigence de l'ordre universel – auquel, certes, notre liberté

[1] Cf. *Sum. theol.*, I, q. 50, a. 1.

[2] «Antiqui autem *ignorantes vim intelligendi*... existimaverunt quod nullum ens esset nisi corpus.» *Sum. theol.* I, q. 50, a. 1.

[3] Cf. les premiers chapitres de l'opuscule *De substantiis separatis*.

[4] *Sum. theol.*, I, 63, 3.

[5] Cf. *Sum. theol.*, I, q. 113, a. 1, 2, 4, 5.

[6] «Inter alias intellectuales substantias, humanae animae infimum gradum habent... Unde oportuit quod habeant organa corporea, per quae a rebus corporalibus cognitionem haurirent, ex quibus tamen, *propter debilitatem intellectualis luminis, perfectam notitiam eorum quae ad hominem spectant adipisci non valent, nisi per lumen superioris spiritus adjuventur.*» *Sum, contra Gent.*, lib. III, cap. 81.

peut nous soustraire (et comment!) – le régime de nos activités de connaissance intellectuelle relève du gouvernement des anges, *cognitio humana ad intellectum pertinens a Deo mediantibus angelis ordinatur... Oportet ergo quod nostra intellectualis cognitio reguletur per angelorum cognitionem* [1]. Les anges nous regardent; les anges sont mêlés de tout près à la vie humaine. Tout cela est fondamentalement normal, et répond *à une loi foncière de la nature,* comme aussi à une requête de la grâce.

2. Saint Thomas enseigne également que les purs esprits ne reçoivent rien des choses en connaissant celles-ci; c'est de Dieu, du suprême Intellect subsistant par soi, qu'ils tiennent toute leur connaissance, grâce aux idées infuses, aux *species innatae* qui dès leur création équipent leur intelligence et la tiennent toujours en acte: soit que ces *species* [2] infuses concernent ce qui est naturellement connaissable, elles sont alors innées et connaturelles, – soit qu'elles portent sur le mystère des choses divines, qui n'est connaissable que surnaturellement, elles sont alors innées par don de la grâce, en sorte qu'elles font pénétrer dans ce mystère dès le principe (puisque les anges ont été créés en état de grâce), puis de plus en plus profondément par révélations successives [3] enrichissant ces *species* quant à leur contenu objectif lui-même.

Participations de la connaissance divine constamment dérivées de Dieu dans les purs esprits depuis l'instant de leur création, les *species* angéliques, au contraire des *species* abstraites comme les nôtres, font savoir à l'intellect de l'ange, – et cela non seulement quant à l'essentialité mais *quant à l'existentialité même* de la chose connue,– tous les objets de connaissance plus particuliers, jusqu'au singulier lui-même [4] et au contingent lui-même, embrassés ou subsumés dans l'universalité propre à chacune d'elles.

[1] *Ibid.*, lib. III, cap. 91.

[2] *Species* pourrait être traduit par le mot «représentation» – que je me garde d'employer parce que les systèmes idéalistes modernes l'ont rendu ambigu.

[3] Cf. *Sum. theol.*, I, q. 57, a. 5 et q. 58, a. 1.

[4] Cf. *Sum. theol.*, I, q. 57, a. 2: «Modus quo intellectus angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest, quod, *sicut a Deo effluunt res, ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica.* Manifestum est enim, quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quae sunt individuationis principia... Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem: ita angeli per species a Deo inditas res cognoscunt non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, in quantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unicae et simplicis essentiae.»

Comment comprendre la portée existentielle des *species* angéliques et la connaissance qu'elles donnent du singulier et du contingent, sinon en admettant que (les choses

Et plus une *species* angélique est universelle, plus elle est riche de contenu intelligible ainsi saisi, plus haute aussi est l'intelligence angélique capable d'user de cette *species* plus universelle. (Je note par parenthèse que, du fait même qu'ils sont créés pour la perfection de l'univers, il y a un ordre ou une échelle de perfection entre les anges [1], et que le seul ordre qui puisse exister là, – entre personnes individuelles dont chacune est une espèce, – est celui de la grandeur en puissance intellectuelle et en saisie de la vérité). [2] Ce sont donc les *species* les plus universelles qui sont infuses dans l'intellect des anges les plus élevés. Nous voilà en face de la grande question de l'illumination angélique.

4. L'illumination angélique

1. Dans leurs *species* infuses, – quand ils *considèrent en acte* [3] ceci ou cela de ce qui leur est montré par elles, – les anges peuvent se voir les uns les autres [4]; et tous, du haut en bas et du bas en haut de l'échelle, peuvent se parler – c'est-à-dire se manifester leur pensée – les uns aux autres, chaque fois que la volonté de tel d'entre eux ordonne son concept ou verbe mental

effluant de Dieu par elles dans la connaissance angélique comme elles effluent de lui dans l'existence, et la connaissance divine, à l'image de laquelle elles sont, étant elle-même souverainement existentielle, – *secundum quod causat, sicut et cognoscit*, I, 57,2) les species angéliques font paraître dans leur contenu objectif des éléments nouveaux à mesure que ceux-ci surgissent dans l'existence en dépendance soit de rencontres contingentes soit de libres volitions? L'ange ne connaît pas le secret des cœurs, mais il connaît par ses *species* tel événement dont le libre choix de Jules César ou d'Hérode a été l'origine à un moment de notre temps (comme aussi telle pensée qu'à un moment de l'aevum la libre volonté d'un autre ange décide de lui communiquer).

Aussi bien Isidore (lib. I *De Summo Bono*, cap. 12) dit-il que les anges connaissent beaucoup de choses par expérience, et saint Thomas n'hésite-t-il pas à affirmer aussi – en se référant précisément à I, 57, 2, sur la connaissance angélique du singulier – que le mot *expérience* trouve à s'appliquer chez eux: «*experientia angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, et non per similitudinem virtutis cognoscitivae*, l'expérience peut être attribuée aux anges quant à ce qui est – existentiellement – connu d'eux, non quant à une faculté de connaître qui serait autre que l'intellect», I, q. 54, a. 5.

[1] J'applique ici les vues que saint Thomas fait valoir au sujet de l'immensité de la multitude angélique. *Sum. theol.*, I, q. 50, a. 3.

[2] Tel est l'ordre auquel nous réfère de façon toute symbolique et poétique cet arrangement des hiérarchies angéliques qui servait d'arrière-fond imaginatif aux contemplations du pseudo-Denys, et pour la description duquel il a usé de si beaux noms: tableau dionysiaque qui n'est pas seulement propre à nous consoler un peu de nos hiérarchies humaines, mais qui a été pour saint Thomas comme pour Denys l'occasion des plus profondes vues métaphysiques.

[3] Cf. *Sum. theol.*, I, q. 58, a. 1. – L'ange se parle alors à lui-même en formant un concept, un *verbum mentis* (I, 107, 1).

[4] Cf. *Sum. theol.*, I, q. 56, a. 2.

à être manifesté à tel autre [1]; celui-ci voit alors ce verbe mental dans l'ange qui lui parle, et qu'il voit lui-même alors comme les anges se voient entre eux, les *species* infuses rendant chacun intentionnellement présent dans l'intellect des autres. [2] Ainsi donc l'ange qui parle n'exerce aucune action sur l'ange auquel il parle. Il s'ouvre seulement à lui.

Enfin toute illumination chez les anges est une locution, mais toute locution n'est pas une illumination. Car la vérité est la lumière de l'intellect, et illuminer c'est faire connaître à autrui ce qu'on a dans l'esprit *parce que c'est une vérité* dont autrui se trouvera ainsi instruit; tandis que parler est simplement faire connaître à autrui ce qu'on a dans l'esprit parce qu'on a envie de s'ouvrir à lui. Illuminer, c'est manifester une vérité, – et donc la savoir mieux que celui à qui on la communique; et Dieu est la règle de toute vérité [3]. Il suit de là que c'est aux purs intellects les plus puissants et les plus proches de Dieu d'illuminer les autres.

Ainsi l'illumination angélique est à sens unique, elle descend du haut au bas des degrés de perfection des purs esprits, [4] l'ange supérieur illuminant quant au choses de la nature, et à celle de la grâce, et à celle de la gloire, [5] celui qui est au-dessous de lui: et cela avec une totale générosité, car c'est de tout ce qu'il connaît qu'il illumine l'ange instruit par lui, – bien que de toutes les choses ainsi transmises il garde inévitablement un savoir plus parfait: *sicut unam et eamdem rem plenius intelligit magister, quam discipulus qui ab eo addiscit.* [6] (Chez les anges les cours magistraux ne sont que délices pour les élèves, et ils sont donnés par le maître d'une manière digne de la nature de ceux-ci...)

2. Et comment chez les anges l'illumination de l'un par l'autre se produit-elle?

En tournant sa pensée vers l'ange qu'il illumine, – ce qui, métaphoriquement parlant, est se rapprocher de lui, – l'ange supérieur fortifie, nous dit saint Thomas [7], l'intellect de celui-ci. D'autre part, et surtout, en ce qui concerne l'objet proposé à l'esprit, l'ange supérieur, qui connaît par des

[1] Cf. *Sum theol.*, I, q. 107, a. 1 et 2. – voir la note 3 à la page précédente.
[2] Cf. *Sum. theol.*, I, q. 56, a. 2, ad 3. – C'est quand il *considère en acte* (ainsi qu'il est indiqué quelques lignes plus haut) telle *species* où un autre ange lui est montré qu'un ange en voit un autre.
[3] Cf. *Sum. theol.*, I, q. 107, a. 1 et 2.
[4] Cf. *Sum. theol.*, q. 106, a. 1, 3 et 4.
[5] Cf. *Sum. theol.*, I, q. 106, a. 1, ad 2.
[6] Cf. *Sum. theol.*, I, q. 106, a. 4.
[7] *Sum. theol.*, I, q. 106, a. 1.

species plus universelles, et qui embrasse dans sa conception plus universelle une richesse de contenu trop vaste pour la capacité d'un intellect moins puissant, divise sa conception en une multiplicité de conceptions plus particulières proportionnées à la capacité de l'intellect moins puissant qu'il veut illuminer; et ce sont ces conceptions plus particulières, ainsi préparées en lui-même en vue de l'autre, qu'il présente à celui-ci en lui parlant, c'est-à-dire en s'ouvrant à lui. L'autre les voit dans l'ange supérieur. Et nourrissant d'elles sa propre pensée, il est instruit par elles de vérités qu'il ne connaissait que sous le mode moins parfait adapté à sa capacité native, ou, s'il s'agit de choses révélées, qu'il ne connaissait pas encore. Il est illuminé par l'ange supérieur.

3. Mais les anges n'illuminent-ils que d'autres anges moins élevés qu'eux? Ils illuminent aussi les âmes humaines [1]. Que dire de la manière dont cette illumination-là se produit? Saint Thomas n'est guère explicite là-dessus. Il me semble qu'avec les données psychologiques dont nous disposons aujourd'hui il est possible de pousser un peu plus loin l'analyse. C'est à quoi je voudrais me risquer maintenant. [2]

Souvenons-nous tout d'abord qu'à l'exemple de saint Thomas il importe d'éviter toujours la moindre ombre de platonisme. Cela nous demande ici, à mon avis, de poser que l'illumination de l'homme par l'ange se produit d'une manière essentiellement différente de celle par laquelle se produit l'illumination de l'ange par l'ange. Car l'homme ne saurait en absolument aucune façon voir dans l'ange qui l'illumine quoi que ce soit des *species* qui sont en celui-ci, et de la conception qu'il veut transmettre.

Mais sans être un pur esprit l'âme humaine est un esprit. Et puisque l'intellect humain, si spirituel qu'il soit, est ouvert par en bas à l'*action* que par la médiation des sens les choses matérielles exercent sur lui, pourquoi ne pourrait-il pas semblablement, si lié qu'il soit à la matière, être ouvert par en haut, – j'entends dans le *supraconscient* de l'esprit, – à l'action exercée sur lui par un pur esprit? La seule explication satisfaisante est donc,

[1] *Sum. theol.*, I, q. 111, a. 1.

[2] Sur ce point je m'écarte des vues classiques dans l'Ecole, qui tiennent que l'esprit humain, – lequel, n'étant pas pur esprit mais forme informant un corps, subit l'action du monde matériel et reçoit de lui (par les sens) certaines déterminations (les *species impressae*), – jouit cependant (c'est cela que je conteste) de la même sorte d'intangible intériorité à soi-même qu'un ange à l'égard cette fois du monde des purs esprits, et ne saurait recevoir de quelque action exercée sur lui par l'un de ceux-ci aucune détermination intelligentielle, fût-elle, à la différence de nos *species impressae*, en acte achevé d'intelligibilité.

selon moi, d'admettre que sous la motion de Dieu (motion spéciale visant telle personne humaine individuelle) l'ange imprime dans le supraconscient de l'esprit une détermination intelligentielle qui sans être une *species impressa* à la manière de celles qui nous viennent par les sens, se trouve elle aussi *reçue* sous une action du dehors.

L'ange n'a pas seulement divisé sa conception pour la proportionner à la capacité d'un intellect moins puissant. Il l'a réduite ou amenuisée bien davantage, jusqu'à en faire une simple étincelle d'intelligibilité en acte, disons une appréhension intuitive informulée fécondant l'intelligence. Et exerçant cette fois (sous la motion divine) une *action* sur un autre esprit dans l'ordre de la causalité efficiente, c'est ce germe fécondant l'intelligence qu'il imprime dans la partie supérieure de l'esprit humain que j'appelle le supraconscient, d'où il passe dans la conscience sous forme de verbe mental exprimant une intuition.

En même temps l'intellect humain se trouve fortifié du fait même qu'un esprit supérieur agit sur lui sous la motion divine, – instrumentalement, dans le cas qui nous occupe [1], et fait ainsi passer en lui une lumière dont Dieu est la source.

«Une idée» qui dérivant d'une connaissance par instinct ou connaturalité supraconsciente et jaillissant à l'improviste dans la conscience pour éclairer l'esprit et y lever un voile, – c'est-à-dire, d'une part, du côté de l'objet, quelque chose de présenté à la conscience dans une *species* imaginative ou conceptuelle, d'autre part, du côté du sujet, un *lumen* qui fait saisir à l'intellect la vérité de ce qui lui est ainsi montré, tout cela en un éclair, – c'est ce qu'on appelle en général une *inspiration*, qu'elle naisse naturellement en nous comme en d'innombrables cas (et pas seulement chez les poètes), [2] ou qu'elle vienne d'en haut comme dans le cas qui nous occupe à présent.

5. Inspirations privées et foi théologale

1. Je n'ai pas oublié que le sujet du présent séminaire concerne l'expérience de la vie de prière ou de la vie de foi en chacun de nous.

[1] Cela en raison du *lumen propheticum* dont il sera question plus loin. Cf. *Sum. theol.*, II–II, p. 172, a. 2, ad 3.

[2] Le *lumen* dont je parle dans le texte est alors la lumière toute naturelle de l'intuitivité de l'esprit, quand l'éclair d'une connaissance par connaturalité trop haute et trop pure pour être consciemment saisie jaillit dans le supraconscient, avant de descendre dans la conscience, où elle prendra forme en idées ou en images, puis en paroles.

Si j'ai parlé de l'ange et de l'illumination angélique, c'est parce que l'assistance des anges et les illuminations qui viennent d'eux jouent un rôle, si oublié qu'il soit le plus souvent, absolument normal dans la vie chrétienne. C'est notamment à ce convivium avec les purs esprits qu'il faut recourir pour rendre raison des certitudes supra-rationnelles passivement reçues sans lesquelles, à certains moments ou sur certains points spécialement graves dans les aventures que la Providence lui ménage, le chrétien n'engagerait pas son être et son tout.

De telles certitudes [1] posent, ainsi que je l'ai noté, un problème particulier, que je voudrais considérer maintenant. Voici l'analyse que je propose à ce sujet.

Je pense qu'aux moments dont je parle une inspiration procédant d'une illumination angélique intervient.

D'après ce que nous venons de voir, elle comporte une action par laquelle un ange (ou un bienheureux) imprime dans le supraconscient humain un germe fécondant l'intelligence, appréhension intuitive informulée qui, une fois passée dans la conscience, prend forme dans une *species* ou un énoncé conceptuel exprimant quelque chose d'intuitivement perçu.

Et elle comporte en même temps un *lumen* (d'ordre supra-naturel dans le cas considéré) qui fait saisir à l'intellect la vérité de ce qui lui est ainsi montré, et par lequel se produit un assentiment qui n'est pas une opinion plus ou moins probable, mais une certitude, – cette certitude supra-rationnelle qui fait l'objet de nos présentes réflexions.

Ce *lumen* n'est pas le *lumen* de la foi théologale, qui porte sur les vérités révélées et proposées par l'Eglise. C'est pourquoi nous pouvons nous y dérober sans pécher pour cela contre la foi théologale (je reviendrai là-dessus dans un moment).

Que dire de ce *lumen* venu d'en haut qui n'est pas celui de la foi théologale et qui concerne une certitude d'ordre privé?

De même que le germe reçu dans le supraconscient est une réduction, un amenuisement, à la mesure de notre faible capacité, que l'ange illuminateur a fait subir à sa propre *species*, de même le *lumen* en question doit être considéré comme une forme diminuée, une participation minimale du *lumen* qui est à son plein chez les prophètes, – je note en passant que selon

[1] Cf. THOMAS MERTON, dans *The Seven Storey Mountain*: «I suddenly found myself filled with a vivid conviction. The time has come for me to go and be a Trappist. Where had the thought come from? All I knew was that it was suddenly there. And it was something powerful, irresistible, clear.»(Dans la traduction française, *La Nuit privée d'étoiles*, p. 328, ce passage de la 3e partie, chap. 3, me paraît faiblement rendu).

l'enseignement de saint Thomas la révélation prophétique se fait par l'intermédiaire des anges. En raison d'une exigence foncière de l'ordre universel, *manifestum est,* écrit saint Thomas (II-IIae, q. 172, a. 2), *quod prophetica cognitio fiat per angelos.*

Que le chrétien le plus ordinaire, s'il vit de la foi, reçoive par l'intermédiaire des purs esprits, dans les moments décisifs de son existence, une participation minimale de ce que les théologiens appellent *lumen propheticum,* est-ce que cela a de quoi nous étonner? est-ce qu'en affirmant cela ma vieille tête s'égare dans un surnaturalisme périmé? Beaucoup de nos contemporains admettent volontiers que l'esprit prophétique est largement répandu, du moins chez les rénovateurs les plus en pointe, en ce sens que l'homme est alors soulevé par l'élan sacré du cosmos pour annoncer de grandes choses comme la mort de Dieu par exemple ou le devoir pour les prêtres d'abolir le sacré. Mais ce que je dis est tout différent. La forme diminuée de *lumen propheticum* dont je parle ne fait rien annoncer du tout, elle ne concerne que d'humbles certitudes privées dans la conduiite privée; on pourrait la comparer à une main guérisseuse imposée sur le front d'un malade; et elle n'a rien à voir avec l'âme ou l'élan du cosmos, elle est supranaturelle, et reçue du Saint-Esprit par le ministère des anges. C'est pourquoi ce que je dis a peut-être chance d'intéresser quelques *sapientes,* mais est, bien sûr, une drôle d'incongruité par rapport à l'esprit de notre époque. Ma vieille tête se souvient toutefois de ce que saint Pierre a écrit: *Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis*» [1]. Ces hommes auxquels s'adresse saint Pierre, ces chrétiens qui vivent de la vie de la foi, ce peuple de *parvuli* pressés autour de Jésus, – race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple que Dieu s'est formé, – je ne m'étonne pas que les moindres parmi eux puissent être guidés à certains moments (plus fréquents qu'on ne pense) dans leur vie personnelle par des inspirations venues du ciel et par un rayon, si minime soit-il, de *lumen propheticum.*

2. Prenons soin d'éviter tout malentendu, et notons bien que non seulement, comme je l'indiquais plus haut, nous agissons souvent d'après de simples probabilités, mais que l'illumination angélique et l'inspiration qu'elle apporte sont loin de comporter toujours certitude. Même le prophète au sens strict du mot ne discerne pas toujours ce qu'il dit par son esprit propre et ce qu'il dit par l'esprit de prophétie (II-IIae, 171, 5). Il lui arrive d'agir, comme dit saint Augustin, «par quelque instinct auquel les esprits humains sont sujets sans le savoir». A plus forte raison nous autres chrétiens ordi-

[1] I Petr., 2, 9.

naires ignorons-nous souvent si l'inspiration à laquelle nous obéissons est purement naturelle ou si elle vient du ciel. [1] C'est pourquoi si souvent dans notre vie de foi le mouvement intérieur qui nous fait prendre tel ou tel parti est incapable, même si de fait il vient d'en haut, d'engendrer certitude; nous nous guidons alors sur du simplement probable, matière d'opinion, non de certitude. [2]

Si dans mes présentes réflexions j'insiste sur les certitudes que l'inspiration privée nous apporte parfois, c'est parce que de telles certitudes posent pour moi un problème spécial que j'essaie d'élucider.

Cela dit, j'en viens à mon propos.

Un homme, après s'être longtemps interrogé sur lui-même, voit soudain, dans un trait de lumière, qu'il doit tout laisser, père, mère, et l'espoir de fonder une famille, et toutes les promesses d'ici-bas, pour se faire un mendiant sur les routes. C'est Dieu qui lui demande ça. Il décide de suivre cet appel. A l'inspiration reçue il a *ajouté foi* (ce qui suppose une illumination d'en haut suffisamment forte). Cette «foi», je le notais tout à l'heure, n'est pas la foi théologale. S'il s'était dérobé au *lumen* en question il n'aurait pas péché contre la foi théologale. [3]

Tel autre homme a conduit à Lourdes sa femme atteinte d'un cancer; et celle-ci plongée dans la piscine, a été instantanément guérie. Voyant cela, il est certain (ce qui suppose une illumination d'en haut suffisamment forte) qu'un miracle a répondu à ses prières, il mettrait sa main au feu pour en témoigner. Toutefois, de retour chez lui, les railleries dont il est l'objet l'ébranlent. «Après tout, se dit-il un jour, ce qui importe est de suivre la

[1] «Non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis; et similiter non quicumque illuminatur ab angelo cognoscit se ab angelo illuminari.» *Sum. theol.*, I, q. 111, a. 1, ad 3.

[2] Des inspirations *naturelles* peuvent apporter certitude en matière naturelle. Mais c'est de la *vie de foi* que nous traitons; et là, pour les raisons indiquées plus haut (pp. 85 à 87) il ne peut y avoir (du moins quand ne s'impose pas à la raison quelque chose de vérifiable sur le plan de la nature ou un commandement inconditionnel de la loi morale ou d'une vertu) de *certitude* à l'égard de choses contingentes à faire ou à croire par un individu donné sinon une certitude *supra-naturelle* (bien que non théologale).

[3] Deux fois (quand dans une tentative d'évasion elle a sauté du haut de la tour de Beaurevoir; et quand, au cimetière de Saint-Ouen, elle a signé, – *par peur du feu*, «j'aime mieux signer qu'être brûlée», la cédule d'abjuration (pseudo-abjuration, elle ne comprenait pas la formule qu'on lui faisait signer), Jeanne d'Arc a désobéi à ses Voix, et elle s'en est repentie comme d'un péché grave: *péché de désobéissance*, oui, certes, (à une défense formellement faite dans le premier cas; le second est plus mystérieux, ses saintes l'avaient avertie d'avance qu'elle commettrait cette faute, – laquelle, par le repentir et la révocation qui ont suivi, a servi à jeter décidément cette fille de dix-huit ans dans l'héroïque acceptation du martyre, la vraie «délivrance» qui lui avait été promise). *Péché contre la foi théologale*? Evidemment non. (Cf. Olivier Leroy, *op.* cit., chap. xi).

raison. Un diagnostic médical est toujours sujet à caution. De plus, j'ai assez de connaissances en psychologie pour savoir qu'une forte émotion peut avoir sur l'organisme des effets surprenants. Mes amis se moquent de moi quand je leur parle d'un miracle auquel j'aurais assisté. Et le vicaire de ma paroisse ne m'a-t-il pas dit que pour un bon chrétien de nos jours c'est un enfantillage de se fier à l'invisible plus qu'au visible? En réalité, j'ai cédé à un moment de faiblesse. Toute cette histoire était affaire d'imagination.» En cessant d'ajouter foi à ce dont il avait reçu d'en haut la certitude l'homme dont il s'agit ne pèche nullement contre la foi théologale.

Et pourtant les certitudes privées qui nous occupent en ce moment sont évidemment dans une relation étroite avec la foi théologale. Elle y joue même un rôle majeur. Voilà le problème à élucider.

3. De fait, ces certitudes en matière privée et les inspirations dont elles dépendent font partie d'un contexte qui embrasse tout ce qui est à l'œuvre dans l'âme chrétienne: la foi théologale d'abord et avant tout (est-ce qu'un homme irait à Lourdes demander une guérison miraculeuse, ou est-ce qu'un autre laisserait tout pour Dieu, s'ils n'avaient pas cette foi?) – et aussi les deux autres vertus théologales, et les dons du Saint-Esprit, et les vertus morales, et l'expérience de la vie de prière avec toutes les grâces et toutes les épreuves qu'elle peut comporter, et les leçons qu'on a pu tirer des expépériences d'autrui, et tout ce qu'on tient de l'usage de la raison. Mais c'est la foi théologale qui dans cette vaste synergie de causalités concurrentes, *cause* primordialement, à titre de cause présupposée à tout le reste, la certitude dont l'inspiration privée n'est que la cause – subordonnée – ultimement déterminante.

De même que la notion de telle chose particulière à faire ou à croire qui traduit dans la conscience ce qui a été imprimé dans le supraconscient par l'action d'un pur esprit est autre chose que le contenu de la foi théologale, de même l'humble rayon de *lumen propheticum* qui fait saisir la vérité de ce qui est ainsi montré est autre chose que la lumière de la foi théologale. Il s'agit là de certitudes d'ordre tout singulier et contingent *ajoutées* aux vérités universelles incomparablement supérieures de la foi théologale, et d'un *lumen* charismatique *ajouté* au *lumen* incomparablement plus élevé de la foi théologale. [1]

[1] En recourant à une très infirme analogie, on pourrait penser à une salle, – une galerie de tableaux si vous voulez, – dont les fenêtres laissent largement passer la

Il reste pourtant que c'est la foi théologale qui est dans l'âme à la première origine des certitudes en matière privée dont nous parlons. C'est la grande lumière de la foi théologale qui, avec le petit rayon de surcroît d'une forme diminuée de *lumen propheticum*, est la cause des certitudes en question. Celles-ci ne font nullement partie de la foi théologale, elles en sont essentiellement distinctes; mais elles sont, en telles circonstances données et dans telle âme donnée, des *conséquences* ou des *effets* particuliers et contingents de la foi théologale.

C'est pourquoi, à supposer qu'un homme ait reçu d'en haut une inspiration privée assez forte pour lui apporter certitude, – en d'autres termes (et quant à ce que lui-même il perçoit), à supposer qu'il ait recu en matière privée une inspiration portant avec soi la marque de sa vérité et faisant corps avec toute l'expérience vécue par lui de confiance en la prière, – il peut se dérober à cette certitude et à cette inspiration, refuser ou cesser d'ajouter foi à ce qui lui est ou lui a été montré comme indubitablement à faire ou à croire, sans commettre pour cela la moindre faute contre la foi théologale. Mais du même coup, cependant, il soustrait pour autant sa vie à l'empire et à la causalité de la foi théologale. Il n'ébranle pas sa foi théologale, il ne l'affaiblit pas elle-même, mais dans une mesure il s'émancipe d'elle.

Je pense que les hommes que l'Evangile appelle hommes de peu de foi, *modicae fidei*, étaient des hommes qui avaient la foi théologale, mais qui, d'abord sans doute en ce qui concerne les inspirations privées reçues des anges (parce que c'est à quoi il est le plus facile de se soustraire), et puis, peu à peu, en ce qui concerne toute la pratique commandée par la volonté, et spécialement en ce qui concerne le manque de confiance en la prière – avaient de plus en plus largement émancipé leur vie de l'empire de la foi théologale. Celle-ci était bien là, aussi ferme qu'il vous plaira de le supposer (quoique dans une âme de plus en plus mal *disposée* à son égard). Mais elle n'avait que *peu*, très peu d'*effets* dans l'âme. C'est là un danger contre lequel

lumière du jour; c'est cette lumière du jour qui fait voir les chefs d'œuvre qui couvrent les murs.

A la recherche d'un crayon que j'ai perdu, je fouille la pièce, et à l'aide d'une lampe de poche je découvre enfin mon crayon dans un recoin. La lumière qui a éclairé tout le temps ma recherche est la grande lumière du jour, sans laquelle je n'aurais rien pu faire. Le faible rayon de la lampe électrique est une lumière supplémentaire, ajoutée à un moment donné, qui m'a finalement fait voir l'objet cherché. Celui-ci m'appartient, il n'appartient pas à la galerie de tableaux, c'est un tout autre objet que ceux qui ornent les murs. De même, le rayon électrique qui vient de ma lampe de poche est tout autre chose que la lumière qui éclaire la salle et qui vient du soleil.

nous avons tous à nous garder. «La foi qui n'agit pas, est-ce une foi sincère?» demandait notre vieux Corneille. Les hommes qui ont la foi, mais une foi qui n'agit pas, Jésus les appelle des hypocrites.

6. A propos de la foi-confiance

1. Aux considérations précédentes peut se rattacher la question de la «foi-confiance» dont j'ai déjà dit quelques mots dans un de mes livres. [1]

Notons-le toutefois avant d'entrer en matière, il y a une confiance, – confiance en Dieu, et en le Fils envoyé par lui, – qui fait partie intégrante de la foi théologale elle-même. Je crois parce que c'est Dieu qui parle; en cet acte de remise de moi je rencontre Dieu et je rencontre le Christ, Dieu fait homme: une telle confiance filiale et totale en Dieu qui parle est à la racine même de l'option de la volonté mouvant l'intelligence à adhérer librement aux vérités de salut qui la dépassent; c'est une confiance théologale, directement adressée à Dieu, et qui est le motif même de la foi théologale, inséparable de celle-ci et inhérent à celle-ci. Il fallait mentionner d'abord cette confiance théologale en l'absolue Vérité de la Parole de Dieu, comme aussi dans le Bien qu'elle promet. Avec ce que j'appelle la *foi-confiance* c'est une tout une autre question qu'on aborde; etc'est seulement, ainsi qne nous allons le voir, la troisième sorte de foi-confiance distinguée par nous qu'on peut identifier avec la confiance théologale dont je viens de parler.

2. Ce que j'appelle «foi-confiance» est une *foi* par laquelle l'âme se fie à une assurance divine concernant quelque objet singulier et contingent, – *confiance* en l'exaucement d'une prière, par exemple, ou, si on pense à tant de cas rapportés par l'Evangile, confiance en le pouvoir de guérir miraculeusement possédé par le Seigneur. Une fois le miracle opéré, Jésus dit à l'homme ou à la femme exaucés: «*Filia, fides tua salvam te fecit*: vade in pace» [2]; «*Vade, fides tua te salvum fecit,*» [3] ta foi t'a guéri.

Il importe ici de distinguer soigneusement entre trois sortes de foi-confiance essentiellement différentes entre elles: celle qu'à mon avis Jésus possédait à un suprême degré; celle de nous autres chrétiens qui ne sommes pas les contemporains du Seigneur; et celle des gens, notamment des malades, qui avaient le privilège de voir Jésus lui-même, de l'entendre et de lui parler.

[1] *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, p. 89, n. 1.
[2] Luc, VIII, 48. [3] Marc, X, 52.

Jésus, le Verbe Incarné, qui dans le ciel de son âme jouissait de la vision de Dieu, et de la béatitude, et de la plénitude de la science infuse, n'avait évidemment ni la foi théologale ni l'espérance théologale. Que cependant, sans avoir l'espérance théologale, il ait eu l'espérance *respectu aliquorum quae nondum erat adeptus*, c'est ce qu'enseigne saint Thomas. [1] On doit penser aussi, cela me semble obvie, que sans avoir la foi théologale il avait dans l'ici-bas de son âme une foi-confiance souverainement élevée, – confiance absolue en le secours du Père céleste dans n'importe quelle circonstance particulière et dans n'importe quelle épreuve, si formidable soit-elle. Première sorte de foi-confiance, totalement indépendante de la foi théologale : foi-confiance propre au Christ seul.

Une deuxième sorte de foi-confiance est au contraire une *conséquence* ou un *effet* de la foi théologale, *essentiellement distinct* de cette foi mais *présupposant celle-ci* et étroitement dépendant de celle-ci, – en particulier la confiance en le pouvoir de la prière et la confiance en vertu de laquelle on *ajoute foi* à une inspiration privée au sujet de quelque chose de singulier et de contingent à faire ou à croire. C'est à elle que se rapportaient mes précédentes considérations, c'est d'elle que le chrétien a l'expérience dans sa vie de prière.

Une troisième sorte de foi-confiance est celle des contemporains du Seigneur, – notamment des malades, – qui avaient le privilège de voir Jésus, de l'entendre et de lui parler. La foi-confiance n'était pas causée en eux par la foi théologale, elle n'était pas une conséquence ou un effet de celle-ci, *elle était la foi théologale elle-même*, en tant que s'exprimant dans l'âme et professée par elle en un cas donné.

Les foules auxquelles Jésus parlait avaient la foi théologale, elles croyaient en toutes les vérités sorties de la bouche de Dieu qu'il avait révélées à Israël par Moïse et les prophètes, – le Centurion aussi avait la foi théologale, au moins, certainement, quant aux premières vérités marquées dans l'épître aux Hébreux, «credere oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit». [2]

3. Pour Jésus lui-même, il s'agissait d'être là, lui, le Verbe Incarné, et de leur annoncer (en paraboles, l'explication était réservée aux disciples) la bonne nouvelle confirmée par des miracles accomplis en humilité, comme il était venu lui-même. Car ce passage parmi nous, jusqu'à la mort sur la

[1] *Sum. theol.*, III, 7, 4.
[2] Heb., 11, 6.

croix et la résurrection, le dessein divin le voulait énigmatique, et destiné avant tout à atteindre et éprouver les coeurs au plus profond de leur secret (c'est après la Pentecôte que le sens en serait publiquement dévoilé à tous).

Et eux, les *parvuli* auxquels Jésus s'adressait, il suffisait qu'en voyant et entendant «cet homme» par qui Dieu leur parlait, ils croient en lui et en la «bonne nouvelle» annoncée par lui. Plus ou moins obscure pour leur entendement, cette bonne nouvelle contenait virtuellement toutes les vérités divinement révélées qui venaient par Jésus compléter le credo d'Israël. Tous ces hommes *avaient déjà la foi théologale*, celle-ci était *constamment présupposée* par l'enseignement de Jésus, – une foi théologale tout implicite encore quant à qui serait et quand viendrait le Messie promis. Et maintenant c'est *en Jésus* aussi qu'ils croyaient, – en Jésus qui de fait était le Verbe Incarné! Et pour plusieurs d'entre eux la foi d'Israël s'explicitait déjà plus ou moins quant à la personne du Messie maintenant venu, maintenant présent devant eux, fils de Dieu (en un sens encore imprécis) en la parole duquel, avec toutes les inscrutables profondeurs qu'elle recèle, ils croyaient, même s'ils ne la comprenaient pas, comme en la vérité venue de Dieu, (et c'était assez pour que virtuellement ils adhèrent sans le savoir, dans le supraconscient de l'âme, aux mystères de l'Incarnation et de la Rédemption). En tout cas c'est la foi théologale elle-même, la foi en les vérités divinement révélées, qu'un homme professait quand avec pleine confiance il disait au Verbe Incarné: oui, tu as le pouvoir de me guérir si tu le veux. La guérison miraculeuse, c'est Jésus qui l'opérait, mais comme un signe du salut apporté par cette foi.

Fides tua te salvum fecit. Que ce soit en latin, en grec, en araméen ou en hébreu, il y a dans ces mots une bienheureuse ambiguïté. Directement, dans la plupart des cas, ils signifient: *ta foi t'a guéri*, et ne signifient que cela [1]. Mais à l'arrière-plan, et comme en écho, il y a aussi le sens: elle t'a sauvé, elle te sauve pour la vie éternelle. C'est par *la foi qui sauve* qu'ont été *guéris* tous ces malades dont l'Evangile parle.

Le mot «*foi*» a dans l'Evangile un sens éminemment concret et existentiel: c'est *en même temps* et d'une seule tenue la *foi théologale* et la *foi-confiance*. Si en général l'accent est mis sur la foi-confiance, c'est parce que la foi théologale est toujours et avant tout présupposée, – n'est-ce pas aux brebis

[1] Les textes des synoptiques dont j'indique ici la référence concernent la guérison du corps: Mt,VIII,10-13; IX,22; IX,29; XV,28; Mc. VI,56; X, 52; XI,5; Lc. VIII,50.
Mais dans d'autres textes c'est de la rémission des péchés qu'il s'agit, et du salut: Mc. II,5; Lc. VII,50. (Cf. au surplus Mt. XVI,25; XXIV,13; Lc. XIX,10, etc.)

d'Israël d'abord que Jésus a été envoyé? (et c'est sans doute aussi, comme j'en ai risqué l'hypothèse, [1] parce que la foi-confiance, la première sorte de foi-confiance que j'ai distinguée tout à l'heure, est la seule «foi» que Jésus ait expérimentée en lui-même). – S'agit-il de nous, le mot «foi» dans l'Evangile désigne tout ensemble la *foi théologale* (avant tout demandée), foi en les vérités divinement révélées énoncées et attestées par les apôtres, – *l'Esprit vous enseignera tout*, – puis à nous transmises et proposées par l'Eglise, et les *conséquences* ou les *effets* de cette foi (essentiellement distincts d'elle mais causés par elle), autrement dit la confiance pratique, la foi-confiance engendrée par elle, [2] quand elle «agit» dans l'âme et tient sous son empire toute la vie de celle-ci. – S'agit -il des contemporains du Seigneur qui avaient le privilège de le voir de leurs yeux, le mot «foi» dans l'Evangile désigne la *foi théologale* elle-même (déjà possédée par les enfants d'Israël, et plus ou moins explicitée quant à la personne du Messie maintenant venu, et quant à ce que cela comporte virtuellement), – foi théologale qui, en tant qu'attestée et professée, face au Verbe Incarné, par l'absolue confiance en le pouvoir possédé par cet homme de commander à la nature et de guérir miraculeusement, apparaissait elle-même comme foi-confiance: troisième sorte de foi-confiance, où se trouvait en œuvre la confiance théologale elle-même qui est le motif de la Foi, inséparable de celle-ci. [3]

4. Il me semble particulièrement nécessaire d'insister là-dessus, pour que nous évitions de lire l'Evangile de travers et de nous faire de la foi elle-même une idée aberrante. Il ne manque pas actuellement d'orateurs sacrés et de théologiens qui sous l'impact de préjugés anti-intellectualistes nourris par les idéosophies du jour, tentent, luthériens sans s'en douter, de réduire *la foi théologale elle-même à la foi-confiance*. Pour Luther la foi était la confiance intérieurement éprouvée en mon salut. Eux, ils se réfèrent à une grande vérité, que je rappelais au début de cette section, à savoir que la foi implique *comme son motif* une rencontre de Dieu et une totale confiance en lui; mais de fait ce qu'ils nous disent est tout autre chose, ils nous disent que la foi *consiste essentiellement*, en tout et pour tout, en cette rencontre

[1] Cf. *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, P. 89, n. 1.

[2] Tel était déjà le cas pour les disciples. C'est à la foi-confiance comme *effet* (et signe) de la foi théologale que se rapportent des textes comme Mt. XXI,21; Mc. IV,40; XI,24; Lc. XVII, 5-6.

[3] La confiance théologale qui est à la racine de la foi théologale (Cf. plus haut, p. 99) est évidemment, de ce fait, à la racine de l'attestation ou profession de cette même foi, et en cela on doit identifier avec elle ce que j'ai désigné comme la troisième sorte de foi-confiance.

de personne à personne, cet éblouissement du coeur, ce don de soi à Jésus sauveur et cette totale confiance en lui et en son amour, tandis qu'il faut laisser aux vieilles routines de nos ancêtres et jeter aux orties du passé tout ce qui ferait considérer «la révélation de Dieu» «comme un vaste système de vérités toutes faites», ainsi que dit le Catéchisme hollandais, et, ainsi qu'il dit encore, comme «une collection de choses à savoir» [1]. Pas de vérités *toutes faites*! En proclamant cela qu'est-ce donc qu'on demande? Des vérités qui soient *à faire*, des vérités que j'aie à découvrir moi-même? peut-être des vérités changeantes? Etrange notion des vérités *révélées*...

Si la Vérité ne vient pas d'abord; si les vérités révélées ne sont pas un ensemble de choses *à croire*, aujourd'hui comme hier (et que la théologie se doit d'organiser en savoir), alors la rencontre de personne à personne, si vraie qu'elle soit en réalité, et tous les autres mots justes en eux-mêmes qu'on se plaît à répéter, deviennent simple rhétorique sentimentale. Il est bien vrai qu'une conversion est une rencontre éblouissante, – mais *avec Dieu qui est la Vérité*. Il est bien vrai que la vie de foi est une expérience personnelle de plus en plus profonde de l'amour terrible et doux de Jésus, – mais où sont vécues, mâchées et remâchées *toutes les insondables vérités du Credo*. Il est bien vrai que la Révélation est une lumière donnée à chacun pour guider ses pas, un message envoyé au cœur de chacun pour qu'il le vive; mais si la révélation n'est pas un vaste ensemble, ou, si l'on veut ainsi parler, «un vaste système» de saintes *vérités* venues de Dieu, *et qui comme lui transcendent le temps*, et pour lesquelles à l'exemple du Christ nous devons être prêts à mourir, et que l'Eglise du Christ, son Epouse, la chair de sa chair, a mission de transmettre aux hommes et de garder pures, il n'y a ni lumière pour guider nos pas ni message que nous ayons à vivre.

«Haec oportebat» dicere, «et illa non omittere».

7. *Divers degrés dans l'inspiration reçue*

1. Reprenons une fois de plus le fil de nos idées. Avant cette digression sur la foi-confiance et la foi théologale, nous étions occupés des certitudes en matière singulière et contingente qu'il arrive au chrétien, au cours de sa vie de prière, de recevoir d'une inspiration privée due à une illumination angélique. Il me reste à toucher sommairement un dernier point à ce sujet:

[1] *Une introduction à la foi catholique. Le catéchisme hollandais*, 1968, p. 375.

à savoir, les divers *degrés de force* de l'inspiration et de l'illumination en question.

Au premier degré, – c'est un degré très faible, – ce qui a été imprimé dans le supraconscient (et qui passe dans la conscience de la même façon que n'importe quelle autre saisie intuitive éveillée dans le ciel de l'âme par un processus naturel) ne porte rien en soi qui décèle tant soit peu son origine. Tout ce que nous savons, c'est qu'une idée nous survient à l'improviste, ou qu'une intuition se saisit de nous, bref que «nous avons une inspiration»: d'origine naturelle ou d'origine surnaturelle? Impossible de le dire. [1] Que conclure de là, sinon que nous prenons souvent pour une inspiration naturelle une inspiration qui en réalité vient d'en haut? C'est à raison de ce premier et faible degré de force dans l'illumination angélique que, – étant donné que notre convivium avec les esprits du ciel est chose *absolument normale*, – je tiens que les illuminations et inspirations reçues des anges sont *fréquentes* en réalité, du moins au degré en question, bien que non discernées par nous comme telles. Conclusion pratique: plus de confiance qu'on n'en a d'ordinaire en l'assistance de notre ange gardien. Quand une soudaine inspiration nous survient, elle peut certes être d'origine simplement naturelle. Mais il est probable que plus souvent que nous ne pensons elle nous est soufflée à l'oreille par notre ange gardien.

A un deuxième degré, l'illumination et l'inspiration reçues ont beaucoup plus de force. Elles portent alors en elles une certaine marque, expérimentée mais ineffable, qui les distingue d'un processus purement naturel. La lumière qui éclaire l'âme est différente. Et c'est alors, quand le rayon de *lumen propheticum* est suffisamment fort, que l'âme ajoute foi avec une authentique *certitude* à ce qui lui est montré par une telle inspiration, en particulier (mais pas nécessairement) quand celle-ci répond à une demande faite en ardent esprit de foi, et qu'elle fait corps avec une longue expérience de la vie de prière.

[1] Cf. plus haut, p. 95-96.
La médecine vient de faire un progrès considérable avec la découverte d'une méthode préventive permettant de vaincre le fléau, dû à l'«incompatibilité Rhésus», dont beaucoup de nouveau-nés étaient chaque année victimes. Quand la femme du biologiste C.A. Clarke l'a réveillé au milieu de la nuit pour lui dire: «Donne leur de l'anti-Rhésus», elle agissait évidemment sous le coup d'une intuition ou «inspiration» très vive. Toute naturelle? Ou dans laquelle une illumination angélique avait sa part? Impossible de le savoir. Tout ce qu'on peut dire, c'est que si une illumination angélique est intervenue dans ce cas particulier, ç'a été en vertu d'une disposition très générale de l'ordre de l'univers (coopération entre l'intellect angélique et l'intellect humain). Par ailleurs, le cas en question est conforme à une autre disposition, générale aussi, de la nature (coopération entre l'intellect féminin, naturellement plus intuitif, et l'intellect masculin, naturellement plus raisonneur). (Cf. *Le Monde*, 27 février 1969).

S'il arrive que des paroles soient entendues, je pense que c'est en vertu des mécanismes psychologiques par lesquels ce qui est dans le supraconscient se traduit parfois dans l'imagination verbale en passant dans la conscience, – je ne pense pas qu'alors un pur esprit nous chuchote à l'oreille des mots humains. Mais ce qui se passe à ce deuxième degré est, de fait, tout autre que ce qui se passe avec une inspiration purement naturelle. Dans le cas d'une inspiration purement naturelle le sujet «se parle à lui-même» sous sa propre motion inconsciente. Dans le cas d'une inspiration d'origine supranaturelle il n'est plus exact de dire simplement que le sujet «se parle à lui-même»; car, en réalité, un pur esprit l'illumine alors sous une motion spéciale de Dieu: il faut plutôt dire que c'est un pur esprit qui lui parle de par Dieu, en usant instrumentalement de nos mécanismes psychologiques. Et c'est cela qui, par un effet produit dans l'âme sous la lumière primordiale de la foi théologale et le rayon de lumen propheticum ajouté, la rend certaine que les paroles entendues viennent du ciel. [1]

Dans un très beau livre récemment publié [2], André Frossard, après nous avoir bien montré qu'à l'âge de vingt ans il était un parfait athée et un parfait ignorant de tout ce qui concerne la foi catholique, nous raconte comment il s'est trouvé d'un seul coup retourné de fond en comble, converti en deux minutes, en entrant par hasard, pour y chercher un ami, dans la chapelle des Réparatrices de la rue d'Ulm (où le Saint-Sacrement est toujours exposé). Ecoutons son témoignage, qui, précisément parce que jusqu'à cet instant il n'avait eu absolument aucune idée et aucune expérience de la foi chrétienne, nous dit avec une totale ingénuité ce qui s'est passé alors.

«Tout d'abord, ces mots me sont suggérés: *vie spirituelle.*

«Ils ne me sont pas dits, je ne les forme pas moi-même, je les entends

[1] Les locutions dont je parle ici peuvent, me semble-t-il, être rapprochées de ce que saint Jean de la Croix appelle «paroles formelles» (*Montée du Carmel*, livre II, ch. 30). Il distingue (ch. 27-31) trois catégories de paroles: *paroles successives* (qu'en réalité le sujet se dit à lui-même, quoique ce puisse être inspiré par Dieu, – cf., dans mon exposé, ce dont je viens de dire quelques mots comme «inspirations du premier degré»), les *paroles formelles* et les *paroles substantielles*.

Les paroles formelles «se font sans que l'esprit contribue quelque chose de sa part» et «parfois elles lui viennent n'étant point recueilli, mais bien éloigné de ce qu'on lui dit», – «quelquefois ce n'est qu'un mot, quelquefois deux ou davantage», — «je les appelle formelles parce que formellement une tierce personne les dit à l'esprit, sans qu'il y mette rien du sien» (*loc. cit.*, *Les Oeuvres spirituelles du bienheureux Père Jean de la Croix*, Paris, Desclée De Brouwer, 1949, pp. 249 et 293).

Concernant la différence entre le propos général auquel répondent mes réflexions et celui que saint Jean de la Croix avait en vue, voir plus loin, p. 110.

[2] *Dieu existe, je l'ai rencontré*, Paris, Fayard, 1969.

comme s'ils étaient prononcés près de moi à voix basse par une personne qui verrait ce que je ne vois pas encore.» [1]

Voilà donc deux mots entendus, juste à la façon que je viens d'indiquer, avec cette seule différence que cette fois ce n'est pas sous un rayon de *lumen propheticum*, c'est sous un rayon du *lumen fidei* qu'ils ont été entendus.

Reprenons la citation. «La dernière syllabe de ce prélude murmuré atteint à peine en moi la rive du conscient que commence l'avalanche à rebours. Je ne dis pas que le ciel s'ouvre; il ne s'ouvre pas, il s'élance, il s'élève soudain, fulguration silencieuse, de cette insoupçonnable chapelle dans laquelle il se trouvait mystérieusement inclus. Comment le décrire avec ces mots démissionnaires, qui me refusent leurs services et menacent d'intercepter mes pensées pour les consigner au magasin des chimères? Le peintre à qui il serait donné d'entrevoir des couleurs inconnues, avec quoi les peindrait-il? C'est un cristal indestructible, d'une transparence infinie, d'une luminosité presque insoutenable (un degré de plus m'anéantirait) et *plutôt bleue*, un monde, un autre monde d'un éclat et d'une densité qui renvoient le nôtre aux ombres fragiles des rêves inachevés. Il est la réalité, il est la vérité, je la vois du rivage obscur où je suis encore retenu.» [3]

Vous remarquerez cette «luminosité presque insoutenable»; c'est celle du *lumen fidei*. Et vous remarquerez aussi qu'elle possédait une nuance ineffable, qu'obligé de se servir de notre pauvre langage humain, l'auteur traduit par les mots «et plutôt bleue», qu'il souligne dans son texte. J'aimerais citer toute la page qui suit, et où il rappelle la richesse inouïe de contenu que portait en elle l'illumination reçue. Mais ce que je viens de lire suffit à mon propos. Je note seulement ces lignes encore; «Il y a un ordre dans l'univers, et à son sommet, par-delà ce voile de brume resplendissante, l'évidence de Dieu, l'évidence faite présence et l'évidence faite

[1] *Op. cit.*, p. 165.

[2] Ce qui fait le caractère très exceptionnel d'un cas tel que celui-là, c'est que le *lumen fidei* y apparaît comme un coup de foudre passivement reçu alors que cependant il est essentiel à la foi d'être volontaire. En réalité la vertu théologale de foi est donnée à l'âme instantanément du même coup, parce qu'en même temps, et fût-ce sans en avoir conscience, celle-ci de son côté adhère, volontairement et librement, sous l'effet de la grâce, à tout ce qui lui est montré par cette lumière, et pour autant la reçoit activement: «Credo, Domine.»

[3] *Op. cit.*, p. 166. – Il y a bien d'autres exemples de conversions instantanées, depuis la conversion de saint Paul, dans l'âge apostolique, et qui fulgure toujours sur l'Eglise universelle, jusqu'à celles, dans les temps modernes, de Louis Ratisbonne par exemple, de Claudel et de Massignon. Mais elles n'avaient pas le caractère de totale ignorance préalable en matière religieuse qui est propre à la conversion d'André Frossard. On dirait que celle-ci a été un défi jeté à notre époque par une Providence qui a tout l'air de n'aimer pas les ménagements.

personne de celui-là même que j'aurais nié un instant auparavant...» [1] L'illumination reçue portait la marque de son auteur. C'est de Dieu qu'elle venait.

Le cas d'André Frossard est un cas extrême et exceptionnel, mais il illustre magnifiquement ce qui, à un niveau incomparablement moins élevé (et où sous la lumière de la foi théologale, mais médiatisée cette fois, un rayon de *lumen propheticum* éclaire l'âme), caractérise à mon avis les inspirations privées que n'importe quel chrétien fidèle à la vie de prière peut recevoir des anges au cours de son existence, quand la force de ces inspirations se trouve au deuxième degré dont je viens de parler, – et aussi au troisième degré, dont je vais parler à l'instant.

A ce troisième degré, je dirai que la marque expérimentée mais ineffable dont je parlais tout à l'heure, et que porte le germe fécondant imprimé dans le supraconscient, est comme la «signature» de l'esprit bienheureux (ange ou âme glorifiée) agissant alors sur nous sous une motion spéciale de Dieu. Est-ce que le ton de la voix de quelqu'un qui nous parle ne le fait pas reconnaître de nous? Semblablement, il y a alors dans l'illumination reçue une nuance mystérieuse mais bien précise (rappelons-nous le «plutôt bleue» mentionné par André Frossard), qui sont un signe de l'individualité, et comme le «nom» de celui par lequel cette illumination et cette inspiration nous parviennent, et qui le font reconnaître de nous. [2]

[1] *Ibid.*

[2] Sainte Catherine et sainte Marguerite s'étaient nommées à Jeanne d'Arc; saint Michel, non. De saint Michel elle savait pourtant parfaitement l'identité. Elle l'avait «vu de ses yeux, et elle en était aussi sûre que de l'existence de Dieu.» (QUICHERAT, I, 93; OLIVIER LEROY, *op. cit.*, p. 32). «Jeanne, écrit Olivier Leroy, était certaine que l'apparition était de saint Michel, mais elle ne pouvait dire comment elle le savait, parce qu'elle était embarrassée pour exprimer que sa connaissance était intuitive. Elle sentait qu'à dire: je sais que c'est saint Michel parce que c'est une vérité communiquée sans parole à mon esprit, elle s'attirerait de nouvelles questions, de nouvelles difficultés. C'était épuisant de converser avec des hommes qui ne parlaient pas son langage.» (*Ibid.*, p. 33). Et il note (p. 35) que sainte Thérèse, «parlant de visions de saints qu'elle avait eues, remarque qu'elle comprenait beaucoup de choses qu'ils avaient exprimées sans paroles, à commencer par leur identité. En les voyant, elle les reconnaissait comme de très intimes amis: elle savait qui ils étaient sans pouvoir dire ni comprendre de quelle manière elle le savait» (Cf. *Château intérieur, sixième demeure*, ch. v, 403, trad. Bouix). Au sujet d'une vision de Jésus-Christ qu'elle avait eue pendant la messe, le jour de la fête de saint Paul, sainte Thérèse écrit encore: «Il m'était évident que c'était Jésus-Christ lui-même: cela dépendait du degré de clarté dans lequel il daignait se montrer à moi» (*Vie*, chap. XXVIII, 302-303).

Il reste que nous sommes là devant un problème difficile, et qui dépasse nos pauvres moyens. Me risquerai-je cependant à soumettre quelques réflexions là-dessus? Je pense qu'une certaine qualité absolument singulière d'émotion, de joie spirituelle ineffablement éprouvée par l'âme de Thérèse ou de Jeanne, la connaturalisait avec une suprême douceur à l'*être lui-même* de celui qu'elle voyait et qui lui parlait. Si par ailleurs c'était

De là vient, je pense, le sentiment qu'en des cas et sous des modes très variés les âmes de prière peuvent alors éprouver de la *présence* de quelqu'un du ciel, – cela peut être le Seigneur lui-même ou Notre-Dame, cela peut être l'ange gardien, avec lequel l'âme en question se sent en rapport habituel, cela peut être un bienheureux qu'elle a invoqué, cela peut être quelqu'un maintenant au ciel qu'elle a connu et aimé sur la terre, et dont l'aide la soutient, en ce cas il n'est pas surprenant qu'elle sache son nom.

J'ai dit dans mon *Carnet de notes* [1] que notre sœur Véra entendait souvent Jésus lui parler (au fond du cœur, sans aucun son matériel), et qu'à partir d'un certaine date (septembre 1939, les horreurs de la guerre allaient venir) il lui a permis de nous livrer ce secret: elle transcrivait les brefs messages ainsi reçus sur des bouts de papier qu'elle nous donnait. Elle savait très bien qui lui parlait ainsi dans la prière; et rien n'était plus simple, plus humble et désapproprié, et moins surprenant que ces messages à nous remis pour nous aider à espérer, et qui étaient notre trésor, à Raïssa et à moi.

2. Les trois degrés de force que je viens de mentionner dans l'illumination angélique et l'inspiration reçues relèvent de ce qu'on peut appeler le surnaturel ordinaire, [2] celui auquel a affaire le commun des chrétiens qui persévèrent dans la vie de prière et de foi.

A un tout autre niveau, beaucoup plus élevé – et plus rare - il y a des interventions angéliques qui relèvent du surnaturel *extraordinaire*: celles où un esprit pur revêt une forme sensible en assumant toutes les apparences visibles et tangibles d'un corps humain (cf. *Sum. theol.*, I, 51, 2 et 3), – il n'est pas étonnant qu'alors il prononce des mots atteignant le sens externe; – tels les anges qui ont conversé avec Abraham, ou celui qui a conversé avec les saintes femmes au tombeau du Christ ressuscité, ou l'ange Gabriel

quelqu'un sur lequel dans son existence de tous les jours et la simple vie de la foi, sa pensée et son amour s'étaient précédemment portés, l'émotion qu'elle avait coutume de recevoir à son seul nom (le nom de Jésus! ou pour Jeanne d'Arc le nom de l'ange qui avait dit *quis ut Deus*), avait déjà, quoique à un degré incomparablement plus faible, la même tonalité absolument singulière que celle qui allait la pénétrer devant l'apparition. C'est pourquoi elle appliquait intuitivement ce nom, avec une entière certitude, à l'être qu'elle voyait et qui lui parlait alors. On peut dire qu'elle le *reconnaissait*.

[1] pp. 285 sqq.

[2] Conformément à un usage courant on appelle souvent (je l'ai fait parfois moi-même) de telles illuminations et inspirations des «grâces extraordinaires»: mot à mon avis très mal choisi; ce sont des grâces charismatiques, oui, et qui ne sont pas nécessaires au salut, et qui sont relativement peu fréquentes (du moins en ce qui concerne le deuxième et le troisième degrés des inspirations en question); mais des grâces ordinaires, ou conformes à l'ordre commun établi par la Providence pour les *parvuli* fidèles à la vie de prière, je suis persuadé qu'elles le sont de soi.

qui a conversé avec Marie le jour de l'Annonciation. De ce surnaturel extraordinaire je n'ai pas à m'occuper. [1] Je note seulement, par parenthèse, que ce qui s'est passé le jour de l'Annonciation a été une réplique sublime à ce qui s'était passé avec Eve au Paradis terrestre, et que, – j'avance ici une opinion contraire à celle de saint Thomas [2], – le fait d'avoir été trompée par le grand Menteur, pour Eve qui n'avait nulle expérience du mal et du mensonge, (et à laquelle j'imagine qu'il se présentait comme un envoyé d'Elohim) ne présupposait selon moi aucun péché; elle n'a péché que lorsqu'elle a *consenti* à faire ce que lui suggérait le mauvais ange.

Puisque je viens de nommer celui-ci, j'ajoute que le démon peut envoyer,

[1] C'est du surnaturel extraordinaire que relèvent les Voix de Jeanne d'Arc et ses visions. Je ne m'y suis référé dans quelques précédentes notes que parce qu'elles éclairent d'une région supérieure les considérations que j'ai proposées dans cet essai sur le plan du surnaturel ordinaire. Les Voix de Jeanne étaient des paroles auriculaires; les saints qu'elle voyait et qui lui disaient: «Fille de Dieu, va,va,va; je serai à ton aide, va!» lui apparaissaient corporellement. (C'est à treize ans qu'elle a eu sa première vision; alors elle a fait voeu de virginité, mais n'a pas encore engagé sa foi, il lui fallait peser les choses, c'est seulement lors de la troisième vision, où elle a connu l'identité de l'ange, qu'elle eut, comme elle l'a dit au procès, «cette volonté de le croire». Cf. Olivier Leroy, *op. cit.*, pp. 122, 130). «Elle répétait inlassablement que ses Voix venaient de Dieu, qu'elle les entendait tous les jours, plusieurs fois par jour, qu'elle les voyait de ses yeux, les entendait de ses oreilles: comme je vous vois, juges, et comme je vous entends. «Croyez m'en si vous voulez!» (*Ibid.*, pp. 133-134). Elle s'agenouillait devant sainte Catherine et sainte Marguerite, «les baisait et accolait – prenant leurs genoux entre ses bras; elle sentait leur bonne odeur; palpait leur forme, qui ne s'évanouissait pas au toucher.» (*Ibid.*, p. 132).

Sur la question de la douteuse historicité de sainte Catherine d'Alexandrie et de sainte Marguerite d'Antioche, voir les très justes remarques d'Olivier Leroy dans son précieux petit livre (*op. cit.*, pp. 134-139). Edmond Richer, sorboniste du XVIII[e] siècle, pensait que c'étaient des anges qui apparaissaient à Jeanne sous la forme et figure de ces deux saintes, et c'est à cette opinion que je me range. Comme je viens de le remarquer dans mon texte, les Anges peuvent «assumer des corps» (*Sum. theol.*, I, 51, 2) présentant toutes les apparences (visibles, tangibles, olfactives, etc.) d'un être humain. Et nul saint, – sauf le Seigneur lui-même et sa Mère, – n'est au ciel avec son corps.

«Que ses deux saintes soient ou non historiques, écrit Olivier Leroy, Jeanne n'avait de leur vie qu'un savoir sans valeur. Pourtant, ce qu'elle savait d'elles, ce qu'elle honorait, vénérait en elles avait une vérité permanente, une vérité hors des prises de l'Histoire passée ou à venir. Dans la personne de Catherine ou de Marguerite, elle vénérait la virginité, l'amour de Dieu, la sagesse chrétienne et l'abnégation du martyre, et elle les honorait en les imitant jusqu'à mourir comme elles. Ce ne sont pas là des réalités qui puissent s'évanouir comme une fiction historique». (*op. cit.*, p. 138).

[2] Cf. *Sum. theol.* II-II, p. 163, a. 4, ad 1: «Seductio mulieris ex praecedenti elatione subsecuta est.» Est-ce que manger du fruit défendu n'a été le *premier péché*? Comment donc aurait-il pu être précédé d'un autre, en raison duquel Eve aurait été trompée par le serpent? Ce n'est pas par orgueil, mais par naïveté, qu'elle a cru le serpent («vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal»), qui était plus malin qu'elle. C'est par orgueil qu'au lieu de répondre: qu'importe? Dieu a défendu de le faire, et je ne le ferai pas, elle a porté la main sur le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, et en a mangé.

lui aussi, des inspirations de son crû, inspirations mensongères et pseudo-illuminations où il n'agit pas sous la motion divine spéciale dont il a été question plus haut, mais seulement sous la motion générale sous laquelle tout agit dans l'univers, et dont il profite à titre cette fois d'agent principal ayant une toute première initiative de néant, comme il arrive chaque fois dans le cas du mal moral.

8. Dernières remarques

1. Pour conclure ce long exposé je voudrais noter bien clairement que la perspective dans laquelle les réflexions que je vous ai proposées ont été tout le temps placées est entièrement différente de celle d'un grand maître comme saint Jean de la Croix. Par principe, et à bon droit, celui-ci se montre sévère à l'égard de tout ce qui relève de l'ordre charismatique, grâces sensibles, illuminations et inspirations privées, locutions entendues (même quand elles viennent authentiquement du ciel), visions, etc.: parce qu'il s'adresse à des âmes privilégiées parties pour les sommets de la vie contemplative. De ce point de vue, tout ce qui n'est pas Dieu et la pure expérience de Dieu est quelque chose d'accessoire ou de parasitaire qui risque de retarder l'ascension, voire d'égarer sur des sentiers sans issue. De telles âmes sont comme des épouses que leur époux comblerait de fleurs et de bijoux. «N'en jetez plus, c'est vous seul que je veux», voilà ce que le saint Docteur s'applique à leur apprendre à répondre à Dieu. En d'autres termes, ce dont il s'agit, dans sa perspective, c'est de gravir par des chemins parfois vertigineux les plus hauts pics montagneux.

Mais il n'y a pas que les voies de cet alpinisme héroïque. Il y a aussi les sentiers de la plaine et des humbles collines, et la marche à travers bois, et les chemins non tracés qu'on se fraye dans la brousse. Ce sont les voies du commun des chrétiens, des simples que nous sommes tous en dehors de la sphère de nos compétences spéciales et des habitus appropriés, les voies de ceux qui vivant dans le monde (sans être du monde) tâchent d'être fidèles à la vie d'oraison et d'y progresser. Et c'est dans cette perspective-là que sont placées toutes les réflexions que je vous ai soumises.

Elles ne concernaient point de hautes connaissances qui risqueraient de distraire de l'unique nécessaire, et de l'escalade des plus hauts sommets auxquels peut conduire la sagesse du Saint-Esprit. Elles concernaient seulement ceux qui sont engagés dans la «contemplation sur les chemins», et

leurs humbles secrets dans *la conduite pratique de leur vie.* [1] Les grâces charismatiques ne sont-elles pas données avant tout *ad directionem actuum humanorum*? Et la foi, la raison et la prudence de ceux qui sont engagés dans la contemplation sur les chemins, en plein milieu du monde, n'ont-elles pas besoin d'être *aidées* par un secours d'en haut, normal de soi? Ce que je voudrais marquer, c'est qu'aujourd'hui plus que jamais il importe premièrement, il importe avant tout qu'ils soient instruits de tout cela, et assurés que Dieu et ses anges prennent soin avec eux, et mieux qu'eux, de la conduite pratique de leur vie.

Nous savons bien tout ce que le monde réserve d'embûches à la vie chrétienne. Nous savons bien qu'il y a plus d'appelés que d'élus, et que souvent le bon grain peut tomber sur le roc ou être étouffé par la mauvaise herbe. Mais nous savons aussi que le commun des chrétiens c'est le peuple de Dieu, ce peuple royal et sacerdotal dont saint Pierre nous parlait tout à l'heure, [2] et où tous sont appelés à la perfection de l'amour de charité. Il leur faut se débattre, plus ou moins à l'aveugle, dans une immense foule où s'embrouillent pêle-mêle vice et vertu, héroïsme et lâcheté, générosité, perfidie et cruauté, soif d'amour vrai et abominable égoïsme, et où l'égarement est plus fréquent que l'action droite, et où règne un universel déguisement. Car les choses ne se passent pas là comme dans les livres, et l'athéisme ou le manque de persévérance des uns est parfois le déguisement d'un désir insatisfait d'absolu qui cache encore la nostalgie de la foi, en certains cas la foi elle-même enfouie dans la misère des sens ou dans une amère désillusion sur soi-même; tandis que la conduite édifiante des autres est parfois le déguisement de la recherche des plus vils intérêts.

Dans le monde on est bien placé pour apprendre à ne pas juger le fond des âmes, et, si l'on dilate assez son cœur, pour «admirer partout et comprendre autant que possible la liberté, la largeur et la variété des voies de Dieu». [3] Mais partout il y a des pièges. On n'a pas affaire là à une procession de moines suivant le Saint-Sacrement. On a affaire à une foire ou un vaste carnaval en plein désordre où chacun est masqué et déguisé, à ses propres yeux plus encore qu'à ceux des autres, et où chacun se meut cependant sous le contrôle attentif de la justice et de la pitié du Père, et sous le regard

[1] «Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab angelis ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri... Quandoque vero per illuminationem angeli instruitur etiam quod hoc sit bonum et de ratione quare est bonum.» *Sum. Contra Gent.*, III, c. 92.

[2] Cf. plus haut, p. 95.

[3] *Journal de Raïssa*, pp. 141-142.

miséricordieux de Jésus et de Marie, et sous le regard aussi des anges et des bienheureux du ciel, dont le convivium avec nous, je le répète une fois de plus, est chose absolument normale. Et pour faire leur chemin à travers ce carnaval, les âmes n'auraient pas besoin, à tel ou tel moment et dans des circonstances plus ou moins graves, des illuminations et inspirations venues des anges et des bienheureux du ciel?

2. Une courte digression d'ordre plus général me semble à sa place ici. Je voudrais dire quelques mots de ce qui m'apparaît comme des lois du régime de la nature et du régime de la grâce.

Dieu a un respect sans bornes pour la nature et pour l'ordre de l'univers créé par lui; c'est son honneur qui est engagé là, aussi bien que celui de ses créatures libres. C'est pourquoi il envoie sa pluie sur les bons et sur les méchants, et laisse le libre arbitre des hommes prendre, en néantant, quand ils veulent, la première initiative du mal: non seulement choisir le péché pour eux-mêmes, mais aussi, en conséquence de cette liberté même, torturer, avilir, pervertir, assassiner autrui, répandre sur le monde les crimes contre le corps et contre l'esprit. C'est là une loi, une terrible loi du régime de la nature. Celui-ci n'est pas aboli, il est transfiguré par les surcompensations sans bornes que le régime de la grâce verse sur l'histoire humaine, par la vertu du Sang du Christ.

Car en même temps qu'il laisse la créature douée de raison libre de pécher, Dieu, sans que la créature ait rien demandé sinon par son existence, envoie à tous et à chacun la neige immaculée de sa grâce. Mais seules les âmes qui ne se dérobent pas aux prévenances divines entrent dans ce que l'on peut appeler le régime normal de la grâce. Et parmi ces âmes-là, il y en a qui ont le privilège d'être aidées et protégées tout le long de la route, – je ne dis certes pas d'être protégées contre la souffrance et la persécution, les grands échecs, les nuits et désolations intérieures, l'apparente déréliction de Dieu, la sainte et dure Croix (au contraire, tout cela est leur lot, car elles sont co-rédemptrices), je dis d'être protégées contre leur propre misère, et par-dessus le marché contre tout ce qui du dehors, – tentations du diable, pièges du monde, pièges de la souffrance elle-même, – menace de les faire déchoir, en sorte que toutes choses, même les pires, concourent à leur progrès vers Dieu.

Pourquoi un tel privilège? Parce que ces âmes-là demandent sans cesse. Rappelons-nous ce qui est dit dans Luc, 11, 9-13: «Demandez et il vous sera donné; cherchez, et vous trouverez; frappez à la porte, et il vous sera

ouvert. *Omnis enim qui petit, accipit...* Votre Père du ciel donnera *à ceux qui lui demandent, dabit spiritum bonum petentibus se*». Demandez, demandez d'abord, et il vous sera donné. Ce n'est pas là un conseil de piété, c'est l'énoncé d'une loi du régime normal de la grâce. Il faut qu'une demande venue d'en-bas (elle-même inspirée par la grâce) s'élève vers le ciel pour que le ciel lui réponde. *Demander* est la condition présupposée.

Si donc nous aspirons à être aidés et protégés *sans cesse*, il ne suffit pas de croire à la bonté divine, ni d'avoir cette confiance dont je parlais tout à l'heure en l'assistance de notre ange gardien; il nous faut prier *sans cesse* le Père céleste et le Seigneur Jésus, et prier aussi *sans cesse* (en un sens c'est plus facile) les anges et les bienheureux du ciel. Et si nous parvenons à demander ainsi *sans cesse*, alors nous pouvons et nous devons être sûrs de ne jamais recevoir une pierre au lieu d'un pain, sûrs d'être assistés et protégés *sans cesse*. Si nous n'avions pas cette certitude nous serions des hommes de peu de foi.

Le Père Osende explique qu'il est à notre portée à tous de prier toujours, grâce à ce qu'il appelle *l'oraison du cœur*, qui est «inconsciente» ou plutôt supra-consciente.[1] De fait, cependant, il y en a peu qui prient toujours et qui demandent sans cesse: peut-être, avant tout, parce que le plus grand nombre cède à la peur, – à une peur qui du reste n'est pas sans motif. Un corollaire, en effet, de la loi qui nous occupe en ce moment c'est sans doute que plus vous demandez plus vous recevez, mais c'est aussi que plus vous recevez plus il vous est demandé. *Omni cui multum datum est, multum quaeritur ab eo* (Lc. 12,48). Il est impossible qu'à ceux qui demandant sans cesse reçoivent sans cesse ne soit pas posée un jour, comme à Jacques et à Jean, la «question du Calice»[2]: *Pouvez-vous boire le calice que je boirai*? (Mt. 20, 22). En d'autres termes, il est impossible qu'un jour l'appel à être des *disciples* ne soit pas adressé à ceux-là. Et il a été dit: «Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et même sa propre vie, *il ne peut être mon disciple*». (Lc., 14, 26).

«Les exigences du Christ à l'égard de ses *disciples*, écrit Raïssa, sont absolument inhumaines, elles sont divines. Aucun doute, celui qui veut être le disciple du Christ, – il doit haïr sa propre vie...»[3] Et elle a raison d'ajouter: «Mais de telles exigences *ne* sont *que* pour les disciples. A l'égard de la com-

[1] Cf. *Liturgie et contemplation*, pp. 39-41.
[2] *Journal de Raïssa*, p. 72.
[3] *Ibid.*, p. 345.

munauté des hommes le christianisme est *humain* en ce sens qu'il prend les hommes dans leur faiblesse et leur inconstance, et aussi dans leur nature attachée à des biens naturels (père, mère, etc.). Ils ne sentiront jamais en eux un appel aussi sévère que celui que rapporte saint Luc.

«Il leur est seulement demandé de croire, d'aimer, et d'espérer encore après les plus grands égarements.

«Aussi ce n'est pas le pécheur, le «mondain», qui ont la plus grande crainte de Dieu, – c'est plutôt ceux qui ayant été choisis comme disciples savent qu'ils sont et seront plus sévèrement traités. A ceux-là *tout* est demandé.»

Mais les autres, la vaste multitude de tous les autres, tous ceux qui pris dans le tourbillon du régime de la nature, et d'une nature déchue comme la nôtre, «ne sentiront jamais en eux l'appel» adressé aux disciples, que devons-nous dire d'eux maintenant, en ce qui concerne le privilège d'être protégés sans cesse que nous étions en train de discuter? Il faut dire que n'ayant pas *beaucoup* reçu il ne leur est pas beaucoup demandé, et que s'ils n'ont pas beaucoup reçu c'est qu'ils n'ont pas *beaucoup* demandé. Le privilège en question n'est pas pour eux; ne demandant pas sans cesse ils ne sont pas protégés sans cesse. Sont-ils donc abandonnés? Ceux-là même qui ne demandent jamais ou presque jamais sont-ils abandonnés? Ils font route en trébuchant souvent et en errant parmi bien des ombres, mais ils sont bien loin d'être abandonnés.

Car il y a une autre loi du régime normal de la grâce, loi qui exprime une exigence foncière de la communion des saints: c'est que la prière n'est pas seulement pour soi, mais aussi pour les autres, pour tous les autres; et que cette prière pour les autres, elle aussi prescrite à chacun, Dieu en forme un immense réservoir de grâce dont, à la prière des anges et des bienheureux du ciel, il distribue les effets en tous les coins de la terre. Voilà ce qui aide et protège, non pas sans doute incessamment, mais à tel ou tel moment et dans telle ou telle circonstance, et à d'innombrables moments cruciaux, les âmes dont nous parlons à présent.

Et ces âmes-là ont aussi leur privilège à elles, qui témoigne des mœurs de la divine transcendance, et provient du caractère scandaleusement paradoxal des voies de la miséricorde de Dieu.

D'une part, en ce qui concerne le mal où les âmes en question tombent par leur propre faute, elles ont la parole de Jésus: «Il y a plus de joie au ciel pour un pécheur qui fait pénitence, que pour quatre-vingt dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence.» (Lc. 15, 7). Heureux le bon Larron, heureux les grands pécheurs repentants!

D'autre part, en ce qui concerne le mal infiniment multiple et sans limite assignable qu'elles souffrent des misérables conditions de ce monde ou du foissonnement de la cruauté des méchants, elles ont cette autre parole du Seigneur: «Bienheureux ceux qui pleurent: parce qu'ils seront consolés». (Mt., 5,5). Le meurtre des innocents! Ils sont au ciel plus tôt que ceux qui leur survivent. La souffrance des enfants, l'avilissement et la perversion des faibles sans défense, qui devant Dieu sont aussi des innocents! Quand ils passeront le seuil de la mort, la miséricorde divine fera d'eux les égaux des anges. Heureux les innocents piétinés; heureux les torturés qui s'ils avaient quelque chose à payer l'auront payé ici-bas...

3. «Cette digression n'était pas inutile», formule que ceux qui suivaient le cours de Bergson au Collège de France entendaient souvent. Retournant à mon sujet, je dirai encore ceci pour terminer. Dans l'ordre de l'intelligence la foi seule ne suffit pas pour atteindre à la plus haute science des choses divines dont l'intellect soit capable ici-bas (il ne sera pleinement satisfait qu'avec la vision). Il faut que la foi théologale étende son empire dans l'intellect par des conséquences ou des effets distincts d'elle et relevant d'elle, qui sont les vérités organisées entre elles par le savoir et la sagesse théologiques, grâce à un long et difficile labeur de la raison enracinée dans la foi. Et il faut pour cela un habitus réservé au petit nombre de ceux qui sont en état de l'acquérir.

Eh bien, de même, pour ceux qui ne sont pas en état d'acquérir cet habitus et que j'ai appelés ici les simples, la foi seule ne suffit pas pour mener la vie de l'esprit à laquelle est appelé le peuple chrétien, et pour conduire ceux qui le veulent vraiment vers la perfection de la charité, dans la mesure où l'un ou l'autre peut y accéder tout en remplissant ses devoirs d'état, et selon l'extrême diversité de modes à laquelle l'existence humaine est soumise. Il faut que la foi théologale étende son empire sur l'âme entière, par des conséquences ou des effets distincts d'elle et relevant d'elle, qui dépendent certes de la raison, et de la vertu cardinale de prudence, mais où, dans la longue et difficile expérience de la vie de prière, et de la recherche de l'intimité avec Dieu, prudence et raison ont besoin d'être aidées et éclairées d'en haut, avant tout par les dons du Saint-Esprit, mais aussi par les illuminations et inspirations angéliques dont c'était mon propos de parler aujourd'hui. C'est tout ce qui est acquis au cours de cette expérience, ce sont toutes les vérités vécues au fil des jours dans cette expérience et mises en œuvre par elle de manière à éclairer habituellement l'esprit, qui jouent, à l'égard de la conduite pra-

tique des âmes vraiment fidèles dans le commun du peuple chrétien (et elles sont bien plus nombreuses qu'on ne croit), un rôle analogue à celui que l'habitus théologique joue à l'égard de l'intellect, et qui, mettant ces âmes en état de mener une vie digne de leur vocation, peuvent seules les mettre en état d'annoncer à cette pauvre terre, chacune à sa façon, le royaume de Dieu (*à venir*, quoique déjà commencé *dans l'Eglise*).

Que les laïcs chrétiens soient appelés à témoigner de leur foi et à participer à l'apostolat de l'Eglise (sous des formes qui sont loin de devoir être toujours «organisées»), cela est bien évident. Il en va de même pour tout ce qui concerne la charité fraternelle. Mais ne faut-il pas d'abord et avant tout qu'eux-mêmes ils aient une expérience authentique de la vie de la foi? Que par ailleurs ils soient, en ce qui regarde la cité, appelés à une action sociale et politique digne, elle aussi, de leur vocation, cela est non moins évident. Mais ce n'est pas cette activité de surcroît, dans l'ordre temporel, qui leur fournit, sinon par accident, la moindre aide dans la vie de prière et de foi à laquelle ils sont appelés d'abord.

La première chose dont ils ont besoin, c'est d'être bien instruits et guidés dans cette vie. Il me semble que les maîtres de la vie spirituelle et les théologiens n'ont guère traité des nombreuses questions qui intéressent la vie de foi considérée non pas chez les personnes spécialement vouées à la prière, mais dans le commun des chrétiens, et que la contemplation sur les chemins soulève pour la réflexion théologique, et à propos desquelles il serait premièrement nécessaire de pouvoir disposer d'une doctrine bien fondée. Car l'expérience de la vie de foi, avec toutes les vérités vécues qu'elle fait découvrir, est chose individuelle que chacun acquiert pour lui-même et dans un ensemble de circonstances qui lui est particulier, mais cette même expérience présuppose de soi un corps de vérités universelles qu'il appartient au théologien de dégager, pour en constituer un domaine accessoire de son savoir (petite province à vrai dire, et fort éloignée des grands centres), – corps de vérités qu'il devrait pouvoir enseigner au commun du peuple chrétien, – je rêve d'écoles de sagesse qui seraient ouvertes à tous ceux qui souhaiteraient s'y instruire.

L'enseignement dont je parle n'est pas du tout ce que j'ai appelé le «tenant-lieu de théologie chez les simples», (ce tenant-lieu, c'est l'expérience de la vie de foi elle-même avec tout ce qu'elle fait acquérir). Mais il instruirait des vérités générales présupposées par cette expérience, et une telle instruction est requise parce que l'homme est doué d'intelligence, et a besoin de partout reconnaître la primauté de la vérité.

Puissent nos amis théologiens consacrer un peu de temps à explorer doctrinalement le domaine auquel je viens de faire allusion.

Pour moi, je n'ai fait aujourd'hui, – non sans quelque témérité, car, j'ai conscience de tout ce qui me manque, – qu'essayer, à bâtons rompus, d'attirer un peu l'attention sur lui.

JACQUES MARITAIN

Post-Scriptum

Dans tout l'essai qui précède c'est la question des grâces charismatiques ou grâces *datis datae* qui se trouve en jeu: car, dans ma manière de voir, les illuminations et inspirations angéliques font partie des grâces *datis datae.*

Cette question des grâces *datis datae* demanderait à être traitée d'une façon systématique par quelqu'un de plus compétent que moi. Je me risque cependant à proposer hypothétiquement mes vues sur elle, ou plutôt mes tâtonnements de philosophe (sujets à controverse, je m'en doute un peu).

Je note d'abord qu'on fait aujourd'hui de la notion de charisme un usage immodeste et aberrant, à l'arrière-plan duquel on peut cependant retrouver, mais à l'état d'idée *affolée,* et enivrée par les rêves de l'imagination «contestataire», l'idée classique des grâces *datis datae* que nous tenons des grands théologiens.

C'est cette idée qui m'intéresse, et qu'à mon avis il conviendrait d'examiner de près, – et de renouveler, – dans une méditation évidemment tout opposée au prophétisme à bon marché d'aujourd'hui.

Il me semble que les grands théologiens qui ont fait la théorie des grâces *datis datae* ont concentré leur attention soit sur le grand prophétisme d'Israël, soit surtout sur les *grands charismes* à l'œuvre dans la primitive Eglise (cf. Mc, 16,17-20; I *Cor.*, 12,8-10). Ces grands charismes (qui, une fois l'Eglise fondée, ont assez vite cessé de rayonner de tout leur éclat de signes divins) étaient clairement destinés *ad utilitatem aliorum* (*Sum. theol.*, I-II, 111,1; le mot *aliorum* est suppléé par saint Thomas; saint Paul, I *Cor.*, 12,7, dit simplement *ad utilitatem*) ou *ad utilitatem Ecclesiae* (par opposition à la grâce sanctifiante ou grâce *gratum faciens*, par laquelle Dieu, la Fin ultime surnaturelle, est dès ici-bas présent dans l'âme et l'unit à son amour).

Je dirai cependant, en m'écartant sur ce point de mon maître, que si l'on *définit* par cette note (*ad utilitatem Ecclesiae*) les grâces *gratis datae* prises dans leur généralité, une telle définition reste trop périphérique et insuffisamment centrale, et laisse de côté un vaste domaine qui relève aussi des grâces *gratis datae* (dénuées, cette fois, de l'éclat extérieur des grands charismes). [1] Ce n'est pas sans quelque embarras, d'ailleurs, et sans devoir recourir à des exercices de haute voltige conceptuelle, que par la suite on a bien dû étendre la notion de grâce charismatique ou grâce *gratis data* aux «grâces extraordinaires», – visions, révélations, etc, – dont la vie des saints nous offre des exemples, et qui peuvent certes être destinées à l'édification d'autrui, mais qui peuvent aussi, et probablement beaucoup plus souvent, être données par Dieu comme des témoignages de son amour encourageant et aidant (quoique la prudence d'un saint Jean de la Croix ou d'un saint François de Sales s'en méfiât) le saint lui-même dans sa vie personnelle d'union et d'immolation. Il reste que, sans doute encore en souvenir des grands signes à l'œuvre dans la primitive Eglise, et aussi pour justifier l'extension à ce cas particulier des visions et révélations (ou le détournement vers lui) de la notion de grâce *gratis data* définie comme donnée *ad utilitatem aliorum, ad utilitatem Ecclesiae,* - c'est alors le surnaturel *extraordinaire* que la théologie classique a en vue quand elle considère les grâces charismatiques reçues par certains amis de Dieu au bénéfice, avant tout, en réalité, de la sanctification personnelle et de la haute contemplation qui sont l'objet de leurs désirs.

Eh bien, j'ose penser qu'il importerait de refondre et d'élargir, pour lui donner l'ampleur et l'équilibre qu'elle requiert de soi, la notion de grâce charismatique ou grâce *gratis data,* que la théologie classique me paraît avoir élaborée d'une manière quelque peu contrainte et artificielle à partir d'une définition trop étroite.

On s'apercevrait alors, me semble-t-il, que ce qui caractérise essentiellement les grâces *datis datae,* ce n'est pas la relation *ad alios* évidente chez certaines d'entre elles, mais bien leur fonction de *moyens* d'ordre surnaturel donnés, pour la conduite pratique de la vie, par une gratuite effusion de la générosité divine, *en plus* des moyens que tous ceux qui ont la grâce sanctifiante tiennent de celle-ci, et dont ils doivent tous user: les moyens de surcroît en question jouant un rôle majeur à l'égard de l'œuvre aposto-

[1] Une bonne définition doit du reste nous dire ce que une chose est, et non pas seulement à quelle fin elle est ordonnée.

lique de l'Eglise et avant tout à l'égard de sa fondation elle-même (c'est pour l'utilité de l'Eglise que des grâces charismatiques sont alors reçues par tel ou tel), mais pouvant, du moins dans certains cas où une aide spéciale est requise, jouer leur rôle aussi, – un rôle mineur, quoique beaucoup plus étendu, à l'égard de l'œuvre tout intérieure et toute privée à accomplir par chaque personne individuelle avançant fidèlement dans les ombres de ce monde, vers la perfection de la charité.

Comment dans une perspective ainsi renouvelée devrait-on définir la *gratia gratis data*? A mon avis, de la façon suivante: c'est un moyen ou un secours gratuit (spécialement gratuit) [1] donné, en plus de ce qui est de nécessité de salut, *ad utilitatem Ecclesiae vel animae*, pour l'utilité de l'Eglise *ou de l'âme elle-même*, (chaque âme individuelle n'est-elle pas, à l'état d'imparfaite similitude, comme une Eglise en miniature?) Notons que le secours en question est ce que j'appellerai un secours *passivement reçu* (comme il arrive à quelqu'un de sommeillant qu'on réveille d'un coup de sonnette ou en le secouant, pour lui assigner une tâche où il aura ensuite à exercer son libre arbitre). Il en va ainsi avec les illuminations ou inspirations angéliques, qui impriment du dehors un germe intuitif dans le supraconscient humain. De tels secours passivement reçus sont des grâces de surcroît, extérieures à la structure surnaturelle donnée à l'âme par la grâce des vertus et des dons, et ne sanctifiant pas par elles-mêmes, bien qu'elles soient des moyens au service de la vie de la grâce.

De même que l'Eglise, sainte à l'image du Christ son Epoux, a besoin de ces grâces de surcroît pour son cheminement parmi les aventures de cette terre qu'elle a mission d'évangéliser, de même l'âme qui veut vraiment vivre de la vie de la foi a normalement besoin, du moins dans certaines circonstances, de telles grâces de surcroît, – qui peuvent sans doute parfois relever du surnaturel extraordinaire, mais qui généralement parlant relèvent du surnaturel *ordinaire* et apportent leur aide *au commun des âmes fidèles*, – envoyées à chacun selon ses conditions propres et ses difficultés particulières, pour son cheminement privé au milieu des situations contingentes, singulières et changeantes que sa vie spirituelle a à traverser, en sorte qu'à

[1] Je dis «spécialement gratuit» parce que les grâces en question sont données *par-dessus* la grâce sanctifiante, – à supposer que le sujet l'ait reçue – et l'usage que sa liberté fait des divers dons de celle-ci – On sait que des grâces *gratis datae* sont parfois reçues par quelqu'un qui n'est pas en état de grâce; elles sont reçues alors pour les autres (et pourquoi pas, dans certains cas, pour la conversion du quelqu'un en question?)

l'aide de ces secours conférés par le ministère des anges en complément et en surplus de la grâce elle-même des vertus et des dons, il se trouve encouragé et fortifié, et «tuyauté» dans les moments où le sentier qu'il suit a l'air de se perdre dans les sables.

Il en est ainsi selon moi, pour deux raisons. En premier lieu, comme saint Thomas l'expose admirablement (I-II, 68, 1 et 2), les vertus théologales étant infuses en nous sans que nous atteignions jamais à leur pleine et parfaite possession (*imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum*), la raison, même informée (*imperfecte informata*) par ces vertus, ne suffit pas à nous mouvoir comme il faut vers la Fin ultime surnaturelle sans l'aide des dons du Saint-Esprit. D'autre part il est bien vrai que c'est l'office propre et le haut privilège de ces dons de mettre l'homme en état d'être facilement mû par l'inspiration divine. Il faut toutefois remarquer que, précisément parce qu'ils font partie du dynamisme de la grâce *gratum faciens*, où ils nous meuvent dans l'exercice même de notre liberté, c'est dans le ciel intérieur où l'âme vit avec les Personnes divines présentes en elle, autrement dit c'est dans sa vie même, son activité immanente de grâce et de charité tendant vers la Fin ultime surnaturelle, que les dons du Saint-Esprit complètent la structure surnaturelle de l'âme et la meuvent d'en haut. Les inspirations qui viennent par eux sont des inspirations *activement reçues*, j'entends par là que les dons, en tant même qu'habitus, nous font promptement obéir à l'inspiration divine non pas comme des instruments *cujus non est agere, sed solum agi*, mais comme des instruments qui, étant doués de libre arbitre, sont agis de telle sorte qu'ils agissent en même temps (I-II, 68, 3, ad 2). Quand saint Thomas écrit: *homo sic agitur a Spiritu Sancto quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii*, il n'a pas en vue une incitation *passivement reçue*, à la suite de laquelle nous agissons librement, sa pensée est que c'est dans le moment où il est agi par l'Esprit que l'homme lui-même agit, en s'ouvrant librement, sous l'effet de la grâce, à l'inspiration reçue. C'est là ce que j'appelle une inspiration *activement reçue*. Pour assurer simplement la croissance de notre vie de grâce, de telles inspirations remplissent leur office sans que rien d'additionnel soit demandé.

Mais je ne crois pas qu'il en soit de même en face de certaines occurrences particulières et contingentes survenant au dehors ou au dedans de nous-mêmes et au sujet desquelles nous devons prendre parti, et qui certes intéressent, parfois au plus haut point, notre progrès dans la vie de grâce et de charité, mais où nous pouvons trancher dans un sens ou dans l'autre sans nous soustraire à cette vie (ai-je à prendre ou refuser devant Dieu telle

option politique? entrerai-je en religion ou resterai-je dans le monde? Tel changement spécialement important à mes yeux survenu dans ma vie spirituelle est-il ou non conforme aux desseins de Dieu sur moi?) En pareil cas les dons du Saint-Esprit, pour nous mettre en état de juger convenablement, et d'obéir à l'inspiration divine, comporteront souvent eux-mêmes, – voilà le point que je voudrais dégager, – un appel à des secours gratuits qui sont *passivement reçus* parce qu'ils font voir une donnée objective, une vérité à connaître ou à appliquer qui une fois connues entreront dans notre vie de grâce et de charité pour l'alimenter et la fortifier. Ces secours gratuits, ces lumières gratuites passivement reçues, sont des grâces *gratis datae*, dans l'humble sphère de la vie personnelle de l'âme fidèle.

En deuxième lieu, il importe de ne pas oublier la grande vérité générale sur laquelle j'ai insisté dans mon essai, et qui concerne le plan divin lui-même, à savoir que le convivium entre les esprits purs et les hommes est conforme aux dispositions de l'ordre universel et demandé par lui.

Pour les deux raisons que je viens d'indiquer, il faut conclure, à mon avis, qu'il est *normal* que les dons, en certaines circonstances où l'inspiration reçue n'est complète qu'en faisant voir quelque chose par mode d'incitation passivement reçue, appellent le renfort de quelque illumination angélique et de quelque rayon de *lumen propheticum*, grâces *gratis datae* ainsi conférées, qui aident l'âme fidèle à conduire sans défaillance sa vie de foi dans les vicissitudes du monde, en un nombre sans doute assez grand des cas où elle doit par exemple faire un choix absolument décisif, qui engage sa propre destinée ou la destinée de ceux dont elle a la charge.

Les dons du Saint-Esprit sont très supérieurs aux grâces *gratis datae*. Ce n'est pas par indigence, c'est par surabondance que dans les cas dont j'ai parlé ils mettent à leur service des grâces *gratis datae*. [1]

J. M.

[1] Cf. *Sum. theol.*, II-II, 172, a. 2, ad. 2: «Dicendum quod gratiae gratis datae attribuuntur Spiritui Sancto, sicut primo principio; qui tamen operatur hujusmodi gratias in hominibus mediante ministerio angelorum.»

Les Mariages Mixtes
Le Recours au Saint-Siège

I. L'INSTRUCTION
«MATRIMONII SACRAMENTUM» (M.S.)

Lorsqu'ils proposent à l'Evêché des recours au Saint-Siège pour des cas de mariages mixtes, les confrères se réfèrent habituellement à l'Instruction Matrimonii Sacramentum du 18 mars 1966. Il est nécessaire de relire attentivement ce document pour l'interpréter correctement.

Le problème crucial est celui de l'*éducation des enfants*. En lisant Matrimonii Sacramentum, on ne peut pas ne pas être frappé de l'insistance avec laquelle cette instruction rappelle le grave devoir de conscience, pour la partie catholique, de faire baptiser et d'éduquer les enfants dans la religion catholique. Dans un espace qui ne remplit guère plus de deux pages du format de la Documentation Catholique (quatre colonnes et demie en tout) l'instruction y revient sept fois. Je crois qu'il est impossible d'interpréter correctement ce document sans tenir compte de ce fait.

Quelles sont les modifications introduites par cette instruction dans la discipline traditionnelle?

Pour les *cas ordinaires*, elles se limitent à peu de choses.

1. On continue à exiger de la partie catholique l'engagement de faire baptiser et d'éduquer tous les enfants à naître dans l'Eglise catholique. Par contre, à la partie non catholique (et c'est là qu'il y a une modification) on demande l'engagement de ne pas s'opposer à la réalisation de la promesse de la partie catholique.

2. L'Ordinaire peut accepter que les promesses soient données oralement par l'une ou l'autre des parties, même par les deux. Mais des promesses

elles-mêmes, c'est-à-dire des cautions [1], il ne peut dispenser ni l'une ni l'autre des parties.

Pour les *cas extraordinaires*, il faut distinguer soigneusement deux situations très différentes.

1. Lorsque la partie non catholique déclare ne pas pouvoir s'engager pour motif de conscience, l'Ordinaire doit transmettre le cas au Saint-Siège avec tous ses éléments (I, § 3, fin). [2]

2. Un cas différent est celui où l'éducation catholique est rendue impossible par les lois ou les coutumes d'un pays (II). Dans ce cas «l'ordinaire du lieu, tout bien considéré, pourra dispenser de cet empêchement (empêchement de religion mixte ou de disparité de culte) à la condition que la partie catholique soit disposée, dans la mesure où elle le sait et le peut, à faire tout son possible (omnia facere) pour que les enfants qui naîtront soient baptisés et élevés catholiquement et que soit garantie la bonne volonté de la partie non catholique».

II. LES RÉPONSES DU SAINT-SIÈGE

1. Ce qu'on dit

On dit que le Saint-Siège accorde régulièrement la dispense de l'empêchement de religion mixte et, ad cautelam, de disparité de culte, lorsque

[1] «Cautions» est le terme utilisé en langage technique pour désigner les promesses ou engagements demandés aux fiancés qui désirent conclure un mariage mixte.

[2] Dès la parution de l'Instruction M.S. l'attention de beaucoup a été comme polarisée par cette prescription de recours au Saint-Siège imposée à l'Ordinaire. Certains ont d'emblée supposé qu'une porte était ouverte à des exceptions, qui pourraient à la longue se généraliser, relativement à l'obligation de l'éducation catholique des enfants, que le Saint-Siège donnerait à ce sujet des autorisations apportant ainsi une solution au douloureux problème de tant de foyers mixtes. S'ils avaient lu avec suffisamment d'attention l'ensemble du document, je pense qu'ils auraient hésité à faire une telle supposition. Mais il est vrai qu'à ce moment-là, nous nous demandions tous quel pourrait être le sens des réponses du Saint-Siège.

Une pratique de trois ans, des contacts avec des confrères chargés de ces questions dans d'autres diocèse de Suisse et de France, l'examen détaillé de 58 cas de recours que nous avons dû transmettre et des réponses correspondantes de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, m'ont permis de rassembler les éléments qui forment la base de cet article.

A titre d'information on peut noter que durant la même période de trois ans, plus de 3 000 dispenses de l'empêchement de religion mixte ont été accordées dans notre diocèse à des fiancés qui ont accepté régulièrement les engagements habituels.

la partie catholique s'engage «à faire tout son possible, ou son possible» pour assurer à ses enfants le baptême et l'éducation catholiques et qu'on a la certitude morale de la sincérité de cette promesse.

On dit aussi que le Saint-Siège accorde parfois la dispense des cautions.

2. Ce qu'on constate de fait

Dans ses réponses, le Saint-Siège remet à la prudence et à la conscience de l'Evêque le soin d'accorder la dispense, non des cautions, mais de l'empêchement de religion mixte ou, ad cautelam, de disparité de culte, à condition que la partie catholique s'engage à remplir l'obligation d'assurer pleinement le baptême et l'éducation des enfants dans la religion catholique et que l'Evêque ait la certitude morale de la sincérité de cette promesse. Donc, le Saint-Siège demande explicitement les cautions de la partie catholique. Relativement au conjoint non catholique, il constate simplement son refus de donner les cautions et demande qu'il soit averti des obligations auxquelles la partie catholique est tenue en conscience.

Lorsque la supplique demande explicitement la dispense des cautions, le Saint-Siège ignore cette demande. Il répond par la même formule en demandant explicitement les cautions de la part de la partie catholique. Relativement à la partie non-catholique il constate simplement qu'elle refuse de donner les cautions. Cela, nous pouvons l'établir sur la base de demandes et de réponses correspondantes que nous avons dans nos dossiers.

III. UNE OPINION ERRONEE

D'où vient l'opinion que le Saint-Siège se contente du fait que la partie catholique promette «de faire tout son possible»?

Cela provient, à notre connaissance, de quelques faits: 1. D'une lecture incomplète de certaines réponses du Saint-Siège données en 1966. – 2. De la confusion de deux cas très différents. – 3. De la volonté de faire une brèche. – 4. De l'application d'un «vœu conciliaire» qui n'a pas été retenu par l'Instruction Matrimonii Sacramentum.– 5. De l'opinion selon laquelle il n'y aurait rien de changé si on interprétait strictement les réponses du Saint-Siège.

1. Les premières réponses du Saint-Siège

A. – En 1966, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a envoyé un certain nombre de réponses qui présentaient les caractéristiques suivantes:

a) La Congrégation donnait elle-même directement la dispense de l'empêchement de religion mixte et, ad cautelam, de disparité de culte.

b) Les conditions de la dispense, introduites par «dummodo» qui indique une condition de validité, étaient formulées ainsi «... à condition que la partie catholique promette sérieusement de prendre soin (se curaturam esse), autant qu'il sera possible (quantum fieri poterit) d'assurer à tous les enfants à naître le baptême et l'éducation catholiques; *et que la partie non catholique promette en présence du curé de ne pas empêcher son conjoint catholique de remplir ses devoirs concernant l'éducation catholique des enfants*». (C'est nous qui soulignons.)

En vertu de telles réponses, la partie catholique accomplissait exactement ce qui lui était demandé en émettant la promesse de faire tout son possible. Mais il ne faut pas oublier que la Congrégation demandait en même temps et explicitement à la partie non catholique la promesse de ne pas s'opposer au baptême et à l'éducation catholiques des enfants. Donc, en pratique, on demandait à la partie non catholique de retirer son refus de donner les cautions, lequel refus avait nécessité le recours au Saint-Siège. Il était donc bien clair que si la partie non catholique maintenait son refus des cautions, la dispense n'était pas accordée. Mais dans le cas où la partie non catholique consentait à donner les cautions, le conjoint catholique prenait un engagement réalisable en promettant de faire tout son possible.

Actuellement, le Saint-Siège donne des réponses différentes. Si l'on voulait revenir aux réponses antérieures, ce qui ne paraît guère possible, il faudrait au moins tenir compte de tous les éléments de ces réponses.

B. – *A partir de 1967* (la première réponse reçue par notre diocèse est du 20 mars 1967), les réponses du Saint-Siège présentent les caractéristiques suivantes:

a) Comme par le passé, le Saint-Siège prend acte du refus des cautions du fiancé non catholique. Dans la deuxième partie de la réponse, on constate des changements importants.

b) La Congrégation n'accorde plus elle-même directement la dispense, mais elle en remet la concession à la prudence et à la conscience de l'Evêque en posant des conditions, conditions de validité introduites par le terme «dummodo» qui est souligné dans tous les rescrits donnés à partir

de la fin novembre 1968. En examinant ces conditions, on remarque que l'engagement demandé à la partie catholique est plus exigeant. En voici les termes: «*Dummodo* pars catholica formiter promittat se impleturam esse obligationem omnino cavendi de futurae prolis saltem baptismo et educatione in religione catholica.» «Formiter» signifie: «dans les formes habituelles», c'est-à-dire en conscience et devant Dieu, par écrit ou oralement, selon l'autorisation de l'Evêque. L'objet de la promesse est de remplir l'obligation d'assurer pleinement le baptême et l'éducation catholiques des enfants à naître. Les mots «quantum fieri poterit» ne s'y trouvent plus, sauf dans quelques cas particuliers où l'obstacle ne vient pas de la volonté des parties, mais des lois ou des coutumes du pays (Point II Matrimonii Sacramentum) ou bien dans des cas de sanatio pour mariages contractés depuis de nombreuses années.

Est-il possible de traduire «omnino cavendi» par l'expression «faire tout son possible»? Nous ne le pensons pas, car le verbe «cavere» signifie, dans le langage technique utilisé par les juristes, assurer, garantir. Ce verbe, par son supin «cautum» a donné la racine du mot «caution.»

Si l'on veut interpréter exactement cette deuxième partie des réponses de Rome, il faut donc dire que l'Evêque pourra accorder validement la dispense à condition que la partie catholique promette de remplir l'obligation d'assurer pleinement le baptême et l'éducation catholiques des enfants.

c) Une deuxième condition concerne l'Ordinaire qui doit accorder ou refuser la dispense. Il doit avoir la certitude morale, selon les premiers rescrits de 1967 et l'un ou l'autre encore dans la suite, de l'accomplissement de la promesse, «de ejusdem promissionis implemento», selon la plupart des rescrits suivants, de la sincérité de la promesse «de ejusdem promissionis sinceritate».

Il est bien clair que l'Ordinaire ne peut pas accorder la dispense lorsque la partie catholique ne s'engage pas sincèrement à ne rien négliger pour assurer à ses futurs enfants le baptême et l'éducation catholiques. L'Ordinaire peut-il juger que la promesse est sincère lorsque la partie catholique sait par avance qu'elle ne pourra rien faire pour réaliser sa promesse, lorsque, surtout, il est décidé par avance que les enfants seront éduqués dans le Protestantisme bien que dans un esprit d'ouverture à l'Eglise catholique? Dans des cas semblables, certains Ordinaires avaient proposé que la partie catholique s'engage à donner le témoignage de sa foi catholique à des enfants élevés dans le Protestantisme dans l'espoir que ces mêmes

enfants, bénéficiant de l'influence de ce témoignage, puissent éventuellement demander plus tard à embrasser la foi catholique. En réponse à de telles demandes le Saint-Siège a exigé de la part du conjoint catholique la promesse de remplir l'obligation d'assurer pleinement le baptême et l'éducation des enfants dans la religion catholique. Il apparaît avec évidence que la promesse exigée par Rome comme condition de l'octroi de la dispense est toute différente de celle qui avait été proposée par ces Ordinaires dans leur supplique. Il semble que certaines de ces réponses ont été interprétées comme des dispenses de cautions. Mais je n'arrive pas à comprendre une telle interprétation.

d) Dans une dernière partie des rescrits (à partir de 1967), le Saint-Siège donne encore les directives suivantes, non comme conditions, mais comme prescriptions. «La partie non catholique doit être informée des obligations auxquelles la partie catholique est tenue en conscience. De son côté, le curé doit veiller à ce que le conjoint catholique remplisse ses obligations.» Il n'est plus demandé à la partie non catholique de promettre devant le curé de ne pas s'opposer à ce que la partie catholique remplisse ses obligations au sujet de l'éducation catholique des enfants, mais les deux consciences sont placées l'une en face de l'autre dans la claire constatation de leur devoir.

En conclusion de ce premier point, je crois qu'il n'est pas exact d'affirmer sur la base des réponses du Saint-Siège que celui-ci accorde la dispense de l'empêchement en se contentant, de la part de la partie catholique, de la simple promesse de faire tout son possible.

2. La confusion de deux cas très différents

Un cas très différent de celui que nous venons d'examiner est le cas où l'éducation catholique est rendue impossible par les lois ou les coutumes d'un pays. Pour que la dispense de l'empêchement de religion mixte ou de disparité de culte soit accordée, l'instruction M.S., demande alors que la partie catholique mette tout en œuvre, dans la mesure où elle le sait et le peut, pour que les enfants soient baptisés et éduqués dans la religion catholique. La promesse de faire tout son possible est alors correcte. Mais il ne faut pas oublier que, dans ce cas, M.S. exige la bonne volonté de la partie non catholique, c'est-à-dire la volonté de favoriser ou tout au moins de ne pas entraver les efforts de la partie catholique en vue de réaliser

l'éducation catholique. Il arrivera dans ce cas que, malgré toute la bonne volonté des deux parties, le baptême et l'éducation catholiques soient rendus très difficiles sinon impossibles. Mais ce que l'Instruction Matrimonii Sacramentum note bien c'est que, dans ce cas, l'obstacle ne vient pas de la volonté des époux, mais de causes extérieures auxquelles ils ne peuvent pas se soustraire. A des cas différents des conditions différentes sont demandées. Il ne semble pas correct de faire la transposition des conditions d'un cas à l'autre.

3. La volonté de faire une brèche

Dans un article qu'il a publié dans la revue «Lumière et Vie» (mai/août 1966, N° 78), le Père René Beaupère, O. P., conclut, à partir du cas que nous venons d'examiner, que le Protestantisme se trouverait moins bien traité que les religions non chrétiennes, puisque c'est surtout dans les pays où prédominent des religions non chrétiennes que les lois et coutumes s'opposent au baptême et à l'éducation catholiques des enfants. Il oublie de faire remarquer que dans ce cas la bonne volonté de la partie non catholique est exigée, alors que dans les mariages avec des protestants la difficulté vient de l'opposition de la partie non catholique elle-même. En réalité, il ne s'agit pas du tout de pénalisation du Protestantisme, mais du fait que l'Eglise tient compte d'une situation qui ne dépend aucunement de la volonté de l'un et l'autre des époux. Le Père Beaupère ajoute ceci: «Malgré tout, il reste à espérer que l'exception prévue pourra être étendue ultérieurement à d'autres cas. Il est très important qu'une brèche soit d'ores et déjà pratiquée dans l'application concrète d'un principe considéré comme 'de droit divin': celui de la nécessité de l'éducation catholique des enfants. Si ce principe est réellement 'de droit divin', nous concevons que l'Eglise catholique n'a pas le droit de dispenser de l'obligation morale qu'il comporte. Elle peut toutefois constater que dans un certain nombre de cas, compte tenu des circonstances, il est pratiquement inapplicable, et tirer les conséquences de cette situation de fait. Après tout, ce sont des difficultés de cet ordre qui doivent être résolues par les principes adoptés au Concile du Vatican sur la liberté religieuse et l'œcuménisme.»

Il nous suffira de rappeler que toute brèche pratiquée dans l'application d'un principe, sans dispense légitime et quelle que soit la nature du droit en question, est une faute de désobéissance et que, de plus, pour faire une brèche dans l'application d'un principe considéré comme de droit divin, il faudrait établir avec certitude que ce principe n'est pas de droit divin.

Même s'il existait un doute fondé au sujet de l'appartenance de ce principe au droit divin, il ne serait pas permis de faire la brèche en question, car on s'exposerait ainsi à agir éventuellement contre le droit divin. Le Père Beaupère ne recourt pas d'ailleurs à l'argument du doute, mais il invoque le fait que ce principe serait inapplicable dans certains cas. Il faudrait dire plutôt qu'il n'est pas applicable, dans ces cas, sans l'acceptation de grands sacrifices. De même, la fidélité à la foi personnelle n'est pas réalisable dans certains cas sans l'acceptation du sacrifice de la vie. Sinon tous les martyrs se seraient trompés.

Comment résoudre cette grave difficulté par les principes concernant la liberté religieuse? Le Père Beaupère veut dire, je pense, que les époux devraient pouvoir, en toute liberté, décider eux-mêmes de la religion de leurs futurs enfants. Mais cela ne résout pas du tout le problème, car la vraie difficulté vient des convictions personnelles libres mais opposées de deux consciences.

Quant à l'Eglise, elle ne nuit pas à la liberté religieuse de la partie catholique en lui rappelant que tel choix est un bien et tel autre, un mal.

Si, dans certains cas, la partie catholique pense que son Eglise nuit à sa liberté religieuse en lui rappelant ses obligations de conscience, une seule conclusion s'impose: cette personne s'est déjà séparée de son Eglise en ce qui concerne les exigences qui découlent de sa foi. Comment alors peut-elle encore revendiquer le droit de recevoir les sacrements dans son Eglise? Comment aussi expliquer son attachement à ces mêmes sacrements dont elle accepte que ses enfants futurs soient privés?

On objectera, bien sûr, que les enfants appartiennent aux deux époux. Cela est évident, mais nous n'en sommes pas encore là. Le mariage n'est pas encore contracté. Pour poser le problème correctement, il faut se demander si une personne catholique a le droit de contracter un mariage, alors qu'elle sait, par avance, qu'il ne lui sera pas possible, dans ce mariage, d'être fidèle aux exigences de sa foi.

Quant à l'œcuménisme, serait-il encore vrai dans le cas où l'une des Eglises, je veux dire l'Eglise catholique, ne manifesterait pas clairement les exigences de sa foi et n'y serait pas fidèle?

En conclusion de ce point, je dois dire que je ne vois pas comment des Ordinaires pourraient prêter main à l'essai de la brèche souhaitée par le Père Beaupère.

4. L'application d'un «vœu conciliaire»

On sait que le 20 novembre 1964, le dernier jour de sa troisième session, le Concile a délibéré sur un projet à transmettre à la Commission de réforme du droit canonique concernant les mariages mixtes. Après discussion du texte, sur proposition du Cardinal Döpfner, les Pères du Concile décidèrent par 1592 voix contre 427 et 5 bulletins nuls, de remettre le projet au Pape en le priant de trancher la question par un Motu proprio. On sait que la réponse fut donnée, non pas par un Motu proprio, mais par l'Instruction du 18 mars 1966 émanant de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. L'autorité de cette réponse n'est pas pourtant discutable, puisque le texte même de Matrimonii Sacramentum dit ceci: «En vertu de l'autorité de Sa Sainteté le Pape Paul VI, les dispositions suivantes sont prises et, si l'expérience est positive, elles seront définitivement introduites dans le Code de droit canon dont la revision est actuellement en cours.» L'incise «si l'expérience est positive» permet certainement de présenter à l'Autorité suprême des vœux, des remarques, des souhaits concernant certaines modifications qui seraient désirables. Elle ne permet absolument pas d'appliquer d'autres directives. Actuellement, celles de Matrimonii Sacramentum font autorité et sont seules applicables.

Ce qu'on appelle «vœu conciliaire» est le projet dont nous venons de parler. Il fut seulement présenté au Concile par un certain nombre de Pères, mais ne put pas être soumis au vote de l'assemblée conciliaire, à cause de la très vive discussion qu'il avait suscitée. Lorsqu'on parle à son sujet de «vœu conciliaire», il faut bien mettre l'expression entre guillemets, car on ne peut pas laisser croire qu'il est un vœu exprimé par le Concile comme tel. Il ne fut pas retenu par l'Instruction Matrimonii Sacramentum comme on peut le constater en relisant parallèlement les deux textes.

Instruction Matrimonii Sacramentum	*« Vœu conciliaire »*
1. On ne devra jamais perdre de vue qu'il est nécessaire d'éloigner du conjoint catholique le danger pour sa foi et qu'il faut veiller avec diligence à l'éducation des enfants dans la religion catholique (cf. canon 1060).	Dans tout mariage mixte, pour obtenir dispense de l'empêchement, la partie catholique, sa conscience étant gravement obligée, devra faire la promesse sincère de pourvoir, autant qu'elle le pourra, au baptême et à l'éducation catholique de tous ses enfants. [1]

[1] Parlant au nom des Evêques de la Suisse au cours du débat qui se déroula dans l'Aula conciliaire en cette même séance du 20 novembre 1964, S. Exc. Mgr Charrière s'est exprimé en ces termes: «Haec obligatio est de jure divino ita gravis ut credimus esse supprimenda verba *«in quantum poterit»* quae in schemate, sub littera *a* inveniuntur. Haec verba etenim in mentes fidelium aliquam attenuationem obligationis secumferre possent.»

2. L'Ordinaire du lieu ou le curé de la partie catholique devra avoir soin d'inculquer en termes graves l'obligation d'assurer pleinement le baptême et l'éducation des enfants dans la religion catholique. L'accomplissement de cette obligation sera garanti par une promesse explicite de la part du conjoint catholique, c'est-à-dire par le moyen des cautions. (1)

3. La partie non catholique devra être informée, avec la délicatesse voulue, mais en termes clairs, de la doctrine catholique touchant la dignité du mariage et surtout les principales propriétés de celui-ci qui sont l'unité et l'indissolubilité.

Cette même partie devra être informée de la grave obligation pour le conjoint catholique de protéger, conserver et professer sa foi, et de faire baptiser et élever en elle les enfants à naître.

Etant donné que cette obligation doit être garantie, la partie non-catholique doit être invitée à promettre, ouvertement et sincèrement, qu'elle ne fera pas obstacle à l'accomplissement de ce devoir. Si la partie non catholique pense qu'elle ne peut pas faire cette promesse sans blesser sa conscience que l'Ordinaire soumette ce cas au Saint-Siège avec tous ses éléments.

La partie non catholique devra être avertie en temps opportun de ces promesses que doit faire la partie catholique, et il faudra s'assurer qu'elles ne lui répugnent pas;

de même la partie non catholique devra être informée des fins et des propriétés essentielles du mariage qui ne peuvent être exclues par aucune des deux parties.

1 L'article du P. Beaupère que j'ai cité à propos de «la volonté de faire une brèche» contient, sur ce passage de M.S., l'importante et très juste remarque que voici:

«Tout le paragraphe Ier de la partie disciplinaire de l'Instruction est consacré à assurer le respect et la protection de la foi du conjoint catholique et de sa progéniture, et la possibilité pour eux de la professer. Dans ce but, le catholique doit s'engager à faire baptiser et élever tous ses enfants dans la religion catholique. Sur ce point, la première traduction française du document romain, publié avec une diligence remarquable par le quotidien *La Croix*, dès le 20 mars 1966, contenait un faux sens d'autant plus fâcheux qu'il portait sur un point important et que cette traduction erronée a été largement reproduite dans la presse religieuse, en particulier protestante, où elle a donné lieu parfois à des commentaires sans fondement. Voici la phrase incriminée, en sa teneur originale: «Loci Ordinarius vel parochus partis catholicæ gravibus verbis inculcandam curabit obligationem omnino cavendi de futurae prolis baptismo et educatione in religione catholica.» Cette formule avait été traduite dans *La Croix:* «L'évêque local ou le curé de la partie catholique devra avoir soin d'inculquer en termes graves l'obligation du baptême *catholique* et de l'éducation *chrétienne* des enfants.». L'utilisation des deux adjectifs différents, catholique et chrétien, que nous avons mise en évidence, n'a – on le constate – aucun appui dans le texte latin qui n'emploie que catholique.» (Lumière et Vie, No 78, p. 116)

Notons que notre *Semaine Catholique* a malheureusement reproduit la traduction de *La Croix*. Dans sa volonté très louable de diligence, elle a eu la main malheureuse.

Remarquons cependant que l'auteur de cette traduction n'a pas pensé qu'il soit possible d'exprimer le sens des mots «omnino cavendi» par la formule: «faire tout son possible».

On remarquera en particulier que l'instruction a supprimé les mots «autant qu'elle le pourra» qui se trouvaient dans le «vœu conciliaire».

Je me permets de rappeler encore une fois que les réponses du Saint-Siège en cas de recours, à partir de 1967, déterminent l'objet de la promesse qu'il faut demander à la partie catholique comme condition de la dispense en reprenant exactement les termes de l'Instruction Matrimonii Sacramentum, à savoir: «remplir l'obligation d'assurer pleinement le baptême»...

Lorsqu'on réintroduit dans la formule de promesse demandée à la partie catholique l'expression «faire tout son possible», on admet une promesse que l'Instruction d'une part, et les réponses du Saint-Siège, d'autre part, ont écartée comme insuffisante.

A-t-on vraiment le droit d'agir ainsi?

5. Rien ne serait changé dans la discipline traditionnelle?

Rien ne serait changé? C'est parler de façon un peu hâtive. Le recours au Saint-Siège oblige à examiner de façon plus approfondie les cas les plus difficiles. La faculté de donner la dispense étant laissée à l'Ordinaire, après le recours et moyennant les conditions que nous connaissons, permet de traiter chaque cas particulier selon toutes les circonstances particulières.

Ce qui n'a pas changé c'est la fidélité de l'Eglise à rappeler les exigences de la foi; ce qui n'a pas changé ce sont les exigences de la foi et les problèmes qu'elle pose aux consciences libres. Mais cela peut-il changer?

Une modification dont nous n'avons pas encore parlé, c'est la possibilité ouverte par Matrimonii Sacramentum d'obtenir une *dispense de la forme canonique*. Mais, à ce propos, il faut bien noter ceci.

a) Lorsque les deux fiancés prennent les engagements demandés pour le baptême et l'éducation catholiques des enfants, le Saint-Siège accorde la dispense de forme immédiatement et directement.

b) Lorsque la partie protestante refuse de donner les cautions, le Saint-Siège laisse à l'Evêque le soin d'accorder la dispense, à condition que la partie catholique promette d'assurer le baptême et l'éducation catholiques des enfants. Ce sont donc les mêmes conditions que pour la dispense de l'empêchement de religion mixte.

Dans les deux cas, *a* et *b*, le Saint-Siège demande que soit écarté tout scandale et étonnement du peuple.

c) Lorsque la partie catholique ne veut pas s'engager à assurer le baptême et l'éducation catholiques des enfants, la dispense de forme canonique n'est pas accordée.

Un autre changement important est réalisé par l'Instruction Matrimonii Sacramentum au chiffre VII, «l'excommunication prévue par le canon 2319, § 1, N° 1, pour ceux qui contractent mariage devant un ministre non catholique est abrogée. Les effets de cette abrogation sont rétroactifs».

Il faut remarquer que cette abrogation est limitée au numéro 1 du premier paragraphe de ce canon. L'excommunication prévue sous les autres chiffres, concernant le baptême et l'éducation protestante des enfants, n'est pas abrogée.

On remarquera cependant que l'instruction n'autorise pas le mariage au temple. L'interdiction demeure bien qu'elle soit atténuée par la supression de l'excommunication.

Lorsque de fait les fiancés contractent leur mariage en présence d'un ministre non catholique, ils commenttent un acte illicite, mais la dispense de forme n'en est pas rendue invalide.

IV. LE RESPECT DES PERSONNES

Dans l'application de l'Instruction Matrimonii Sacramentum et des réponses du Saint-Siège, il est nécessaire de veiller très soigneusement au respect des personnes et par conséquent à celui de leurs consciences.

1. Respect des futurs conjoints

Pour respecter les futurs conjoints et leurs consciences, il faut permettre aux fiancés de prendre la grande décision de leur mariage en toute clarté. Cela ressort très nettement de l'Instruction et des réponses.

Comment peut-on parler de clarté lorsqu'on laisse entendre que la dispense peut être donnée moyennant la promesse atténuée dont nous avons parlé plus haut; lorsqu'on sait que si la dispense est quand même donnée, la partie catholique saura pendant de longues années qu'elle garde une très grave obligation de conscience qu'elle ne peut pas réaliser, qu'elle aura en sa présence un conjoint non catholique qui pensera toujours qu'en conscience il doit s'opposer à la réalisation de sa promesse? Comment parler de clarté lorsqu'on permet l'édification d'un foyer qui sera aux prises, dès le départ, avec de telles oppositions?

Peut-on parler de clarté et de respect des consciences lorsqu'on prévoit que dans d'autres cas la partie catholique se rendra peu compte de ses obligations et pensera que tout est en règle puisque, de fait, une dispense a été donnée, que le mariage s'est fait à l'église catholique et que la réception des sacrements est permise? N'aura-t-on pas contribué à endormir une conscience au lieu de l'éveiller?

Je sais que, entre ces cas extrêmes, on en aura toute une gamme d'intermédiaires. Ils seront plus ou moins douloureux, mais toujours défectueux par manque de clarté au départ.

Pour remplir le devoir de clarté, ne doit-on pas aussi éveiller la partie catholique sur la situation à laquelle elle aura à faire face au moment où ses enfants seront devenus adolescents, jeunes et adultes et que de nouveaux problèmes de conscience se poseront pour elle?

L'éducation protestante, que ses enfants auront reçue, même si elle a été faite dans un esprit d'ouverture envers l'Eglise catholique, les aura attachés profondément à leur confession. A quel moment et dans quelle mesure aura-t-elle le droit d'exercer une influence contraire à l'éducation que ses enfants reçoivent ou qu'ils auront reçu? Pratiquement, elle arrivera très souvent à la conclusion qu'elle ne doit pas troubler la conscience de ses enfants. Et elle aura une nouvelle fois la conviction de la vanité de sa promesse.

Lorsqu'au contraire les obligations ont été exposées avec toute la clarté voulue, il arrive que les fiancés réfléchissent, acceptent des promesses sans compromission, mais il arrive aussi, surtout lorsque le problème a été posé au dernier moment, qu'ils refusent de s'engager et que la dispense ne peut pas être accordée. Alors, dans la plupart des cas, le mariage se fait au temple. Il sera invalide, la partie catholique saura qu'elle est privée des sacrements. Elle en souffrira, elle en sera peut-être révoltée et elle se coupera de son Eglise. Il arrive que la partie protestante se durcisse et que l'éducation des enfants soit teintée de ce durcissement. Du côté catholique, dit-on, on aura tout perdu, alors qu'on aurait pu sauver au moins quelque chose. Ce mal est très grand et l'on doit tout mettre en œuvre pour l'éviter. Tout mettre en œuvre sauf une faute qu'on ne peut jamais commettre ni pour éviter un mal ni pour procurer un bien. S'il y a vraiment une faute à donner la dispense dans certains cas, et je le crois, il ne faudra pas donner cette dispense. D'ailleurs, la révolte, la coupure, le durcissement, ne viendront pas de l'autorité de l'Eglise, si le prêtre responsable s'est donné assez de peine pour exposer avec profondeur les motifs du refus et pour essayer

de les faire comprendre. Même dans les cas où la partie catholique s'est engagée à la suite d'un refus de dispense dans une situation irrégulière, je crois qu'il ne faut pas penser que tout est perdu. La foi qui a suffisamment de profondeur n'est pas étouffée par la souffrance. Très souvent cette souffrance l'empêchera de s'endormir. Le prêtre qui a dû transmettre le refus de dispense ou d'autres prêtres devront s'appliquer à ne pas abandonner ces foyers, douloureux il est vrai, mais où la question essentielle reste posée clairement.

2. *Le respect des autres personnes*

Au moment où se multiplieraient les cas de mariages à l'église catholique suivis d'une éducation protestante des enfants, l'ensemble des fidèles sera nécessairement amené à penser que l'Eglise n'attache pas tellement d'importance à l'éducation catholique des enfants. On acceptera de plus en plus facilement l'éventualité d'une éducation non catholique. On dit déjà très fréquemment qu'on obtient facilement des dispenses de cautions. On dit qu'on obtient facilement l'autorisation de faire le mariage à l'église, même lorsqu'il est prévu que les enfants ne seront pas catholiques. Cette baisse du sens de l'importance de l'éducation catholique est un mal très grand, plus grand que la rupture que consommerait quelques-uns à la suite d'un refus de dispense.

Un autre danger pour le bien commun est la blessure profonde et le trouble ressentis par les chrétiens qui, dans le passé, ont fait de grands sacrifices pour rester fidèles à leur devoir et qui verraient que pratiquement on permet aujourd'hui ce qu'on leur avait toujours présenté comme une faute très grave contre la foi. Ils auront le sentiment d'une injustice grave commise envers eux ou souvent ils penseront que l'Eglise actuelle se trompe. Ils en seront troublés et leur confiance en leur Eglise en sera gravement atteinte.

Du point de vue de l'œcuménisme, une application exacte de l'Instruction Matrimonii Sacramentum et des réponses du Saint-Siège font peut-être courir le risque, certains le pensent, d'un durcissement de certains milieux protestants. Mais, au moins, la question aura été posée clairement et correctement. On ne pourra pas croire à un fléchissement de l'Eglise catholique par rapport aux exigences de sa foi. Le retard ou la régression dont on parle ne sera que retard ou régression dans la marche engagée

sur une fausse piste. La question posée plus fermement et plus franchement obligera à la recherche de solutions beaucoup plus vraies.

Durant ces dernières années, on a essayé de faire une brèche dans un autre domaine, celui de la régulation des naissances en oubliant ce qu'avaient demandé à plusieurs reprises et de façon très ferme Jean XXIII et Paul VI, à savoir que, pendant tout le temps des recherches demandées par le Pape, il fallait s'en tenir fidèlement aux principes établis par Pie XII. Nous savons que cette manière d'agir n'a pas facilité l'acceptation de l'Encyclique Hamanae Vitae. N'allons-nous pas au-devant de difficultés semblables et non moins graves dans la question des mariages mixtes si l'on ne s'en tient pas fidèlement aux directives actuelles du Saint-Siège?

Pour tenir compte vraiment du décret sur l'œcuménisme dans cette question des mariages mixtes, ne faut-il pas appliquer ce que ce même décret promulgue: «La méthode et la manière d'exprimer la foi catholique ne doivent nullement faire obstacle au dialogue avec les frères. Il faut absolument exposer clairement la doctrine intégrale. Rien n'est plus étranger à l'œcuménisme que ce faux irénisme, qui altère la pureté de la doctrine catholique et obscurcit son sens authentique et incontestable.» (N° 11)

V. A PROPOS D'UNE BROCHURE

Il s'agit de la brochure intitulée «*Pastorale commune des foyers mixtes*» [1].

Cette brochure se présente comme proposant les «Recommandations publiées conjointement par les autorités catholiques et protestantes de France». Au n° 19, page 11, elle parle des foyers de ceux qui se sont mariés avec la dispense des «cautions» concernant les enfants. Cette brochure et ses recommandations se présentent également comme l'application des documents suivants:

1. Décret de Vatican II sur l'œcuménisme;
2. Instruction Matrimonii Sacramentum (D. C. 3.4.66. N° 1468);
3. Dispositions communes aux diocèses de France (D. C. 18.12.66. N° 1484);
4. Directoire des questions œcuméniques publié par le Secrétarait romain pour l'Unité (D. C. 18.6.67. N° 1496);
5. Décision du Synode national des Eglises réformées de France, Clermont-Ferrand 1966 (Lumière et Vie, N° 78).

[1] Editions Saint-Paul, Paris-Fribourg, 6, rue cassette, 75-Paris 6e.

6. Décision du Synode général de l'Eglise évangélique luthérienne, 1966; (Lumière et Vie, N° 78);

7. Recommandations aux pasteurs, de la Commission de la Fédération protestante, 1967 (D. C. 21.5.67. N° 1494).

Comme on le voit, parmi ces documents les quatre premiers émanent d'autorités de l'Eglise catholique, les trois derniers d'autorités d'Eglises protestantes.

Or, aucun des quatre premiers documents, signés par des autorités de l'Eglise catholique, ne parle de dispenses de «cautions». Les seules documents qui en parlent sont ceux qui émanent d'autorités d'Eglises protestantes. En parlant, dans ces recommandations, de demandes de dispense de cautions, la Fédération protestante de France se réfère au § 5, N° 4, des dispositions communes aux diocèses de France approuvées par l'assemblée plénière de l'Episcopat français (Lourdes, octobre 1966). Mais ni dans le passage invoqué de ce document (§ 5, N° 4) ni dans l'ensemble du document promulgué à Lourdes il n'est question de dispenses de cautions. Il s'agit là de la part de ces autorités protestantes, d'une erreur d'interprétation, favorisée sans doute par certaines tendances que l'on constate chez certains catholiques. Mais une erreur d'interprétation, même si elle est faite de bonne foi, ne peut pas faire loi. Nous avons vu d'ailleurs, comment la Congrégation pour la Doctrine de la Foi répond aux demandes de dispense de cautions.

Fribourg, le 16 avril 1969.

THÉOPHILE PERROUD,
Vicaire général

Post-Scriptum. – Durant la deuxième quinzaine d'avril 1969, nous avons reçu trois nouvelles réponses du Saint-Siège.

Dans les trois cas, la partie protestante déclarait ne pas pouvoir s'engager, pour raison de conscience, à donner les cautions.

Des parties catholiques, l'une promettait de faire tout son possible; une autre se disait disposée à faire la même promesse sans pouvoir s'engager formellement, étant donné, d'une part, la volonté contraire de son futur conjoint et, d'autre part, les coutumes et la pression de sa future belle-famille; la troisième, ayant auparavant promis à son futur conjoint que

les enfants seraient protestants, se déclarait disposée à revoir avec lui cette question.

Dans les trois cas il était à prévoir que les enfants seraient éduqués dans le Protestantisme.

Les trois réponses, adressées à l'évêque du diocèse, sont les mêmes et rédigées dans les termes que voici:

«Litteris die .. martii (aprilis) 1969 datis Excellentia Tua Reverendissima dispensationem postulavit ab impedimento mixtae religionis et, ad cautelam, disparitatis cultus, pro matrimonio contrahendo inter catholicum(am) N. N. et acatholicum(am) N. N. dum neutra pars canonicas cautiones de baptismo et educatione catholica prolis praestare intendit.

«Ad rem Tecum communico hoc Sacrum Dicasterium dispensationem concedere non posse. Requilritur enim ut saltem pars catholica serio promittat se curaturam esse baptismum et educationem catholicam prolis et de hujusmodi promissonis sinceritate Ordinarius certitudinem moralem habeat.

«Vellit igitur Excellentia Tua Rev-erendissima studio et caritate pastorali qua pollet monere praedictam partem catholicam ut obligationem qua tenetur adimpleat.»

TH. P.

Présence de C.-F. Ramuz

En hommage au Poète que j'ai connu et aimé

En 1915, Ramuz, de Paris où l'avait attiré la capitale des lettres, avait regagné sa bonne ville de Lausanne et le cadre lémanique qui l'avait vu naître en 1878. Il n'était alors connu que d'un cercle d'amis assez restreint. Et pourtant quelques titres de romans s'imposaient déjà à l'attention, *Aline*, récit d'une émouvante grandeur, *Aimé Pache, peintre vaudois*, une autobiographie déguisée, *Samuel Belet*, œuvre dans laquelle s'affirme un style tout à fait personnel et nouveau. Ce style, précisément, si dépouillé, si direct et si concret faisait de prime abord sursauter les lecteurs habitués à la prose châtiée et fleurie des écrivains de la «Belle Epoque». Ramuz choquait par une originalité quelque peu hétéroclite, mais les poètes découvraient bientôt qu'une telle originalité était la marque d'un talent hors de pair.

La Société de Belles-Lettres de Lausanne devint le foyer d'où se diffusa cette prise de conscience. Belles-Lettres est une société d'étudiants, fondée il y a plus de cent soixante années, dont le but est de conserver et de cultiver l'esprit et les traditions de la Suisse romande, et de développer chez ses membres l'amour de la littérature et des arts. Ces deux aspects de l'activité bellettrienne se conjoignent logiquement dans l'étude et la défense du mouvement littéraire romand. Devenu bellettrien dès mon entrée à l'Université, j'eus par là l'occasion d'être initié à l'œuvre de Charles-Ferdinand Ramuz, et, finalement, de le rencontrer.

Dès lors, le grand itinéraire parcouru par le romancier est demeuré sans cesse pour moi un objet de fervente observation, voire d'impulsion. Ce lien assez platonique et des plus officiels se resserra tout d'un coup lors de la parution d'un *Essai de synthèse sur le christianisme* que je publiai en 1922 (*L'Arche d'alliance*).

J'avais adressé à Ramuz un exemplaire de mon ouvrage, où, de fait, parlant des esprits qui m'ont appris à me dégager des conventions non contrôlées et à accepter avec sympathie des visions étrangères à mon milieu intellectuel, je relevais nettement l'influence que la sincérité, la capacité d'intuition et d'adhérence immédiate aux choses, qui caractérisent la manière du Maître, avaient exercée sur mon cheminement spirituel.

Ramuz répondit à mon envoi par une lettre qui me fut la plus chère de toutes celles dont mon livre avait été la cause. La chaleur, la compréhension de cette réponse qui participait si intimement à mes expériences et à mes découvertes me sont restées combien vives et stimulantes. Bien plus, la lettre me priait amicalement de venir un après-midi chez lui, à Pully.

Et c'est depuis ce temps que, sur son invite, je pris quelquefois le chemin de «la Muette», l'ancienne demeure, chère désormais à tant d'artistes, où le Poète s'était fixé. J'eus l'occasion de le recevoir à Fribourg qu'il aimait, de l'accompagner au village, le matin, lorsque je séjournais en ces lieux et qu'il faisait ses emplettes. Ainsi me fut-il permis d'échanger avec lui des propos *de omni re scibili*, en contemplant la conque harmonieuse du lac depuis la terrasse du Prieuré. Parfois, assis sur un muret qui clôture quelque vigne ou sur la margelle de la fontaine de granit qui fait face à sa maison, nous devisions. Et l'eau d'argent clair frissonnait dans le bassin, les hirondelles traçaient leurs arabesques autour des cheminées... et, là-bas, sous nos yeux, la nappe perse et violette, bordée au midi par les montagnes savoyardes, scintillait dans l'azur infini...

De ces entretiens j'ai gardé tant de souvenirs! Je me limiterai ici à en rappeler succinctement et fidèlement trois, parce que propres à éclairer, selon toute apparence, quelques positions essentielles de la pensée de Charles-Ferdinand Ramuz. Le premier dévoile l'une ou l'autre des parentés majeures qui ont marqué le jeune écrivain dans sa formation, disons, artisanale; le deuxième se rapporte à ce que j'appellerai son appartenance à une terre et à une communauté ethnique; le troisième tentera d'approcher discrètement le mystère de son attitude en face du problème de Dieu.

*

A propos des affinités de Ramuz avec les aînés qui ont pu enrichir son génie propre, il y a lieu de relever principalement l'intelligence et l'affection qui le liaient à Paul Cézanne. Je ne crois pas qu'il ait jamais rencontré le peintre dont il admirait passionnément l'œuvre; mais il appert que des ressemblances sensibles se décèlent dans la perceptibilité affective des deux

artistes. Tous deux se saisissent intuitivement de l'essentiel des choses qui se présentent à leur vue. Ils en entendent le langage muet et cela sans transposition idéogénique.

Ainsi, dans une «nature morte» à l'huile ou à l'aquarelle du peintre provençal, un secret, un secret à mille résonances, nous semble confié. Une coupe de pommes sur une nappe chiffonnée, un archaïque buffet garni de cuivres et d'étains, un pot de grès rustiquement colorié, ne sont pas seulement des objets reproduits sur une toile: c'est une communication tacite qui déborde l'espace et le temps comme un message hermétique d'un intimisme pénétrant et quasi dramatique. [Remarquons à cet égard que le mot allemand *Stilleben* qui définit la «nature morte» est plus instructif et, partant, plus adéquat.]

Il en est de même de la synesthésie de notre poète, lequel, en nommant l'objet de sa vision, y perçoit un signe irrévocable, d'une inépuisable transcendance. La vieille horloge au balancier mordoré qui tictaque à la cuisine, une simple faux appuyée contre une porte de grange, une barque de pêcheur calée en hiver sous l'auvent d'une remise, le taupier qui, sa hotte au dos, monte par un raidillon entre des murs décrépis... tout cela, ce n'est ni un vulgaire tableau qui cherche à donner l'illusion du vrai, ni un prétexte à engendrer les correspondances du rêve chères aux symbolistes: c'est une révélation incantatoire de la vie cachée, unique, à la fois inquiétante et exaltante, de ce qui fait corps avec l'existence profonde de l'homme.

Ramuz citait fréquemment Cézanne dont il interrogeait patiemment l'œuvre; mais d'autres «phares» illuminaient son chemin et sa conversation: Keats, Dostoïevsky, Claudel notamment qu'il admirait beaucoup – et dont il était à son tour également apprécié – Francis Jammes, Paul Valéry et, ce qui ne devrait étonner personne, les grands classiques français du XVII^e^ siècle, Pascal, La Fontaine et Racine en tête.

L'on sait enfin la merveilleuse collaboration qui l'unit à Igor Strawinsky, à Ernest Ansermet, à René Morax, et, parallèlement aux musiciens et aux écrivains, au cortège des peintres contemporains, à ses amis Gino Severini, Charles-Albert Cingria ou René Aubergenois. Parmi les plus anciens, van Gogh avait, après Cézanne, sa préférence.

*

Un deuxième point central de la pensée de Ramuz touchait la fameuse question de son soi-disant régionalisme. La critique française, trop longtemps, s'est plu à considérer l'écrivain vaudois comme le représentant d'une

province littéraire, la province romande. Ce jugement restrictif le chagrinait à juste titre. Un poète du réel, aux écoutes du langage de la vie quotidienne, «ne doit pas être au-dessus des choses, mais dedans», selon l'expression ramuzienne. Il est l'interprète du donné immédiat. Ce souci de réalisme définit certes l'accent descriptif qui enlumine un coin de terre privilégié. Ainsi, au départ de sa création artistique, Ramuz se révèle comme le peintre prestigieux d'un paysage aux larges confins:

De la source du Rhône au réseau valaisan tributaire du grand fleuve alpestre, à l'élargissement majestueux des eaux dans le Léman, aux rivages de Savoie, à la Provence colorée, à la Camargue sauvage, à la Méditerranée, *mare nostrum*, c'est, à travers le vaste panorama qu'offre une série d'ouvrages, la fresque montagnarde et lacustre où s'inscrit une famille ethnique avec ses coutumes, ses pétitions et ses travers. Ce terrain d'inspiration, au premier plan de l'action, ne représente cependant pas la signification sous-jacente et totale de l'œuvre ramuzienne. La portée de celle-ci est tout d'abord humaine. Nous dirons donc: un peintre, oui! un peintre épique qui a donné d'une large région la physionomie picturale, oui encore! Mais Ramuz, à l'intérieur de ce cadre, s'est penché sur la destinée de l'homme, de l'homme humble et pauvre, avec une attention pathétique. Ses personnages, Aline ou Farinet, Grin ou Belet ou Jean-Luc, sont expressivement vivants; ils sont engagés dans une lutte dramatique contre eux-mêmes, contre les autres, contre les forces obscures de la nature, souvent maléfiques. Cette lutte fait de leur auteur un poète tragique égal aux plus grands.

Il serait d'un ridicule achevé de déclarer Flaubert peintre régionaliste, parce qu'il a situé son chef-d'œuvre dans sa Normandie native, ou Mauriac folkloriste, parce que les héros de ses romans font corps avec les landes du Bordelais. Non! le chantre des pays du Rhône a sa place dans le rang de ceux qui, à travers le miroitement des sensations, arrivent à toucher le tréfonds des tragédies existentielles.

Aux fins de traduire la vie silencieuse des âmes et des choses, Ramuz s'est forgé une langue qui adhère presque physiquement au concret. Cette langue est une adaptation, non du vocabulaire auquel il a toujours évité de donner un tour dialectal comme le font les écrivains dits du terroir, mais des ressources du style tantôt le plus simple, tantôt le plus proche des procédés de la peinture: son lecteur n'a besoin d'aucun glossaire pour s'initier à un parler provincial, il se laissera plutôt envoûter par l'apport d'une aperception toute neuve et toute fraîche des images de la vie.

*

J'essayerai finalement d'esquisser la ligne spirituelle qui fut celle du Maître sur le plan de la foi. Nous en parlâmes beaucoup, puisque ma présentation du problème chrétien avait eu l'heur de l'intéresser. Cet intérêt provoqua de sa part, lors de nos entretiens, nombre de questions qui émanaient d'une curiosité sympathisante et multiforme constamment en éveil.

«N'est-ce pas le propre du catholicisme, m'avait-il écrit (le 16 février 1928), d'avoir su toujours si admirablement concilier le personnel et l'impersonnel, le particulier et le général, le national et l'international? Lui. Et lui seul sans doute.» Conséquemment, était-ce sous l'angle de ces antinomies synthétiques qu'il voulait connaître les modes de la pratique religieuse. Il souffrait d'autre part du manque de mystique qui s'avère en notre pays et en notre siècle. Le matérialisme l'oppressait. Il n'admettait pas non plus les prétentions d'une raison raisonnante qui, à ses yeux, veut extrapoler dans un au-delà à elle inaccessible la rigueur des concepts et les données de l'expérience terrestre.

En vertu de ces exigences, le Poète était porté à situer l'action de ses romans dans le paysage valaisan des hautes montagnes, où la fidélité aux traditions catholiques est plus prononcée qu'à la plaine. *Le règne de l'Esprit malin, Jean-Luc persécuté, Derborence* et maint autre récit, non seulement déroulent leurs épisodes au cœur des paroisses du Haut-Pays, mais introduisent en outre, comme un élément du drame, le surnaturel, fréquemment même le surnaturel diabolique.

Par ailleurs un recours aux fins eschatologiques de l'univers (*Les Signes parmi nous.. Si le Soleil ne revenait pas, Présence de la Mort...*) revient comme un leitmotiv à l'arrière-plan de plus d'une de ses affabulations. Qu'on relise à ce propos le texte de *Paix dans le Ciel*, dans les *Nouvelles et Morceaux!* N'atteignons-nous pas dans ce poème en prose à l'un des sommets de la création littéraire? Le Poète y évoque un Paradis naïf et tendre où les Trépassés retrouvent leurs paysages familiers, leurs villages et leurs chemins, leurs chalets, au beau milieu des montagnes... perspective qui laisse transparaître la hantise de l'ultraterrestre.

Voyons aussi dans *La Guérison des maladies* une exploitation heureuse des mystères de la communion des saints, de la réparation expiatoire et de la réversibilité des mérites. Combien d'autres exemples de ces emprunts à la mystique et à l'Apocalypse ne pourrait-on glaner à travers toute l'œuvre de Ramuz?

Alors, de tout cela peut-on conclure que ce grand visionnaire était proche, extrêmement proche, du catholicisme? – Oui, peut-être, quant au

cadre manifesté par la dévotion populaire; oui, peut-être, quant au besoin de purification qui s'implique dans la souffrance; oui, enfin, quant à la préhension de la richesse des symboles sacrés; mais une distinction fondamentale s'impose au préalable et met une sourdine efficiente à cette présomption.

Le catholicisme des héros ramuziens ne rejoint le surnaturel authentique que, dirons-nous, par la tangente. Il ne pénètre pas dans le cercle qui en est le foyer, parce que non établi sur l'Epiphanie du Dieu fait homme, sur le mystère cardinal de la foi en le Verbe incarné et rédempteur, mais sur une vision panthéistique de l'ordre naturel, où la puissance et la volonté du Dieu souverain se confondent avec les forces et les formes de la création.

Certes, la nature tout entière est l'œuvre du Créateur qui l'a marquée du sceau de la beauté, mais le Créateur reste, d'une manière absolue, distinct de l'univers. Il peut, à son gré, en modifier les lois par un libre décret : il n'y aura cependant en aucun cas union métaphysique entre l'Etre infini de Dieu et l'être créé; un langage vulgaire parlerait d'amalgame impossible. La vision poétique est touchante; elle est génératrice d'élans, d'aperçus saisissants, d'incantations suggestives, de prosopopée, mais, de soi, en soi, elle est étrangère aux réalités ineffables de la Révélation.

Par une radieuse journée de printemps, Ramuz me dit un jour: «Le catholicisme professe une doctrine que j'admire beaucoup, la doctrine de *l'état de grâce*. Comme cela est beau et juste! Le matin parfois, en ouvrant ma fenêtre et en embrassant le tableau que présentent les Alpes et le lac qui miroite à travers les vergers en fleurs, je comprends cette merveilleuse idée de la grâce. Dans ces heures cristallines j'en fais l'expérience.» Il est, bien entendu, hors de chance que je puisse, dans de telles évagations, rapporter les termes mêmes qui furent employés, mais je certifie que je traduis avec rigueur un mode de pensée et d'expression.

Et, une autre fois: «Quelle magnifique théorie l'Eglise n'a-t-elle pas toujours défendue en enseignant le dogme de la *Présence réelle!* On a peine à comprendre ceux qui s'obstinent à douter d'une vérité aussi évidente. La Présence réelle, pour ceux qui savent la découvrir, se révèle si souvent dans un regard d'enfant, dans un arbre incendié par les vermillons de l'automne, dans les nappes de neige étincelantes qui revêtent les hautes cimes... alors, étant donné l'heure unique où fut institué le Sacrement du culte catholique, comment n'y serait-elle pas, là avant tout?»

Toute objection pour mettre au point ces interprétations aberrantes, eût été inutile, car le Poète, si fervent dans sa pétition du surnaturel,

voyait dans toute «rectification» philosophique ou théologique, tentée certes, une prétention arrogante et insensée.

*

Le jour de sa sépulture, en 1947, ce n'est pas une théorie de parents et d'amis endeuillés qui accompagna le grand écrivain au cimetière de Pully: ce fut un fleuve humain, une houle, à la fois attristée et enthousiaste, où tous, jeunes et vieux, connus ou inconnus, en se donnant le bras fraternellement, remplissaient le Chemin des Osches qui unit la «Muette» au champ du repos, et se sentaient liés par un chagrin commun, sans doute, mais par un sentiment de gratitude et de confiance. Ce sentiment, ils le devaient à celui qui avait purifié et ouvert leur regard sur la présence signifiante et l'intimité originelle des choses et des êtres. *Besoin de grandeur, Raison d'être*, ces titres ramuziens d'essais et de polémique prenaient en ce jour et pour l'avenir un sens exaltant.

Prions pour cette âme tragique et tourmentée qui a imprimé si vivement dans nos cœurs le désir du Ciel, le désir de la Paix du Ciel!

ROBERT-BENOIT CHÉRIX

Souvenirs sur Karl Barth

Par la bienveillante entremise de Mgr F.-X. de Hornstein nous avons eu connaissance et autorisation de traduire et de publier les lignes suivantes du Pfarrblatt *catholique de Bâle, n° du 14 février 1969. Elles sont du Dr A. Briellmann, médecin traitant du grand disparu, dont il a évoqué le souvenir à l'occasion d'une séance du conseil paroissial de St-Nicolas de Flue.*

Il ne s'agit nullement de donner ici une appréciation de l'œuvre théologique de Karl Barth vraiment gigantesque. Je ne suis pas qualifié pour le faire et m'avoue totalement incompétent en la matière. Je tiens bien davantage à vous rendre conscients de ce que fut Karl Barth pour nous catholiques et pour notre communauté en particulier.

Au cours de ces dernières années, un fait m'est apparu comme absolument sûr et évident: Karl Barth nous était attaché, à nous catholiques, par les liens d'une réelle et authentique amitié. A maintes reprises en effet, il assista à nos offices religieux. Il tenait absolument à connaître le catholicisme renouvelé par le dernier Concile. Durant toute sa vie, Karl Barth a toujours pris très au sérieux le catholicisme romain. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il a autrefois protesté avec force et assez souvent polémisé contre lui, mais cela toujours au nom de l'Evangile et non pas pour le seul plaisir de disputer. Karl Barth venait en effet d'une théologie totalement libérale, théologie qui, en raison de ce libéralisme précisément, était dépourvue de toute racine et de toute saveur et qui avait perdu le sens des vérités chrétiennes fondamentales. Barth édifia ensuite sa propre théologie en la centrant sur le Christ, Dieu et homme. C'est surtout dans la chaire de l'église de Safenwil qu'il prit conscience de cet état de choses lorsque au cours de ses sermons, retrouvant toujours la Bible ouverte devant lui, il s'était soudain rendu compte qu'on avait pratiquement exercé la prédication en dehors de la Bible. Dans sa dernière émission radiophonique: «*Musique pour un hôte*», en novembre de l'an passé, il a manifesté

d'une manière à la fois touchante et bouleversante sa pleine et entière adhésion au Christ: «Là, près de Jésus-Christ, je suis chez moi. Il ne se laisse pas saisir, même par aucune théologie, *auch mit keiner Theologie.*»

Affirmer sa position théologique dans le protestantisme d'aujourd'hui avec ses courants innombrables ne fut pas pour Barth une sinécure. C'est ce qui occasionna heureusement, ces dernières années, un dialogue avec des théologiens catholiques de renom: Hans Urs von Balthasar, Hans Küng, Ratzinger et d'autres encore. J'ai rencontré souvent quelques-uns de ces messieurs dans le cabinet de travail de Karl Barth et j'ai pu suivre avec un grand intérêt comment, ces derniers temps surtout, il oscillait toujours entre Balthasar et Küng, c'est-à-dire comment il se rappochait tantôt de l'un et tantôt de l'autre.

Cependant, Karl Barth n'a pas limité ses relations à de telles personnalités. Ce qui l'intéressait, c'était justement le monde des idées de «l'infanterie» théologique, c'est-à-dire la pensée des pasteurs d'âmes. «Ma théologie est là pour les pasteurs et non pour les savants» a-t-il dit naguère dans l'émission radiophonique précitée. Jusqu'au dernier dimanche avant sa mort, il s'est préoccupé des soucis de la prédication de nos jeunes vicaires. Le sermon d'un vicaire de Bâle, le 8 décembre 1968, était entièrement inspiré d'une conversation où Karl Barth avait déclaré: «Je veux vous annoncer ce que je dirais du haut de la chaire sur l'Immaculée Conception de Marie, si j'étais vicaire catholique.» – A moi et à d'autres, Karl Barth a dit souvent qu'il ne voudrait pas se faire catholique, mais qu'il aimerait l'être tout au moins pour quelques semaines et qu'ensuite, s'il était Pape un jour, il prendrait volontiers quelques décisions infaillibles pour quitter ensuite la scène de la papauté! La musique de Mozart elle aussi l'a plus d'une fois porté à cette idée d'être catholique. Cette musique fut pour lui comme une révélation. Elle descend directement du ciel, à la verticale. Là, Mozart a entendu, à la source, ces choses que lui, en tant que théologien, apprenait à la même source.

Autant Karl Barth s'est réjoui du catholicisme post-conciliaire, autant s'est-il inquiété par moments de ce catholicisme «réformé», lorsque certaines tendances par trop audacieuses, et peut-être aussi libérales, s'annonçaient. «N'imitez donc pas toutes les fautes du néo-protestantisme», s'est-il écrié devant les nombreux visiteurs qui se sentaient peut-être enclins à cette

manière de penser. C'est pourquoi par exemple, le terme si souvent employé d'«*aggiornamento*» le chicanait particulièrement lorsqu'on le traduisait par le mot «adaptation.» Il pensait ici au phénomène qui s'est largement manifesté dans le néo-protestantisme, c'est-à-dire au fait que l'homme est devenu maintenant le centre de la conception et de la pensée religieuses, alors que selon l'opinion de Barth, c'est Dieu qui doit être placé au centre de la pensée [1]. On ne saurait en effet rien démolir et renverser sans construire autre chose de nouveau, de positif.

Le côté humain de Karl Barth se caractérisait par une extrême simplicité dans son attitude, par un abord facile et direct, par une grande amabilité et une cordialité qui excluait toute réserve diplomatique. Et quel bel humour chez cet homme qui, à 82 ans, pouvait encore rire de lui-même. Aussi n'a-t-il pas rendu la tâche facile à ses adversaires en leur jetant la vérité en plein visage, souvent avec une franchise sans ménagements.

Dans le cabinet de travail de Karl Barth, on pouvait se mettre à son aise, s'asseoir et demeurer aussi longtemps qu'on le voulait. Bientôt il vous offrait des cigares, on dégustait une bonne bouteille et l'on se sentait aussitôt dans une ambiance de sérénité. Du plancher au plafond, le cabinet de travail était rempli de livres et au-dessus de son secrétaire était suspendu le tableau qui l'accompagna à cette place durant toute sa vie, représentant la crucifixion de l'autel d'Isenheim de Grünewald. Ce qui l'impressionnait surtout sur ce tableau, c'était le saint Jean-Baptiste, qui de son index légèrement doré montre le Christ. Il m'a toujours semblé que Karl Barth avait rempli durant sa vie une fonction analogue à celle de ce grand saint...

Dr A. BRIELLMANN

[1] Karl Barth parle ailleurs «d'une question que nous autres, qui devons être appelés maintenant évangéliques au sens étroit du terme, avons d'abord à poser à l'ensemble de ce qu'on est convenu de nommer le néo-protestantisme en toutes ses formes et jusqu'aux plus modernes, mais aussi en même temps au catholicisme romain post-conciliaire. La voici: au sujet de ces fenêtres ouvertes sur le monde, n'a-t-on pas tout de même été trop loin, tant du côté protestant que du dernier concile? Lorsqu'on perce et que l'on ouvre trop de fenêtres, la maison cesse d'en être une. Le sel a sa place dans la pâte. Mais la pâte n'est pas elle-même sel, et le sel pour sa part ne doit pas devenir ni vouloir être pâte. Autrement, la notion d'Eglise pourrait s'étendre d'une telle façon qu'elle disparaîtrait finalement dans la brume obscure d'un christianisme inconscient. Je pense à ce moment à un grand théologien protestant, Richard Rothe de Heidelberg, mais aussi à un grand théologien catholique romain d'aujourd'hui!» *Dialogue*. Collection œcuménique, nº 7, p. 18.

De quelques poètes

CRISTOVAM PAVIA, PHILIPPE JACCOTTET, MAURICE CHAPPAZ

Trois noms, trois voix différentes mais authentiques, que j'aimerais rapprocher ici sous le signe de la poésie.

Cristovam Pavia

In memoriam

Le 13 octobre dernier mourait à Lisbonne le poète Cristovam Pavia, le jour même où s'éteignait au Brésil une grande voix lyrique qu'il écoutait et admirait entre toutes, celle du poète Manuel Bandeira, le «consolateur», le «mage». Celui-ci s'en allait à plus de quatre-vingts ans et chargé d'œuvres, celui-là n'avait que trente-cinq ans et un seul livre: «35 Poemas» publiés à Lisbonne en 1959. A partir de cette date, le silence était tombé sur cette voix rare et pure. Et quel silence, peuplé d'ombres et de cauchemars, assailli par les forces obscures et terribles qui eurent finalement raison de son courage.

Ces quelques lignes voudraient être simplement un adieu au poète, à l'ami. Un portrait, un éloge? Ce serait si éloigné de ce qu'il fut au fond de son cœur. Quelques touches, si l'on pouvait, quelques mots transparents, et rien de plus. «Cristovam Pavia ou la délicatesse...», a dit de lui l'un de ses meilleurs critiques, Adolfo Casais Monteiro. C'est pourquoi l'on hésite à rompre le silence. La délicatesse, la discrétion, entre tant de choses! Comment parler de ce frère lointain – et proche – de Hölderlin dont il disait qu'il «se décomposait en bonté, nuages et transparence»? De sa fraîcheur d'âme, de son esprit d'enfance, de sa gravité, de son pouvoir d'émerveillement, de sa générosité sans mesure? De sa poésie si vraie, si fine qu'elle paraît quasiment intraduisible? De cette manière qu'il avait, quand la souffrance resserrait son étau et le coupait de tout, de puiser sa nourriture dans les poètes qu'il aimait, ou dans la musique, dans l'ineffable

Mozart? ... Entre tant et tant de choses, je voudrais indiquer seulement la plus lumineuse: «Il y a une Chartreuse à Evora (Scalla Coeli) qui m'*attire* mystérieusement, comme le Pôle Nord, comme l'Etoile du matin.» Cette phrase (on pourrait en citer bien d'autres) suffirait à montrer le sens de son âme. Et quelle grande force l'habitait, et quel amour! Sa santé ne lui permit pas d'entrer dans un monastère. Alors, «un peu comme Pascal portait toujours sur lui le Mémorial», il voulait garder dans son vêtement quelques mots qui lui rappelaient que Dieu l'aimait et lui demandait de l'aimer entre d'autres murs de pierre et dans une solitude, un silence qui, au bout de tout, ne pouvaient être qu'*adorables*. Avec la simplicité d'un enfant, il s'abandonnait. Je me souviens encore de ces vers, qu'il citait en lettres capitales, du poète Jorge de Sena:

A dor liberrima que a mào me guia
La douleur toute libre qui me guide la main

Pois que de Vos, meu Deus, me fio em tudo
Puisque pour tout, mon Dieu, je me repose en Vous.

De l'un à l'autre de ces vers, tout l'itinéraire douloureux où il allait avec une humilité profonde que trois mots, qui se rallumaient toujours comme trois étoiles dans son cœur, laissent deviner: «Pardon... merci... je suis indigne.» Aucune Béatitude, peut-être, plus que celle de la pauvreté, ne fut sienne. Mais il devait en ignorer la face lumineuse et douce. Il n'eut que les épines, les pierres arides, la soif. «Je crois que ce qu'il me faut d'abord (oh quelle soif!) c'est le *don des larmes!*» Il appelait à lui la fraîcheur et les sources, en ce dernier été qu'il passa dans sa campagne natale; les sources de la terre qui lui verseraient peut-être, miséricordieuses réponses de Dieu, la paix tellement cherchée dans une prière désertique: «L'eau de cette fontaine devant la maison est très froide et très pure – d'une «saveur» profonde et agreste –, elle m'a toujours semblé une sorte de mystérieux don ou symbole, d'éternelle consolation, arrivée tout droit des entrailles de la «serra» solitaire là-haut. Boire cette eau, la nuit, «na bica» (c'est-à-dire sans aucun verre), c'est peut-être, pour moi, beaucoup plus secourable, plus plein de sens que dire un *Ave Maria.*» Et quelques lignes plus loin: «...si j'ai une spéciale «dévotion» ou tendance à l'avoir, c'est, de plus en plus, au *Saint-Esprit.*» Le Saint-Esprit qu'il pria jusqu'au bout, malgré le froid, la nuit, l'étouffement; qu'il pria «contre tout», jour après jour et avec une foi d'enfant, tandis qu'il s'éloignait, qu'il s'absentait, qu'il entrait dans la *LUMIÈRE.*

Pour nous, la mort brutale a frappé. C'est avril. Les pétales de cerisier semblent encore plus fragiles; au fond de la belle lumière du jour, un tremblement... Toutes choses passent. Chaque fois qu'une fleur tombe, le cœur se déchire un peu, beaucoup. Jusqu'au jour où le beau vers de Cristovam Pavia (Requiem) deviendra, pour nous aussi, pleinement vrai:

Até as imagens me sào inuteis porque contemplo tudo
Même les images me sont inutiles parce que je contemple tout.

Pâques 1969.

PHILIPPE JACCOTTET [1]

Autrefois
moi l'effrayé, moi l'ignorant, vivant à peine,
me couvrant d'images les yeux,
j'ai prétendu guider mourants et morts.

Moi, poète abrité,
épargné, souffrant à peine,
j'osais tracer des routes dans le gouffre.

A présent, lampe soufflée,
main plus errante, tremblante,
je recommence lentement dans l'air.

Ce chant si beau, fort et tremblant comme une lumière qui sort des ténèbres, on voudrait le laisser dire, ne rien ajouter à ce qu'il est si manifestement: une méditation profonde et poignante et tellement digne de qui assiste à la mort d'un proche parent et le voit terrassé, arraché peu à peu à lui-même et au monde des vivants:

Il ne s'agit plus de passer
comme l'eau entre les herbes:
cela ne se tourne pas.

«... Quelqu'un aujourd'hui s'en ira au cœur de l'énigme», disait Emily Dickinson. Tout cet «ailleurs» que l'esprit ne peut imaginer ni comprendre, le voici évoqué en quelques lignes saisissantes:

[1] *Leçons*, Collection poétique d'écrivains romands, Payot, Lausanne, 48 pages.

Entre la plus lointaine étoile et nous
la distance, inimaginable, reste encore
comme une ligne, un lien, comme un chemin.
S'il est un lieu hors de toute distance,
ce devait être là qu'il se perdait:
non pas plus loin que toute étoile, ni moins loin,
mais déjà presque dans un autre espace,
en dehors, entraîné hors des mesures.
Notre mètre, de lui à nous, n'avait plus cours:
autant, comme une lame, le briser sur le genou.

Et la solitude, où nul ne peut le rejoindre, de celui qui s'en va comme un voyageur dans la nuit:

«Qui m'aidera? Nul ne peut venir jusqu'ici.
Qui me tiendrait les mains ne tiendrait pas celles qui tremblent,
qui mettrait un écran devant mes yeux ne me garderait pas de voir,
qui serait jour et nuit autour de moi comme un manteau
ne pourrait rien contre ce feu, contre ce froid.
Nul n'a de bouclier contre les guerriers qui m'assiègent,
leurs torches sont déjà dans mes rues, tout est trop tard.
Rien ne m'attend désormais que le plus long et le pire.»

Est-ce ainsi qu'il se tait dans l'étroitesse de la nuit?

Le mystère est plus profond que tous les mots ne peuvent dire. L'interrogation reste sans réponse pour le poète, comme suspendue au cœur du silence:

Si c'était le «voile du Temps» qui se déchire,
la «cage du corps» qui se brise,
si c'était l'«autre naissance»?

On passerait par le chas de la plaie,
on entrerait vivant dans l'éternel...

Accoucheuses si calmes, si sévères,
avez-vous entendu le cri
d'une nouvelle vie?

Moi je n'ai vu que cire qui perdait sa flamme
et pas la place entre ces lèvres sèches
pour l'envol d'aucun oiseau.

Et voici encore le dernier poème du recueil: douceur tranquille d'une présence-absence qui éclaire la maison, seule réalité, seule certitude:

Toi cependant,

ou tout à fait effacé
et nous laissant moins de cendres
que feu d'un soir au foyer,

ou invisible habitant l'invisible,

ou graine dans la loge de nos cœurs,

quoi qu'il en soit,
demeure en modèle de patience et de sourire
tel le soleil dans notre dos encore
qui éclaire la table, et la page, et les raisins.

Le livre tout entier est comme une pierre de lumière dans l'œuvre de Philippe Jaccottet qui n'avait rien écrit d'aussi beau, peut-être, depuis l'*Ignorant.*

Maurice Chappaz [1]

Il n'est pas si loin, le temps où Maurice Chappaz écrivait difficilement, arrachant au désert les mots, les images, les fruits rares et lentement mûris, ce *Testament du Haut-Rhône* qui reste à mes yeux son plus beau livre. De ce même effort patient sont nés encore *Le Valais au gosier de grive* et le *Chant de la Grande Dixence.* Va-t-on lui reprocher, après ces hautes routes, d'être descendu vers les sentiers où la marche est plus facile? Non, certes. Pourvu que sur ces nouveaux chemins, le poète reste fidèle au meilleur de lui-même et que le chant soit beau. Le *Match Valais-Judée* tient-il cette gageure?

Le Valais est la terre bénie que Dieu choisit pour fêter le deuxième millénaire de la religion catholique. Ce jubilé sera l'occasion d'une joute colossale opposant la Judée – avec ses Rois, ses Prophètes, ses Apôtres – et le Valais qui rassemble pour cette circonstance ses chefs historiques du passé et ceux du présent. Empoignade épique, mêlée burlesque, déferlement de mots, de gens, de paysages; beuveries, ripailles rabelaisiennes et

[1] *Le Match Valais-Judée,* Cahiers de la Renaissance vaudoise, Lausanne, 196. p.

pour finir une chasse au Diable que Dieu lâche au milieu de tout ce beau monde. Voilà, très brièvement résumée, l'histoire. Je ne m'y attarderai pas. La question que je me pose en refermant le livre: réussi? manqué? Chappaz a voulu écrire un livre grave, et un livre drôle. Laisser couler le torrent avec ses crêtes d'eau claire et avec sa boue, ses débris fous. Faut-il être sévère? Lui dire qu'un livre est autre chose qu'un torrent? Peut-être, à cause de cette haute exigence en poésie qui a toujours été la sienne, à cause de ces gouttes d'eau pure qui, au milieu de tout ce tumulte verbal, brillent d'un merveilleux éclat:

«Georges embrasse le petit dernier, le petit chat de novembre. Il le balaie de sa barbe qui ressemble à une bourrasque de fumée dans les buissons.»

«Le ciel bleu dégèle.»

Chappaz sait-il assez qu'il est avant tout poète, et que la poésie est difficile? Il le sait peut-être trop. Il y a des moments où tout poète a envie de fuir ce qui le blesse: se perdre dans le silence, ou dans les paroles qui étourdissent l'âme. Ce livre, je le comprends un peu comme un défi. «En Suisse romande, disait un jour Chappaz, chaque poète a une corde autour du cou.» Avec violence, il tente de la rejeter. Et peut-être fallait-il aussi, du même coup, se défaire d'autres urgences. J'ai retrouvé dernièrement une page de Maurice Chappaz, écrite il y a six ou sept ans, qui finit ainsi: «Dans les livres, j'aurais hâte de traiter encore quelques thèmes valaisans qui me lancinent, de mettre au point quelques fragments d'autobiographie. Tout cela commencé. J'ai grande hâte de me débarrasser de centaines de souvenirs, de réflexions, d'images, et puis vraiment, sur la page alors blanche: chanter.»

Qu'il chante! C'est le vœu de tous ses amis.

ANNE PERRIER

Bibliographies

JACQUES MARITAIN, *On the grace and humanity of Jesus*, traduit par Joe Evans, New York, Herder and Herder, 1969, 144 pages.

Un avant-propos en américain d'une page et demie ouvre cette édition: «J'avais espéré que *Le Paysan de la Garonne* serait mon dernier livre. Et cependant en voici un autre mais qui a été écrit, pour ce qui concerne l'essentiel, avant *Le Paysan*. Il résulte du texte que j'avais préparé pour deux séminaires donnés aux Petits Frères de Jésus, à Toulouse, en 1964, et qui a paru dans la revue *Nova et Vetera* (1966, nº/ 1 et 3). J'ai essayé dans le livre de mettre le texte un peu plus au point, de le revoir, de le corriger, tout en lui laissant sa première allure, j'y ai fait quelques additions, parfois un peu techniques. Peut-être l'ai-je ainsi rendu un peu difficile, mais je crois plus exact à présenter mes vues. La réinterprétation que j'y propose d'une des thèses de saint Thomas concernant la grâce du Christ est, j'en suis persuadé, valable en elle-même, même si en dépit de tous mes efforts sa formulation reste imparfaite. Le sujet traité est lui-même, en tout cas, d'une importance centrale.

«Il n'est pas non plus sans rapport avec certaines recherches contemporaines, conduites, je le reconnais très volontiers, dans une tout autre perspective que la mienne. Et il me semble que cela m'autorise à réclamer une petite place dans les hypothèses de recherche aujourd'hui à la mode. Il se pourrait néanmoins qu'un malentendu puisse résulter de quelques allusions, faites accidentellement à deux ou trois reprises dans mes récentes additions, à des courants de pensée qui n'avaient aucune place dans ma préoccupation quand je préparais les deux séminaires en question. Je désire affirmer nettement que rien de ce qui occupe présentement la scène, ni le tintamarre de ceux qui entendent tout remettre en question dans l'enseignement traditionnel, ni les voix de ceux qui (attachés les uns au seul vrai, et les autres aussi à l'immobilisme) protestent contre l'arbitraire insensé de pareils procédés, – rien absolument de tout cela n'est à l'origine de la réinterprétation qui est ici proposée, et sur laquelle j'ai médité pendant bien des années. L'idée en est venue de Raïssa et de moi, en des jours heureux, où nous vivions dans une sereine indifférence par rapport aux fluctuations (moins violentes alors, il est vrai) de l'intelligentsia catholique, et quand j'avais encore à côté de moi pour m'aider et me stimuler un merveilleux *conseil* aimé de Dieu et certainement plus éclairé que ma pauvre tête.»

JEAN-HERVÉ NICOLAS, O. P., *Les profondeurs de la grâce*, Paris, Beauchesne, 1969, 568 pages.

Il s'agit d'un grand ouvrage sur la grâce dont on nous donne ici la première partie, intitulée *La vie de la grâce*. Un second tome présentera *La grâce et le péché* et *Les sources de la grâce*.

Les données bibliques et traditionnelles du mystère de la grâce sont inventoriées dans un *chapitre préliminaire*, pp. 9–83. Dans sa source la Grâce est incréée, c'est la Bienveillance de Dieu à notre égard, dans ses effets elle est créée et nous rend participants de la nature divine, dans ses conséquences elle provoque en nous la reconnaissance, l'action de grâces. On peut dire que le dessein général de l'auteur est d'insister sur le premier de ces trois sens. «Le rôle du théologien aujourd'hui est de poursuivre la réflexion commencée dès le début de la vie de l'Eglise sur le mystère de la grâce, c'est-à-dire du don que Dieu fait de lui-même à l'homme par le Christ, sans en laisser perdre aucun aspect, mais sans non plus renoncer au remarquable instrument d'analyse et de compréhension qu'a forgé l'effort des théologiens scolastiques, et qui demeure le plus apte à unifier toutes les données bibliques et traditionnelles», p. 82.

Dans le chapitre I: *Le don de l'Esprit* où sont définies nombre de notions importantes, signalons la manière très nette dont est posé et résolu le problème de l'*appropriation* à l'une des Personnes divines de ce qu'elle possède en commun avec les deux autres, pp. 110–123; le problème du rapport de *la Grâce incréée et de la grâce créée*, celle-ci étant donnée comme disposition ultime à recevoir celle-là, pp. 150–160; le problème de l'utilisation de la philosophie par le théologien: il n'est pas vrai que toutes les *philosophies* se valent, p. 178. Le lecteur est constamment mis au courant des controverses récentes relatives à ce thème mystérieux de la grâce.

C'est «*dans le Christ Jésus*» (chap. II) que Dieu nous est donné. Beau chapitre traitant: 1º de la nature de la grâce telle qu'elle est dans le Christ: grâce incommunicable d'union et grâce communicable créée; 2º du carac-

tère christique de cette grâce communicable; 3° qui devient la grâce ecclésiale. Deux thèmes sont particulièrement à signaler. Celui du *nouvel Adam* où l'on montre qu'en vertu même du mystère de l'Incarnation le genre humain tout entier se trouve inclus dans l'humanité du Christ, p. 249; ce qui veut dire non pas comme certains voudraient le laisser croire que tous les hommes *sont* sauvés du seul fait qu'ils ont la nature humaine, mais que la *possibilité* leur est donnée de recevoir la grâce du Christ. Et le thème exposant le sens de *la mort rédemptrice du Christ*, p. 277. (Mais peut-on parler de «l'amour *pénitent* du Christ»?, p. 281; cf. S. Thomas, 3 , qu. 84, a. 7, ad 4). Puis-je ajouter deux questions concernant des points secondaires: 1° Pour signifier le rôle instrumental de la nature humaine du Christ, j'ai moi-même parlé au sens psychologique, non au sens métaphysique, d'une personnalité humaine du Christ, mais je n'oserais pas sans plus et malgré toutes les prudences qu'il prend, dire avec l'auteur que «le Verbe est devenu une personne humaine» ni parler à propos de l'Enfant de la crèche d'une personne humaine; 2° Si à propos de l'Eglise, on parle assez couramment de deux âmes, l'une créée, l'autre incréée, y a-t-il «irréductible opposition» à parler pareillement de deux personnalités, l'une créée, l'autre incréée, qui est l'Esprit saint?

L'homme face au don de Dieu, chap. III, traite de l'insertion du surnaturel dans la nature humaine. Selon Maurice Blondel, le surnaturel ne peut être obligatoire pour l'homme que s'il répond à une *exigence de sa nature;* et en même temps il ne saurait être surnaturel que s'il est *gratuit*, octroyé par une initiative divine toute gracieuse. Blondel s'efforce de faire apparaître en l'homme, par l'analyse de l'action, *l'exigence d'un surcroît* que Dieu seul peut accorder, s'il le veut, et dont il n'appartient pas à la philosophie de dire s'il a été, ou non accordé. A cette conception inacceptable l'auteur répond que la *gratuité* du surnaturel implique nécessairement que l'homme pourrait se développer pleinement selon sa nature et parvenir à la perfection, au bonheur, sans être surnaturalisé; mais le surnaturel devient *obligatoire*, dès que le don de la grâce est octroyé, car l'homme ne saurait alors trouver sa fin connaturelle ailleurs qu'incluse dans la fin surnaturelle et subordonnée à elle.

La créature divinisée, chap. IV, qui traite de l'image de Dieu dans l'âme, de l'adoption filiale, de l'habitation du Saint-Esprit en elle comme dans son Temple, touche ainsi immédiatement aux beaux mystères du déploisement de la vie surnaturelle. Il faut louer l'auteur d'avoir rappelé que la notion de sainteté de Dieu unit en elle celle d'Amour et celle de Sacré, de Transcendance, de Majesté; et des éclaircissements qu'il donne sur la présence expérimentale de la Trinité dans l'âme en état de grâce.

Conduits par l'Esprit, chap. V, traite des notions fondamentales de la *justification* et du mérite où tant de malentendus sont à dissiper et tant de lumière à introduire. Dans une centaine de pages sont touchés les points brûlants de la spiritualité pastorale: l'amour pénitent, la conversion au «Dieu inconnu», le cas des «chrétiens sans le savoir», le baptême des enfants, le sacrement de la réconciliation, l'ultime conversion, le désintéressement chrétien, la foi et les œuvres, la charité principe du mérite des œuvres, l'Esprit saint principe du mérite de la charité. *Quel est le sort des enfants morts sans baptême? a*) La doctrine traditionnelle des *Limbes*, refondue et illuminée par saint Thomas d'Aquin, et qui seule peut se réclamer du Magistère de l'Eglise, n'est pas retenue par l'auteur, qui, sur ce point, rejoint l'école du P. de Lubac, dont il a cependant, au cours de son ouvrage, rectifié bien des interprétations. *b*) L'hypothèse des enfants sauvés par le *désir d'autrui* et de leurs parents lui paraît loin d'être convaincante: elle ne peut viser qu'un nombre très restreint d'enfants; si c'est le désir personnel des parents qui décide de leur sort, ils pourraient être voués soit à Dieu, soit aux idoles; s'il s'agit du désir de l'Eglise, elle ne peut désirer qu'une chose, le salut de tous ces enfants sans exception dans le passé, le présent, le futur. *c*) Les anciens ont considéré les petits enfants massacrés par Hérode à cause et comme à la place même de Jésus, comme adoptés par Lui et ayant reçu en Lui le baptême du sang. Peut-on, à la suite du P. Rahner et avec l'auteur, *extrapoler* ce miracle, et avancer, comme une hypothèse sans doute, qu'en raison de l'Incarnation (et déjà antérieurement à son accomplissement?) le fait même de la mort des enfants en bas âge agisse sur eux à la manière d'un sacrement pour les justifier du péché originel et leur obtenir la grâce sanctifiante? en sorte que tous les enfants morts avant leur premier acte de liberté pourraient «entrer dans le Royaume de Dieu» sans avoir à «renaître de l'eau et de l'Esprit» (Jean, III, 5)

et que la doctrine des Limbes pourrait être abandonnée?

Et certes il est vrai que les petits enfants touchés par la mort avant d'avoir pu faire acte de liberté et pécher personnellement seront sauvés par Jésus, et *du seul fait que le Verbe a voulu se faire petit enfant.* Ils seront sauvés par Jésus de la *mort* et ils ressusciteront corporellement dans la plénitude d'une vie immortelle. Ils seront sauvés par Jésus de toutes les formes de *souffrance* qu'ils auront pu subir ici-bas et ils entreront dans la félicité éternelle de ce paradis de la nature, qui est comme au bord du paradis de la grâce, et auquel les théologiens ont donné par antonomase le nom de Bord (*Limbus*). Et c'est ici la réponse à ce problème de la souffrance des enfants innocents, qui tourmentait si fort Dostoïevski et qu'il déclarait insoluble. Oui, il est insoluble dans la perspective d'un monde athée débouchant sur le néant. Il n'est pas insoluble dans la perspective du paradis de la nature que sont les Limbes. Mais la félicité des Limbes est autre que la béatitude du Royaume où sont admis «ceux qui renaissent de l'eau et de l'Esprit».

Après son beau livre *Dieu connu comme inconnu,* le P. Jean-Hervé Nicolas nous introduit ici dans une vaste synthèse où le mystère de la grâce nous est présenté dans la continuité d'un effort séculaire d'approfondissement, et en tenant compte de tout ce qu'ont apporté de valable les études contemporaines. Au cours de son exposé dont le dessin est toujours net, il lui est possible d'éclairer nombre de questions qui se posent à l'esprit de chacun. C'est une joie de pouvoir, aidé par sa réflexion, méditer sur ces sereines vérités qui émergent dans la lumière au-dessus de toutes nos tempêtes et nos mers de brouillard.

JOHN HENRY NEWMAN, *L'idée d'université, définie et expliquée,* Collection «Textes newmaniens», Paris, Desclée de Brouwer, 1968, 514 pages.

Converti au catholicisme depuis 1845, Newman, âgé de 50 ans, est chargé, en 1852, de procéder à l'inauguration officielle d'une Université catholique à Dublin, d'où les *neuf Conférences* ici traduites et présentées avec tout le soin désirable.

1. Une université catholique, outre ce qui concerne Dieu, doit enseigner ce qui se rapporte à la nature (sciences) et à l'homme (littérature), bref tout ce qui touche à la culture et à l'humanisme. Newman le sait, mais il prévoit, mieux que personne, les difficultés de l'entreprise: la science et la littérature, vont pouvoir se retourner contre la religion. Il insiste plus peut-être que son évêque ne le désirerait sur cette éventualité. Il nous fait de l'empereur Julien, «en qui tout catholique voit comme l'ombre de l'Antéchrist» un tableau plein de beauté spécieuse et de noblesse: «La simplicité de ses manières, sa frugalité, l'austérité de sa vie, son singulier mépris des plaisirs sensuels, sa bravoure de soldat, son application au travail, son amour des lettres, sa modestie, sa clémence, ses réalisations, autant que je les puisse juger, concourent à faire de lui un des plus éminents exemples de la vertu païenne que le monde ait jamais vu». Il nous décrit la sérénité de sa mort. Puis il ajoute: «Voilà, Messieurs, la dernière scène d'une religion de la raison. On y reconnaîtra le pur et simple philosophe: dans cette insensibilité de la conscience, cette ignorance de la notion même de péché, la considération accordée à sa propre consistance morale, cette simple absence de la crainte, cette confiance en soi qu'aucun nuage ne trouble, cette sereine maîtrise, cette froide complaisance en soi-même», p. 362.

Newman va jusqu'au bout de sa pensée, et même jusqu'au paradoxe: «Si l'université est une préparation immédiate à la vie de ce monde-ci qu'elle le soit autant qu'elle le prétend! Elle n'est ni un couvent ni un séminaire. Elle est un endroit où l'on met des hommes du monde en condition d'affronter le monde. Nous ne pouvons empêcher que ces hommes, le moment venu, plongent dans ce monde, tel qu'il est, avec ses artifices, ses principes, ses maximes; nous pouvons du moins les préparer à affronter l'inévitable... Tous vos efforts, en somme, n'ont abouti qu'à ceci: vous avez fait du monde lui-même leur université», pp. 416–418.

2. Quelle sera donc la réponse de Newman? «Si angoissante que soit donc la question, et même si elle met à l'épreuve le jugement des catholiques zélés et ardents, au point de les diviser entre eux, je ne doute aucunement, pour ma part, Messieurs, de ce que doit être la véritable attitude de l'Eglise en ce domaine. Cette attitude ne consiste pas à exclure la littérature des écoles profanes, mais à se faire accepter elle-même dans ces écoles. Laissons-la faire, d'une certaine manière, pour la littérature, ce qu'elle fait, d'une autre manière, pour la science. L'une et l'autre ont leurs imperfections, et l'Eglise a un

remède approprié pour chacune. Elle ne redoute aucun savoir, mais elle purifie tout. Elle ne réprime aucun élément de notre nature, mais en cultive l'ensemble... Elle s'inspire en tout et partout d'un principe unique: qui est de n'interdire aucune vérité, mais de veiller à ce qu'aucune doctrine ne cherche à passer sous le couvert de la vérité, qui n'ait le droit de se réclamer de la vérité», p. 419.

3. Et ici Newman laisse éclater son cœur, en opposant, à l'humanisme de l'empereur Julien, un autre humanisme, celui de saint Philippe :«Voilà, du moins, tout ce que m'ont apporté les réflexions que j'ai pu faire sur le sujet. Voilà également la leçon que j'ai tirée de l'histoire de mon propre Père et Patron, saint Philippe Néri. Il vécut à une époque (1515–1595) où les intérêts du catholicisme étaient aussi dangereusement compromis qu'ils l'avaient jamais été dans le passé, ou pourraient l'être dans l'avenir. Il vécut à une époque où l'orgueil dominait; où les sens régnaient; où rois et nobles, entourés plus que jamais auparavant de pourpre et de respect, étaient moins que jamais contraints d'assumer des responsabilités et de courir des risques. L'hiver du Moyen-Age reculait; l'été ensoleillé de la civilisation faisait, comme feuilles et fleurs, éclater mille variétés de plaisirs raffinés. Un monde d'idées et de beautés nouvelles s'offraient à l'esprit humain, en même temps que les trésors retrouvés de la littérature et de l'art classiques. Les personnalités les plus hautes et les mieux douées de son temps, saint Philippe les vit séduites par l'Enchanteresse, enivrées de la magie de ses chants. Grands et sages, étudiants et artistes, passionnés de la peinture, de la poésie, de la sculpture, de la musique, de l'architecture, il les vit tous entraînés dans la ronde magique et dansant autour de l'abîme. De ces profondeurs, il vit monter des formes païennes qui, dans l'air lourd, prenaient consistance. Il vit tout cela, et comprit que le remède à cet état de crise ne viendrait ni des discussions ni de la science ni des protestations et admonestations ni des cloîtrés ni des prêcheurs. Ce qu'il fallait, c'était opposer à cette séduction la séduction plus grande encore de la pureté et de la vérité. Il avait été suscité pour accomplir dans l'Eglise une œuvre très particulière... Sachant qu'il ne l'arrêterait pas, il préférait laisser couler le torrent de la science, de la littérature, de l'art, de la mode, tout en cherchant à le canaliser. Ce que Dieu avait fait bon, et que l'homme avait gâté, lui voulait l'assainir et le sanctifier.

«Philippe comprit donc que sa mission ne serait pas de propager la foi, d'exposer la doctrine ou d'enseigner le catéchisme. Il ne prisait guère ce qui était rigoureux et systématique. Il avait écarté de son sentier tout ce qui était règle monastique ou système d'autorité, comme David avait refusé l'armure de son roi. Non. Il serait, purement et simplement, un prêtre séculier, pareil à tous les autres. Pour toute arme, il prendrait l'humilité véritable et un amour dépouillé de toute ostentation. Tout ce qu'il ferait, il le ferait à force de lumière, de ferveur, par l'éloquence convaincante de son caractère personnel et de son art de converser. Il vient dans la Ville éternelle, et s'y établit. Une maison, une famille s'édifièrent autour de lui, par l'accession spontanée d'éléments venus du dehors. Il se donna moins de peine pour les aller chercher que pour les attirer à lui. Il s'assit dans sa petite chambre et vit venir à lui, en foule, riches et bien nés dans leurs atours mondains, aussi bien que simples et illettrés. Par les plus grandes chaleurs de l'été, ou les froids de l'hiver, il était toujours là, dans sa cellule étroite et basse de San Girolamo: lisant dans les cœurs de ceux qui le visitaient, guérissant les maladies des âmes par le simple toucher de ses mains. On aurait cru voir les Mages adorer le Sauveur Enfant, tant il était pur et innocent, tant il était doux et beau; tant il était fidèle et cher à la gracieuse Vierge sa Mère. Ceux qui entraient, restaient là, à le regarder, à l'écouter, jusqu'à ce que, finalement, l'un d'abord, puis l'autre, troquât contre sa pauvre soutane et son ceinturon ses beaux habits ou, s'il les gardait, cachât dessous un cilice; ou encore jusqu'à ce qu'ils adoptassent les uns et les autres une règle de vie, alors même qu'aux yeux du monde rien ne semblait avoir changé en eux.

«Et qu'a-t-il été pendant tout ce temps? Un humble prêtre, un étranger dans Rome, distingué ni par le sang ni par le savoir, ne jouissant d'aucun privilège de rang ou d'office; grand uniquement par ce don d'attirer à lui qu'il tenait de la divine puissance. Et c'est pourtant ainsi, humble, point anobli, dépourvu de tous moyens, qu'il s'est acquis le titre glorieux d'apôtre de Rome», pp. 420–424.

4. Newman qui, peu après sa conversion au catholicisme, crée l'Oratoire d'Edghaston, a subi profondément l'ascendant de saint Phi-

lippe. Mais sait-il nous dire, dans ce portrait, tout ce qu'il y avait dans le saint qu'il admire, de qualités humanistes? Philippe arrivait dans une Rome très policée et protocolaire, avec toute la liberté, la grâce, la fantaisie d'un Florentin; les artistes lui faisaient spontanément cortège, et les enfants aussi, à qui il savait parler en poète. D'une manière plus générale le parallèle que Newman institue dans ce livre entre humanisme et grâce, entre religion et culture, fait songer inévitablement à un livre qui devait paraître près d'un siècle plus tard, dans le même esprit et pour résoudre les mêmes difficultés, *Humanisme intégral* (1936). Mais quelles richesses incomparables apporte ce second livre, et que Newman ne pouvait soupçonner! Par rapport à la culture, à l'humanisme, à l'ordre temporel, Newman reste sur une position de méfiance et défensive; le second livre représente une position conquérante qu'il s'agisse de l'ordre de la politique, de la connaissance, de l'art. Deux «convertis», deux amoureux de l'Eglise catholique, mais entre les deux a passé le génie de saint Thomas d'Aquin.

ACADÉMIE SALÉSIENNE. *Mémoires et Documents*, t. LXXX. Ambilly, Annemasse, 1968.

Ce recueil de témoignages et mélanges constitue un juste hommage à saint François de Sales, et il apporte une contribution positive aux études salésiennes.

«Maître génial et si adapté aux aspirations modernes», déclare Mgr Sauvage. «Il répond le mieux à l'attitude du monde d'aujourd'hui», affirme le Cardinal Liénart. Le Cardinal Suenens le sent «proche, vivant, actuel». ...Des religieux, des laïques confirment. Du côté protestant, le prieur de Taizé tient «en grande vénération» celui en qui Oscar Cullmann reconnaît «une riche personnalité». Aucun des témoignages ici rassemblés qui soit enclin à le rejeter parmi les morts sur qui se pencherait la curiosité laborieuse et vaine de la pure érudition ou que continuerait de nommer sans engagement une piété de routine également insoucieuse de vie spirituelle.

Que les préoccupations obsédantes de l'heure, les débats en cours (souvent si mal engagés et poursuivis) risquent, ici et là, d'altérer l'interprétation d'une pensée et d'une attitude d'autrefois, ou amènent à insinuer des réserves et des reproches immérités, c'est probable, voire certain. Mais l'avantage d'un recueil collectif librement composé, à leur insu, le jugement des uns complète ou retouche ou rectifie celui des autres. La conception de François de Sales par exemple, concernant la vie religieuse du laïcat, réputée (p. 26) «révolutionnaire», reçoit (p. 73, 86) des antécédents notoires. L'évêque de Genève a-t-il préparé Vatican I et Vatican II comme l'écrit le Cardinal Liénart par sa doctrine du pouvoir pontifical? (Mgr Mermillod a publié en 1871 des fragments des *Controverses*, avec une introduction pour défendre l'infaillibilité pontificale) Ou peut-on deviner chez lui, avec Monseigneur Leclerc, bien peu de goût pour les structures ecclésiastiques et sociales de son époque? – et pour en décider évoquera-t-on un texte de la Mère Angélique, dont personne ici, d'ailleurs, ne fait mention (L. Cognet: *La Mère Angélique et son temps*, t. II, p. 76. Au témoignage de la religieuse, son interlocuteur aurait subordonné nettement l'autorité pontificale au Concile œcuménique. Il faut lire les remarques de L. C.)

Le P. Ravier et, d'un point de vue bien différent M. H. Baud, envisagent les rapports de François de Sales avec les protestants. L'on trouvera profit à les lire, même après l'ouvrage de M^me^ Kleinmann, ouvrage consciencieux certes et pourtant historiquement, psychologiquement insuffisant. Le sujet délicat ne saurait troubler une authentique recherche œcuménique telle du moins que la définit (p. 75)le P. Congar:

«Bien naïf et bien en retard serait celui pour qui les discussions dogmatiques seraient aujourd'hui dépassées. L'œcuménisme en réclame, au contraire, car il n'est ni confusionisme ni mauvais libéralisme.»

La dogmatique commande, évidemment, la spiritualité salésienne. A celle-ci se rapportent plus directement une note brève mais de conséquence de J. Lacroix (sur l'Amour de soi) et des pages attachantes d'un petit Frère de Jésus qui, par delà les différences et les contrastes qui les distinguent et les opposent, montre «la rencontre en profondeur» de François de Sales et de saint Jean de la Croix.

L'aspect humaniste et littéraire de l'auteur de l'*Introduction* et du *Traité*... n'a pas été négligé. MM. Menage et Chevallier le suivent au temps de sa formation, au cours de sa carrière. Grand lecteur des livres anciens et modernes, respirant l'astmophère poétique et savante de son époque, il offre en son œuvre l'exemple d'un baroque de transition. A bon droit, croyons-nous, la conjecture du P. Lajeunie (empruntée à V. de Saint-Denis)

paraît fragile qui fait de François de Sales un lecteur de Ronsard. Mais un peu plus loin, en toute sûreté, on pratique le jeu hasardeux des suppositions sans preuve, courant le risque, ce faisant, de substituer à une image à peu près fidèle, un portrait fantaisiste de l'écrivain.

C'est sa langue et son style, à cause des archaïsmes des, comparaisons lassantes et bizarres... qui font obstacle, au regard de quelques-uns. L'on va jusqu'à souhaiter une édition modernisée «avec tact et discrétion, mais résolument» des œuvres essentielles. Dieu – ou le Saint – nous en garde! M. R. Devos (dans sa très intéressante étude sur *le Salésianisme au XVII*e *siècle*) a eu l'occasion de montrer où aboutissent de telles entreprises. Choqué par la *bouquetière* Glycera de l'*Introduction*, le P. Brignon, puriste mal avisé et homme à préjugés, la remplace par *une femme* (comme toutes les femmes). La bouquetière congédiée, le charme du passage est rompu. Simple exemple. Le charme de la langue, du style qui tient à une époque, à une personnalité surtout est goûté, apprécié, heureusement, par d'autres (P. H. Simon). On ne saurait toucher à l'expression sans atteindre et blesser la pensée ou pour le moins en changer la nuance et en réduire l'attrait. C'est à rejoindre – autant qu'il est possible, François de Sales en son individualité, sa démarche propre et son langage qu'il nous semble *présent* (le P. Chenu) et plus persuasif – et paradoxalement, marqué du signe de l'intemporel. *F. B.*

Emilien Lamirande, O.M.I., Professeur à l'Université d'Ottawa, *L'Eglise céleste selon saint Augustin*, Paris, Etudes augustiniennes, 1963, 322 pages.

Recueillons quelques données concernant, selon saint Augustin, la condition des âmes après la mort.

Que le sort éternel de chacun soit fixé au moment de la mort, la chose ne fait aucun doute pour Augustin. Il lui suffirait, comme preuve des exemples fournis par l'Ecriture et sur lesquels il revient souvent, celui du pauvre Lazare et du mauvais riche, ou celui du bon larron: «*Dans l'intervalle entre la mort et la suprême résurrection, les âmes sont reçues dans des demeures secrètes, soit tourmentées, soit en repos, selon ce qu'elles se sont mérité au temps où elles étaient unies à leur corps*» (*Enchiridom*). Pour chacun la venue du Seigneur coïncidera avec la sortie de ce monde, car tel on se trouvera à ce moment, tel on se présentera au jugement général, p. 198.

Les âmes des réprouvés souffrent déjà dans l'enfer, alors que celles des justes, au contraire jouissent du suprême repos. *Requies* est le terme ordinairement utilisé pour désigner la condition de ces dernières. On trouve aussi le mot *refrigerium* qui avait cours depuis longtemps, tant dans le monde païen que chez les chrétiens. Ce repos n'est pas assimilable au *schéol* de l'Ancien Testament, mais est conçu positivement comme un bonheur, p. 199.

Saint Augustin distingue parfois trois catégories de défunts: ceux qui sont irrévocablement voués à la damnation; ceux qui n'ont pas besoin des prières de l'Eglise, mais sont plutôt nos intercesseurs; ceux enfin qui requièrent miséricorde, mais ont mérité d'être aidés par nos prières. Les historiens s'accordent à admettre que saint Augustin a professé la doctrine du purgatoire, et il serait le premier à utiliser l'expression ignis *purgatorius*, pp. 206–207.

Les âmes des justes décédés ne sont pas séparées de l'Eglise d'ici-bas qui, dès maintenant, est le Royaume du Christ, p. 121. Selon la doctrine de l'Eglise précisée par saint Thomas et qui sera définie par un pape d'Avignon, Benoît XII, les élus qui ont passé par les douleurs du purgatoire ou qui sont morts dans la charité parfaite, jouissent aussitôt de la vision béatifique avec les anges. Au temps de saint Augustin, ce point de doctrine restait encore dans l'ombre. Il affirmait que les justes défunts connaissent le bonheur, mais qu'ils leur faut attendre la fin du temps, après la résurrection de leurs corps, pour entrer dans la vision bienheureuse et dans la société des anges, la Jérusalem du ciel, l'*Eglise céleste*, pp. 211–218. Citons par exemple ce texte: «Si éloigné que puisse être le jour du jugement, lorsque se fera la rétribution des pécheurs et des justes ton dernier jour à toi ne saurait certes être loin. Prépare-toi à sa venue. Tel tu seras au moment de sortir de ce monde, tel tu seras pour l'autre vie. Après cette courte vie, tu n'iras pas aussitôt où seront les saints qui s'entendront dire: Venez les bénis de mon Père, recevoir le Royaume qui a été préparé pour vous depuis le commencement du monde. Tu n'iras pas aussitôt là, qui donc l'ignore? Mais déjà tu pourras être où se trouve ce pauvre, jadis couvert d'ulcères et maintenant dans le repos, que le riche superbe et égoïste contemplait de loin. En

possession de ce repos, tu attendras avec sécurité le jour du jugement, où revêtu de ton corps, transformé, tu seras l'égal des anges», (*Enarr. in Ps. XXXVI*) p. 219.

L'Ecriture sainte insiste sur le jugement général et la fin du monde. La doctrine concernant le jugement particulier et la condition de l'âme séparée de son corps a été élaborée au cours des âges à partir de quelques données très précieuses du Nouveau Testament. On peut voir ici la part qui revient à saint Augustin dans cette élaboration.

NOVA ET VETERA

Direction: **Charles Journet**

Rédaction: R. P. Marie-Martin Cottier, O. P.
4, av. Saint-Paul, 1208 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Librairie Méroz,
12, boulevard Georges-Favon,
1200 Genève.

* * *

Conditions d'abonnement pour 1969

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

Suisse :	Abonnement annuel ordinaire :	Fr. 15.—
	Abonnement de soutien	Fr. 18.—
	Prix du numéro à part	Fr. 4.—

Autres pays (y compris la France) :

Abonnement annuel	Fr. suisses	16.—
Le numéro	Fr. suisses	4.25

Nos abonnés français sont priés de noter que notre CCP à Paris a été bloqué jusqu'à nouvel avis et n'est plus utilisable. L'abonnement n'est donc plus payable que par chèque émis en francs suisses par une banque agréée par le contrôle des changes.