REVUE CATHOLIQUE
POUR LA SUISSE ROMANDE

IV^me ANNÉE - N° 4 - OCTOBRE-DÉC. 1929
EDITEUR FRAGNIERE FRERES FRIBOURG

SOMMAIRE DU N° 4 :

Ernest PERRIER *Conseiller d'Etat*	*Un homme d'Etat catholique : Georges Pylhon* . .	343
Gonzague de REYNOLD	*Poèmes :* La Conquête du Nord	350
Légende	. . . . .	358
Hippolyte DELEHAYE *Bollandiste*	*La légende de la bienheureuse Ida de Toggenburg*	359
R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P. *Professeur au «Collège Angélique»*	*L'âme de Jésus*. . . .	366
M.-S. MORARD, O.P.	*Les faits de Konnersreuth*.	380
Thaddée STRYJENSKI	*Fribourg et la Pologne*.	413
François BOUCHARDY	*Chronique de littérature:* Littérature rhodanienne	417
Charles JOURNET	*Chronique sur des choses antiques et récentes :* Le stoïcisme, le monde contemporain, le bergsonisme.	423
Fernand DUMAS	Reproduction en photogravure : *L'Église de Finhaut* . . .	358
Bibliographies	. . . . .	447

Conditions d'abonnement:

Abonnement annuel (Suisse et Etranger) . . . . . **Fr. 9.—**

Prix du numéro. . . . . **» 3.—**

S'adresser aux éditeurs: Fragnière Frères, Fribourg

Compte de chèques: II a 20. **Téléphone: 2.12**

Les numéros 3 et 4 des Cahiers de « Nova et Vetera » paraîtront incessamment en un seul fascicule: Correspondance du Cardinal Mermillod présentée par M. l'abbé Ch. Comte.

UN HOMME D'ÉTAT CATHOLIQUE: GEORGES PYTHON

Cet article ne veut pas être une biographie. Les journaux de notre pays et même de l'étranger ont retracé, au moment de sa mort, la carrière de Georges Python qui, sur une scène modeste, a fait de si grandes choses. C'est avec raison qu'un Fribourgeois éminent, Gonzague de Reynold, disait: « Il est le second fondateur de Fribourg ». Nous voudrions, dans cette revue, qui s'adresse au grand public lettré, démontrer par son exemple que la politique, c'est-à-dire, dans le sens originaire, la conduite de la cité, reste une des plus nobles et des plus fécondes activités humaines. Trop souvent, dans certains milieux intellectuels, on la considère comme un faisceau d'intrigues au service d'ambitions médiocres, sinon viles. Trop souvent aussi, certains hommes de cabinet, préoccupés exclusivement de doctrine, ignorent, lorsqu'ils en parlent, la distance qui sépare la thèse pure des possibilités et des réalisations.

L'HOMME, LE CATHOLIQUE

Georges Python a été précisément un exemple rare de l'équilibre nécessaire chez l'homme d'Etat entre la pensée et l'action.

Issu de ce peuple fribourgeois dont l'histoire depuis son origine, mais plus particulièrement depuis quatre siècles, est avant tout la défense de ses convictions religieuses, il était profondément catholique. Récemment encore, un de ces nombreux religieux qu'il avait recueillis à Fribourg après les lois françaises de persécution, me rappelait qu'à plus d'une reprise, il lui avait répété: « Je suis catholique avant tout », et, peu avant sa mort, il disait un jour à l'auteur de ces lignes cette parole qui figure dans son « image de deuil »: « Que Fribourg garde sa foi et tout ira bien chez nous ! »

A peine sorti de l'enfance, il avait été le disciple du chanoine Schorderet, cet apôtre à la pensée nette et généreuse, à l'action ardente qui, vis-à-vis de l'incroyance montante et du libéralisme catholique, avait su affirmer sans compromission les principes catholiques dans la vie politique et sociale. Mais, ce mouvement, malgré son ardeur et sa valeur profonde, serait peut-être resté sans lendemain si un homme d'Etat n'était pas venu le cristalliser et en réaliser les formules.

Python n'était pas seulement, en effet, un homme de pensée et de convictions. Très éloigné d'un certain pragmatisme trop à la mode aujourd'hui, il était cependant, dans toute la force du terme, un homme d'action. Au début de sa carrière politique, il apparaît même aux yeux de quelques-uns comme un tribun, grâce à la force de sa parole et à sa faculté de contact direct avec le peuple. Il faut entendre ses contemporains parler encore aujourd'hui de tels de ses discours dans les réunions du « Pius Verein » ou dans certaines assemblées politiques mémorables ! Mais il est en même temps, dans ses jeunes années, magistrat judiciaire: il est président du Tribunal, il aime le droit. Plus tard, il dira souvent encore: « Je suis resté juriste ». Le droit, il ne le conçoit toutefois pas simplement dans l'abstrait. Il n'est pas le moins du monde ce que les Allemands appellent un « Formaljurist ». Il le voit, — comme il doit être vu, — en liaison intime avec la vie. Sa constante préoc-

cupation comme juge, et plus tard comme législateur, c'est de trouver l'adéquation de la formule juridique aux besoins sociaux.

L'HOMME D'ÉTAT

Mais ses qualités maîtresses sont cependant celles de l'homme d'Etat. Qualités qui restent d'ailleurs, à peu de choses près, les mêmes sous tous les régimes. Homme d'Etat, pas simplement homme politique, c'est-à-dire qu'il ne cherche pas le succès personnel immédiat. Il lui arrive même parfois de n'être pas compris immédiatement. Il se soucie alors peu des critiques; il laisse tomber la grêle sur ses fortes épaules; les journalistes qui ont vécu à ses côtés disent que, souvent, on avait de la peine à obtenir de lui les explications nécessaires à sa défense. C'est qu'il avait confiance que les événements lui donneraient raison; la confiance du laboureur qui après avoir semé, attend tranquillement la moisson.

La tâche de l'homme d'Etat est cependant, à certains égards, plus difficile en démocratie, car le peuple demande parfois des satisfactions immédiates et ne voit pas toujours les buts plus lointains. Etait-il démocrate ? Comment l'était-il ? Cette question a donné lieu à des réponses contradictoires. Au début de son activité politique, il n'a pas manqué de gens pour l'accuser de faire de la démagogie catholique. Souvent, plus tard, on lui a reproché d'être un dictateur. Démocrate, il l'était sans aucun doute jusqu'à l'extrême, si la démocratie se résume en cette formule: « Tout pour le peuple ». On peut dire, en effet, qu'il s'est identifié avec le peuple fribourgeois, qu'il n'a cherché en tout que son bonheur. Tout dans sa vie, dans sa vie privée comme dans sa vie publique, s'est ordonné à ce but. Il était démocrate aussi parce qu'il comprenait le peuple et qu'il avait confiance en lui. Il en connaissait les qualités profondes, les convictions religieuses en particulier. Il en savait aussi les faiblesses. Il lui arrivait de dire: « Il faut

parfois faire son bonheur malgré lui ». Ce qu'il lui demandait surtout, c'était son consentement. Au fond, il n'attribuait pas une valeur exagérée à telle ou telle formule politique à la mode: démocratie directe, droits populaires, représentation proportionnelle. A ses yeux, ce n'étaient là que des moyens, le cadre du tableau, mais à la différence de certains politiques doctrinaires, il préférait le tableau à son cadre.

SON ACTIVITÉ POLITIQUE

De la démocratie, quelle que soit sa formule, il connaissait tous les ressorts. Il savait, mieux que tout autre, que le parti en est le principal moteur. On oublie trop, en effet, surtout dans les cercles intellectuels, que seul, dans une démocratie, il peut provoquer la vague de fond nécessaire au triomphe d'une idée. Il ne correspond à rien dans une monarchie absolue ou dans une dictature. Il est déjà nécessaire dans un régime aristocratique, et les partis, qui souvent n'étaient que des clans de familles, n'ont pas manqué dans nos républiques patriciennes. Il est indispensable au régime démocratique si l'on ne veut pas tomber dans le chaos.

Le fonctionnement du parti, dont il était le chef incontesté, a été sa préoccupation constante. Rien à ses yeux n'était négligeable dans ce domaine: la moindre élection, la moindre nomination, le moindre détail, étaient pour lui importants. Tous ses actes étaient orientés vers la politique. A un catholique français qui avait entendu parler de cette petite république de Fribourg où les principes catholiques triomphaient et qui était venu lui demander des conseils sur la manière de faire les élections, il s'était contenté de répondre: « Il faut y penser toujours ». Certes, il était partisan des grandes assemblées populaires où les chefs prennent contact avec les troupes, où les idées sont diffusées, mais il préférait cependant les actes aux paroles.

Les observateurs superficiels parlaient de « surpolitisation ». Ce jugement eût été peut-être vrai s'il se fût agi d'une simple politique de classe au service d'intérêts subalternes, mais la politique de Georges Python n'était autre que la poursuite du bien commun.

Le parti pour lui était d'ailleurs intimement lié au gouvernement; il était essentiellement gouvernemental. La conception, assez répandue en Suisse, qui veut que le gouvernement fasse de l'administration et le parti de la politique, était contraire à son esprit de synthèse. A côté de beaucoup de différences profondes, on retrouverait dans le fascisme cette collaboration intime du gouvernement et du parti, d'un parti qui assume vraiment la responsabilité des affaires du pays.

Dans toute son action politique, il fit preuve à un degré rare de ces qualités de psychologie, d'habileté, d'autorité et de prestige qui sont indispensables au succès. Cette action est cependant difficile. Elle se heurte à bien des écueils. Les difficultés quotidiennes risquent parfois de faire perdre de vue les principes. Quand on creuse dans la roche, il faut, de temps en temps, chercher un terrain moins dur et cependant garder la bonne direction. Malgré tous les obstacles, Georges Python a toujours gardé cette direction. A la lumière des principes supérieurs, il a constamment cherché le bien commun dans tous les domaines.

SES ŒUVRES

Nous le disions au début de cet article: catholique avant tout, il s'est attaché en première ligne aux valeurs spirituelles. La défense de la religion a été sa première préoccupation. Mais la religion, il voulait la voir situer hardiment dans le monde moderne. Au début de sa carrière, on était au plus fort de la lutte entre la foi et la science. Son plus grand désir fut de démontrer l'inanité d'une telle opposition.

Très Fribourgeois, très Suisse, il avait cependant profondément le sentiment de la catholicité, de l'universalité. Dans un temps de nationalisme exacerbé, à un moment où l'on ne parlait pas de Société des Nations, il renoua la vieille tradition de l'unité de la Chrétienté dans le domaine intellectuel et moral, la tradition scientifique du moyen âge où philosophes et savants de tous les pays enseignaient indifféremment à Paris, à Bologne ou à Oxford dans cette langue, elle-même universelle, qu'était le latin médiéval.

C'est ce sentiment de l'universalité d'une part, et, d'autre part, sa haute idée de la mission de l'Etat qui sont à la base de sa création principale, l'Université de Fribourg, université d'Etat à la fois catholique et internationale. Malgré les oppositions, fort de l'appui du grand pape Léon XIII, il fait triompher sa conception. Et, aujourd'hui, encore, l'Université de Fribourg avec ses professeurs venant des pays les plus divers, appartenant à toutes les grandes cultures, avec son enseignement en quatre langues, est une institution unique en son genre.

Mais, si Georges Python met les intérêts religieux et intellectuels au premier plan, il pense cependant qu'un parti politique ne doit pas se borner à défendre les seuls biens spirituels. Dans certains pays, les catholiques sont obligés par les circonstances à se limiter à l'action catholique. Certes, il a été un ardent promoteur de la collaboration des laïques à l'œuvre de l'Eglise, mais il estimait que les droits de la religion ne sont jamais si bien défendus que lorsque les catholiques sont politiquement forts. Son esprit synthétique lui faisait admettre par ailleurs qu'un parti catholique doit poursuivre le progrès dans tous les domaines.

Dans un temps où conservateur signifiait souvent immobilisme, il fait une politique largement progressiste. Conservateur des valeurs permanentes, du droit naturel et des principes chrétiens, il est pour tout le reste hardiment novateur. Les catholiques libéraux, pour réconcilier la reli-

gion avec le monde moderne avaient eu la tendance de minimiser la doctrine catholique. Lui, au contraire, il est intransigeant dans le domaine doctrinal, mais il est ouvert à tous les progrès, non pas le progrès qu'on déifie, le progrès purement dynamique, mais le « mieux être », la reconstruction de la société dans le cadre des colonnes sans lesquelles le monde s'écroule.

Cette conception est la clef de voûte de son action politique et gouvernementale. L'instruction publique à tous les degrés: université, écoles secondaires, écoles primaires, enseignement professionnel, écoles ménagères, fut, certes, sa première préoccupation, mais aucun domaine de la vie publique et économique ne lui est étranger: il est le créateur des Entreprises électriques, de la Banque d'Etat; il s'intéresse aux chemins de fer, non seulement aux chemins de fer régionaux, mais aussi aux lignes internationales, comme le Simplon. Il faut d'ailleurs souligner son esprit social: il est un des membres influents de l'« Union de Fribourg » et, aux Chambres fédérales, avec son ami Decurtins et le chef radical Favon, il est un des premiers à amorcer la politique sociale, mais son esprit de synthèse le conduit là encore à lier intimement la question sociale à la question politique.

Le cadre et la raison d'être de cet article ne nous permettent pas d'entrer plus avant dans le détail de sa vaste activité publique. Mais le peu que nous en avons dit suffira sans doute à montrer la profondeur de son sentiment catholique, l'amplitude de son action et la puissance de ses vues d'ensemble.

Nul exemple, — nous semble-t-il, — n'est plus capable de montrer la grandeur de la politique quand elle est mise par un homme d'Etat au service de la religion et du bien commun.

ERNEST PERRIER,
Conseiller d'Etat,
Directeur de l'Instruction publique.

LA CONQUÊTE DU NORD

POÈMES

LASSITUDE

Lassitude :
jamais nous n'atteindrons le contour du chemin.

Lassitude :
un peu d'herbe encore verte,
un peu d'herbe oubliée par l'hiver,
un peu d'herbe d'oubli rend la terre moins rude :
s'arrêter et s'asseoir,
et regarder mourir l'espace dans le soir.

Un peu d'herbe encore verte,
un peu d'herbe oubliée par l'hiver,
un peu d'herbe d'oubli rend la terre moins rude :
s'étendre sur l'herbe et dormir ;
fermer les yeux sur notre vague inquiétude,
laisser couler la vie en fleuve souterrain.

Laisser couler la vie, clore les yeux,
laisser le songe intérieur perdre ses formes,
dormir,
dormir — et peut-être mourir.

Dormir sur un peu d'herbe verte encore,
sur un peu d'herbe oubliée par l'hiver,
dormir.

Lassitude :
rentrerons-nous jamais dans notre ordre romain ?

Lassitude :
fermer les yeux sur notre vague inquiétude,
laisser couler la vie en fleuve souterrain,
laisser le songe intérieur perdre ses formes ;
dormir — et lentement mourir.

Sommes-nous encore ?
sur l'herbe d'oubli, oubli de nous-mêmes ?
un rayon de soleil : sentons-nous la chaleur ?
un nuage, de l'ombre : sentons-nous la froidure ?
oubli de nous-mêmes sur l'herbe d'oubli,
sur un peu d'herbe oubliée par l'hiver,
sur un peu d'herbe verte encor.

Lassitude :
dans la somnolence, dans le sommeil,
dans l'oubli de nous-mêmes,
dans l'inconscience, dans la stupeur,
peut-être déjà dans la mort.

Et roulent, roulent sur nos têtes
les nuages,
et passent, passent les saisons.

* * *

Plus rien que l'ombre et la lumière,
plus rien que le passage des nuages,
plus rien que le frisson du vent,
plus rien que le passage des saisons
sur l'éternité de la terre.

Hiver :
il flotte sur la neige un crépuscule rose,
hiver :
un merle sur un arbre essaie de chanter
dans le crépuscule qui dure ;
puis le premier printemps verdit sous les averses :
terres brunes, collines bleues ;

orages ;
sur les moissons l'ombre des nuages ;
les feuilles tombent,
les feuilles tombent dans la brume ;
puis la première neige a coiffé la colline :
hiver :
un peu d'herbe encore verte,
un peu d'herbe oubliée par l'hiver,
un peu d'herbe d'oubli rend la terre moins rude
éveillons-nous, éveille-moi.

Silence.

NOSTALGIE

Par delà ces maisons anonymes et mornes,
aux vitres sans regard, plus ternes que les murs,
où se butent tous mes désirs, comme à des bornes,
où mes songes sont prisonniers des toits obscurs ;

Par delà ces toits lourds d'où montent les fumées,
— elles montent, voilant la lumière qui meurt ; —
par delà cette ville éteinte et renfermée
au fond de ses brouillards pleins de grasses odeurs ;

Par delà ce désordre et cette sécheresse,
— poussière de l'hiver, poussière de l'été, —
de la banlieue où pèse aux âmes en détresse
la solitude avec les promiscuités ;

Par delà cette plaine, et toujours cette plaine,
aux routes sans détours entre les arbres morts,
et dont jamais l'ennui boiteux, au pas qui traîne,
n'atteint l'extrémité, contre le vent du Nord ;

Par delà ces massifs de granit et de glace
qu'au rebord de la plaine on voit surgir le soir,
comme un suprême obstacle aux fuites déjà lasses,
avant qu'il soit trop tard, et trop nuit, et trop noir ;

Par delà les maisons et les toits de la ville,
la banlieue et la plaine, et ces rocs durs et sourds,
— terre que la poussière humaine rend stérile,
espace où la fumée enténèbre le jour, —

Ces pays désirés, plus loin, là-bas, ailleurs...
ah ! vivre !

Tais-toi, baisse la tête, et va dormir, et meurs.

9-10 avril 29.

APRÈS LA TEMPÊTE

Les montagnes là-bas, les montagnes bleu sombre
émergent des nuages lourds,
comme après l'incendie émergent les décombres
de la fumée au ras du sol.
Morne est le jour.

Morne est le jour, morne est le ciel, morne est la terre,
et noires sont au pied des montagnes bleu sombre,
noires dans le silence et l'immobilité
de ce jour morne,
noires sont les forêts que la nuit de tempête,
le vent, la foudre ont dévastées,
— noires dans le silence et l'immobilité.

Forêts où les nuages lourds
aux pointes des sapins tombent et se déchirent ;
forêts debout au pied des montagnes bleu sombre,
au milieu du bois mort et des branches cassées,
comme après la bataille, et le massacre, et la défaite,
les vaincus rassemblés qui relèvent leurs lances
devant les murs détruits et les tours écroulées.

Morne est le jour, morne est le ciel, morne est la terre,
la terre et ses moissons couchées,
la terre et ses herbes souillées,
la terre et ses fruits dans la fange

— automne, automne,
vides seront les mains, et vides les corbeilles ;
automne, automne,
à quoi bon aiguiser les faux étincelantes ?
à quoi bon préparer les fléaux et les chars ?
à quoi bon ton soleil, puisqu'il viendra trop tard ?

Morne est le jour, morne est le ciel, morne est la terre,
et morne se reflète aux flaques des ornières,
sur les chemins perdus dans la boue et les pierres,
sur les chemins qui ne conduisent nulle part,
la lueur d'un matin, tristesse et lassitude,
la lueur d'un matin prêt à pleurer sa pluie.

Morne est le jour, morne est le ciel, morne est la terre
sous le lent passage des nues,
et les nues passent,
les nues passent après les nues,
— là-bas un arc-en-ciel achève de s'éteindre —
les nues passent grises ou noires,
parfois blanches comme un linceul,
avec ces reflets cuivrés de l'orage,
et ces déchirures du vent ;
les nues passent après les nues
sur le silence et l'immobilité du paysage.

Cette terre où je vis soudain m'est inconnue,
et, dans les flaques d'eau, sur ma route perdue,
passant courbé, passant meurtri,
je ne reconnais plus ma face ravagée.

Morne est le jour.

DÉGEL

Elle fond, au soleil, sur la terre plus chaude
où s'étend, jusqu'aux bois roux et noirs, sa blancheur,

la neige... comme un souffle , un désir tourne et rôde
autour des arbres dépouillés.
L'hiver se meurt.

Lentement, il se meurt, et mon cœur ressuscite,
et mon cœur se ranime au souffle du désir :
ô dieux, que le printemps n'arrive pas trop vite !
car le désir fait vivre et l'amour fait mourir.

LA MORT DE PARCIVAL

Parcival, Parcival, ton armure est rougie :
le sang de ta jeunesse a jailli de ton cœur ;
héros sans bouclier, sous le fer de la vie,
tombe en ta solitude, ô Parcival — et meurs !

Et les rêves, du ciel où montent les nuages,
comme après la bataille on s'approche des morts,
viendront, l'aile ployée et le voile au visage,
silencieusement se pencher sur ton corps.

LA NEF EUROPE

D'APRÈS UNE ODE D'HORACE, SUR UN RYTHME DE MALHERBE

O navis, referent in mare te novi
Fluctus !...
Horat. I, 12.

Là se perdent ces noms de maître de la terre,
D'arbitres de la paix, de foudres de la guerre ;
Comme ils n'ont plus de sceptre, ils n'ont plus de flatteurs ;
Et tombent avec eux d'une chute commune
Tous ceux que leur fortune
Faisait leurs serviteurs.
Malherbe. Paraphrase du Ps. CXLV.

Non ! je n'ai plus d'espoir en l'avenir du monde :
l'Europe est un vaisseau qui s'enfonce sous l'onde.

et sur lui s'étendra le silence des mers ;
ceux qui l'ont mauconduit le disputent aux lames,
mais nous, sauvons son âme,
puisque le corps se perd.

Ton âme, ce n'est point le triton de ta proue,
ni, traînant au sillage où les dauphins se jouent,
l'oriflamme de pourpre et d'or, comme l'orgueil ;
ce n'est point ton canon, ce n'est point ta carène
dont le fer et le chêne
croyaient broyer l'écueil.

Ton âme, c'est le nom que tu portes : Europe ;
tu t'abîmes et meurs, et les flots t'enveloppent ;
il disparaît, ce nom, mais l'avais-tu compris ?
là-bas, sur les rochers de tes îles esclaves,
les ramasseurs d'épaves
attendent tes débris.

Sitôt que surgissaient les pointes de tes hunes,
on voyait sur la mer fuir le char de Neptune,
les flottes s'arrêter et virer vers les ports ;
la terreur de ton nom suffoquait les tempêtes,
les flots, baissant la tête,
venaient lécher ton bord.

Nef, symbole de l'ordre et de l'intelligence,
tu joignais la mesure à la magnificence,
tu joignais la grandeur à la simplicité,
lorsqu'en la paix du soir tu laissais, protectrice,
les golfes qui bleuissent
réfléchir ta beauté.

Les nations alors acceptaient ton empire,
car tu leur apportais les livres et les lyres,

car tu leur apportais la justice et les lois ;
tu faisais adorer ce Dieu que les dieux craignent :
il régnait par ton règne,
tu vainquais par sa croix.

Mais d'où vient ce désastre, et d'où vient ce naufrage ?
je vois tes chefs, manquant d'honneur et de courage,
trahir la vérité pour des illusions ;
et rangeant leur faiblesse à leur incertitude,
mener la multitude
à la confusion.

Je vois, pour agrandir encor cette détresse,
niant l'expérience et moquant la sagesse,
les sages s'affoler à courir les erreurs :
ils lèvent la barrière aux révoltes des foules
et les cités s'écroulent
dans le sang des terreurs.

Europe, dans ton ciel les signes se conjurent...
Le navire a quitté le port pour l'aventure,
il domine la vague au soleil du matin :
il n'est pourtant, malgré sa grandeur et sa force,
qu'une barque d'écorce
au récif du destin.

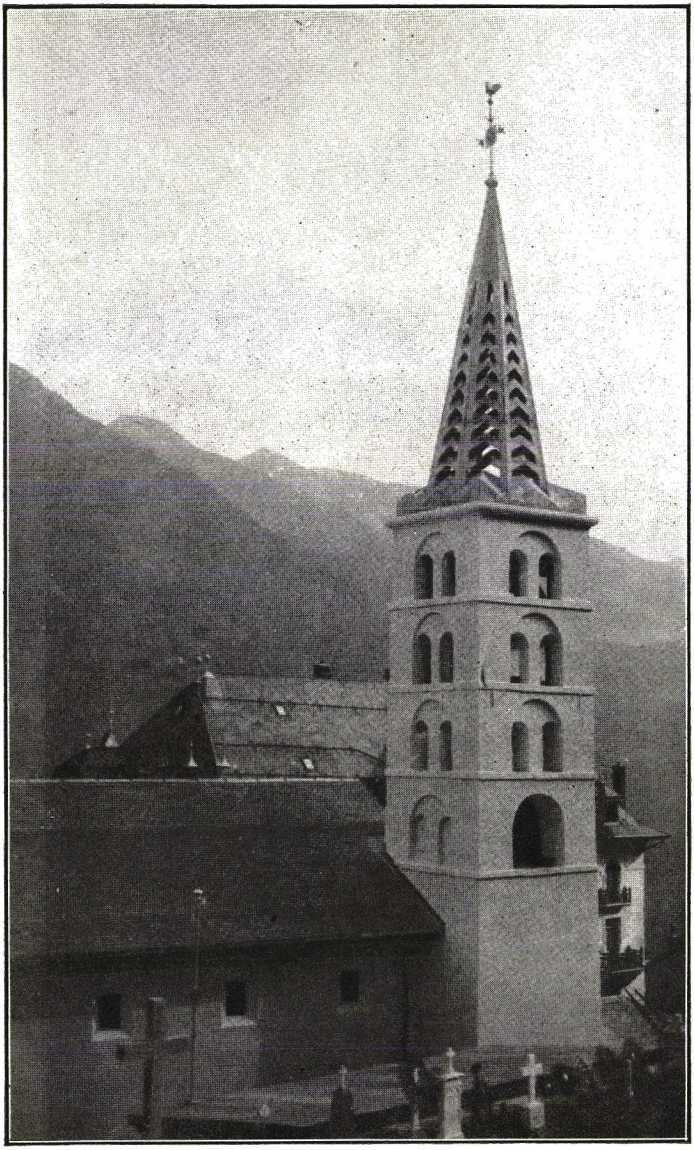
GONZAGUE DE REYNOLD

LÉGENDE

« De jeunes peintres, cachés dans les charpentes de l'église de Finhaut décorent un plafond dans le style de celui d'Echarlens. Et l'on voit déjà surgir entre les planches des échafaudages de somptueux caissons où les ors, les argents et les cuivres rehaussent les teintes étoffées et sourdes des terres rouges, jaunes et brunes. La nef entière sera peinte en jaune bouton d'or ; l'extérieur est déjà rose et la Cure couleur aurore. Dedans c'est une véritable usine. On ajuste de magnifiques boiseries dessinées par Dumas et exécutées par l'ébéniste Verzotti de Romont. On pose des vitraux de Cingria et de Dunand. On installe des sculptures de F. Baud. On voit Dumas se démener et tempêter au milieu de son état-major d'entrepreneurs italiens et de maîtres d'état valaisans. La consécration est prévue pour l'automne. Quelle belle chose que de construire et de décorer des églises sous la direction d'un architecte intelligent et d'un clergé ouvert à la nécessité du rajeunissement de tout l'art sacré ! »

Depuis que nous est parvenu ce petit communiqué, S. G. Monseigneur Mariétan, le 15 septembre, — au milieu d'une affluence où les ecclésiastiques, les artistes, le peuple se mêlaient au point de donner l'illusion qu'il n'existait plus aucun conflit entre le clergé et les artistes, entre ceux-ci et le peuple —, a consacré l'église de Finhaut.

La reproduction que nous en donnons est faite d'après une photographie d'amateur. Nous l'avons préférée à des photographies de professionnels qui n'ont pas su choisir leur point de vue avec autant de goût.



LA LEGENDE DE LA BIENHEUREUSE IDA DE TOGGENBURG

Un personnage illustre de ces temps-ci ayant appris qu'un de ses plus fervents admirateurs s'occupait d'écrire sa biographie, s'inquiéta vivement et se fit promettre que le livre lui serait soumis en épreuves. Non pas qu'il doutât le moins du monde des bons desseins de son panégyriste. Mais il jugeait qu'un coup d'encensoir maladroit pouvait être aussi compromettant qu'un exposé infidèle, et il ne tenait pas à être victime du zèle de ses amis.

Je soupçonne cet homme d'avoir lu beaucoup de Vies de saints et d'y avoir appris à quel point un écrivain malhabile est capable de desservir une mémoire qu'il a entrepris d'honorer. Qui ne sait qu'à côté d'une foule de récits ternes et sans relief, les vieux hagiographes en ont laissé bien d'autres, chargés d'ornements suspects, souvent extravagants, où leur héros est défiguré, parfois jusqu'à faire douter de son existence ?

Nous n'avons pas à rappeler ici des exemples classiques de saints que beaucoup de personnes, à la lecture de leurs Actes, n'hésitent pas à qualifier d'êtres purement imaginaires. Il vaut mieux noter qu'en ces matières les conclusions de la critique radicale sont rarement justifiées et qu'elles négligent l'élément le plus important du problème. On part trop souvent de l'idée que la légende du saint renferme tout ce que la tradition peut nous apprendre à son sujet. Or, la plupart du temps, il n'en est pas ainsi. Le canal de la tradition se sépare en deux branches.

La première et la principale nous permet d'atteindre l'époque même où le saint vécut, mourut et commença d'être honoré. Elle est tracée par les monuments du culte. L'autre s'arrête à un point, ordinairement fort éloigné du premier, celui où l'on sentit le besoin de mettre par écrit des souvenirs qui commençaient à s'effacer et qu'on craignait de laisser perdre. Que ces souvenirs s'altèrent à mesure qu'on s'éloigne des événements, l'expérience le prouve, et quand plusieurs siècles se sont écoulés entre les faits et le récit, l'importance relative des deux courants de la tradition saute aux yeux, comme aussi les conséquences de l'erreur consistant à s'attacher à la légende et à négliger le témoignage du culte.

Un savant suisse vient de mettre en lumière cette vérité, une fois de plus, en s'appuyant sur un exemple choisi dans l'hagiographie nationale. Dans son étude sur la bienheureuse Ida de Toggenburg, étude très fouillée et très bien conduite, M. L.-M. Kern s'est appliqué à séparer nettement la légende qui avait enveloppé d'un épais nuage la personnalité de la sainte, d'avec les vrais éléments historiques indûment négligés[1]. Les méthodes critiques les plus rigoureuses, que l'on juge trop aisément préjudiciables à la gloire des saints, lui ont permis de rendre son éclat à une auréole que les hagiographes avaient consciencieusement travaillé à ternir.

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans tous les détails techniques qui ont permis d'arriver à ce résultat ni d'insister, par exemple, sur les diverses rédactions de la Vie de la bienheureuse Ida, dont les plus connues sont dues à la plume d'Albert de Bonstetten, doyen d'Einsiedeln. Toutes représentent une seule et même légende, qui ne remonte pas au delà du dernier tiers du XV^me^ siècle. Voici les grands traits de ce récit.

Ida appartenait à la noble famille des comtes de Kirchberg. Elle fut demandée en mariage par le comte de Toggenburg, dont le château était perché sur une montagne, environnée d'épaisses forêts. Un jour un corbeau, attiré par l'éclat de son anneau nup-

[1] *Die Ida von Toggenburg-Legende.* (Wahrheit und Dichtung), dans *Thurgauische Beiträge zur vaterländische Geschichte*, Heft 64-65. Frauenfeld, 1928, in-8°, p. 1-136.

tial, déposé près de la fenêtre, s'empara du bijou et l'emporta dans son nid. Un des chasseurs du château l'y découvrit et le passa à son doigt. Sur une dénonciation calomnieuse, le comte se persuada que sa femme avait manqué à ses devoirs. Il fit d'abord périr cruellement le complice présumé d'Ida, puis se saisit d'elle et la précipita par la fenêtre dans un abîme profond de 400 coudées. Ida implora le secours de Dieu et ne se fit aucun mal. Elle vécut solitairement, dans la prière et la pénitence, n'ayant pour abri qu'une grotte et pour nourriture des racines et des fruits sauvages, jusqu'au jour où elle fut découverte par les gens du château. Le comte averti, reconnut l'innocence de sa femme, et lui proposa de reprendre la vie commune. Mais Ida avait promis à Dieu de vivre dans la chasteté, et demanda au comte de lui construire une petite cellule où elle continuerait sa vie de prière. Chaque nuit, elle se rendait, pour les matines, au monastère voisin de Fischingen. Un cerf, portant douze cierges sur la ramure, éclairait la route. Lorsque près de l'abbaye vint s'installer un couvent de religieuses, on lui demanda de se joindre à elles. Elle consentit à habiter un petit ermitage dont la fenêtre s'ouvrait sur l'église. Le démon la tourmentait. Un jour qu'il avait éteint sa lumière, Ida ordonna à un mort qui reposait là de se lever pour l'éclairer. C'était un comte de Toggenburg, qui sortit de sa tombe et lui rendit le service qu'elle réclamait. Ida mourut le 3 novembre et fut ensevelie dans l'église de l'abbaye, près de l'autel de S. Nicolas. A Fischingen, on continua à célébrer son anniversaire et à visiter son tombeau.

Le caractère fabuleux de ce récit ne peut faire aucun doute. C'est un vieux conte qui a pénétré dans l'hagiographie et dont la plus célèbre réplique est l'histoire de Geneviève de Brabant. Ce conte s'est transformé en légende par des attaches topographiques vérifiables: le château de Toggenburg, l'abbaye de Fischingen et autres lieux voisins. Mais en dehors de l'héroïne, il ne renferme aucun nom propre. Car si certains textes donnent au mari d'Ida le nom d'Henri, M. Kern a montré que c'est là une interpolation postérieure, et que d'ailleurs il n'a pas existé de comte Henri de Toggenburg. Mais laissons ce détail. Les comtes de Toggenburg et les comtes de Kirchberg ne sont pas des personnages

mythiques, et créent, dans un paysage réel, un cadre historique qui a pu faire quelque impression.

Certes, à notre époque, on rencontrerait peu de personnes disposées à admettre dans leur ensemble les faits racontés dans la légende d'Ida ; mais il en est, qui moyennant la suppression de l'élément fabuleux, y chercheraient volontiers un résidu d'histoire véritable. On abandonnerait aux folkloristes l'épisode du corbeau et de l'anneau ; aux poètes le cerf faisant office de porte-flambeau. La préservation miraculeuse d'Ida pourrait être une pieuse exagération. Quant à la résurrection d'un mort pour une cause des plus futiles, ce n'est qu'une invention d'hagiographe, à l'imagination dévergondée. Supprimons tout cela : il resterait qu'une comtesse Ida de Toggenburg, de la famille des Kirchberg, injustement accusée a été chassée par son mari ; qu'elle s'est retirée dans la solitude ; qu'à l'heure des réparations elle s'est décidée à continuer ses austérités ; qu'elle mourut à Fischingen en odeur de sainteté. Réduite à ces termes, l'histoire d'Ida ne présente rien que de croyable. Ne faut-il pas l'accepter ?

On a vu des érudits appliquer ce système d'élimination, et s'en contenter, sans s'apercevoir de ce qu'il a d'arbitraire et d'illusoire. Il revient en effet à confondre le vrai et le vraisemblable, et aboutit logiquement à dépouiller de son caractère propre toute œuvre d'imagination où le bon sens n'est pas particulièrement choqué. Que de romans passeraient ainsi au rang d'œuvres historiques, moyennant quelques coupures ! Une topographie exacte ne suffit pas, on l'a assez répété, à fixer la portée d'une composition littéraire, et si l'on prétend y découvrir de l'histoire, il reste à prouver que le récit a été puisé à bonne source et que la source a été bien exploitée.

Or, en essayant d'adapter la vie d'Ida de Toggenburg au milieu historique auquel elle prétend appartenir, on achève de la classer définitivement parmi les récits de pure imagination. Aucune date n'y figure, mais quelques points de repère permettent d'esquisser une vague chronologie. Ainsi la fondation du couvent des religieuses de Fischingen vers 1138, et l'abandon par les comtes du vieux manoir de Toggenburg en 1226. En combinant ces dates avec d'autres données dont on peut voir le détail dans M.

Kern, on arrive à conclure que la bienheureuse Ida aurait vécu au XII^me^ siècle, et à chercher, par suite, le moyen de franchir la distance énorme — trois siècles — qui sépare les événements du récit qu'on nous en fait. Or, non seulement les documents sont muets sur des faits de cette importance, mais ils permettent de constater que les Toggenburg n'étaient nullement soupçonnés du crime dont une sainte aurait été la victime, qu'ils n'avaient point conscience d'avoir pareille tache sur leur blason ; que d'autre part les Kirchberg ignorèrent toujours la tragique histoire qui se terminait si glorieusement pour eux. Ce n'est qu'au XVII^me^ siècle, après l'extinction de la famille, que l'on commença à s'apercevoir en Souabe que Kirchberg avait donné naissance à une sainte.

Il ne reste donc rien de l'histoire d'Ida de Toggenburg, telle qu'on la racontait à la fin du XV^me^ siècle. Est-ce à dire qu'avec la légende sombre définitivement la personnalité de la bienheureuse Ida ?

Si l'on pose la question en ces termes : est-il possible d'admettre l'existence d'une comtesse de Toggenburg, victime de la calomnie, miraculeusement préservée de la mort, guidée dans les ténèbres par un cerf, ressuscitant un mort pour allumer sa chandelle, la réponse ne saurait être douteuse. Cette femme-là n'a jamais vécu que dans l'imagination d'un pieux romancier.

Mais le problème doit être énoncé autrement. La personne nommée Ida, dont les hagiographes racontent ce que nous venons de dire, a-t-elle existé ? Est-elle morte en réputation de sainteté ? Sa mémoire est-elle restée dans son pays, en vénération auprès des fidèles ? Cette fois, sans hésiter nous répondrons affirmativement.

La légende de la bienheureuse se termine par quelques lignes qui paraissent d'abord sans grande portée, mais renferment, celles-là, de la matière historique véritable. Ida mourut le 3 novembre ; l'anniversaire de sa mort continua à se célébrer dans l'église de Fischingen où les fidèles viennent prier sur sa tombe. Ceci est la constatation d'une tradition vivante, et il n'était pas loisible à l'hagiographe, écrivant pour un public capable de le contrôler, d'inventer de pareils détails. En voici un autre qui mérite consi-

dération. Le buste-reliquaire qui renfermait le chef de la bienheureuse fut détruit dans l'incendie de 1440. La relique se retrouva parmi les décombres. Seule la date de l'incendie est inexactement indiquée. Il eut lieu en 1410. Nous apprenons ainsi qu'à une époque, impossible à déterminer exactement, mais antérieure à 1410, se fit une élévation de reliques, et qu'à cette occasion, suivant un usage très répandu dans le pays, le chef de la bienheureuse fut séparé du squelette pour être exposé à la vénération du public. Tout ceci n'a rien à voir avec la légende et prouve que le culte de la bienheureuse Ida était établi depuis longtemps lorsque les hagiographes se mêlèrent d'écrire son histoire.

La bienheureuse Ida fut probablement une recluse qui vécut dans le voisinage de l'abbaye de Fischingen. Comment a-t-on songé à faire d'elle une comtesse de Kirchberg ? M. Kern a proposé une explication ingénieuse. Le nécrologe de Fischingen portait sans doute, au 3 novembre, *ob. Ita c. de Kirchberg*. On a lu *c(omitessa)* ce qui devait être interprété *c(onversa)*. On aimerait pouvoir vérifier cette hypothèse, malheureusement le mois de novembre du nécrologe fait défaut.

Il serait intéressant de savoir par le menu comment la légende s'est formée. Sans se faire illusion sur la possibilité de suivre les traces de ce travail obscur, M. Kern a réuni quelques indices qui ne sont point à dédaigner. Comme c'est souvent le cas, la topographie du pays a joué un rôle important. Pour le reste, nous retiendrons seulement que le nom d'Ida est fréquent à cette époque, même dans les familles nobles du pays. Vers 1400 on signale une comtesse Ida de Toggenburg, et un peu plus tard on constate certaines relations entre les deux familles de Toggenburg et de Kirchberg. Si ces éléments n'ont pas inspiré les combinaisons de la légende, ils ont pu contribuer à les rendre plausibles.

Ida de Toggenburg n'a pas été placée sur les autels à la suite d'un procès régulier en cour de Rome. Elle a été canonisée, comme tant d'autres, par la voix populaire, et plus tard on a sollicité et obtenu l'approbation du culte existant. Mais lorsque, en 1608, la Congrégation des Rites, sous la présidence du cardinal Bellarmin, eut à s'occuper du propre des saints de l'abbaye de St-Gall,

elle défendit de réciter l'office de la bienheureuse Ida. Dans un entretien particulier, Bellarmin fit connaître son sentiment personnel à ce sujet: « La difficulté, dit-il, ne vient pas tant de la sainte elle-même que de son histoire ». Le savant cardinal appliquait dès lors la règle qui devrait guider les critiques: Ne pas confondre la personnalité du saint avec le portrait imaginé par les hagiographes. Un autre grand personnage, qui fut l'émule du bienheureux Bellarmin en science comme en sainteté, Pierre Canisius ne réussit pas à faire cette distinction si nécessaire. On a de lui un opuscule de piété où il propose à l'édification des fidèles la bienheureuse Ida de la légende. Que ce grand homme n'ait pas été un précurseur en critique hagiographique, on ne s'en étonnera guère quand on se souviendra, qu'au XIX^me^ siècle, un historien comme Jean de Müller a pu se tromper sur la valeur d'un récit aussi romanesque que la Vie d'Ida de Toggenburg. Il faut espérer qu'il ne se trouvera plus personne pour essayer de la réhabiliter sous prétexte qu'un saint l'a prise au sérieux. Nous leur dirions avec Bossuet: « Ne croyons point déroger à la canonisation des saints, si quelquefois il faut avouer des erreurs dans leurs écrits. L'Église en les canonisant n'a pas prétendu adopter ni garantir tous leurs sentiments, mais seulement déclarer leur sainte intention [1]. »

HIPPOLYTE DELEHAYE, S. J.
Bollandiste.

[1] *Divers écrits sur le livre des Maximes des saints*, CXXV.

L'AME DE JÉSUS[1]

« Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour la rédemption de beaucoup. » Mt. xx, 28.

Les perspectives qu'ouvre le mystère de la Croix sur Dieu même, sur le Christ-Jésus et sur les pécheurs sont sans limites.

Qu'est-ce qui nous a le mieux manifesté ici-bas le triple amour de Dieu pour le bien suprême, qui s'identifie avec lui, pour son Fils incarné et pour nos âmes, que le mystère de la Croix ?

Par lui, Dieu nous dit non seulement son saint amour du bien, fondement de tout devoir, mais sa haine du mal, du mensonge, de l'injustice sous toutes ses formes, mal qui exige une réparation, pour que l'ordre de la justice soit rétabli.

Par le mystère de la croix, si étrange que cela paraisse au premier abord, Dieu nous dit aussi son immense amour pour le Verbe fait chair ; car, en l'envoyant à la mort ignominieuse du Calvaire, comme un chef d'armée envoie à une mort certaine le meilleur de ses lieutenants pour le salut de la patrie, le Très-Haut a voulu faire remporter au Christ-Jésus la plus grande des victoires, il a voulu faire de lui le vainqueur du péché et du démon ; victoire cachée, mais très supérieure à celle remportée sur la mort, le jour de la résurrection.

Par le mystère de la croix, le Seigneur nous dit enfin son amour pour nos âmes, pour le salut desquelles il a livré son Fils unique.

---

[1] Le R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., nous donne la primeur de cette étude détachée d'un grand et beau livre qui paraîtra prochainement, aux Editions de la Vie spirituelle, *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus.*

Pour mieux saisir cette vérité, nous voudrions considérer ici la Passion du Sauveur comme la manifestation suprême ici-bas de *la plénitude de grâce* que Notre-Seigneur reçut en sa sainte âme dès l'instant de sa conception, en vue de sa mission universelle de Rédempteur.

A ce point de vue, un des aspects les plus mystérieux et aussi les plus révélateurs de cette divine Passion est *l'union en elle de la souffrance qui va jusqu'à l'angoisse* et *de la paix la plus haute dans la consommation de l'œuvre rédemptrice.* Entre ces deux extrêmes si parfaitement unis, se trouve manifestement toute la vie intérieure de Jésus [1].

Arrêtons-nous à cette considération, et nous verrons ensuite quelle leçon elle contient pour nous, comment nous devons conserver, en union avec le Sauveur, l'abandon à Dieu et la paix au milieu des pires épreuves. Lorsque la souffrance aiguë se prolonge pour nous, lorsqu'elle est non seulement physique, mais morale et nous laisse seuls sans presque aucun secours humain, et même sans secours apparent du côté du ciel, nous tombons presque toujours dans l'accablement et il semble que nous soyons sur le point de perdre tout courage et tout espoir. Rares sont les âmes qui, en ces heures de tristesse profonde, conservent un parfait abandon à Dieu et la paix qui ne peut nous venir que de lui. Au premier rang de ces âmes héroïques et très au-dessus de toutes, se trouve la sainte âme du Verbe fait chair, et la raison de cette force et de cette paix dans l'extrême souffrance se trouve en la grâce surabondante qu'elle reçut dès le premier jour de sa venue en ce monde.

Dès l'instant de sa création et de son union au corps formé dans le sein virginal de Marie, la sainte âme de Jésus a reçu, en effet, une plénitude de grâce créée proportionnée à son union personnelle au Verbe.

1. La personnalité du Verbe fait chair.

La sainte âme de Jésus dès le premier instant de sa création est et sera toujours plus qu'aucune créature unie au Verbe de

[1] C'est là l'idée fondamentale du beau livre du Père Chardon, O. P., *La Croix de Jésus*, écrit avant la controverse entre Bossuet et Fénelon.

Dieu, puisqu'elle constitue avec lui *une seule et même personne*, puisqu'elle existe de par l'existence incréée du Verbe [1]. Il est impossible de concevoir une union plus intime et plus indissoluble de deux natures infiniment distantes. Ce n'est pas seulement une union accidentelle par la connaissance et l'amour; c'est une union substantielle par l'être même, puisque la nature divine et la nature humaine, sans pourtant se confondre, appartiennent vraiment à la personne incréée du Verbe fait chair, de telle façon qu'il n'y a pas en Jésus de personnalité humaine, de moi humain, mais seulement le moi du Verbe de Dieu.

Est-ce là une diminution pour l'humanité du Sauveur ? — Nullement. C'est une perfection souveraine, que la vie des saints permet d'entrevoir de très loin. Plus les saints grandissent dans l'amour de Dieu, plus ils perdent en lui en quelque sorte leur personnalité humaine et deviennent, par cette union à Dieu, indépendants pour ainsi dire de tout le créé, très supérieurs aux conditions naturelles des hommes de leur pays et de leur temps, pour guider les générations humaines vers la vie de l'éternité. Par la haine du moi fait d'amour-propre plus ou moins déréglé, les saints substituent de plus en plus en leur intelligence à leurs idées propres les idées de Dieu reçues par la foi; ils substituent aussi en leur volonté à l'égoïsme l'amour de Dieu, si bien que saint Paul peut dire: « Je vis, mais non, ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi. » Saint Paul reste pourtant une personne humaine créée, infiniment distante de Dieu.

En la sainte âme de Jésus, ce ne sont pas seulement les facultés qui sont ainsi transformées, déifiées; ce n'est pas seulement en son intelligence la lumière de la vérité divine qui règne sur toutes ses conceptions et éclaire tous ses jugements; ce n'est pas seulement en sa volonté une charité suréminente qui exclut tout égoïsme; l'essence de l'âme du Sauveur n'a pas seulement reçu, comme celle de saint Paul, la greffe divine de la grâce sanctifiante à un très haut degré; mais, à la racine des facultés et de l'âme elle-même, il n'y a pas de moi humain, il n'y a pas de personne humaine; à sa place se trouve et règne véritablement le moi même du Verbe qui s'est fait homme. Le Verbe, qui pos-

[1] Cf. saint Thomas, III[a] q. 17, a. 2.

sède de toute éternité avec le Père et le Saint-Esprit la nature divine infinie et indivisible, a assumé aussi intimement que possible et pour toujours notre nature humaine, un corps et une âme semblables aux nôtres. C'est ce qui permet à Jésus de dire: « *Je suis la voie, la vérité et la vie* » (Jean, XIV, 5), non seulement: j'ai reçu la vérité et la vie, mais je suis la Vérité et la Vie, et comme la Vérité est l'Etre, celui-là seul qui est l'Etre même peut parler ainsi. « *En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, je suis* » (Jean, VIII, 58); — « *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui il veut le révéler* » (Matth., XI, 27). « *Le Père et moi nous sommes un* ». (Jean, X, 30).

On ne saurait donc concevoir d'union plus intime que celle de l'humanité du Sauveur avec la personnalité du Verbe, qui est le principe radical de toutes les opérations humaines du Christ. En lui, c'est le Verbe de Dieu qui connaît par l'intelligence humaine, qui veut par la volonté humaine, qui parle, qui souffre et qui meurt pour nous.

2. La plénitude de grâce.

Que s'ensuit-il pour la sainte âme de Jésus ? — Plus près de la source de toute grâce qu'aucune autre âme ou qu'aucun ange, elle a reçu évidemment plus de lumière et plus d'amour; elle a reçu une *plénitude absolue de grâce créée* proportionnée à la dignité du Verbe fait chair et proportionnée aussi à la mission universelle de Sauveur de l'humanité [1].

Toute mission divine requiert une sainteté proportionnée; si trop souvent nous voyons dans le gouvernement des choses humaines des incapables et des imprévoyants occuper les plus hautes situations au grand détriment de ceux qu'ils gouvernent, il ne peut y avoir un pareil désordre, une pareille disproportion en ceux que Dieu lui-même a directement et immédiatement choisis pour une œuvre divine exceptionnelle. Une mission divine suréminente demande une sainteté suréminente, et donc l'âme du Sauveur, déjà sanctifiée substantiellement par l'union per-

[1] Cf. saint Thomas, III[a] q. 7, a. 9, 10, 11, 12, 13.

sonnelle au Verbe, a dû recevoir une *plénitude intensive et extensive de grâce* telle, qu'elle puisse rayonner sur toute l'humanité et vivifier toutes les générations humaines. C'est ainsi que Jésus a été constitué tête de l'Eglise, et c'est pourquoi il est dit dans l'Evangile de saint Jean, I, 16: « *C'est de sa plénitude que nous avons tous reçu* ».

Or la grâce spéciale, que reçoivent les grands serviteurs de Dieu, les incline avant tout à l'accomplissement de leur mission; et comme Jésus a reçu la mission de Rédempteur universel, de Prêtre et de Victime, la plénitude de grâce causa, dès le premier instant, en son âme, sans aucun doute, un ardent désir de la croix. Comme le dit saint Thomas: « *Dieu le Père livra son Fils à la passion, dès qu'il lui inspira, en lui donnant la charité, la volonté de souffrir pour nous.* »

3. Le désir de la croix et de notre salut dans la prédication du Sauveur.

Cette grande inspiration du sacrifice de la Croix, ce n'est pas seulement la théologie qui l'affirme, mais très au-dessus d'elle c'est la Révélation divine par la bouche même du Sauveur.

Saint Paul a écrit dans l'Epître aux Hébreux, X, 7: « Le Christ dit en entrant dans le monde: *Vous n'avez voulu ni sacrifice, ni oblation* (du sang des taureaux et des boucs), *mais vous m'avez formé un corps... Me voici je viens, ô mon Dieu, pour faire votre volonté.* » Cet acte d'oblation de lui-même, Notre-Seigneur l'a incessamment renouvelé au cours de sa vie; c'est ainsi qu'il marchait vers le but de sa mission rédemptrice.

Cette soif ardente de notre salut a été comme l'âme de l'apostolat de Notre-Seigneur.

Des modernistes ont prétendu que l'idée du sacrifice de la Croix était une invention du génie de saint Paul et qu'elle était étrangère à la prédication de Jésus. Mais c'est à chaque instant qu'elle fut affirmée par lui, non seulement sous la forme où elle nous est rapportée par saint Jean, mais sous les formes variées conservées dans les trois premiers évangiles.

C'est dans l'Evangile selon saint Matthieu, xx, 28, que Jésus dit: « Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour la rédemption de beaucoup. » Item Marc, x, 45; cf. Luc, i, 68; ii, 38; xxi, 28.

Dans une de ses plus belles paraboles Jésus dit: « Je suis le bon pasteur; je connais mes brebis, et mes brebis me connaissent, comme mon Père me connaît et comme je connais mon Père, et *je donne ma vie pour mes brebis...* Il y aura une seule bergerie, un seul pasteur. *C'est pour cela que mon Père m'aime, parce que je donne ma vie* pour la reprendre. *Personne ne me la ravit, mais je la donne de moi-même;* j'ai le pouvoir de la donner et le pouvoir de la reprendre: tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père » (Jean, x, 11-18).

La même pensée revient toujours dans la même prédication de Jésus:

« *Je suis venu jeter le feu sur la terre, et que désiré-je, sinon qu'il s'allume ? Je dois encore être baptisé d'un baptême, et quelle angoisse en moi jusqu'à ce qu'il soit accompli !* » (Luc, xii, 49). Il parlait du baptême de sang, le plus parfait de tous [1].

« *Quand je serai élevé de terre, j'attirerai tout à moi.* Ce qu'il disait, ajoute saint Jean, pour marquer de quelle mort il devait mourir » (Jean, xii, 32).

Lorsque Pierre, ne pouvant porter l'annonce de la Passion, prend à part Notre-Seigneur et se met à le reprendre en disant: « A Dieu ne plaise, Seigneur ! cela ne vous arrivera pas », Jésus répond: « Retire-toi de moi, Satan, tu m'es en scandale; *car tu n'as pas l'intelligence des choses de Dieu; tu n'as que des pensées humaines* » (Matth., xvi, 23). De fait, les pensées humaines de Pierre en cet instant étaient contraires au mystère même de la Rédemption et à toute l'économie de notre salut.

La pensée et le désir de la croix sont si fréquents chez Notre-Seigneur qu'il la présente à tous comme l'unique voie du salut. Comme le rapporte saint Luc, ix, 23: « S'adressant à tous, il dit: Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, *qu'il porte sa croix chaque jour et me suive.*

[1] Cf. saint Thomas, III[a] q. 46, a. 12.

Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi la sauvera ». De même il dit plus loin en saint Luc, XIV, 27: « Quiconque ne porte pas sa croix et ne me suit pas, ne peut être mon disciple ».

Aux fils de Zébédée: « Vous ne savez ce que vous demandez. *Pouvez-vous boire le calice que je vais boire, ou être baptisés du baptême dont je vais être baptisé?* » (Marc, X, 38).

La grandeur du désir qu'il avait d'accomplir sa mission de Prêtre et de victime, Jésus l'exprima encore la veille de la Passion, à la Cène, en instituant le sacrifice eucharistique, qui s'identifie en substance avec celui de la croix. Comme il est rapporté en saint Luc, XXII, 15, « Il dit alors: *J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous, avant de souffrir (antequam patiar). Car je vous le dis, je ne la mangerai plus jusqu'à la Pâque parfaite, célébrée dans le royaume de Dieu...* Et prenant du pain, après avoir rendu grâces, il le rompit et le leur donna en disant: *Ceci est mon corps, qui est donné pour vous; faites ceci en mémoire de moi.* Il fit de même pour la coupe, après le souper, disant: *Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang qui est versé pour vous.* »

C'est au sortir de la Cène, en allant au jardin de Gethsémani, que Jésus dit encore: « *Le Prince de ce monde vient, et il n'a rien en moi, mais afin que le monde sache que j'aime mon Père et que j'agis selon le commandement que mon Père m'a donné, levez-vous, partons d'ici* » (Jean, XIV, 31). Comme le remarque saint Thomas en cet endroit de son commentaire sur l'Evangile de saint Jean, Jésus parle manifestement ainsi selon l'inspiration de son Père, qui le porte à vouloir mourir pour nous par amour et obéissance.

Un peu plus loin (Jean, XV, 13) il dit plus clairement encore: « *Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis* », et dans l'oraison sacerdotale: « *Père saint... sanctifie-les* (mes apôtres) *dans la vérité... Je me sacrifie moi-même pour eux afin qu'eux aussi soient sanctifiés en vérité* » (Jean, XVII, 17).

C'est ce qui fait dire à saint Jean: « Nous avons connu l'amour de Dieu, en ce qu'il a donné sa vie pour nous; nous aussi nous devons donner notre vie pour nos frères » (I Joan., III,

16). En d'autres termes; cet effet de la plénitude de grâce en Notre-Seigneur doit se retrouver selon une participation plus ou moins parfaite dans les membres de son corps mystique.

La Croix et toutes ses circonstances douloureuses étaient ainsi comprises dans le décret de la Rédemption, consommation de l'œuvre du Christ et de sa destinée de Prêtre et de Victime.

La sainte âme de Jésus, du fait qu'elle a été personnellement unie au Verbe et constituée tête de l'Eglise, a contracté l'obligation de satisfaire pour l'humanité. La tête doit réparer le désordre auquel les membres se sont livrés. La plénitude de grâce, disposant Jésus au parfait accomplissement de sa mission est donc en lui comme un *poids qui l'incline vers la Croix* (mon amour, c'est mon poids) et la lui fait ardemment désirer pour notre salut.

4. Poids de souffrance et poids de gloire.

Le Père Chardon au XVII^me^ siècle a magistralement mis en lumière ce point de doctrine, en montrant que la *grâce du Christ est le principe de deux forces*, de deux poids, qui le tirent, pour ainsi parler, en sens inverse: *le poids de la gloire* [1] et *l'inclination à la croix*. Même au Thabor, Jésus pense surtout à s'offrir pour nous, et c'est de sa Passion qu'il parle avec Moïse et Elie.

« Sur le Thabor, dit Chardon [2], Jésus, abîmé dans l'essence divine, et absorbé en la plénitude du bonheur éternel, qui fait en toutes ses facultés, tant inférieures que supérieures, un déluge de joies..., au lieu de retenir son esprit arrêté à tant de biens qui portent leurs effets jusque sur ses vêtements, au contraire *il l'en retire* et divertit sa pensée, pour envisager de loin les fouets, les épines, les clous et la mort honteuse... Au travers de tant de lumières béatifiques..., si déifiantes et si déiformes, il regarde la Croix, il soupire après les horreurs de sa passion. *Les rassasie-*

[1] « Aeternum gloriae pondus operatur ». (II Cor., IV, 17).

[2] *Croix de Jésus*, édition originale, p. 40, 41. N'ayant pas à notre disposition cette édition originale si rare aujourd'hui, nous la citons d'après les longs extraits qu'en donne M. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. VIII, p. 30. Après avoir rapporté le début de cette page de L. Chardon, M. Henri Bremond, qui en a bien saisi la grandeur, note : « C'est le thème. Il va l'orchestrer avec une maîtrise étonnante. »

Il est vraiment très regrettable que la nouvelle édition de Chardon soit « revue »; le texte original est généralement bien plus savoureux et plus fort.

ments de la gloire éternelle ne peuvent étancher la soif qu'il a de souffrir.

« *Deux excès* se présentent à son esprit: *l'un de gloire, l'autre de confusion ;* un comble de vie heureuse et un comble de mort honteuse... La condition de vie heureuse est présente; celle de déshonneur est absente. Et néanmoins *le poids* que la grâce fait dans son âme pour l'accomplissement du prix de notre rançon, *arrête les effets du premier excès.* Ce poids de la croix ne se contente point de bannir toute sorte de motifs de joie... de la partie inférieure où il s'est fait tyran... ; il est cause encore que le *poids éternel de la gloire*, avec la perfection universelle de sa vertu toute-puissante, *demeure suspendu*, quant à la production de ses effets et de ses épanchements déiformes sur la partie inférieure. Même sur le Thabor *le poids de la croix ne peut être ni tout à fait éteint en sa force, ni tant soit peu émoussé en sa vivacité*, puisque, au milieu de joies si excédantes... *il gagne* que le cœur l'amour, l'esprit et l'attention de Jésus soient moins sur le Thabor que sur le Calvaire. *Etrange poids, qui ne peut être fléchi par les épanchements de la gloire éternelle* [1]. » Par suite, comme dit saint Paul, la croix opère, jusqu'à la fin des temps en ceux qui la porteront bien.

Manifestement la plénitude de grâce produisit en la sainte âme de Jésus un très ardent désir de l'accomplissement parfait de sa mission de Rédempteur; c'est le motif même de l'Incarnation, qui a été voulue par Dieu surtout comme Incarnation rédemptrice.

Le motif de l'Incarnation.

Nous touchons ici à ce qu'il y a de plus intime et de primordial dans la vie de Jésus. Le motif de l'Incarnation fut surtout un *motif de miséricorde* envers l'humanité pécheresse et malheureuse.

Le motif de la miséricorde est la misère à soulager: « *Ratio*

[1] La même idée est magnifiquement exprimée par le Bx Grignion de Montfort dans son très beau livre *L'Amour de la divine sagesse*, 2e P., c. V. Triomphe de la Sagesse éternelle en la croix et par la croix. « Chose étonnante, c'est sur cette croix, bois vil appelé gibet, qu'elle jette les yeux; elle y prend ses complaisances, elle la choisit parmi tout ce qu'il y a de grand sur la terre pour être l'instrument de ses conquêtes. »

miserendi est miseria[1]. » Or la miséricorde appartient surtout à Dieu, et elle est la plus éclatante manifestation de sa toute-puissance et de sa bonté, lorsqu'il nous relève du péché mortel pour nous rendre les trésors de sa vie intime pour l'éternité. Souvent il donne ainsi plus par miséricorde, qu'il n'aurait donné par simple libéralité, comme le montrent la conversion de Madeleine et celle du bon larron. Il en fut de même pour le rachat de l'humanité.

Il existe sans doute une opinion selon laquelle le Verbe se serait incarné, même si l'homme n'avait pas péché; mais, remarque saint Thomas, « comme l'Ecriture dit partout que la raison de l'Incarnation a été la rédemption du genre humain, il est préférable de dire qu'elle a été ordonnée par Dieu comme un remède contre le péché, et que si le premier homme n'avait pas péché, elle n'aurait pas eu lieu » (III^{a}, q. 1, a. 3). En d'autres termes, le motif de l'Incarnation a été surtout un motif de miséricorde. C'est ce que nous dit le *Credo* : « *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis et incarnatus est.* » — « *Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle* » (Jean, III, 16).

En insistant sur ce point, il est facile de résoudre les objections présentées par ceux qui admettent l'opinion contraire. Ces objections reviennent à ceci : le supérieur ne peut être ordonné à l'inférieur ; or il en serait ainsi, si l'Incarnation était ordonnée à notre rédemption.

Selon saint Thomas, il est aisé de répondre : C'est le propre de la miséricorde d'*incliner* le supérieur vers l'inférieur, non pas certes pour le subordonner à lui, mais pour relever celui-ci, pour restaurer et grandir l'ordre primitif, l'harmonie originelle. Le Verbe, en s'incarnant, et par là même en s'inclinant par miséricorde vers l'humanité pécheresse, loin de se subordonner à elle, la subordonne à son Père, à Lui-même, à l'Esprit-Saint, et manifeste de la façon la plus profonde sa toute-puissance et sa bonté.

---

[1] II^{a} II^{ae}, q. 30, a. 2.

De toute éternité, la Miséricorde divine a voulu l'Incarnation comme rédemptrice [1]. « *Ratio miserendi est miseria.* »

Mais ne négligeons pas un autre aspect de ce grand mystère: comme par ailleurs *Dieu ne peut permettre le mal qu'en vue d'un plus grand bien*, il faut dire que le péché originel a été permis en vue de cette manifestation suprême de la Miséricorde, qu'est l'Incarnation rédemptrice, où tous les droits de la justice sont en même temps sauvegardés. « Rien ne s'oppose, dit saint Thomas, à ce que la nature humaine après le péché ait été élevée à une plus grande union avec Dieu; car Dieu ne permet le mal qu'en vue d'un plus grand bien. C'est pourquoi il est dit dans l'Épître aux Romains, v, 20: « *Là où la faute abondait, la grâce a surabondé* », et l'Eglise chante dans la bénédiction du cierge pascal: « *O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem* » (III^a, q. 1, a. 3, ad 3) [2].

Et donc le Christ-Jésus est avant tout et par-dessus tout, non pas précisément Roi, Docteur, prophète ou thaumaturge, mais bien *Sauveur* et *Victime*. Dans sa prédestination, ce n'est pas là quelque chose de secondaire, accidentellement surajouté par suite du péché du premier homme; c'est quelque chose de primordial. Il a été surtout voulu par Dieu comme Rédempteur de l'humanité déchue, comme vainqueur du péché, du démon et de la mort (I^a, q. 20, a. 4, ad 1).

Telle est du moins la pensée de saint Thomas et de beaucoup d'autres théologiens, qui y trouvent avec lui le sens même de l'Écriture. S'il en est ainsi, on voit combien primordial et prédominant fut dans la vie du Christ le désir de notre salut, le désir de souffrir pour nous sur la Croix.

---

[1] Comme le dit souvent saint Thomas: « Tout être est pour son opération, ou mieux pour lui-même opérant, et opérant finalement pour Dieu. *Omnis res est propter semetipsam operantem.* De même le Christ a été voulu comme Sauveur des hommes.

[2] Voir l'exposé de cette doctrine chez les Carmes de Salamanque, Godoy, Gonet, qui nous paraissent avoir donné la meilleure interprétation de la doctrine de saint Thomas sur le motif de l'Incarnation, par l'application du principe: *causae ad invicem sunt causae in diverso genere;* en d'autres termes, il y a une dépendance mutuelle à des points de vue divers, entre l'Incarnation en vue de laquelle le péché originel a été permis, et ce péché pour la délivrance duquel l'Incarnation rédemptrice a été voulue par la miséricorde divine. Ainsi, dans la prédestination, il y a une dépendance mutuelle entre la gloire en vue de laquelle la grâce nous est accordée et la grâce qui dans l'ordre d'exécution nous fait mériter cette gloire. Cf. I^a, q. 23, a. 5.

L'heure de Jésus.

C'est pourquoi Jésus parlait souvent de *son heure*, l'heure de sa Passion, son heure par excellence ; elle avait été infailliblement déterminée de toute éternité par la divine Providence, et avant qu'elle ne fût arrivée ses ennemis ne pouvaient rien contre lui. Il parle d'elle comme devant immanquablement venir, sans que sa liberté ni celle de ses bourreaux soient le moins du monde violentées ou nécessitées [1]. Plus cette heure approche, plus pressants sont ses avertissements à ses disciples. A Gethsémani « il commença à éprouver de la frayeur et à être accablé d'ennui. Alors il dit à Pierre, à Jacques et à Jean : Mon âme est triste jusqu'à la mort : *Cœpit pavere et taedere. Et ait illis : Tristis est anima mea usque ad mortem* » (Marc, XIV, 33 ; Matth., XXVI, 38).

Serait-ce là une contradiction ? Serait-ce en Notre-Seigneur la négation de son ardent désir de souffrir pour nous, d'accomplir parfaitement sa mission de victime ? Certains martyrs semblent n'avoir pas éprouvé pareille tristesse devant la mort : saint Ignace d'Antioche désirait ardemment être moulu par la dent des bêtes pour devenir le froment du Christ. Notre-Seigneur aurait-il donc été une minute inférieur à quelques-uns de ses disciples ? — Évidemment non ; mais au contraire, après la sainte ardeur de l'oblation, il a voulu connaître l'écrasement, il a voulu, pour offrir un sacrifice parfait, *souffrir pour nous jusqu'à cette tristesse mortelle*, jusqu'à cette frayeur que l'homme éprouve naturellement devant une pareille mort. Il a voulu aussi nous laisser là un grand exemple pour nos heures d'accablement. Cette tristesse n'était pas en lui une émotion qui précédait et troublait le jugement de la droite raison et le consentement de la volonté ; elle était au contraire *voulue* pour que l'holocauste fût parfait [2]. Au lieu de se raidir comme un stoïcien contre la souffrance et la nier avec orgueil, Jésus se livrait volon-

[1] Cf. saint Thomas, Commentaires sur saint Jean, II, 4 : « Nondum venit hora mea ». Item Jean, V, 25, 28 ; VII, 30 ; VIII, 20 ; XII, 23, 29 ; XIII, 1 ; XVI, 2, 4, 32 ; Marc, XIV, 41 ; Luc, XXII, 53.

[2] Cf. saint Thomas, III[a], q. 15, a. 4, 5, 6, 7, et q. 46, a. 6 et 8 où est citée la parole devenue classique de saint Jean Damascène : « *Divinitas Christi permisit carni agere et pati quae propria, seu quod est ei proprium* ». (De Fide orthodoxa, l. III, c. 15) : « La divinité du Christ permit à sa chair d'agir et de souffrir selon sa nature, dans les très dures circonstances de la douloureuse Passion. » — C'est le sou-

tairement à elle pour notre salut: « *Personne ne m'arrache la vie, mais je la donne de moi-même ; j'ai le pouvoir de la donner et le pouvoir de la reprendre* » (Jean, x, 18).

Il a voulu souffrir jusqu'au couronnement d'épines, jusqu'à la flagellation, qui réduisit tout son corps à n'être qu'une plaie. Après ce supplice, on lui remit sa robe qui adhéra à ses plaies, et lorsqu'ensuite elle lui fut brusquement ôtée pour le crucifiement, elle mit tous ses membres à vif. S'étant offert pour nous en holocauste, *il a voulu* être cloué sur la croix, il a voulu souffrir des prêtres de la Synagogue qui avaient pour mission de reconnaître la venue du Messie, souffrir de la trahison de Judas, de l'abandon de son peuple qui l'avait acclamé le jour des Rameaux, souffrir du triple reniement de Pierre, de l'éloignement de ses disciples, des ricanements et des blasphèmes de la foule soulevée contre lui [1].

Il a voulu aller plus loin encore et, après avoir pris sur lui toutes nos fautes, il a voulu souffrir à notre place de la malédiction due au péché: « *Factus est pro nobis maledictum* », dit saint Paul aux Galates, III, 13. Victime expiatoire, il sentit la Justice terrible de Dieu s'appesantir sur lui. Comme l'annonçait Isaïe, LIII, 5, 10: « Il a été blessé pour nos iniquités, brisé pour nos crimes ; le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui, et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris... Dieu l'a frappé par l'iniquité de nous tous... Le Seigneur a

---

venir de Gethsémani qui inspire Polyeucte et Néarque lorsqu'ils disent avant le martyre:

NÉARQUE

Qui n'appréhende rien présume trop de soi.

POLYEUCTE

J'attends tout de sa grâce et rien de ma faiblesse.
Mais, loin de me presser, il faut que je vous presse !
D'où vient cette froideur ?

NÉARQUE

Dieu même a craint la mort.

POLYEUCTE

Il s'est offert pourtant, suivons ce saint effort...

NÉARQUE

Puissé-je vous donner l'exemple de souffrir
Comme vous me donnez celui de vous offrir !

[1] Cf. saint Thomas, III[a], q. 46, a. 5: « Secundum genus passus est Christus omnem passionem humanam. »

voulu le briser pour la souffrance... Mais après avoir livré sa vie en sacrifice pour le péché, il verra une très nombreuse postérité, et l'œuvre de Dieu prospérera entre ses mains... » Ainsi Isaïe sous la lumière prophétique avait contemplé la Passion à venir comme avec l'œil même de Dieu.

La plénitude de grâce a conduit Notre-Seigneur jusqu'à cette extrémité ; c'était là sa mission de Rédempteur et de Victime. Si presque tous les saints ont désiré le martyre, si saint Ignace d'Antioche aspirait ardemment à être broyé par la dent des bêtes, que dut être le désir de la Croix en la sainte âme de Jésus ! Il n'a pas seulement voulu connaître le saint enthousiasme de l'oblation sous certaines grâces comblantes ; il a voulu connaître aussi, comme une victime littéralement écrasée à notre place, la tristesse mortelle et l'angoisse, et, pour nous, il a offert cet accablement avec toute la pureté et l'intensité d'un amour surnaturel qui ne peut se trouver que dans le cœur de Dieu : « *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit* » (Isaïe, LIII, 4).

* * *

A l'exemple de Notre-Seigneur *chacun de nous doit porter sa croix. Ses mérites* infinis, quoiqu'en ait dit Luther, *ne rendent pas les nôtres superflus.* De même que la cause première ne rend pas inutiles les causes secondes, mais communique aux créatures la *dignité de la causalité* physique. Le Rédempteur nous *communique la dignité de la causalité morale méritoire*, il nous *fait mériter* en lui, par lui, avec lui, mériter l'augmentation de la charité, notre salut, et parfois, au sens large du mot, mériter le salut du prochain. Contemplons ce désir de la Passion en Notre-Seigneur, ce désir qui lui fit *voir dans l'injustice des hommes* qui le crucifiaient la *justice de Dieu*, et nous apprendrons aussi à voir dans les injustices qui peuvent parfois nous atteindre, la justice de Dieu qui nous fait expier des fautes, inconnues des hommes, mais qu'on pourrait justement nous reprocher et que Dieu seul connaît et pardonne.

RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
Professeur au « Collège Angélique ».

LES FAITS DE KONNERSREUTH

J'APPORTE ici des faits et, autour de ces faits, l'une ou l'autre discussion, avec le seul et unique souci, non pas d'émouvoir mes lecteurs, non pas même de les intéresser, mais simplement de rendre témoignage à la vérité[1]: à la vérité de faits établis sur des preuves incontestables et à la vérité de certains principes élémentaires sur lesquels notre bon sens chrétien, et même notre bon sens tout court, nous mettra facilement d'accord.

Ces faits, j'aurai l'occasion de les exposer tout à l'heure et du reste ils sont déjà connus, ne serait-ce que par cette immense rumeur qui a gagné de proche en proche, depuis l'Allemagne où elle est née, tous les pays de l'ancien et du nouveau monde.

Quant à ces principes, je vais les rappeler en commençant pour n'avoir plus à y revenir.

Premier principe. La nature, livrée à ses seules forces, ne peut jamais sortir des étroites limites qui lui sont fixées par sa propre constitution: il lui est impossible de se dépasser elle-même. La nature ne fait pas de miracles.

Deuxième principe. Il existe un Dieu souverain, créateur du ciel et de la terre, qui peut intervenir dans ce monde visible qui est son œuvre, comme il lui plaît, pour y réaliser des effets dignes de sa bonté et dont il est seul l'auteur. Il n'est pas de miracle impossible à Dieu.

Troisième principe. Chaque fois que Dieu intervient dans ce monde pour y produire un miracle, il poursuit un but approprié à nos besoins. Il veut nous rappeler sa Présence et sa Puissance. Il veut nous rendre attentifs en outre à quelqu'une des

[1] Il peut sembler superflu, mais il n'est pas inutile peut-être de souligner expressément que l'auteur n'a aucunement la prétention de prévenir les décisions éventuelles de l'autorité ecclésiastique, seule compétente pour prononcer un jugement officiel en pareille matière. La valeur de son témoignage réside exclusivement dans les faits qui l'appuient et dans la conscience qu'il a mise à les interpréter.

grandes vérités qui intéressent le mystère de notre destinée présente et future. Le miracle est toujours une leçon.

Deux fois de suite, dans cette affaire de Konnersreuth, qui divise les esprits en notre vingtième siècle, un peu comme la prédication et les miracles de Jésus-Christ les divisaient en Judée, il y a deux mille ans bientôt, — deux fois de suite, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus se manifestant dans une douce et belle lumière à Thérèse Neumann, sa protégée, a voulu souligner particulièrement l'un des buts et peut-être le principal des buts pour lesquels Dieu s'est livré à la prodigalité inouïe de merveilles que nous allons détailler et dont nous n'avons peut-être pas encore vu la fin.

Le 10 novembre 1925 d'abord, annonçant à Thérèse Neumann qu'elle était guérie de la grave appendicite qu'on aurait dû opérer le soir même, l'apparition déclarait que l'opération ne serait pas nécessaire:

Damit die Welt erkenne, dass es ein höheres Eingreifen gibt.
Afin que le monde sache qu'il est une intervention supérieure.

Et le 19 novembre de l'année suivante 1926, pendant qu'on récitait déjà sur Thérèse Neumann mourante le *Proficiscere* (« Sors de ce monde, âme chrétienne »), la même voix se faisait entendre pour lui annoncer son retour à la vie et déclarait de nouveau que cette guérison se produisait:

Um der Welt zu zeigen, dass es eine höhere Macht gibt.
Pour montrer au monde qu'il est une puissance supérieure.

Dans un monde comme le nôtre, tyrannisé par l'ascendant d'une science incrédule qui nie l'existence de Dieu et la possibilité de son intervention dans le cours des choses, il n'y avait pas de leçon plus opportune, plus urgente même. Et l'on comprend que la Providence ait tout disposé pour lui donner un retentissement sans égal. Sans doute, la science matérialiste ne se rendra pas. Mais les âmes de bonne volonté seront libérées de son joug [1].

---

[1] La littérature sur Konnersreuth est trop considérable pour qu'il soit possible d'en dresser ici l'inventaire. Je ne puis même pas songer à énumérer tous les travaux que j'ai consultés. Qu'il suffise d'indiquer, pour ceux qui voudraient se renseigner par eux-mêmes, les ouvrages les plus utiles.

Je place au premier rang: d'une part *Konnersreuth* par l'abbé L. Witt, 1re partie, 2me éd., Waldsassen 1927, 2me partie, Waldsassen 1929 (éd. Angerer) et *Die Stigmatisierte von Konnersreuth* par l'abbé Th. Geiger, curé de la cathédrale de Bamberg, Munich 1928 (Kath. Kirchenzeitung);

d'autre part les articles publiés dans *Die Einkehr*, supplément des *Dernières Nouvelles de Munich: Die Erscheinungen von Konnersreuth* par le rédacteur Dr Erwin Freiherr von Aretin, no 57 (3 août 1927); *Erlebnisse in Konnersreuth*, par le rédacteur en chef Dr Fritz Gerlich, no 81 (6 novembre 1927); *Konnersreuth als his-*

I. EXPOSÉ DES FAITS

Nous ne voulons pourtant pas affirmer sans autre, par manière de supposition gratuite, le caractère surnaturel, miraculeux, des événements de Konnersreuth.

---

torisches Problem par le même, n° 88 (30 novembre 1927) ; *Das Aramäische in Konnersreuth* par le professeur Dr Johannes Bauer, n° 92 (14 décembre 1927).

Il est en outre indispensable de consulter la collection du *Konnersreuther Sonntagsblatt*, édité par M. Albert Angerer à Waldsassen (depuis octobre 1927). Cette publication hebdomadaire a été souvent critiquée, parfois même avec violence. Elle n'en contient pas moins une foule de renseignements et de documents qu'on chercherait vainement ailleurs. Elle reproduit entre autres, au fur et à mesure, la plupart des articles et des discussions qui présentent quelque intérêt. Tout n'y est pas sans doute d'égale valeur. Mais j'ai le devoir de reconnaître qu'elle m'a été de la plus grande utilité.

Pour ce qui concerne l'interprétation des faits on pourra consulter avec profit:

Therese Neumann, par l'abbé Dr Karl-Johannes Niessen, Krefeld 1927 (éd. von Acken) ;

Konnersreuth, par le R.P. Robert Leiber S.J., Fribourg-en Br. 1927 (éd. Herder) ;

Die Stigmatisierte von Konnersreuth, par le professeur Dr Georg Wunderle, Eichstätt 1927 (éd. Klerusblatt) ;

Die Stigmatisierte von Konnersreuth, par le Dr méd. G. Ewald, Munich 1927 (éd. Lehmann).

J'ai publié moi-même dans *La Liberté*, Fribourg et dans *L'Echo*, Fribourg (impr. St-Paul) une série de dix articles, où je me range finalement au point de vue de M. l'abbé Niessen, catégoriquement favorable au caractère miraculeux des faits (*Liberté* 1928, nos 61, 65, 75, 81, 83, 94, 100, 106, 112, 145 ; *Echo* 1928, nos 12, 14-20, 22, 27). Le R. P. Leiber constate simplement que certains faits ne comportent pas d'explication naturelle. Le professeur Wunderle se donne une peine infinie pour ne pas arriver à s'en convaincre. Quant au Dr Ewald, il prétend tout expliquer par l'hystérie, sans exclure toutefois la possibilité d'une fraude. Sa thèse est fondée sur ce principe qu'il n'y a pas de miracles. Plusieurs erreurs de fait se sont du reste glissées dans ses considérants. Je me suis moi-même, dans mes articles, trompé à cet égard sur l'un ou l'autre point, pour avoir accordé une trop grande confiance à l'exposé du professeur Wunderle.

On trouvera dans *Konnersreuth*, par Mgr Dr Kiefer, doyen du chapitre cathédral d'Eichstätt, Eichstätt 1928 (Impr. Brönner), une étude critique très informée et très judicieuse sur les faits de Konnersreuth et sur les principaux ouvrages qui s'y rapportent. La substantielle brochure du distingué prélat mérite également de figurer au premier rang parmi les publications consacrées au cas de Thérèse Neumann.

Je cite pour finir quelques ouvrages qui fourniront un supplément d'informations très appréciable:

Das Rätsel von Konnersreuth, par le professeur Dr Martin Mayr, Munich 1927 (Bayerischer Kurier), dont il a paru une traduction française, 20e mille, Mulhouse 1929 (éd. Salvator) ;

Therese Neumann von Konnersreuth, par Frédéric Ritter von Lama, 3me éd., Karlsruhe 1929 (Badenia), également traduit en français, Mulhouse 1929 (éd. Salvator) ;

Die Botschaft von Konnersreuth, par Mgr Dr Sigismond Waitz, évêque du Vorarl-

Une telle attitude serait réprouvée par notre foi encore plus que par notre raison. Dans une question pareille tout dépend des faits, de la réalité des faits et de la nature des faits.

Nous allons donc tout d'abord exposer les faits eux-mêmes, tels qu'on peut, qu'on doit, maintenant, après trois ans d'observations et d'études, les considérer comme indiscutablement établis.

Nous n'affirmerons donc rien, dans ce rapide aperçu, dont la preuve historique n'ait été faite.

Thérèse Neumann est née, la première de dix enfants, d'une honnête famille rurale de Konnersreuth (Haut-Palatinat), le 9 avril 1898, un quart d'heure après minuit, dans la nuit du vendredi au samedi-saint. En 1914, elle entre en service chez un aubergiste de l'endroit, comme fille de ferme. Jusqu'à l'âge de vingt ans, c'est une robuste jeune fille, très vertueuse, très laborieuse, très entendue au travail, sans aucune sorte de singularité. Rien d'anormal n'a pu être découvert ni dans son passé ni non plus dans son ascendance: son hérédité est intacte.

Le 10 mars 1918, une incendie éclate dans une maison voisine. Comme elle prend part sans se ménager, deux heures durant, à la lutte contre le feu, elle éprouve tout à coup, dans la région lombaire du dos, une sorte de cassure extrêmement douloureuse qui lui fait tomber des mains le seau qu'elle voulait soulever et l'oblige à rentrer chez elle. Il n'y a pas eu alors de constatation médicale sur la nature de l'accident. Thérèse croyait et croit encore maintenant à une lésion ou luxation de la colonne vertébrale. Un médecin des environs, mort maintenant, le Dr Burkhard, à Hohberg, qui la soigna dans le cours de l'été 1918, aurait, d'après les dires de Thérèse, confirmé expressément sa manière de voir. L'examen médical auquel il fut procédé en février 1920, pour l'assurance agricole, aboutit au diagnostic: Hystérie très grave, avec cécité et paralysie partielle [1]. Le signataire, le Dr Seidl, de Waldsassen, maintient encore aujourd'hui

---

berg, Feldkirch 1928 (Caritasverlag), aussi publié en français, Mulhouse 1929 (éd. Salvator) ;

Die Stigmatisierte Seherin Therese Neumann, par Mgr Joseph Messmer, 34-36e mille, Lucerne 1928 (éd. Räber).

Konnersreuth Chronik 1928, par Frédéric Ritter von Lama, 1929 Karlsruhe (Badenia).

Je renonce à prolonger cette liste, où pourraient encore prendre place plusieurs autres brochures.

[1] Au cours d'un procès tout récent, à Munich, le 15 avril dernier, le docteur Seidl a communiqué dans sa déposition le texte de son certificat médical de février 1920. Le voici: « Hystérie très grave avec cécité et paralysie partielle. La maladie est à considérer comme suite d'accident. Car la patiente était antérieurement, d'après tous les témoignages, une jeune fille complètement saine, extrêmement robuste

son diagnostic. On est cependant forcé de reconnaître que Thérèse Neumann ne présente et n'a jamais présenté aucune des tares mentales de l'hystérie.

Quoi qu'il en soit de la nature de son mal, l'état de santé de Thérèse Neumann ne fit que s'aggraver jusqu'à l'automne 1918, où elle dut s'aliter définitivement. Ses facultés visuelles en particulier baissèrent de plus en plus et depuis mars 1919 elle fut pendant plus de quatre ans complètement aveugle des deux yeux. D'autres perturbations se produisirent: crampes fréquentes et d'une rare violence, paralysies partielles variables, contractures, faiblesse extrême de l'épine dorsale, plaies purulentes dans le dos (il y en eut finalement huit d'une grandeur allant de celle d'un écu à celle de la main, sans compter une quantité d'autres plus petites) et plaie purulente encore sur la face extérieure du pied gauche de la cheville aux orteils. Son état était pitoyable.

Le 29 avril 1923, jour de la béatification de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, à 6 ½ heures du matin, Thérèse recouvre subitement la vue.

Au début de mai 1925, après application de roses de la petite Thérèse, la plaie purulente du pied gauche se cicatrise subitement.

Le 17 mai suivant, jour de la canonisation de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, l'épine dorsale guérit, les paralysies et contractures disparaissent, les plaies du dos se ferment instantanément et si bien qu'actuellement on n'en voit même plus les cicatrices.

Le 30 septembre de la même année, jour anniversaire de la mort de la petite Thérèse, la malade, qui ne pouvait pas encore marcher sans appui, recouvre subitement la pleine liberté de ses mouvements.

Le 10 novembre suivant, vers 7 heures du soir, Thérèse est subitement guérie d'une grave appendicite qu'on devait opérer le jour même.

Enfin, le 19 novembre 1926, alors qu'elle se meurt d'une broncho-pneumonie et qu'on récite déjà sur elle les dernières prières, elle se trouve encore une fois subitement guérie.

Dans les quatre derniers cas, la guérison avait été précédée d'une apparition. Thérèse avait vu au pied de son lit une lumière

---

et laborieuse, qui travaillait comme un homme. Elle est issue d'une famille exempte de tares héréditaires et n'est malade que depuis l'incendie. » Interrogé sur la lésion dorsale dont nous avons parlé plus haut, le docteur Seidl a refusé, pour motif de secret professionnel, d'exprimer son avis, mais il a manifesté l'intention de publier peut-être un jour une brochure sur cette question. En attendant, on peut lire l'article de M^lle^ Leopoldine Witt, docteur-méd., dans le *Konnersreuther Sonntagsblatt* du 31 mars 1928.

ineffablement douce et resplendissante ; elle avait entendu, sortant de cette lumière, une voix qui lui annonçait avec sa guérison des souffrances ultérieures, qui l'exhortait à la confiance, à la patience et à l'oubli d'elle-même. Le 17 mai 1925, grâce à une citation textuelle de la voix : « J'ai écrit : On sauve plus d'âmes par la souffrance que par les plus beaux sermons », on put l'identifier après coup comme celle de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. (Voir *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, p. 366 de l'édition in-8°, 6me lettre : « C'est bien plus par la souffrance et la persécution que par de brillantes prédications que Jésus veut affermir son règne dans les âmes »).

En 1926, le troisième vendredi du carême, 5 mars, étant de nouveau malade et alitée depuis carnaval, Thérèse Neumann a sa première extase de la Passion et voit l'agonie du Sauveur. Chaque vendredi suivant l'extase se renouvelle et, de vendredi en vendredi, elle voit successivement la flagellation, le couronnement d'épines, le portement de croix. Dès la première extase, une plaie s'était ouverte dans la région du cœur et cette plaie saigne chaque vendredi durant l'extase.

Le vendredi-saint, 2 avril, l'extase s'étend à toute la Passion, de Gethsémani au Golgotha, et quand, le soir, Thérèse revient à elle-même, la face supérieure de ses pieds et de ses mains porte, visibles et saignantes, les plaies du Crucifié.

Le vendredi 5 novembre, pendant l'extase habituelle, le cuir chevelu de la tête se met à saigner aussi en trois endroits et le vendredi 19 novembre, le jour où l'on crut qu'elle allait mourir, en huit endroits disposés en couronne autour de la tête.

Le vendredi-saint 1927, 15 avril, les stigmates deviennent également visibles sur la face inférieure des pieds et des mains.

Pendant le carême 1928, l'épaule droite apparaît tuméfiée à la place où Jésus dut porter sa croix. Les vendredis du carême dernier, 1929, exactement à partir du quatrième vendredi, 8 mars, c'est une large blessure saignante qui marque l'épaule droite de la visionnaire et enfin, le vendredi-saint dernier, son corps reçoit les stigmates de la flagellation.

La plaie du côté et les plaies de la tête saignent à chaque extase de la Passion, c'est-à-dire chaque vendredi qui ne tombe pas dans une époque joyeuse de l'année liturgique (temps de Noël et de Pâques). Les plaies des pieds et des mains, qui saignaient aussi chaque fois au début, ne saignent plus, depuis le 13 mai 1926 (jour de l'Ascension), que les vendredis de carême. Par contre, depuis le vendredi-saint 1926, Thérèse verse chaque vendredi d'abondantes larmes de sang. Dans toutes ces hémorragies, il s'agit bien, comme on l'a scientifiquement constaté, de vrai sang hu-

main et non d'un liquide quelconque à coloration rouge. Et son effusion se produit d'une manière spontanée.

Les stigmates de Thérèse Neumann sont certainement authentiques. Ils n'ont pas été produits et ne sont pas entretenus par des moyens artificiels. On a essayé de les guérir par un traitement médical approprié, mais sans aucun succès. Ils ne présentent, par ailleurs, aucune trace d'inflammation ni de suppuration [1].

Dans ses extases du vendredi, Thérèse Neumann assiste aux scènes de la Passion comme un témoin oculaire. Elle participe en même temps, dans son âme et dans son corps, aux souffrances du Christ. Cette contemplation et cette compassion intenses suspendent en elle toute autre activité de l'esprit et des sens. Durant les intervalles des visions qui se succèdent en général toutes les dix à quinze minutes depuis avant minuit jusqu'à un peu après treize heures [2], sa faculté de conception et son langage ressemblent à ceux d'un enfant de quatre à cinq ans.

Dans ses visions douloureuses, et il en est de même dans ses autres visions, Thérèse Neumann entend tous les personnages parler dans leur propre langue: elle ne les comprend pas. Les mots et les bouts de phrases qu'elle a pu retenir et qu'elle reproduit tant bien que mal appartiennent en effet à une langue étrangère. Des spécialistes éminents, un catholique, le professeur Wutz, d'Eichstätt, un protestant, le professeur Bauer, de Halle, un israélite, le professeur Wessely de Vienne, ont vérifié, par exemple, que les paroles de la Passion sont de l'araméen authentique. Elle aurait pu répéter ainsi, outre les paroles araméennes, des paroles hébraïques, grecques, latines, françaises, anglaises, espagnoles et portugaises. Il est significatif que Thérèse entend les paroles qu'elle ne comprend pas toujours exactement à l'endroit où elles doivent figurer d'après leur sens. Ainsi, dans une vision où elle voit l'apôtre saint Jean ressusciter, près d'Ephèse, deux criminels auxquels on a fait boire du poison, elle entendrait la foule s'écrier, à l'instant où les morts reviennent à la vie: *ζῶσιν*! *ζῶσιν*! en grec: ils vivent ! ils vivent [3] !

---

[1] Sur le caractère miraculeux de la stigmatisation on peut consulter: Poulain, *Grâces d'oraison*, ch. 31 § 2, p. 586-591; Dr Robert van der Elst, *Stigmates*, dans *Dictionnaire Apologétique*, fasc. 23 p. 1498-1507 et Tanquerey, *Précis de théol. ascétique et mystique*, p. 951-956. Le R. P. Leiber et le professeur Wunderle se trompent certainement dans leur hypothèse d'une stigmatisation naturelle.

[2] Chaque vision partielle dure une dizaine de minutes, sauf la vision finale (Jésus en croix) qui se prolonge cinq quarts d'heure sans interruption.

[3] Les visions, même authentiquement surnaturelles, ne doivent pas être considérées sans autre comme des révélations, encore moins comme des révélations historiques. Même dans ce cas, elles ne seraient, du reste, que des révélations *privées*, ne comportant pour les fidèles aucune *obligation* d'y croire. Ce sont habituelle-

Mais les visions de la Passion ne sont pas les seuls phénomènes extatiques dont jouit la stigmatisée de Konnersreuth. Elle présente, en outre, d'abord des extases d'expiation, où elle éprouve de très grandes souffrances dans des buts déterminés, qui ne lui sont révélés habituellement qu'après coup, pour des personnes vivantes ou défuntes. Elle a ensuite, de plus en plus fréquemment, la vision de scènes se rapportant à la vie du Sauveur, de sa Mère, des apôtres et d'autres saints de toutes les époques. Elle a, par exemple, assisté, le 29 janvier dernier, comme déjà l'année précédente, à la mort de saint François de Sales. Enfin Thérèse Neumann entre fréquemment dans un état merveilleusement euphorique où elle jouit de connaissances qui dépassent les facultés humaines: elle se considère alors comme un organe de Jésus-Christ manifestant en elle et par elle ce qu'il Lui plaît de faire savoir. Ces connaissances ne laissent pas la moindre trace dans sa mémoire.

Rien n'a cependant si hautement intrigué les milieux scientifiques dans le cas de Thérèse Neumann comme le jeûne qu'elle observe depuis Noël 1922. A partir de cette date, elle n'a plus absorbé, en dehors de la communion, la moindre nourriture solide, s'alimentant uniquement de thé, de café, de jus de framboises en quantités de plus en plus réduites. Mais depuis Noël 1926, elle n'a plus absorbé du tout ni nourriture, ni breuvage, sauf les quelques gouttes d'eau qu'on lui donnait après la communion pour lui faciliter la déglutition de la miette d'hostie qu'elle reçoit. A partir de la mi-septembre 1927, elle n'a même plus absorbé une seule goutte d'eau.

D'autre part, depuis Noël 1926, elle ne dormait guère plus d'une demi-heure par jour, en moyenne, et depuis la mi-septembre 1927, le sommeil a presque complètement disparu de son existence. Presque, car soit en 1928, soit en 1929, Thérèse a dormi profondément et sans interruption du vendredi-saint jusqu'au matin de Pâques.

---

ment de simples représentations ayant pour but principal l'édification ou la consolation du ou de la visionnaire et, pour but secondaire seulement, sauf exception, l'édification des fidèles. Il est certain que, par exemple, les célèbres visions de la stigmatisée de Dülmen, Catherine Emmerich, contiennent pour une bonne part des éléments légendaires, quand ils ne sont pas purement imaginaires. Il est par ailleurs improbable que le poète Clément Brentano, le secrétaire de la stigmatisée, en soit *uniquement* responsable. Qu'on veuille bien lire sur cette question les remarquables observations de Poulain, *Grâces d'oraison*, ch. 21 § 1, p. 342-356. Tant que les visions de Thérèse Neumann n'auront pas été publiées dans leur teneur intégrale et authentique, il sera impossible de préciser leur signification. Cependant, il semble dès maintenant, à en juger d'après les indications de M. l'abbé Witt et de Mgr Waitz, qu'elles manifestent une rigueur d'objectivité historique plus grande que les visions analogues connues jusqu'ici. Nous serions donc en présence d'un cas exceptionnel.

Malgré tout cela, son corps n'est pas précisément émacié, elle a le visage pâle mais plein, son poids se maintient au niveau presque normal pour son âge et son sexe d'environ 110 livres. Elle n'est ni constamment alitée ni inactive. Elle va et vient, s'occupe de ses fleurs, de ses oiseaux et des poissons de son aquarium, travaille parfois à l'ornementation de l'église, lit et écrit des lettres, reçoit et fait des visites, passe les longues heures de la nuit dans une prière intense, supporte les multiples souffrances et les épuisants phénomènes de sa vie extatique.

Une surveillance étroite et minutieuse de quinze jours (13 à 28 juillet 1927), ordonnée par l'autorité diocésaine et confiée, sous la direction du docteur Seidl, à quatre sœurs infirmières assermentées qui se relayèrent deux à deux auprès d'elle sans aucune interruption et ne la quittèrent pas des yeux une seule seconde, n'a pu que confirmer ce qui ne faisait d'ailleurs aucun doute, étant données les affirmations de Thérèse et de son entourage, c'est-à-dire de personnes d'une honnêteté et droiture si éprouvée qu'on peut tranquillement les croire sur parole, même sans serment [1], — n'a pu que confirmer l'absence complète de toute nourriture solide et liquide. Des pesages exécutés avec toutes les précautions voulues ont mis en évidence, après deux diminutions de poids, respectivement de 8 et de 3 livres, deux augmentations de poids correspondantes de 6 et 5 livres, de sorte que Thérèse Neumann avait à la fin de l'observation, au bout de 15 jours, le même poids qu'à son début: 110 livres. Le jeûne de Thérèse Neumann est un fait qu'on ne peut plus raisonnablement contester. Nous y reviendrons tout à l'heure.

En outre, et c'est dans le cas de Thérèse Neumann le second fait particulièrement décisif, depuis la mi-septembre 1927, toutes les fois que la stigmatisée entre en extase au moment de la communion et jouit alors de la vision du Sauveur, l'hostie entière que le prêtre lui dépose sur la langue disparaît subitement, avant que Thérèse ait fermé la bouche et sans qu'elle ait fait le moindre mouvement de déglutition. Nous reviendrons également sur ce fait.

II. L'ATTITUDE DE L'ÉGLISE EN FACE DES FAITS

Mais avant d'aborder plus spécialement ces deux points — le jeûne de Thérèse Neumann et ses communions extatiques —

[1] Voici ce que déclarait le docteur Seidl, comme témoin assermenté, dans sa déposition déjà citée du 15 avril 1929: « Je tiens le curé Naber et Thérèse Neumann pour incapables de mensonge. Le curé Naber est un de mes amis d'études. On ne peut délivrer à ces personnes que le meilleur témoignage... »

une question préalable s'impose et je ne crois pas me tromper en présumant que nos lecteurs l'ont tous sur les lèvres. Que pense l'Eglise de toutes ces choses ?

Dans le cas présent, l'autorité ecclésiastique compétente est, d'une part et en première instance, l'évêque de Ratisbonne (Regensburg) au diocèse duquel appartient la paroisse de Konnersreuth ; et, d'autre part et en dernière instance, le souverain pontife, évêque de Rome, qui a juridiction immédiate sur tous les fidèles. Aucune autre autorité religieuse n'a qualité pour s'immiscer dans l'affaire de Konnersreuth.

Et je vais maintenant étonner peut-être ceux qui me lisent, mais c'est pourtant une chose certaine:

Jamais, en règle générale, l'autorité religieuse compétente n'intervient dans les cas de ce genre pour attester officiellement le caractère surnaturel des faits. Je ne connais à cette règle guère qu'une seule exception. Elle concerne les événements de Lourdes, dont la nature pour ainsi dire impersonnelle explique suffisamment cette sorte de dérogation. Le 18 janvier 1862, Mgr Laurence, évêque de Tarbes, déclarait officiellement:

« Nous jugeons que l'Immaculée Marie, Mère de Dieu, a réellement apparu à Bernadette Soubirous, le 11 février 1858 et jours suivants, au nombre de dix-huit fois, dans la grotte de Massabielle, près de la ville de Lourdes ; que cette apparition revêt tous les caractères de la vérité, et que les fidèles sont fondés à la croire certaine [1]. »

L'évêque de Tarbes ajoutait: « Nous soumettons humblement notre jugement au jugement du Souverain Pontife, qui est chargé de gouverner l'Eglise universelle. » Mais l'autorité pontificale de Rome n'est jamais intervenue pour ratifier officiellement et expressément la décision de l'évêque de Tarbes. Ni l'introduction dans la liturgie catholique d'une fête de l'Apparition de la Bienheureuse Vierge Marie Immaculée ni la béatification de Bernadette Soubirous ne constituent un jugement direct et officiel, engageant formellement l'autorité de l'Eglise, sur l'origine surnaturelle des apparitions.

Mais il est, à cette règle générale, une autre exception, normale celle-ci, et prévue dans le droit canonique. L'Eglise peut avoir à se prononcer et se prononce officiellement d'une manière positive sur des faits miraculeux dans les causes de béatification ou de canonisation ; mais uniquement sur les faits miraculeux

[1] Cf. Bertrin, *Histoire critique des événements de Lourdes*, p. 94. Nous avons dans le cas de La Salette une décision analogue de l'évêque de Grenoble, Mgr Bruillard, le 19 septembre 1851, de dix ans antérieure à celle de l'évêque de Tarbes. (Cf. Carlier, *Histoire de l'Apparition de la Mère de Dieu*, p. 289-296.)

produits au procès comme confirmation extérieure et divine de la sainteté, établie par ailleurs, du serviteur de Dieu qui en fait l'objet. Quant au jugement officiel porté dans la bulle de canonisation (ou de béatification) sur les autres faits miraculeux qui ont pu se présenter dans la vie du serviteur de Dieu, c'est un jugement négatif, peut-on dire: le jugement qu'il n'y a rien dans ces faits d'incompatible avec la sainteté du personnage en cause. La canonisation (ou béatification) elle-même ne constitue un jugement positif que sur la sainteté du serviteur de Dieu avant la mort et sur sa béatitude céleste après la mort. Telle est la règle communément suivie. Mais je ne voudrais pourtant pas jurer qu'elle ne comportât pas d'autres exceptions.

Il est entendu qu'un jugement officiel de ce genre, qu'il intervienne normalement ou par pure exception, n'a jamais cette portée doctrinale infaillible qui oblige en conscience la foi des fidèles. Il garantit de la manière la plus décisive la réalité et la nature des faits sur lesquels il prononce, mais il n'impose pas l'obligation d'y croire.

Néanmoins, et en outre, l'autorité ecclésiastique exerce sur les événements extraordinaires qui intéressent d'une manière ou d'une autre la vie religieuse, une surveillance attentive qui peut, à l'occasion, donner lieu à une intervention officielle, non pas de confirmation, mais soit de réprobation expresse des faits, soit de mise en garde des fidèles à leur égard. Cette mise en garde peut aller jusqu'à l'interdiction formelle de telles ou telles manifestations publiques ou privées, jugées dangereuses ou simplement déplacées. Quant à l'intervention réprobative de l'Eglise, elle se produit tout particulièrement chaque fois que l'autorité religieuse juge les faits entachés ou même seulement suspects soit d'illusion, soit de fraude, soit de supercherie diabolique, soit de quelque autre déviation répréhensible.

Il est permis de conclure assez raisonnablement de tout cela que si l'autorité compétente, après mûr examen, s'abstient de toute intervention réprobative, elle ne considère pas les faits soumis à son jugement comme suspects. Nous sommes maintenant à même d'interpréter équitablement les mesures prises par l'évêque de Ratisbonne dans l'affaire de Konnersreuth.

Lorsque les événements de Konnersreuth commencèrent, en 1926, à se répandre dans le public et à être commentés dans la presse, Mgr Antoine von Henle, l'évêque de Ratisbonne, mort depuis, le 12 octobre 1927, manifesta, nous assure-t-on, le plus vif mécontentement. Cette impression première, personnelle et privée, ne céda que lentement sous l'action progressive des événements. Avant sa mort, Mgr von Henle avait fini par se

convaincre de leur caractère surnaturel. Mais nous ne voulons retenir ici que les actes officiels.

Dès le 1er mai 1926, l'évêché de Ratisbonne invita le curé de Konnersreuth, M. l'abbé Naber, à lui présenter un rapport sur les faits concernant Thérèse Neumann. Ce rapport parvint à l'évêché le 4 du même mois. Nous pouvons légitimement supposer que ce premier rapport fut suivi de plusieurs autres au fur et à mesure que les événements se développaient. On décida finalement, à Ratisbonne, de faire mettre Thérèse Neumann en observation à l'hôpital de la ville voisine de Waldsassen. Mais ce projet se heurta à une opposition irréductible de la part du père Neumann. Ni les instances du curé Naber, ni les prières de Thérèse Neumann elle-même ne parvinrent à la vaincre. L'évêché chargea alors le docteur Seidl, de Waldsassen, le médecin de Thérèse depuis 1918, de faire une enquête à Konnersreuth. A la suite de cette enquête, de nouveaux pourparlers eurent lieu en vue de faire revenir le père Neumann de sa décision et d'obtenir le transfert de sa fille à l'hôpital. Mais ces nouveaux pourparlers n'aboutirent pas davantage. Une commission épiscopale de trois membres qui vint à Konnersreuth en juin 1927 n'eut pas plus de succès. C'est alors que l'évêque ordonna une expertise médicale de 15 jours, dans la maison Neumann, sous la direction du docteur Seidl, dans le but bien défini de contrôler scientifiquement la réalité du jeûne absolu attribué à Th. Neumann. Cette expertise eut lieu du 13 juillet 1927 à 12 h. ½, au 28 juillet 1927 à 13 h. [1]

Au début de septembre 1927, les évêques de Bavière, réunis en conférence annuelle, à Freising, faisaient publier dans la presse catholique d'Allemagne un communiqué officiel de la teneur suivante:

« Par le présent avis, les évêques de Bavière, réunis en conférence, à Freising, prient très instamment de ne pas porter de jugement définitif sur les événements de Konnersreuth, jusqu'à ce que l'autorité ecclésiastique ait prononcé elle-même une décision à ce sujet et de s'abstenir de toute visite là-bas, comme l'évêque compétent en avait, dès le début, exprimé le désir. »

Le 4 octobre 1927, l'évêché de Ratisbonne publiait un communiqué officiel sur les résultats de l'expertise de juillet, qui se terminait par la déclaration suivante:

« Le rapport du docteur Seidl, conjointement au double journal des quatre sœurs infirmières chargées de la surveillance, impose la conviction que même l'observation (de Thérèse Neu-

[1] Nous donnons ces détails d'après une déposition du chanoine Gschwendtner, cf. *Konnersreuther Sonntagsblatt* du 15 juillet et du 12 août 1928.

mann) dans un hôpital ou dans une clinique, qui avait été d'abord projetée, mais qu'il ne fut pas possible de mettre à exécution, n'aurait pas pu donner de meilleurs résultats. La base scientifique ainsi établie offre désormais un fondement solide pour l'examen philosophique et théologique du phénomène. Le clergé est autorisé à faire librement usage de ce qui précède [1]. »

Suivait l'avis de se conformer en conscience aux désirs exprimés par les évêques de Bavière.

Le chanoine de Ratisbonne, M. l'abbé Gschwendtner, commis par l'évêque à l'affaire de Thérèse Neumann, déclarait l'année suivante dans sa déposition devant le tribunal de Nuremberg, à l'occasion d'un procès en rapport avec les événements de Konnersreuth, « que l'évêché de Ratisbonne considérait le jeûne de Thérèse Neumann, durant les quinze jours de l'expertise, ainsi que sa remarquable diminution et augmentation de poids durant ces deux semaines, comme démontrés ».

Le 27 octobre 1927, le vicaire capitulaire du diocèse, l'évêque étant mort le 12 du mois, publiait un nouveau communiqué, où il était dit:

« En exécution de la décision publiée par la conférence épiscopale de Freising, le vicaire capitulaire de Ratisbonne exprime à Th. Neumann, à ses parents et au curé de Konnersreuth le désir pressant de ne plus recevoir de visites, aussi bien dans l'intérêt de la religion que par égard pour la santé de Thérèse Neumann.»

Dans la déposition que nous venons de citer, le chanoine Gschwendtner interprétait cette mesure non pas comme une interdiction, mais expressément comme une limitation des visites. En fait l'autorisation de visiter Thérèse Neumann fut accordée en 1928 par l'évêché de Ratisbonne à toute personne qui joignait à sa demande une attestation de son curé certifiant que la visite était inspirée par un motif d'édification. Seules les visites de curiosité furent impitoyablement écartées. On ne manquera pas d'observer l'approbation indirecte de Konnersreuth impliquée dans cette manière de procéder.

Nous allons mentionner maintenant une série de manifestations, non officielles sans doute, mais qui n'en sont pas moins significatives.

Le 22 et 23 mars 1928, le nouvel évêque de Ratisbonne, Mgr Buchberger, antérieurement évêque auxiliaire de Munich, visite Thérèse Neumann en vue d'un rapport au Saint-Siège. Il a de longs entretiens avec elle et quitte Konnersreuth très satisfait de ce qu'il a vu.

---

[1] Voir le texte intégral de ce communiqué dans *Documentation catholique* du 10 décembre 1927, p. 1113.

Le 18 mai suivant, le livre du curé Witt de Münchenreut reçoit enfin l'imprimatur épiscopal et l'évêché fait parvenir à l'éditeur la décision suivante: « L'interdiction prononcée antérieurement pour des raisons d'inopportunité est levée. » Il s'agit de l'ouvrage qui contient, sur les événements de Konnersreuth, les renseignements les plus complets et les plus sûrs. Son interdiction avait été généralement interprétée comme une désapprobation du jugement nettement favorable au caractère surnaturel des faits qui s'y trouve exprimé et développé [1].

Au début du mois de juin, le curé Naber reçoit, par l'intermédiaire de la nonciature de Munich, une bénédiction autographe du Saint-Père pour lui et pour Thérèse Neumann, bénédiction accordée spontanément, sans que ni le curé Naber ni Thérèse Neumann en aient fait la demande. La bénédiction papale était datée du 3 mai 1928. Or, ce jour-là, un jeudi, Thérèse se trouvant en extase de lucidité avait déclaré tout à coup au curé: « En ce moment même, le Saint Père nous donne sa bénédiction à vous et à moi ». Cette marque de bienveillance, témoignage délicat de la plus haute approbation que puisse rêver un cœur chrétien en ce monde, était le résultat immédiat de l'enquête faite à Konnersreuth, sur l'ordre du Souverain Pontife, par le R. P. Gemelli, recteur de l'université du Sacré-Cœur, à Milan. Le P. Gemelli est un savant qui fait autorité dans les questions de psychologie expérimentale et de médecine pastorale. Il avait été à Konnersreuth en avril et n'avait pas caché l'impression très favorable avec laquelle il retournait à Rome pour faire son rapport.

Signalons encore, du 23 au 25 août 1928, la visite du cardinal Faulhaber, archevêque de Munich, visite d'autant plus remarquable que l'éminent prince de l'Eglise s'était élevé très vivement, le 6 novembre 1927, dans une allocution qui fit le tour de la presse, contre les visites à Konnersreuth. Il avait pris comme texte de son allocution les paroles de Jésus au sujet des faux messies: « N'y allez pas et ne courez pas après ». Il avait du reste expres-

[1] Le livre de l'abbé Witt porte maintenant, en première page, la déclaration suivante: « Etant donné l'abondante littérature parue entre temps sur Konnersreuth, les motifs qui avaient été décisifs pour le refus de l'imprimatur ont désormais cessé de subsister. Par conséquent, l'interdiction prononcée antérieurement pour des raisons d'inopportunité est levée. L'autorisation de ce livre n'implique ni directement, ni indirectement une décision épiscopale officielle sur les événements qui s'y trouvent rapportés. Ratisbonne, le 30 mars et le 18 mai 1928. Le vicaire général : Dr Höcht. » La deuxième partie du même ouvrage, qui vient d'être publiée, donne après l'imprimatur un texte plus significatif encore : « L'autorité diocésaine s'abstient de tout jugement sur le caractère naturel ou surnaturel des faits traités dans cet écrit. Ratisbonne, le 3 janvier 1929. L'ordinariat épiscopal. Dr Höcht, vicaire général. »

sément réservé son jugement sur les faits eux-mêmes. Le dernier jour de sa visite, un samedi, le cardinal voulut célébrer la messe dans la chambre même de la stigmatisée et lui donner la communion de sa main.

Nous citons, pour finir, le dernier communiqué officiel de l'évêché de Ratisbonne, publié en septembre 1928, à la suite de la conférence annuelle des évêques bavarois à Freising.

« L'année dernière, en raison de l'affluence des foules et aussi en raison de certains abus, il avait été nécessaire de soumettre les visites chez Thérèse Neumann à la condition d'une autorisation spéciale de l'évêché de Ratisbonne. La commune de Konnersreuth et la famille Neumann ont accueilli cette mesure avec une religieuse obéissance envers l'Eglise et l'ont fidèlement observée.

« Les visites en foule doivent maintenant encore, comme auparavant, être tenues éloignées de Konnersreuth, car la sensation et la curiosité n'ont rien à y chercher. Le clergé en particulier voudra bien tenir compte de cette défense. Dans les cas particuliers et dans la mesure seulement où des raisons spéciales et sérieuses justifient une visite, on peut en demander l'autorisation à l'évêché de Ratisbonne, en ayant soin de joindre à la demande une recommandation du curé compétent. Sans cette autorisation personne n'est reçu dans la maison Neumann. »

L'impression qui se dégage clairement de cet ensemble de documents, c'est que l'autorité religieuse compétente, — sans vouloir se prononcer officiellement sur le caractère surnaturel des faits, ce qui, d'ailleurs, serait contraire à la règle habituelle,— a pris finalement, vis-à-vis des événements de Konnersreuth, l'attitude bienveillante qu'elle observe à l'égard des faits religieux extraordinaires dans lesquels, après mûr examen, elle n'a rien pu découvrir de dangereux ou de simplement suspect.

Rien ne fait prévoir qu'elle doive, avant longtemps, ou revenir de sa bienveillance ou se prononcer officiellement dans le sens qui semble dicté par les événements eux-mêmes.

Il lui suffit de nous avoir fait comprendre par ses décisions et ses mesures provisoires qu'à ses yeux, il se passe à Konnersreuth des choses trop saintes pour être livrées sans défense à la curiosité indiscrète ou malsaine d'un public hostile ou frivole.

C'est dans cette conviction qu'elle a voulu prendre elle-même en mains la réglementation des visites auprès de la stigmatisée du Haut-Palatinat, non pas dans l'intention de les entraver, mais afin d'en assurer et la décence et la bienfaisante utilité pour les âmes.

Si donc elle réserve encore son jugement définitif, — il serait d'ailleurs exceptionnel qu'un tel jugement intervînt, — cela n'in-

terdit à personne de se laisser convaincre par la persuasion qui émane des faits. Et surtout cela ne dispense en aucune manière ceux qui sont appelés à traiter la question en public, d'un double devoir:

du devoir de se renseigner avec soin sur leur sujet, et

du devoir d'exprimer sans réticences ni faux-fuyants les conclusions qui s'imposent à leur bon sens et à leur bonne foi.

Pour mon compte, je m'en suis tenu, dès la première heure, à cette règle d'élémentaire loyauté et je songe aujourd'hui moins que jamais à m'en écarter. Il m'a toujours paru peu raisonnable, dans une si grave question, de pratiquer une prudence trop facile en penchant à la fois des deux côtés, vers le non d'un scepticisme irréductible et vers le oui d'une objectivité résolue qui prend et nomme les choses comme elles sont.

III. LE JEUNE ABSOLU

Dans le cas de Thérèse Neumann, il n'est pas un parmi les faits extraordinaires que nous avons rappelés que l'on puisse expliquer, en tenant compte, ainsi qu'il se doit, de toutes les circonstances, d'une manière pleinement satisfaisante pour la raison, par le seul jeu des forces de la nature. Mais cette réflexion s'impose avec une évidence toute particulière au sujet des deux faits que nous allons examiner de plus près: le jeûne absolu de Thérèse Neumann et ses communions extatiques.

Ces deux faits marquent l'ensemble des événements d'une signature si lisible, qu'à moins de nier tout simplement leur réalité, il est impossible de se soustraire à la contrainte intellectuelle qu'ils exercent sur un esprit libre de préventions.

Nier la réalité des faits ! C'est bien aussi ce qu'on essaie de faire avec plus ou moins de franchise, avec plus ou moins de ménagements, dans les tranchées en émoi de l'orthodoxie matérialiste — particulièrement quant au jeûne de Thérèse Neumann. Je vous soumets tel quel un exemple caractéristique de cette attitude que j'emprunte à un article publié dans la *Gazette de Voss* du 2 août 1928, par le docteur Wolfgang von Weisl, de Berlin, une autorité médicale en psychiâtrie. Le docteur von Weisl a eu deux fois l'occasion d'observer et de se renseigner sur place durant plusieurs jours, en été 1927 et en été 1928.

Après avoir résumé les résultats de l'expertise scientifique de juillet 1927, il poursuit en ces termes, que je traduis le plus fidèlement possible [1].

[1] D'après le *Konnersreuther Sonntagsblatt* du 19 août 1928.

« Si l'on admet que la surveillance a été objectivement rigoureuse, on ne peut guère douter qu'elle ait été subjectivement consciencieuse, cette augmentation de poids est absolument inexplicable. On ne tire rien de rien (Aus nichts wird nichts), a déclaré le professeur Ewald. Il est impossible d'atténuer par un mais la rigueur de ce principe.

« Un paysan des environs qui prend un verre de bière avec moi pense de même. Il rit. « D'où sait-on, me dit-il, qu'elle ne mange pas ? Je n'ai aucune envie de la voir. J'en aurais eu cent fois l'occasion. Mais elle ne m'intéresse pas... Un œuf cru est vite avalé. Mais je ne veux pas pour autant avoir dit quelque chose... »

« C'est en effet une solution — celle qui vient tout d'abord à l'esprit, mais pour moi la plus invraisemblable. C'est la vieille réponse: Supercherie (Schwindel). Mais les yeux qui observent Thérèse Neumann sont trop nombreux pour que je me range sans autres preuves à cette explication. L'unique argument en sa faveur, ce serait le refus obstiné du père Neumann de confier sa fille à un hôpital. Naturellement qu'il y a aussi, pour cette attitude, d'autres motifs qui paraissent plausibles. Le père Neumann craindrait que, s'il livrait sa fille à un hôpital, les médecins ne la fissent mourir. Et puis, aurait-il dit, est-il certain que l'expertise d'une clinique universitaire serait considérée comme décisive ? que, si le rapport était favorable à Thérèse Neumann, on ne l'écarterait pas comme suspect de prévention et l'on n'exigerait pas un nouvel examen dans une autre clinique ?

« Je ne veux pas discuter, pour le moment, la solidité de cette argumentation. Pour mon compte personnel, elle ne me satisfait pas. Je crois que ce sont *d'autres motifs* qui s'opposent au transfert de la stigmatisée dans un institut médical.

« Mais, soit dit en passant et avant d'en venir à ces motifs, je n'accorde pas davantage créance à la théorie du Dr Krönert (un parapsychologue), d'après qui Thérèse Neumann emprunterait sa nourriture par voie magnétique aux personnes de son entourage ou vivrait peut-être de matière astrale. Quand les croyants (die Kirchengläubigen), pour prouver qu'un homme peut vivre de la seule communion, admettent quelque chose de scientifiquement inadmissible, une intervention directe de Dieu dans l'ordre naturel qu'Il a créé lui-même, — cela n'est pas le moins du monde plus incroyable, que lorsque le Dr Krönert admet un procédé d'alimentation scientifiquement tout aussi dénué de preuves, l'alimentation par matière astrale. Et encore l'intervention directe du bon Dieu m'est-elle en tout cas personnellement plus sympathique que la transformation en sucs vitaux d'une matière invisible astrale ou autre, avec une augmenta-

tion de poids de 6 livres, puis de 5 livres, au cours de deux semaines consécutives, comme résultat.

« J'ai à vrai dire une autre difficulté contre la possibilité de ce jeûne de dix-neuf mois au bas mot. C'est le fait qu'aucune religion au monde ne mentionne dans ses livres saints un seul exemple d'un jeûne aussi prolongé. On peut me citer le cas de l'ermite suisse Nicolas de Flue qui vécut vingt ans sans nourriture. Mais ce n'est pas là un exemple tiré d'un saint livre, ce n'est qu'une histoire provenant du moyen âge suisse et dont la valeur probante ne peut pas être comparée ne serait-ce qu'à celle d'une légende orientale. Malheureusement, l'Européen manque de cette compréhension critique à l'égard des saints personnages, qui est innée chez les Orientaux, — une compréhension qui s'en tient uniquement à la signification morale du génie religieux et ne soumet pas son amour objectif de la vérité à des exigences rigoureuses [1]. »

Après une digression sur ce thème, le docteur Weisl continue : « Est-ce que quelqu'un de son entourage intervient pour aider Thérèse Neumann à rester en vie ? Je ne le sais pas. Naturellement je ne crois pas non plus que l'être de pureté que je vois en Thérèse Neumann se livre consciemment à une supercherie (Schwindel). Mais je ne considère pas comme impossible que quelqu'un (irgend jemand), pendant qu'elle se trouve en état de demi-sommeil, en état de somnambulisme, la nourrisse régulièrement et systématiquement. Il n'est aucunement nécessaire que ce quelqu'un soit pour autant un trompeur.

« Si j'ai affaire, comme médecin, à un malade hystérique qui refuse toute nourriture, mais qui se laisse par contre alimenter pendant son sommeil, il serait criminel de ma part de raconter aux autres patients que mon malade se nourrit en secret. Car il se pourrait alors que mon hystérique, averti par son entourage, se laissât mourir de faim. Cette règle s'applique encore plus à l'intervention secourable prêtée par un membre de la famille, — et encore plus si le patient se livre en même temps à une vie de sainteté, — s'il est déjà, sous réserve du jugement de l'Eglise, vénéré comme un saint par des centaines de mille personnes.

« A ce point de vue, je comprends le refus qu'oppose le père Neumann au transfert de sa fille dans un établissement clinique. Pour que la science puisse constater, ce que tout apprenti boulanger sait déjà, que personne ne peut vivre sans manger et sans

[1] Je donne ici le texte original du Dr von Weisl : « Leider fehlt nämlich dem Europäer jenes kritische Verständnis für heilige Männer, welches den Orientalen angeboren ist. Ein Verständnis, das ausschlieslich die positiven ethischen Seiten des religiösen Genies (des « Heiligen ») wartet ohne an seine positive Wahrheitsliebe einen strengen Masstab anzulegen. »

boire, — faut-il pour cela mettre peut-être en danger la vie de Thérèse Neumann qui, comme bien d'autres hystériques d'ailleurs, ne peut certainement ni manger ni boire ni même avaler la moindre nourriture à l'état de veille ? A quoi bon ? au profit de qui ? Soit que Thérèse Neumann jeûne véritablement, soit qu'elle ne puisse pas manger seulement à l'état de veille, son entourage vit dans la certitude que la main de Dieu est avec elle... Il voit ses stigmates, ses extases, ses visions ; il la voit guérir des malades par ses prières. A quoi bon dans ces conditions une expertise clinique qui aboutirait, uniquement, à prendre les choses au mieux, à établir que Thérèse Neumann, aussi bien que n'importe quel autre être humain, aussi bien que Jésus-Christ lui-même, est assujettie à la loi de la conservation de l'énergie ?

« Dans ce sens, je comprends le point de vue du père Neumann. Je comprends moins bien les auteurs ecclésiastiques qui écrivent sur « l'énigme de Konnersreuth ». Au lieu de faire remarquer l'insignifiance absolue du prétendu miracle qui consisterait dans l'impossibilité de manger et d'avaler, — d'ailleurs la salivation est parfaitement normale chez Thérèse Neumann et l'impossibilité d'avaler est peut-être limitée chez elle au boire et au manger, — au lieu de souligner par contre ce qu'il y a de moralement significatif dans son cas, — cette grande chose qu'un être humain puisse concentrer toute son âme, tout son esprit, toute son énergie vitale vers le seul et unique but de l'union avec Dieu, et que, dès son vivant, il y parvienne, — et vraiment, il n'y a rien au monde de plus grandiose, de plus saisissant que cela, — les admirateurs de Thérèse essayent de maintenir que véritablement et réellement elle vit sans nourriture. Et cela quand bien même l'histoire naturelle en serait mise sens dessus dessous (sich auf den Kopf stellt)! »

On m'excusera sans doute de ne pas discuter point par point la singulière argumentation du docteur von Weisl. Je me bornerai à l'une ou l'autre remarque.

Le Dr von Weisl déclare textuellement: « Les yeux qui observent Thérèse Neumann sont trop nombreux pour que je puisse me ranger sans autres preuves à l'explication du fait par une supercherie ». Il aurait dû ajouter, pour être strictement objectif, que la surveillance méthodique exercée par les quatre sœurs infirmières durant les quinze jours de l'expertise de juillet 1927, confirmait d'une manière décisive cette réflexion de bon sens [1].

[1] Depuis que ces lignes ont été écrites, le docteur Seidl, déposant en tribunal sous la foi du serment, a fait, concernant l'expertise de juillet 1927, le 15 avril dernier, la déclaration suivante:

« Sur l'ordre de l'évêché de Ratisbonne j'ai fait surveiller Thérèse Neumann pendant quinze jours. L'expertise médicale a été exécutée par des sœurs de Mallers-

Et il va sans dire que, dans ces conditions, la difficulté est absolument la même pour une supercherie inconsciente que pour une supercherie concertée. Cela n'empêche pas le docteur von Weisl de recourir néanmoins à l'hypothèse d'une fraude qui serait inconsciente de la part de Thérèse Neumann, mais systématique de la part de quelqu'un de son entourage.

Et cela, après avoir déclaré lui-même cette explication la plus invraisemblable de toutes. Et cela, sans l'ombre d'une preuve positive ou seulement d'un soupçon fondé sur quelque observation faite sur place par lui-même ou par d'autres. En l'air, gratuitement, pour la seule raison que sans cela l'histoire naturelle serait mise à l'envers !

Si le fait était authentique, ce serait un miracle. Or, il n'y a pas de miracles, proclame le dogme du Dr von Weisl. Donc le fait n'est pas authentique.

Ce n'est pourtant pas le refus du père Neumann, non pas de consentir à une enquête scientifique,— cette enquête a eu lieu et elle a été concluante, — mais de livrer sa fille à une clinique ou à un hôpital où règneraient des esprits prévenus comme celui du Dr von Weisl, — ce n'est pourtant pas ce refus qui prouve la moindre chose. Le père Neumann a ses raisons, elles sont connues et tout père soucieux de ses enfants agirait de même à sa place après avoir entendu les propos révoltants qui furent proférés un jour devant lui par un représentant en titre de la science médicale [1]. Le père Neumann ne s'en laisse pas conter. Comme on essayait de le

---

dorf choisies avec la plus grande circonspection et précaution. Les sœurs n'auraient pas pu être mieux choisies. La surveillance a été telle que, dans les limites du jugement humain, il n'a pas pu se produire une illusion quelconque. L'observation a été la plus rigoureuse qu'on puisse concevoir. Thérèse Neumann n'a pas été seule une seconde, ni de jour, ni de nuit. Deux sœurs à la fois l'ont observée et cela, conformément à leur devoir et à leurs instructions, avec sévérité (geradezu scharf). Je n'ai pas d'autre intérêt que de servir la vérité. Je ne veux pas exploiter l'affaire. Je crois avoir servi l'Eglise précisément par la rigueur avec laquelle j'ai procédé à l'expertise. Aussi, j'en assume entièrement la responsabilité. Une absorption de nourriture durant ces quinze jours est complètement exclue. Si je devais aujourd'hui recommencer mon expertise je ne pourrais pas faire autrement. Je soutiens catégoriquement la réalité du jeûne absolu de Thérèse Neumann. Je n'ai pas la moindre raison d'en douter. Personnellement, j'y crois. Mais je ne puis engager ma responsabilité médicale que pour les quinze jours de la surveillance. Depuis septembre 1927 Thérèse Neumann n'absorbe plus rien du tout, pas même la gorgée d'eau (qu'elle prenait auparavant à la communion)... Je tiens Thérèse Neumann pour incapable d'un mensonge. »

[1] Voir là-dessus la brochure de l'abbé Th. Geiger, p. 17-18. Le docteur Seidl dépose à ce sujet: « Certains médecins tinrent des propos extraordinairement déplacés comme, par exemple: mit der werden wir schon fertig, ou bien: da machen wir Einspritzungen, ou encore: die machen wir in einer Klinik schon katholisch » (ce qui signifie à peu près: nous lui aurons vite réglé son affaire; nous lui ferons passer ça avec des injections; dans une clinique, nous saurons bien lui apprendre à vivre).

gagner au projet d'une nouvelle expertise, il répondait récemment: « Je suis tout à fait d'accord, mais à une condition, c'est que les quatre infirmières de la première expertise aient été préalablement condamnées en justice pour crime de faux serment [1]. »

Pour rendre plausible à ses lecteurs l'hypothèse d'une supercherie inconsciente de la part de Thérèse Neumann, le docteur von Weisl invoque le somnambulisme de la stigmatisée. Dans cet état elle recouvrerait ses facultés de déglutition. Le psychiâtre berlinois veut sans doute parler des états extatiques si fréquents chez elle. Car il doit savoir aussi bien que nous que Thérèse Neumann ne dormait presque pas jusqu'en septembre 1927 et depuis lors ne dort plus du tout; que, d'autre part, on n'a jamais constaté chez elle de somnambulisme au sens normal de ce mot. Or, il est certain que Thérèse Neumann n'est pas moins incapable d'absorber la moindre nourriture en extase que dans son état ordinaire. Lorsqu'il arrive, par exemple, que durant l'extase de la Passion une goutte du sang qui ruisselle de ses yeux le long de ses joues, arrivant à ses lèvres, pénètre dans sa bouche, cet accident, qu'on cherche à prévenir le plus possible, donne lieu à des crises d'étouffement qui ne se terminent qu'après un vomissement libérateur. Voici d'ailleurs, dans le même sens, un autre fait raconté par le curé Naber et cité par le Dr von Weisl lui-même dans son article [2].

« Tout récemment (été 1928), Thérèse se trouvait de nouveau dans une extase d'expiation et souffrait pour la délivrance d'une âme du purgatoire. Ces souffrances surviennent subitement et (d'habitude) sans que Thérèse sache d'avance qu'elle va souffrir ni pour qui elle souffre. C'est après coup seulement qu'elle apprend le but de son épreuve. Cette fois-là Thérèse souffrait pour une âme qui était punie tout particulièrement par les tourments de la faim et de la soif. Et Thérèse de se lamenter et de supplier à grands cris: « J'ai faim, j'ai soif. Donnez-moi à manger, donnez-moi à boire ». Je fis apporter du pain et de l'eau, raconte le curé, et je lui en aurais certainement donné. Or, lorsqu'on approcha l'eau de ses lèvres, elle saisit d'abord le verre mais au dernier moment elle le repoussa avec effroi. Elle voulait boire pendant l'extase, mais elle ne pouvait pas. »

L'hypothèse désespérée du Dr von Weisl n'est pas seulement

[1] Cependant, il serait sérieusement question d'organiser une nouvelle expertise. Mlle Léopoldine Witt, docteur-méd., a écrit à ce propos, avec un parfait bon sens et, ce qui ne gâte rien, avec infiniment d'esprit, deux articles remarquables qui établissent nettement la situation (Dans *Konnersreuther Sonntagsblatt* du 4 et 11 novembre 1928 et du 13 et 20 janvier 1929).

[2] D'après le *Konnersreuther Sonntagsblatt* du 26 août 1928.

gratuite, n'est pas seulement condamnée par l'expertise de juillet 1927: elle se heurte à une impossibilité de fait qui en consacre l'inanité. Retenons cependant l'aveu qui est à la base de toutes les considérations du docteur von Weisl: *l'aveu qu'un jeûne comme celui de Thérèse Neumann dépasse toutes les possibilités de la nature humaine*[1].

Tous les médecins matérialistes ne parlent pas d'ailleurs comme le docteur Wolfgang von Weisl. Le docteur Aigner de Munich, un médecin libre-penseur, célèbre en Allemagne par ses articles et ses conférences contre les miracles de Lourdes, a eu tout récemment la loyauté et le courage de faire publiquement la déclaration suivante, qui se rapporte, qu'on veuille bien le remarquer, à l'ensemble des faits.

« Mon jugement, c'est que nous avons affaire en l'occurence à un phénomène médical grandiose et pour une part unique en son genre, à un phénomène comme aucune clinique de nos jours n'a jamais eu d'occasion d'en observer, à un phénomène qui mérite l'attention la plus sérieuse des spécialistes. J'estime que parler dans ce cas de fraude ou de manipulations artificielles est chose dénuée de toute justification. Le terme à la mode d'hystérie ne signifie ici rien du tout. Le jeûne absolu de Thérèse Neumann sans diminution de poids correspondante constitue, dans l'état actuel de nos connaissances sur la physiologie de l'organisme humain, une énigme. Les épreuves de contrôle faites jusqu'à présent n'ont révélé aucune source d'erreur et n'ont pas fourni le

---

[1] Le même aveu implicite commande l'argumentation du docteur G. Ewald dans sa brochure et du professeur E. Fuld dans un article de la *Umschau* (cité dans *Konnersreuther Sonntagsblatt* du 9 septembre 1928). Ce dernier déclare: « Le fait capital, là-dessus nous sommes d'accord, réside dans ce jeûne absolu qui dure depuis une année et demie. Or, — je crois nécessaire de le dire tout de suite et sans ambages, avant même d'en avoir fait la preuve, — ce n'est là pas autre chose qu'une supercherie formelle (aufgelegter Schwindel) ». Et voici en quelques mots la preuve annoncée. Thérèse Neumann respire normalement. Elle accomplit donc les fonctions physiologiques d'assimilation. Or, ces fonctions ne sont pas concevables sans l'absorption d'aliments et de boisson. Donc Thérèse Neumann mange et boit. Sa prétendue abstinence totale de nourriture et de breuvage ne peut être qu'une fraude. Le professeur Fuld n'a probablement jamais été à Konnersreuth. Mais il est grand logicien ! Quant au docteur Ewald, après avoir affirmé que « cette augmentation de poids à partir de rien est tout simplement inexplicable », car « on ne tire rien de rien »; après avoir reconnu qu'il n'a pas pu découvrir de « trou » dans la série méthodique des observations, il conclut: « Je ne puis pas me défendre de l'impression qu'il y a ici quelque chose qui n'est pas en ordre »; et s'il n'a pas découvert de trou dans la surveillance, « *il faut pourtant qu'il y en ait eu un* » [*es muss ein solches (ein Loch) doch vorhanden sein*]. Au procès du 15 avril 1929 à Munich, où il figurait également comme témoin, un des avocats lui demandant à propos de cette dernière assertion: « Est-ce là de votre part une affirmation ou une déduction ? » le professeur Ewald répondait: « Non, ce n'est pas une affirmation, c'est uniquement une déduction. » Encore un grand logicien !

moindre indice de fraude. On n'est par conséquent en aucune façon autorisé à parler, comme on l'a fait (le professeur Fuld dans la *Umschau*), d'une supercherie flagrante. Il est indubitable que, dans les discussions sur Konnersreuth, l'ascendant de la science et de la médecine a subi un échec [1]. »

Pour ce qui concerne spécialement le jeûne absolu de Thérèse Neumann, le même Dr Aigner avait déjà déclaré, dès le printemps de l'année 1928:

«En présence des observations accumulées j'admets que ce phénomène unique en son genre est effectivement donné, — d'autant plus que chaque examen a livré exclusivement des résultats positifs (c'est-à-dire pour la réalité du fait), tandis que toutes les conclusions négatives (c'est-à-dire contre la réalité du fait) apparaissent insoutenables [2] ».

IV. LE JEUNE DU BIENHEUREUX NICOLAS DE FLUE

Mais je dois encore au patriotisme de mes lecteurs la satisfaction de relever comme elle le mérite la méprisante allusion

[1] D'après le *Konnersreuther Sonntagsblatt* du 21 avril 1929.

[2] Lettre au *Konnersreuther Sonntagsblatt*, publiée dans le numéro du 15 avril 1928. En vérité, le diable n'y perd pas grand chose. Car le docteur Aigner maintient d'autant plus obstinément le caractère naturel des phénomènes. Au procès du 15 avril dernier, où il était plaignant contre M. F. von Lama qui l'avait offensé, après avoir été offensé par lui, il disait entre autres dans son dernier mot: « Je considère comme un grand bonheur pour moi d'avoir eu l'occasion de connaître le phénomène biologique le plus grandiose, ce primat du mental sur l'organisme, inconnu jusqu'ici et presque impossible à comprendre ». Il venait de demander au témoin docteur Ewald, son collègue: « Ne pensez-vous pas que la médecine parviendra un jour, si non maintenant, du moins plus tard, à élucider le problème de Konnersreuth ? » Sur quoi le docteur Ewald, oublieux sans doute de son axiome « on ne tire rien de rien », répondait gravement: « Oui, j'ai la conviction que la science, avec le temps, y parviendra ».

Ce qui est clair, c'est que le docteur Aigner et le docteur Ewald partent d'un même principe, considéré comme absolument intangible. Ils professent le même dogme. *Il est, pour eux, de foi qu'il n'y a pas de faits surnaturels* (= miraculeux).

Or, argumentait le docteur Ewald dans sa brochure, le jeûne de Th. Neumann serait surnaturel. Donc il n'est pas authentique.

Or, argumente au contraire le docteur Aigner que suit maintenant le docteur Ewald, le jeûne de Th. Neumann est authentique. Donc il n'est pas surnaturel.

La seule et unique raison qui commande leur conclusion réside dans le principe auquel ils ont asservi leur intelligence. Quand le docteur Ewald niait l'authenticité du fait, il n'y était aucunement amené par ses observations et par les indications de sources. Quand il nie maintenant le caractère surnaturel du fait, il ne s'appuie pas davantage sur les enseignements de la science médicale. Si des négations alternantes reposaient sur une base objective, elles ne seraient pas si aisément interchangeables dans son esprit.

Il est évident que nos deux médecins bavarois ne parlent pas ici en savants, mais *en croyants, c'est-à-dire, en incroyants*. Leur foi négative ne recule même pas

du docteur berlinois au jeûne du bienheureux Nicolas de Flue, cette « histoire du moyen âge suisse dont la valeur probante ne saurait être comparée ne serait-ce qu'à celle d'une légende orientale. »

Voici comment en parle M. Durer, un historien de grande valeur connu pour l'indépendance de son caractère et pour la franchise de ses propos. J'emprunte ces lignes à la remarquable introduction qui ouvre son édition critique des sources les plus anciennes sur notre saint national [1]. Je rappelle que le bienheureux, né en 1417, s'est abstenu de nourriture et de breuvage depuis le début de sa vie érémitique, 16 octobre 1467 (mais son jeûne avait probablement commencé un mois plus tôt déjà), jusqu'à sa mort, 21 mars 1487. Je me suis permis de traduire parfois assez librement le texte de M. Durer et d'y introduire entre parenthèses l'une ou l'autre addition. Les renvois se rapportent aux sources qui forment le corps de la publication de M. Durer.

« On ne saurait le méconnaître: la célébrité mondiale ainsi que l'ascendant politique dont jouit le Bruder Klaus dans sa retraite étaient basés sur la renommée de son jeûne miraculeux. Le peuple voulait alors des miracles et des signes. (Mais M. Durer corrige immédiatement cette concession au préjugé historique sur le moyen âge.) Il ne faudrait pas s'imaginer cependant que les contemporains admirent sans critique un fait de cette singularité. Mais ils s'inclinèrent devant les preuves qui leur parurent pleinement décisives.

« Les sources attestent que les voisins et les compatriotes du solitaire n'étaient guère disposés à accepter sans autre cette élévation d'un des leurs au-dessus de la condition commune. Tous les récits contemporains mentionnent la surveillance et Wölfflin (Lupulus de Berne, dans sa biographie de 1501) signale en particulier la résistance de l'entourage (p. 541-543). Pour qui connaît la psychologie du peuple, il est plus que croyable que le contrôle fut tout à fait sérieux. Car l'homme d'état qu'avait été Nicolas avait certainement des envieux et des adversaires. Le nombre de ces derniers n'avait certes pas diminué à la suite de l'épisode qui fut l'occasion de sa retraite (le tribunal dit « des quinze », dont Nicolas de Flue faisait partie, avait prononcé un jugement inique auquel le bienheureux s'était vainement opposé, p. 351, témoignage de 1486). Il ne faut pas d'ailleurs perdre de vue l'étroitesse du cadre dans lequel les événements se sont déroulés.

---

devant l'incompréhensible mystère. Au point de vue scientifique, tout cela n'est pas très sérieux.

[1] *Bruder Klaus*, Sarnen 1917-1921, Einleitung, p. XX-XXI.

« Nous ne possédons pas, sans doute, le rapport officiel de l'évêque auxiliaire de Constance (Thomas évêque d'Agathopolis) sur l'enquête à laquelle il procéda (en avril 1469, par ordre de l'évêque Hermann de Constance), mais nous avons le récit qu'en fit plus tard Nicolas lui-même (le 26 mai 1474, p. 64 et p. 260) et nous connaissons les conséquences générales qu'eut le résultat de l'enquête (consécration de la chapelle du Ranft, le 27 avril 1469; concession à perpétuité d'une indulgence aux visiteurs de la chapelle en 1470; création d'un bénéfice pour le service de la chapelle en 1477).

« Bruder Klaus observait lui-même une très grande réserve vis-à-vis des curiosités indiscrètes que suscitait son jeûne. Il répondait que c'était là une question difficile (p. 38). Comme un jour certain abbé d'Allemagne l'interpelait grossièrement: « Alors c'est toi qui te vantes de n'avoir rien mangé depuis tant d'années ! » il aurait répondu: « Je n'ai jamais dit et ne dis pas que je ne mange rien » (témoignage de 1485, p. 347). Un magistrat de la ville de Halle en Allemagne, Hans Waldheim, étant venu l'interviewer dans sa solitude (le 26 mai 1474), il se contenta d'abord de déclarer au sujet du jeûne: « Dieu sait ! » mais pour continuer aussitôt en rapportant l'enquête épiscopale et l'épreuve qui lui fut alors imposée (p. 64, il avait dû par obéissance manger une bouchée de pain et avaler une gorgée de vin; l'ayant fait, il souffrit plusieurs jours de l'estomac, p. 260 et p. 542-3).

« Par contre, dès 1469, il révélait à un frère prêcheur le secret dont seul jusque-là son ami Heimo am Grund (d'abord curé de Kriens, depuis 1481 curé de Stans) avait été le confident. Malheureusement, la partie décisive de ce témoignage a été perdue (p. 38). D'autre part, les dépositions de son ami d'enfance et collègue en magistrature, le conseiller Erni an der Halden et de son confesseur Oswald Isner (curé de Kerns) au procès de 1488 invoquent expressément le propre aveu de l'ermite. Isner raconte que sur ses instances Nicolas finit par lui expliquer: « Quand j'assiste à la messe, au moment où le prêtre communie, j'en éprouve un tel réconfort, que je puis rester sans nourriture et sans breuvage; sans cela je ne pourrais pas y tenir » (p. 463 et p. 468).

« Les contemporains ne discutaient pas tant la réalité de cette abstinence inouïe (elle était pour eux désormais avérée) que la question de savoir si elle devait s'expliquer par des causes naturelles comme entre autres l'influence de l'air balsamique des Alpes ou si elle constituait proprement un miracle de la grâce divine, un triomphe de vie ascétique. Les distiques latins de Conrad Celtes et de l'humaniste viennois Bonomi se complaisent dans l'expression balancée de cette alternative (en 1487 p. 400 et suivantes).

« Un théologien contemporain Petrus Numagen (jusqu'en 1483 à Bâle, de 1484 jusqu'à sa mort 1518, à Zurich) a composé sur cette question (en 1483 durant un séjour à l'abbaye de Lützel) un ample traité rédigé selon les règles de la méthode scolastique, où il conclut à un miracle opéré pour donner une leçon au monde jouisseur (p. 232-339). C'est aussi l'avis de Gundelfingen (le premier biographe du bienheureux en 1488, p. 418) et du célèbre abbé Trithemius (dans un sermon de 1486), qui donne l'ascète helvétique en exemple aux moines relâchés de son abbaye de Spanheim (p. 351).

« Une chronique imprimée en 1481, le *Fasciculus Temporum* (d'un moine de Rougemont en Gruyère), et la *Commemoralio* inscrite en tête du livre paroissial de Sachseln en 1488 expliquent déjà la vie du bienheureux par l'effet de la communion mensuelle, et non plus par le réconfort spirituel éprouvé à la communion du prêtre pendant la messe (p. 171 et p. 461). En tout cas le Bruder Klaus a communié une fois par mois seulement après que la chapelle du Ranft eut un desservant (peut-être dès 1477, certainement, dès 1482). Auparavant, il ne communiait, à l'église de Sachseln, sa paroisse, qu'aux quatre grandes fêtes de l'année, comme le voulait alors l'usage pour les laïques. Cette explication de l'existence du bienheureux par un miracle eucharistique est devenue, depuis la Réformation, de plus en plus la thèse des biographes catholiques. (Il nous sera bien permis de le remarquer, dans l'explication donnée par Oswald Isner tout aussi bien que dans celle du livre paroissial, il s'agit également d'un miracle eucharistique. Et d'ailleurs si la seule assistance à la communion du prêtre procurait au bienheureux un tel réconfort, à combien plus forte raison la communion elle-même devait-elle produire le même effet. Les deux explications ne s'excluent pas, mais se complètent mutuellement).

« Le fait absolument certain d'après l'impression concordante qui se dégage des sources, c'est que les contemporains croyaient universellement au jeûne absolu du solitaire du Ranft. Seuls Hartmann Schedel (dans sa *Weltchronik* en 1493, p. 497) et Nauclerus (dans ses *Memorabilia*, vers 1500, p. 514) polémiquent contre les douteurs et les calomniateurs.

« S'il s'agissait d'une question purement historique, il ne viendrait guère à l'idée de personne de mettre en doute les témoignages qui sont catégoriques (*Wenn es sich um eine rein historische Frage handeln würde, könnte es kaum jemandem einfallen, die bestimmten Zeugnisse zu bezweifeln*). »

La voilà donc cette histoire du moyen âge suisse ! Et comme nous pensons que le jeûne absolu attribué au bienheureux Nicolas de Flue, comme toute question de fait concernant le passé, est une

question purement historique, nous osons conclure sans hésitation:

Le jeûne observé par le Bruder Klaus, du 16 octobre 1467 au 21 mars 1487, est un fait historiquement établi aussi bien que n'importe quel autre fait constant de l'histoire.

V. LES COMMUNIONS EXTATIQUES

Je reviens maintenant aux communions extatiques de Th. Neumann, sur la réalité desquelles je laisse déposer quelques témoins, dont la qualification n'est pas sérieusement contestable. Je commence par celui qui, le premier, fit connaître le fait en public, le Dr Fritz Gerlich, un protestant, alors rédacteur en chef du principal organe libéral de l'Allemagne du Sud, les *Dernières Nouvelles de Munich* [1].

Après avoir résumé un entretien avec Thérèse Neumann, le Dr Gerlich poursuit en ces termes:

« Je souligne expressément que, durant cette conversation, Thérèse était en extase. Et le lendemain, elle ne savait plus rien de notre entretien ni de son contenu, ainsi qu'il me fut possible de le vérifier grâce à une circonstance particulière... Elle m'avait dit au cours de l'extase que, samedi matin, (le lendemain 15 octobre 1927, fête de sainte Thérèse) nous nous rendrions ensemble à l'église et que j'assisterais à sa communion ainsi qu'au nouveau phénomène qui allait se produire à cette occasion. Il va sans dire que jusqu'alors, quand je l'avais conduite à l'église pour la communion, — ce qui était arrivé plusieurs fois, — je m'étais toujours ensuite discrètement retiré.... J'étais donc, le samedi matin, assis avec elle dans la cuisine de la cure. Elle causait avec moi pendant que je prenais mon déjeuner. Tout à coup, elle regarda l'horloge et me dit: « Maintenant, il faut que j'aille à l'église. » Je lui demandai: « Vous allez communier ? » M'ayant répondu affirmativement, elle se disposait à partir, quand je lui dis: « Attendez, Thérèse, je vais avec vous ». Elle me regarda avec étonnement, car je n'avais encore rien exprimé d'une pareille intention. J'ajoutai que la veille, pendant son extase, elle m'avait déclaré que j'assisterais à sa communion. Sans dire un seul mot, elle se laissa conduire à sa place derrière l'autel et je m'installai à côté de son siège. Lorsqu'elle entendit le curé entrer dans la sacristie, elle me dit: « Je vous en prie, appelez donc M. le curé, j'ai quelque chose à lui dire, à lui tout seul. » Je me rendis à la sacris-

[1] Dans *Die Einkehr* du 6 novembre 1927.

tie, j'exécutai mon message et je fermai la porte de la sacristie derrière le curé. Celui-ci revint au bout d'un instant m'inviter à reprendre ma place à côté de Thérèse. Il me raconta qu'elle lui avait demandé s'il était vrai qu'elle m'eût dit en extase que j'assisterais à sa communion. Sur la réponse affirmative du curé, qui avait entendu comme moi son invitation, elle s'était inclinée sans autre. Et c'est ainsi que j'ai pu observer le nouveau phénomène qui se produit toutes les fois qu'à la communion elle a la vision du Sauveur.

« Voici comment les choses se passèrent.

« Au moment où le curé arriva au coin de l'autel avec le ciboire, Thérèse entra en extase à la vue de l'hostie et se mit à manifester le plus grand désir d'aller au-devant du Sauveur. Mais elle en est empêchée par son siège dont les bras se referment en avant. Son visage rayonne, ses yeux brillent, les mains sont légèrement tendues, les pieds en mouvement et le corps se soulève un peu, comme si elle voulait se dresser. Le curé me donna l'ordre de m'agenouiller droit devant elle de façon à pouvoir observer exactement sa bouche. C'est ce que je fis. Lorsque l'hostie s'approcha de ses lèvres, elle ouvrit la bouche toute grande et avança la langue. Elle tenait les mains devant la poitrine. Le curé déposa l'hostie sur le bout de sa langue, puis aussitôt se recula. Thérèse ramena sa langue légèrement en arrière, juste assez pour que l'extrémité de la langue touchât encore la lèvre et ne couvrît que les dents de la mâchoire inférieure. L'hostie reposait toujours sur la langue, bien visible. Je pouvais nettement observer la partie postérieure de la langue et le palais. Tout à coup l'hostie avait disparu. Aussitôt Thérèse tendit pendant quelques instants la langue fortement au-dehors, la bouche grande ouverte. Elle ne l'avait pas fermée depuis le moment où elle l'avait ouverte à l'approche de l'hostie ni fait aucun mouvement de déglutition. On ne pouvait voir l'hostie ni dans la cavité bucale ni sur le palais, qui étaient restés continuellement ouverts sous mes yeux. Après quelques instants d'intense concentration intérieure elle se mit à parler longuement en extase. Je ne remarquai pendant tout ce temps non plus aucun mouvement de déglutition. On ne lui avait pas donné d'eau.

« Je note en outre que le curé, après avoir entendu la déclaration de Thérèse, d'après laquelle je devais assister à sa communion pour être témoin du nouveau phénomène, m'avait mis au courant de ce dernier, dès le vendredi soir. De la sorte, je savais parfaitement, durant la cérémonie, sur quoi je devais concentrer mon attention. L'endroit de l'église est bien éclairé.

« Ainsi que je l'ai déjà indiqué, ce nouveau phénomène ne se produit que les jours où Thérèse, à l'approche du saint Ciboire,

entre en extase et jouit de la vision du Sauveur. Les autres jours, la communion a lieu comme d'habitude: une particule d'hostie est humectée dans un peu d'eau et déposée sur la langue...» « Ceux qui ont pu comme moi, raconte un autre témoin (Erwin von Aretin, *Einkehr*, du 3 août 1927), assister à cette cérémonie, savent de quelles souffrances et de quelles difficultés sont accompagnés les efforts, qui parfois durent une minute entière, avec lesquels elle parvient à ingurgiter cette quantité de rien. »

Voici maintenant un autre exposé provenant de l'entourage de Thérèse, probablement du curé Naber lui-même [1].

« La communion extatique n'est pas un événement qui se produit chaque jour. Souvent encore, Thérèse Neumann reçoit la communion comme d'habitude. Le prêtre lui dépose un tout petit fragment d'hostie sur la langue ; et ce n'est qu'avec de pénibles efforts qu'il lui est possible de l'absorber. Par contre, on ne lui donne pas d'eau, comme on le faisait auparavant (avant la mi-septembre 1927). L'abstinence totale de nourriture et de breuvage continue donc dans toute sa rigueur. Mais souvent aussi, par contre, lorsque le prêtre s'approche avec l'hostie, Thérèse entre en extase: alors son visage resplendit, elle veut aller au-devant du Sauveur, elle tend les mains pour l'accueillir; car c'est le Sauveur ressuscité qu'elle voit devant elle, et non pas l'hostie et non pas le prêtre: Jésus-Christ lui-même vient à elle. Dans ce cas elle reçoit une hostie entière qui disparaît aussitôt. L'hostie reste complètement intacte après sa mystérieuse absorption et Thérèse sent en elle la présence sacramentelle du Christ. Ce n'est que le lendemain (ainsi qu'elle l'affirme), un peu avant la communion suivante, que l'hostie se dissout et que la présence du Christ prend fin. Alors elle se plaint douloureusement d'être laissée seule par le Seigneur. Si parfois, la présence sacramentelle cesse plus tôt que d'habitude, une nostalgie intense s'empare d'elle, elle n'a plus d'autre désir que celui de la prochaine communion. »

A ces deux témoignages indépendants l'un de l'autre, — et d'ailleurs confirmés par tous ceux qui ont eu l'occasion de déposer en connaissance de cause sur le fait en question, j'ajouterai celui d'un religieux étranger, bien connu à Fribourg, qui occupe un poste important dans une grande organisation catholique internationale et que j'ai eu l'honneur d'entendre longuement sur le sujet de Thérèse Neumann.

D'après les renseignements qu'il a bien voulu me donner et me permettre d'utiliser publiquement, ce religieux a visité Thérèse Neumann à deux reprises: une première fois du 6 au

[1] *Konnersreuther Sonntagsblatt* du 9 septembre 1928.

8 décembre passé, une deuxième fois les 12 et 13 janvier de l'année courante. Je me borne à l'essentiel pour ne pas allonger mon texte outre mesure.

Le 7 décembre, qui fut un vendredi, le P. N. assiste depuis 9 h. ½ à la célèbre vision de la Passion. Thérèse Neumann lui avait fait dire la veille qu'il pourrait s'entretenir avec elle en particulier ce vendredi à 11 heures du matin. C'est le moment où, dans la vision de Thérèse, le Sauveur vient d'arriver au Calvaire et doit attendre environ ¾ d'heure que les préparatifs du supplice soient terminés. On le conduit à l'écart, dans une sorte de fosse ou d'excavation, où il reste sous bonne garde jusqu'à ce qu'on vienne le chercher pour la mise en croix. Il se produit alors une pause prolongée dans la suite des visions douloureuses. Ce jour-là cette pause fut remplie par ce que le curé Naber appelle une extase de repos (« *gehobener Zustand der Ruhe* ») et qu'il annonce par ces mots caractéristiques: « *Jetzt ist der Heiland da !* » (le Sauveur est là). On l'a aussi nommée extase de lucidité. Dans cet état Thérèse Neumann, qui s'exprime alors dans un allemand presque pur de dialecte, dévoile les choses que le Sauveur lui fait connaître et dont elle ne conserve pas le moindre souvenir, une fois l'extase passée. Au cours de cet entretien extatique, pendant lequel seuls le curé Naber et le P. N. étaient restés présents, Thérèse dit entre autres à ce dernier: C'est vous qui me donnerez la communion demain. Déjà dans une extase de la veille, elle lui avait fait transmettre cette invitation par le curé Naber, et déclaré que ce jour-là, 8 décembre, elle devait, à la communion, voir le Sauveur et qu'ensuite elle verrait la Mère du Sauveur. Vers la fin de l'après-midi, comme le P. N. s'était retiré pour quelques instants dans sa chambre à l'hôtel, arrive chez lui tout ému le professeur Mayr d'Eichstätt en disant: « Révérend Père, j'ai une commission pour vous de la part du Sauveur. Thérèse vient de me dire en extase: allez dire au P. N. que c'est lui qui doit chanter l'office et faire le sermon demain. »

Le lendemain, à 5 h. ½ du matin, le P. N. apporte la communion à Thérèse. Elle est couchée dans son lit, tranquille et paisible. Ses lèvres murmurent en guise de prière son invocation habituelle: « *Heiland !... Heiland !... lieb Heiland !* » (Sauveur..., Sauveur..., bon Sauveur !). Au moment même où le prêtre élève l'hostie en disant: « *Ecce Agnus Dei* », avec la rapidité de l'éclair, Thérèse s'est tout à coup dressée, transfigurée, les bras tendus, le visage radieux, avec l'expression d'une félicité indicible répandue sur ses traits, comme si elle voulait se lever pour aller au-devant du Sauveur. Conformément aux instructions du curé et pour laisser Thérèse jouir un peu plus longtemps de sa vision,

le P. N. reste une demi-minute environ avec l'hostie en main, une hostie entière, puis la dépose sur la langue de la communiante. La bouche est encore ouverte, la langue avancée sur la lèvre inférieure, que l'hostie a déjà disparu. Notre témoin a pu constater le fait sous ses yeux, sans l'ombre d'une incertitude.

Suit une action de grâces qui dure environ dix minutes. Puis tout-à-coup la visionnaire se soulève de nouveau dans la même attitude qu'à la communion. « *Jetzt ist die Mutter da !* » (La Sainte Vierge est là !) remarque le curé Naber à voix basse. Le regard ravi de Thérèse est fixé sur l'invisible apparition, longuement, tandis que ses mains se tendent vers elle, toujours plus haut. « *Mit... Mit !* » (Avec vous... avec vous... prenez-moi avec vous !) s'écrie la stigmatisée, puis elle se laisse retomber dans les coussins.

La vision terminée, Thérèse entra dans cet état d'absorption et de ligation interne que le curé Naber appelle « *Zustand der Benommenheit* », dans lequel ses facultés de conception et d'expression ressemblent à celles d'un enfant de 5 ans (il s'agit sans doute d'une sorte d'oblitération temporaire des idées acquises) mais dans lequel par contre ses souvenirs de vision sont le plus vifs. Interrogée par le curé, elle put décrire, péniblement, maladroitement, mais distinctement ce qu'elle venait de voir. Et c'était la femme de l'Apocalypse 12,1 : « Et un signe grandiose apparut au ciel: une femme enveloppée dans le soleil et la lune au-dessous de ses pieds et sur sa tête une couronne de douze étoiles ». La Sainte Vierge avait parlé et Thérèse consentit, sous le sceau du secret, à révéler ses paroles. « Quelque chose de bien réjouissant », me disait le P. N. avec un sourire ému. En tout cas, il avait maintenant le texte et le sujet de son sermon.

Au repas de midi, Thérèse est à table avec les hôtes du curé. Elle est, comme toujours, vive, joviale, spirituelle, sans airs penchés ni bigoterie. Elle raconte encore une fois l'apparition du Sauveur. Mais comme l'angelus sonne et comme tout le monde se lève pour la prière, Thérèse sort précipitamment. On se renseigne sur la raison de ce départ imprévu. L'angelus lui avait rappelé la vision du matin, la vision de Marie, et elle avait dû vite sortir pour ne pas pleurer devant tout ce monde.

Lors de sa deuxième visite, en janvier, le même religieux eut encore une fois le privilège de donner la communion à Thérèse Neumann, le dimanche 13 janvier, mais à l'église cette fois et non plus dans la chambre de Thérèse: tout se passa de la même manière. L'hostie disparut sur la langue de Thérèse avant qu'elle eût fermé la bouche. Mais, cette fois, c'est sous la forme d'un tout petit enfant qu'elle avait vu le Sauveur. Et notre témoin confirme que, dans cette communion extatique, Thérèse ne voit

ni l'hostie, ni le prêtre ; tout à coup, elle ne voit plus que le Sauveur qui s'approche d'elle tout près, toujours plus près... puis disparaît et alors elle le sent présent en elle.

Le religieux dont j'invoque ici le témoignage est absolument digne de foi. Dans ma conférence du 12 mars, à Fribourg, j'ajoutais : « Il est d'ailleurs au milieu de nous en ce moment et je puis le nommer. C'est le R. P. Graf von Galen, secrétaire de l'*Unio catholica* pour la conversion des Schismatiques ». Le P. von Galen est retourné à Konnersreuth du 21 au 23 février et le samedi 23 février, il a de nouveau donné la communion à Thérèse Neumann, dans les mêmes conditions que les deux fois précédentes.

VI. CONCLUSION

Et maintenant il faut conclure. Je puis me permettre d'être bref. Les faits parlent eux-mêmes.

S'ils sont authentiques, — et nous avons vu qu'ils le sont, — nous venons de le voir tout particulièrement pour les deux faits les plus décisifs et dont on peut dire qu'ils emportent le reste, — si les faits sont authentiques, ils défient toute explication naturelle [1]. Ils ne s'expliquent pas autrement que par cette intervention directe de Dieu que nous avons entendu le docteur Weisl déclarer scientifiquement inadmissible. Et c'est la science qui a tort, cette science égarée qui prétend ne jurer que par les faits, mais qui, en réalité, obéit à d'aveugles préventions que la main de Dieu déchire, quand il lui plaît, comme de misérables toiles d'araignée.

Les faits de Konnersreuth constituent un cas manifeste de miracle. Nous n'éprouvons pas le moindre scrupule à prononcer ce mot lourd de sens. « Pourquoi serait-il interdit, s'écriait à Augsbourg, le 25 mars 1929, le Dr Mager, professeur de psychologie à l'Université de Salzbourg, devant plusieurs milliers d'auditeurs, pourquoi serait-il interdit d'appeler résolument un miracle, ce qui dépasse indubitablement les limites de la nature, ce qui vérifie manifestement l'idée que nous attachons à ce mot ? » Et le distingué spécialiste pouvait ajouter : « Au congrès médical catholique

[1] Voici les graves paroles que prononçait le docteur Seidl devant le tribunal de Munich à la fin de son impressionnante déposition. « Le phénomène de Konnersreuth est médicalement inexplicable. Si l'on veut expliquer Konnersreuth, il faut le considérer dans sa totalité. Qu'on mette médicalement en évidence, ce qui peut être mis en évidence par la médecine. C'est pourquoi il faut poursuivre l'examen des faits d'assimilation (Stoffwechselfrage). Ce sont les seuls qu'on puisse contrôler physiquement, chimiquement et biologiquement. Le résultat aura alors une grande va-

d'Amsterdam (le 4 novembre 1928) les personnalités scientifiques les plus qualifiées et les plus graves n'ont pas hésité à le faire [1]. » Et nous non plus nous n'hésitons pas. Libre à des esprits plus exigeants de ne pas se laisser convaincre. C'est leur droit et c'est leur affaire! Nous nous refusons à déclarer obscures les choses qui sont claires, et douteuses les choses qui sont certaines. *Hic est digitus Dei.* La main de Dieu est là « pour montrer au monde qu'il existe une puissance supérieure ».

Mais cette main de Dieu qui apparaît pour ainsi dire visible à nos intelligences, nous montre autre chose encore. La Croix et l'Eucharistie, la Souffrance et la Vie. La Croix de Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui nous rachète par la souffrance, — et l'Eucharistie du même Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui nous nourrit pour la Vie, pour la Vie de la grâce qui est la Vie de l'éternité.

Et à ce geste de la main adorable, devant laquelle nous nous courbons, notre âme répond par le cri de la foi:

Je crois en Dieu le Père Tout-Puissant, Créateur du ciel et de la terre

Et en Jésus-Christ son Fils unique Notre-Seigneur ! Credo !

M.-St. MORARD, O. P.
Professeur de philosophie.

---

leur apologétique. La question d'assimilation est celle qui a été le plus utile à la cause de Thérèse Neumann. Jamais encore dans l'histoire une stigmatisée n'a été examinée d'une manière aussi approfondie que Thérèse Neumann (Le docteur Seidl oublie peut-être le cas de Louise Lateau)... *Comme médecin, comme catholique et comme homme, j'ai la conviction qu'on ne saurait mieux servir l'Eglise que par la vérité.* C'est pourquoi il faut faire scientifiquement tout ce qu'on peut faire; mais justement pour cela, seulement ce que la science peut faire. *Or la science médicale ne peut pas expliquer les phénomènes de Konnersreuth.* Sans doute, je parle ainsi comme un homme qui croit en Dieu (als Gottesgläubiger). Si quelqu'un vient, qui ne croit pas en Dieu, celui-là dira, il faut pourtant que je puisse les expliquer scientifiquement (ich *muss* es doch naturwissenschaftlich erklären können)! » J'ai sous les yeux trois comptes-rendus du procès du 15 avril 1929: *Dernières Nouvelles de Munich* du 16 avril, *Bayerischer Kurier* du 17 avril et *Konnersreuther Sonntagsblatt* du 28 avril. Ils concordent sur tous les points essentiels. Dans mes citations j'ai suivi principalement le texte du *Bayerischer Kurier.*

[1] D'après *Konnersreuther Sonntagsblatt* du 14 avril 1929.

FRIBOURG ET LA POLOGNE[1]

1. Un monument d'art polonais en Suisse : Les vitraux de Joseph Mehoffer à la Cathédrale de St-Nicolas à Fribourg.

Il y a de cela trente et quelques années, au printemps de 1895, j'eus le grand plaisir d'apporter à un jeune artiste polonais de Cracovie l'heureuse nouvelle que son projet avait obtenu le premier prix au concours pour les vitraux de St-Nicolas.

Dans mon jeune temps, en l'année 1871, pendant la guerre franco-allemande, je faisais un stage à Fribourg, je travaillais comme dessinateur dans les bureaux du chemin de fer. J'y avais conservé certaines relations et lorsque j'appris qu'un concours international pour les vitraux de St-Nicolas avait été ouvert, je fis venir le programme et j'engageai Joseph Mehoffer à y prendre part. Je lui dis d'un ton impératif: « Mets toi sur les rangs, je connais ton talent, pour sûr ton projet sera primé. » Ma prophétie se réalisa et chacun comprendra ma joie lorsque quelques mois après, j'appris le succès de ce jeune Cracovien.

Voici comment les circonstances m'ont mêlé à la réalisation de ce grand monument d'art polonais à Fribourg.

Je fis la connaissance de Mehoffer quelques années auparavant, en 1888, lors de la restauration de l'église de Ste-Marie à Cracovie. Je dirigeais les travaux de concert avec le grand peintre Jean Matejko qui s'était chargé de la polychromie.

---

[1] Nous sommes heureux de faire paraître ici, en traduction, des extraits de deux articles publiés par M. *Thaddée Stryjenski*, dans une revue polonaise. Ces articles ont été écrits pour faire mieux connaître en Pologne, Fribourg ville d'art et son université catholique.

En plus des données d'ordre général, M. Stryjenski apporte ici quelques renseignements que nos lecteurs seront heureux de connaître, soit sur les vitraux de *Mehoffer*, soit sur les relations de l'université de Fribourg avec la Pologne.

Nul ne pouvait parler de Fribourg avec plus de compétence et d'affection que M. *Stryjenski*, architecte, à qui la ville de Cracovie a confié la restauration de ses splendides monuments; c'est avec joie que chaque été les amis qu'il compte dans cette ville, aimée par lui presque à l'égal de la sienne, le voient revenir parmi eux. Son nom est du reste connu depuis longtemps déjà chez nous. Le canton de Fribourg ne doit-il pas à son père la carte géographique encore en usage dans les écoles ? (F. C.)

Mehoffer pouvait avoir alors une vingtaine d'années. Il était élève de l'école des beaux-arts dont Matejko était le directeur. Matejko me le donna comme aide pour la copie de ses cartons et leur exécution sur place, ainsi que son camarade, le peintre et poète Stanislas Wyspianski qui devint par la suite une des gloires de la Pologne. J'eus l'occasion de suivre ces tout jeunes gens, de voir se développer leur talent. Pour les engager à travailler, je leur commandai un grand vitrail pour la grande fenêtre en dessus du chœur. Je leur donnai comme modèle à suivre les beaux vitraux du moyen âge qui se trouvent dans l'abside de Ste-Marie et qui représentent des scènes de l'Ancien Testament. Ils firent ce travail en commun et s'en tirèrent si bien que je fis exécuter cette verrière qui orne aujourd'hui cette grande baie.

Plusieurs mois après, Mehoffer se rendit à Vienne pour étudier à l'Académie des beaux-arts. Il se transporta ensuite à Paris, à l'atelier Bonnat de l'Ecole des beaux-arts. C'est de là qu'il envoya, en 1895, son projet de concours pour St-Nicolas.

Entre temps, en 1892, on commanda à ces jeunes gens, pour la cathédrale de Lwow, des vitraux destinés à l'abside. Le projet de Mehoffer obtint les suffrages du comité et fut exécuté.

Mehoffer était donc tout préparé, en 1895, lors du concours de Fribourg. L'œuvre magistrale de Fribourg se compose de 13 grands vitraux, huit d'entre eux ornent les chapelles latérales de la grande nef, les autres, dont trois sont déjà posés, décorent l'abside. Il n'est pas commun qu'un artiste travaille presque toute sa vie à une même œuvre et cela loin de sa patrie. Il faut encore souligner la collaboration intime des fondateurs et remarquer que la guerre mondiale n'a même pas interrompu le travail. Nous devons cela au talent et à la persévérance de l'artiste, ainsi qu'à la profonde compréhension du comité fribourgeois, émanant de la Confrérie du Saint Sacrement qui fut l'initiateur de ce grand travail.

Dans tous les pays du monde les concours donnent l'alarme à la critique aussi bien dans le public que parmi les concurrents. Dans ce cas particulier, où 47 projets furent envoyés de toutes les parties de l'Europe et exposés pendant plus d'un mois, le public accourut en grand nombre et naturellement, les avis furent partagés. Après des discussions laborieuses entre les membres du jury, quatre projets furent choisis comme méritant une étude plus approfondie. Parmi ceux-ci se trouvait le projet de Mehoffer. Le sujet du concours donnait à représenter les quatre apôtres: saint Pierre, saint Jean, saint Jacques et saint André. La discussion continua sans amener de décision. C'est alors que le président du jury, le Dr Rahn, professeur à l'Ecole poly-

technique de Zurich, posa la question de la manière suivante: « Voulons-nous récompenser le génie ? »

La question ainsi posée fut vite résolue, car, en somme, le jury n'avait devant lui qu'une œuvre tout à fait originale, celle de Mehoffer. Les trois autres avaient déjà été vues. Alors la balance se pencha en faveur de Mehoffer qui non seulement reçut le premier prix mais fut invité à présenter les cartons en grandeur naturelle de son projet.

Une fois la verrière exécutée et mise en place, il n'y eut plus de dissonnances, tous se rallièrent et l'admiration se généralisa. Nous sommes fiers, nous Polonais, qui connaissons tant d'œuvres de Mehoffer disséminées dans tout notre pays, du grand travail qui lui a été confié à Fribourg.

2. *Les Polonais et l'Université de Fribourg.*

... En 1889, le conseiller national *Decurtins*, grand ami de M. *Python*, fut envoyé en Pologne afin d'y trouver un professeur de langues slaves pour la nouvelle université. M. Decurtins s'arrêta à Cracovie, causa avec M. Paul Popiel, avec le comte Tarnowski, professeur de littérature polonaise à l'université des Jagellon, ainsi qu'avec le professeur Stanislas Smolka, secrétaire général de l'Académie des Sciences de Cracovie. Ces Messieurs unanimes lui conseillèrent d'engager un jeune professeur, le Dr Joseph *Kallenbach*, élève de Tarnowski, de Malinowski et de Casimir Morawski, aujourd'hui recteur de l'université de Cracovie [1]. Ce choix qui envoyait à l'étranger un savant de tout premier ordre, l'historien de Mickiewicz, fut des plus heureux. M. Kallenbach professa pendant plus de dix ans à Fribourg. Il fit venir d'autres professeurs polonais, tels que Adam Miodonski pour la littérature classique et le regretté Joseph Kowalski qui organisa la faculté des sciences et enseigna à Fribourg jusqu'à 1915, date à laquelle il fut appelé à l'université de Varsovie. M. Ignace Moscicki, aujourd'hui président de la République, fut assistant du professeur Kowalski pendant quelques années, il se rendit ensuite célèbre par ses découvertes scientifiques et devint professeur à l'Ecole polytechnique de Lwow. M. Modzelewski, aujourd'hui ministre de Pologne à Berne, fut aussi assistant de Kowalski. Fribourg compta aussi parmi ses professeurs, M. Koschembahr-Lyskowski, chargé du cours de droit romain et aujourd'hui professeur à l'université de Varsovie. Vers l'année 1900 on nomma professeur M. Antoine Kostanecki

[1] M. Kallenbach vient de mourir.

pour la chaire des sciences morales et politiques. Signalons encore M. Dobrzycki qui enseigna la littérature polonaise après le départ de M. Joseph Kallenbach, aujourd'hui professeur à l'université de Poznan. M. Thaddée Estreicher qui installa les laboratoires de chimie et enseigna cette branche pendant plusieurs années; M. Cybichowski, professeur de droit international à l'université de Varsovie, enfin M. Glüksmann, professeur de biologie.

Outre ce groupe de professeurs, d'autres personnalités polonaises bien connues s'intéressaient au développement de l'université de Fribourg. Citons entre autres l'archevêque défunt de Lwow, Mgr Bilczewski, l'archevêque Mgr Teodorowicz, Mgr Ropp de Vilno, Mgr Sapieha, prince-évêque de Cracovie.

En outre, un grand nombre d'hommes venus de toutes les parties de la Pologne et qui occupent aujourd'hui dans le pays des postes importants, étudièrent à l'université de Fribourg, pendant les années d'avant guerre surtout. Je cite au hasard: Adam Czartoryski, l'abbé Gajkowski de Sandomir, Mgr l'évêque Godlewski, J. Jaroszynski, Jean Gorski, Adam Krasinski, l'abbé Lutoslawski, Mgr l'archevêque Matulewicz, André Plater, Puzina J. Przezdziecki, P. J. Rostworowski, Mgr O'Rourko évêque de Dantzig, le R. P. Jacek Woroniecki, Jean Zoltowski.

Nos professeurs ont donc apporté à Fribourg des éléments de science venant de nos universités de Cracovie et de Lwow. Nos élèves par contre rapportent de Fribourg dans le pays un grand appoint de science et de culture catholique...

Nous dédions ces quelques pages aux « anciens Fribourgeois de Pologne ». Qu'ils se souviennent, en nous lisant, de leur temps de jeunesse et qu'ils engagent nos compatriotes qui se rendent à l'étranger, et en particulier ceux qui vont à Genève ou en Italie, à s'arrêter à Fribourg. Tous éprouveront sans nul doute certaines émotions artistiques en visitant cette charmante ville, ils y trouveront des vestiges d'un art du moyen âge bien semblable à ce qu'il y a chez nous. Les peintures de Hans Fries chez les Cordeliers leur rappelleront Hans Kulmbach; les sculptures de Felder celles de Vit Stwosz. Ils y trouveront des traces des anciennes fortifications qui se rapprochent des nôtres. En un mot les voyageurs polonais seront transportés dans une atmosphère de calme semblable à celle de notre chère Cracovie. Enfin, ils pourront contempler l'œuvre grandiose de Joseph Mehoffer qui perpétue le culte du nom polonais à l'étranger.

THADDÉE STRYJENSKI.

CHRONIQUE DE LITTÉRATURE

LITTÉRATURE RHODANIENNE

Le Rhône est, je pense, l'une des beautés de la terre. Non pas uniforme comme son nom qui le fixe sous l'unique aspect de la violence[1]. Tantôt furieux, précipité, tantôt magnifiquement nonchalant; ici très grave, ailleurs gracieux. Grande force loyale qui, parfois, consent au jeu des hommes, semble jouer elle-même pour leur plaisir. Ainsi au-delà de Seyssel où ses eaux divisées par les îles se rejoignent comme un chœur juvénile...

La coutume est instaurée de fêter le Rhône. Qu'il attire à soi partie au moins de cette admiration qui va se dépenser ailleurs qu'aux rives des fleuves. Qu'il soit célébré — si beau, si bienfaisant — pourvu que la louange soit digne de lui, de nous, juste de ton. De la quatrième fête, des vers et des proses garderont le souvenir.

* * *

L'*Evocation du Fleuve Rhône* de R.-L. Piachaud servait de base à la construction compliquée des *Jeux du Rhône*. Ces stances furent écrites « pour être scandées, soutenues de musique, par une voix amplifiée et un chœur, dont le discours et le chant *animaient* un bosquet près du théâtre ». Le poème et la musique étaient mêlés à un spectacle: « théories de toutes les régions que le Rhône baigne,

[1] Si selon le Glossaire de Vienne (V^me^ siècle) *roth* = *violentum*, *dan* = *in gallico et in hebraeo judicem ; ideo Rhodanus, judex violentus.* (?)

du Valais à la Méditerranée » — « longue ligne rythmique et masses profondes d'un chœur symbolique... » Elles faisaient donc partie d'un tout qui du reste, à l'épreuve des représentations, s'est montré quelque peu disparate. Cependant elles méritent de survivre aux spectacles éphémères. Délivrées d'une déclamation fâcheusement amplifiée [1], on en apprécie davantage encore la langue nette, résistante, qui évoque des paysages classiques et développe des thèmes généraux.

Le fait notable est qu'en des temps où la poésie, par orgueil ou défiance, — justifiés ou non — se retire au désert, R.-L. Piachaud l'ait priée aux récréations populaires pour qu'elle les ennoblisse, sans abjurer et sans avoir recours constamment à la musique qui, souvent, change le goût des mots. De telles rencontres remplissent toujours d'inquiétude — et d'espoir, ceux qui savent les exigences de l'art et la paresse commune, qui se rendent compte que c'est une réussite pourtant normale d'établir l'accord des foules devant une œuvre authentiquement belle. Il faut ruiner ce préjugé qui exile, par principe, à jamais, des peines et des joies de la cité, le verbe privilégié du poète. Difficulté considérable qui ne consiste pas seulement dans l'expression à choisir, mais dans les idées, les sentiments à traduire. La poésie, devant la foule, doit délivrer une âme collective, donner forme à son chant, l'exalter dans son unanimité. Son action suppose un consentement fondamental. Or ce consentement est-il si simple de l'obtenir aujourd'hui, après tant d'efforts pour différencier, diviser et qui ont propagé la réserve sceptique ou l'attitude hostile ? Au commencement du siècle passé, Vinet [2] déplorait l'isolement progres-

[1] L'essai méritait d'être tenté. Il me paraît concluant. Le haut-parleur tel quel, est un instrument barbare, impropre à faire entendre un poème.

[2] « La voix du poète, c'est-à-dire son individualité, a besoin, pour être soutenue, de se marier à la grande voix, aux ineffables accords de cette lyre immense qui chante depuis que l'homme existe. L'individualité sans la généralité n'est qu'un protestantisme absurde et sans conséquence ; elle doit se fondre sans s'annuler dans le catholicisme de l'âme humaine. Mais où est ce catholicisme ? et quel intérêt peut avoir pour tous une voix qui n'est que la voix d'un seul ? Et que peut-on chanter avec espérance quand on est sûr de n'être pas compris? » Vinet, *De l'Avenir de la Poésie.*

sif des individus si dommageable à l'art. Au commencement de ce siècle-ci, RAMUZ lui fait écho. «...les cœurs sont côte à côte, dans l'ignorance de ce qu'ils sont, sans conversation, sans échange, sans dons mutuels (de quoi ils peuvent pourtant seulement vivre), alors peu à peu ils meurent... » Il serait bon de se réunir, de « trinquer pour l'amitié », de se tenir ensemble, « grâce à une façon pareille d'aimer ! » « une façon pareille de mettre certaines choses avant, certaines autres choses après : ainsi une construction et une hiérarchie de choses s'est faite ici en nous, et préalablement aux constructions visibles, comme nos églises, nos châteaux, nos tours, la maison du bourgeois, la ferme du paysan. Et alors, moi aussi, je tâcherai de coucher ce Corps percé de trous, parce que c'est un besoin, et même c'est le grand besoin. [1] »

Désir de communion, qui requiert une certaine unité, qui ne se satisfait que dans des affirmations essentielles, par tous répétées. Ce désir travaille naturellement l'artiste qui ne s'arrête pas à caresser *son* idée mais prétend la réaliser pour la communiquer parce qu'elle a son prix. Ce désir, R.-L. Piachaud le laisse assez paraître [2].

De même A. RHEINWALD dans le *Poème aux Couleurs du Rhône*, poème qui n'est pas proposé à l'audience des foules. « Je suis le spectateur du drame que je joue » dit le sonnet liminaire. Mais l'analyse et le lyrisme cherchent ici encore à passer les limites de l'individuel, à communier avec la plus large société des esprits dans l'universel. A. Rheinwald, à la manière barrésienne, aime à transposer les paysages en valeurs morales. Mieux : il veut connaître la vie d'après les données de la vision selon ses propres termes. Régulièrement, il rattache sa méditation aux images qui la provoquent ou qui l'accompagnent. Le Rhône ainsi peut alimenter la vaste mer de tous les songes, et même contribuer à une psychologie de l'oraison. La ligne

[1] Ramuz, *Chant des Pays du Rhône.*
[2] Joindre à l'*Evocation*, l'*Offrande au Rhône.*

fluviale est continue et l'onde est perpétuel mouvement. Le poème est aux couleurs du Rhône, intermittentes, changeantes, moins visiblement liées. De ce lyrisme en phrases minutieusement élaborées que chacun apprécie le degré de ferveur. Sa philosophie religieuse appellerait sans doute un développement. Mais devant certaines phrases, le critique n'a qu'à se taire et à transcrire respectueusement:

« Oh ! le pauvre héros qu'un homme aux mains jointes ! Pourtant, c'est l'homme tout entier, avec sa faiblesse et sa force, sa misère et sa grandeur, car, en cette minute pathétique, le voilà qui reprenant conscience de ses destinées, humble et fier, ne s'abaisse que pour se relever... »
« Tel est le rythme habituel de la prière: elle vous oblige, dans un acte de foi préalable à reconnaître Dieu, et voilà que soudain, ou peu à peu, votre esprit libéré change de nature au point de voir toutes choses sous l'aspect de l'éternité ! Alors on se quitte soi-même et pour rencontrer Dieu partout visible dans un monde que transfigure une immense communion d'âmes... »

Que de telles citations, si elles ne révèlent pas tous les mérites du livre en indiquent au moins la gravité.

* * *

Il faut savoir se délivrer des mots, fussent-ils très harmonieux. Ils ne sont pas les compagnons obligés de nos promenades et de nos voyages. Mais une défiance systématique à leur égard serait sottise et ingratitude. Leconte de Lisle s'émerveillait à la lecture des *Orientales* avant de découvrir la splendeur de l'île Bourbon. L'on composerait, dès maintenant, un incomparable recueil de textes inspirés par le Rhône. L'anthologie rhodanienne constituerait la plus gracieuse, la plus exaltante des géographies régionales ! Nos écrivains de Romandie y prendraient place dans un groupe éclatant d'écrivains de France, dont MISTRAL, vers qui naturellement, comme vers un patriarche des enfants, tous les autres regardent.

Mistral fait corps avec la Provence. Son chant comme une plus riche parure s'ajoute aux parures de son pays. Cette faveur rare parmi les poètes lui échut de n'être pas un étranger chez les siens. Causez avec l'hôtelier de Serrières ou le marinier de Pont-St-Esprit, et vous vous rendrez compte. Il n'a pas redouté une existence glorieuse, « noblement populaire », dans un milieu plus propice assurément que la plupart des milieux contemporains.

Le *Poème du Rhône* n'est pas la plus connue de ses œuvres. Un chef-d'œuvre cependant, même dans la version francienne, par l'aisance du récit, la rapidité des évocations, la clarté des symboles. La matière, sans effort, est allégée, purifiée, soulevée magnifiquement. Le Rhône inspire à Mistral le langage généreux qu'il inspire à de plus récents. Ainsi que *Mireille*, le *Poème du Rhône* se conclut par un événement tragique : la flotte de Maître Apian, en remontant le fleuve, est détruite par un « bateau à feu ». L'Anglore est précipitée dans les flots avec Guilhem, le jeune prince qui l'aimait. Mais l'événement n'est rien au regard du sentiment qui l'accueille. L'Anglore, fille de la nature, passion pure, n'est pas accordée avec la vie: elle retourne aux éléments. Maître Apian et ses hommes ont survécu :

Affaissé sur son corps, frappant du pied la terre,
le vieux patron geignait : — « Ça n'est pas juste !
Mon beau cheptel ! une si belle flotte !
Tout cela démoli par le désastre ! »
Ensuite il demanda : — « Qui manque ? Y sommes-nous,
tous ceux de l'équipage ? » Ils se comptent
et « nous y sommes tous » fut la réponse.
Maître Apian dit encore : — « Hélas de nous !
Quand le sort est écrit, les malheurs s'accomplissent !
Et nous pouvions bien tous nous engloutir...
Saint Nicolas nous a sauvé la vie :
nous lui ferons dire à Condrieu une messe. »

Tout de suite, la reconnaissance est plus forte que la révolte. Quelques regrets encore, puis

... de l'épaule au tour de la ceinture
ayant enroulé sur leur corps les câbles
et les restants d'agrès qu'ils avaient recueillis,
à pied toute la troupe, en suivant le rivage,
remonta vers Condrieu, sans autre plainte.

Du silence, bien sûr, une tristesse peut-être tenace... mais la vie recommence, la vie continue. Apian songera au passé avec reconnaissance, il ne s'y réfugiera pas par pleutrerie ou lâcheté.

O temps des vieux, d'antique bonhommie...

Il accueillera le présent parce qu'il est la vie qu'on doit accepter avec joie ou avec constance.

Le *Cantique du Rhône* de CLAUDEL exprime un optimisme d'accent plus ardent, plus sauvage. Le fleuve lui représente le principe mâle, la puissance fécondante.

« ...à quoi servent les pieds sinon à se joindre à la course qui les entraîne ? et le cœur
Sinon à compter le temps et attendre la seconde imminente ?
Et la voix, sinon à joindre la voix qui a commencé avant elle ?
Et la vie, sinon à être donnée ? et la femme, sinon à être une femme entre les bras d'un homme ? »

Le *Chant des Pays du Rhône* est aussi poème de l'amour, — de « tous les étages de l'amour ».

Optimisme encore d'opposer aux incessants départs le retour éternel, ou de déclarer l'accord réalisé du rêve et de l'action.

Ainsi le fleuve fertilise les plaines et conforte les hommes.

FRANÇOIS BOUCHARDY.

CHRONIQUE SUR DES CHOSES ANTIQUES ET RÉCENTES

I. LE STOICISME
Logique stoïcienne. — Le stoïcisme à Rome. — Sénèque.
II. LE MONDE CONTEMPORAIN
Nietzsche. — André Gide. — Les contemporains devant la vérité.
III. LE BERGSONISME
Deux philosophes, deux philosophies. — Pourquoi sortir du bergsonisme ? — La genèse du bergsonisme. — Une théorie de l'« invention ». — Spiritualisme.

On a bien vu que notre objet, dans ces chroniques est de transformer en collaborateurs les auteurs dont nous traitons. C'est pourquoi nous leur empruntons de si nombreuses et de si importantes citations. Lorsqu'ils n'ont pas atteint le point où nous paraît être la vérité, nous essayons de les dépasser, et de pousser jusque-là. Mais il arrive bien souvent, ici par exemple, que nous ayons la joie de les sentir nous dépasser et de nous laisser entraîner dans leur sillage.

Nous répartissons notre chronique sous trois sujets où il sera parlé très librement, très fragmentairement, du stoïcisme antique, de l'esprit contemporain, du bergsonisme.

I. SUR LE STOÏCISME

Le stoïcisme est un sujet qui plaît toujours. Qui d'entre nous, au temps de ses premières études, n'a-t-il pas séduit ? La pauvreté ou l'effacement de sa métaphysique nous le rendait, sans nulle peine, accessible ; son mépris du monde, la dignité hautaine de sa morale, nous attiraient ; sa sérénité nous semblait plus admirable que le trouble dionysiaque d'un Nietzsche outre que nous ne rencontrions pas, en lui, ce constant blasphème qui est la marque trop visible de quelque faiblesse intérieure ; il nous était présenté dans la forme littéraire d'un Sénèque et, plus aimée encore, d'un Marc-Aurèle ; par une vivante tragédie, celle de Sénèque qui « résolument, même avec un peu d'emphase, sachant bien qu'il était observé, se fit ouvrir les veines » en avril 65, il nous introduisait dans le palais de Néron où vécut deux ans prisonnier Paul de Tarse ; enfin il réapparaissait dans les classiques...

Les *Etudes de Lettres*, de Lausanne viennent de publier, en fascicule, quatre conférences fort intéressantes qui ne sont pas une présentation d'ensemble du stoïcisme, de ses origines, de ses destinées, mais qui détachent, pour les examiner avec sympathie, l'une de ses tendances, de ses étapes, ou de ses personnalités [1].

LOGIQUE STOICIENNE

M. Arnold Reymond, professeur de philosophie à l'Université de Lausanne, signale plusieurs études contemporaines dont la tendance générale est de réhabiliter la logique stoïcienne. Cette tentative a-t-elle chance de réussir ?

Toute logique suppose une métaphysique. La logique rudimentaire du sens commun suppose la métaphysique rudimentaire du sens commun. Aristote n'a poussé très loin la science logique que parce qu'il avait poussé très loin la science métaphysique — et, en passant, Kant péchait par défaut de pénétration lorsqu'il espérait annexer à sa métaphysique la logique d'Aristote. On pourra dire *a priori* que la logique stoïcienne vaudra ce que vaut la métaphysique stoïcienne, c'est-à-dire peu de chose.

Dieu, pour les stoïciens, est le feu éternel qui engendre, et dans lequel se résorbe périodiquement, le monde. Dieu est donc plus parfait, et le monde plus grossier; mais tous deux sont matériels. L'homme est à l'image de Dieu. Son âme est plus divine que son corps, elle lui survit un certain temps, mais elle est matérielle. Les stoïciens concevront donc la connaissance, M. A. Reymond le dit très bien, comme une impression dans l'âme des objets extérieurs, à la manière dont le sceau s'imprime sur la cire.

Notons au passage que, pour résoudre cette question capitale des rapports du connaissant et du connu, *toutes* les philosophies font appel à des rapports qui, dans le langage aristotélicien, sont ceux de matière à forme, ou de forme à matière. Une *seule* philosophie a su s'élever ici jusqu'à la notion explicite d'un rapport original qui sauvegarde l'hétérogénéité de la vie de l'esprit: celle qui dit que le connaissant devient non pas simplement *autre*, mais devient, d'une certaine manière qu'elle appelle « intentionnelle », l'*autre en tant qu'autre*.

Si l'objet s'imprime dans l'esprit comme dans une cire, il en résulte deux conséquences.

La première, c'est que dans la connaissance, l'esprit est passif, comme la cire. Son activité est méconnue. Dès lors, plus de vie

[1] *Etudes sur le stoïcisme dans l'antiquité:* Arnold REYMOND, *La logique stoïcienne;* Louis MEYLAN, *Panétius;* Ernest BOSSHARD, *Epictète;* André BONNARD, *Marc-Aurèle.* Tiré-à-part de la *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne.

de l'esprit. A quoi M. A. Reymond objecte avec raison que nous sommes actifs dans la connaissance. Mais son objection aurait gagné en force s'il avait distingué deux sortes d'activités qui s'entrecroisent dans la connaissance: 1° une activité latérale qui se manifeste par exemple dans l'erreur. Errer, dit saint Thomas, n'est pas simplement *ignorer*, mais affirmer *présomptueusement* ce qu'on ignore (*De Malo*, qu. 3, a 7). La présomption est une faute morale, voilà donc une activité ressortissant à l'ordre moral; 2° une activité essentielle à toute connaissance, même à la connaissance infaillible des toutes premières notions et des tout premiers principes: dès que nous songeons au principe de non-contradiction « une même chose ne peut pas, à la fois et sous le même rapport, être et ne pas être », nous ne sommes plus libres de l'affirmer ou de le nier, il y a nécessité de l'affirmer, et dira-t-on qu'à ce moment l'intelligence est inactive, qu'elle ne vit pas ? En plus de la première activité latérale, il en est donc une seconde, plus intime à l'intelligence, par laquelle elle forme en elle le verbe qu'elle contemple, par laquelle elle juge et raisonne. La position du stoïcisme l'obligera à nier non seulement la première de ces activités, comme M. A. Reymond le fait remarquer; mais encore la seconde, ce qui du point de vue critériologique, est beaucoup plus grave.

Ce qui résulte encore, lorsqu'on a posé que l'objet brut s'imprime dans l'esprit comme un sceau dans la cire, c'est qu'il n'y a de connaissance que de l'individuel. Donc impossibilité de toute notion abstraite et universelle. Impossibilité, par conséquent, de tout jugement et, si l'on ne recourt à la ressource de quelque jugement synthétique a priori — ressource désespérée puisqu'elle fait mentir le mot *est* dans chaque jugement — on ne pourra plus que dire, avec les sophistes de Mégare: le feu est le feu, le soleil est le soleil, Socrate est Socrate. M. A. Reymond l'observe très bien: « Prenons la proposition: Socrate est humain. Humain désigne ici l'humanité qui est propre à Socrate... Il faudrait donc affecter humain de la lettre (S) pour bien marquer qu'il s'agit d'une propriété caractéristique de Socrate. Mais alors je ne puis pas conclure: Si Socrate est humain (S), il est mortel, du fait que Xénophane humain (X) est mort. » Impossibilité enfin de tout syllogisme, même conditionnel. Cela encore M. A. Reymond le relève. Alors que reste-t-il de la logique stoïcienne ?

M. A. Reymond, répond:

> Quoiqu'il en soit, l'étude de la logique stoïcienne conserve tout son intérêt. Le problème auquel elle s'est attaquée subsiste, à savoir: comment trouver pour la pensée un moule logique qui respecte à la fois les données individuelles qualitativement irréductibles et les données universelles de la réalité ?

Je crois M. A. Reymond trop indulgent. Si l'on a prouvé scientifiquement que la quadrature du cercle est impossible, est-il encore d'un intérêt scientifique direct de la chercher ? Si l'on a prouvé philosophiquement (et même est-ce à prouver philosophiquement ?) qu'il n'y a de *science* (au sens aristotélicien du mot, car maintenant on parle de « sciences » historiques) que de l'universel et du nécessaire, est-il encore d'un intérêt philosophique de chercher une *science* du singulier et du contingent ? Il restera alors à expliquer, et c'est là au fond qu'est le vrai, l'unique problème — que seule la juste notion de l'abstraction et de l'universel permet de résoudre — comment l'*événement* peut être *contingent*, tandis que la *loi* reconnue par la science est *nécessaire*, comment les choses coulent et changent, tandis que l'objet de la science est immuable et permanent. Voici, en quelques lignes claires et pénétrantes, toute la réponse:

> Qu'est-ce que veut dire la loi de la dilatation des métaux par la chaleur ? Veut-elle dire que tel événement concret, la dilatation de tel morceau de fer placé au-dessus de telle flamme, est une chose nécessaire et inévitable ? Mais non: cette flamme aurait pu ne pas être allumée, ce morceau de fer aurait pu ne pas être placé là, il aurait pu être protégé par un isolateur, refroidi par un courant d'eau, etc. La loi veut dire que *le métal* (nature abstraite que je considère dans ce morceau de fer) a nécessairement et immuablement la propriété d'être dilaté par *la chaleur* (nature abstraite que je considère dans cette flamme)... Est-ce donc que la science ne porte pas sur le réel ? Non, elle ne porte pas directement sur le réel tout cru, sur le réel pris dans son existence concrète et singulière. Elle porte directement sur l'*abstrait*, sur les objets intelligibles que notre intelligence va chercher dans le réel et dégager de lui. Ils y sont, ils y existent, mais non pas sous l'état d'abstraction et d'universalité qu'ils ont dans l'esprit, — au contraire, sous un état concret et singulier. La nature humaine existe en chacun de vous. Mais elle n'est que dans notre esprit nature universelle, commune à tous les hommes. En chacun de vous, elle est nature de Paul ou nature de Jean.
>
> La science porte sur les choses, mais en considérant à part, grâce à l'abstraction, — qu'elle les perçoive clairement ou qu'elle les saisisse d'une manière aveugle, — les natures universelles qui se réalisent dans les choses et les nécessités propres à ces natures. Et c'est cela même, — et non pas le flux du singulier, — qui constitue son objet. La contingence concerne proprement les événements singuliers, c'est seulement selon les raisons des natures universelles que les nécessités reconnues par la science s'appliquent aux choses singulières. *Voilà pourquoi les lois nécessaires de la science n'imposent pas nécessité à chacun des événements singuliers du cours de la nature.* Cet ouvrier a taillé cette pierre en cube, il est nécessaire qu'elle ait les propriétés géométriques du cube; mais elle aurait pu être taillée autrement. Ce pont a été construit de façon fautive parce que l'ingénieur a mal calculé les résistances, ou avec de mauvais matériaux, parce que l'entrepreneur a volé l'Etat: il est fatal, en raison de la nature du fer ou de la pierre, qu'un jour ce pont s'écroule; mais que l'ingénieur ait mal calculé, ou que l'entrepreneur ait manqué de probité, ou qu'un prudent inspecteur n'ait pas donné ordre de consolider l'ouvrage, ou que tel promeneur passe le pont au moment de l'accident, cela est entièrement indépendant de cette nécessité naturelle, et cela est contingent. Ces contingences du singulier échappent à la science. Ces nécessités de l'universel sont l'objet propre de ses prises [1].

[1] Jacques **MARITAIN**, *Philosophie et science expérimentale*, Paris 1926, p. 5 à 7.

Ce n'est pas la logique qui est le fort du stoïcisme, c'est autre chose. Avant d'y venir, je voudrais relever un passage, qui ne me paraît pas établi, où M. A. Reymond attribue à une influence sémitique, « étrangère à la tradition grecque » la notion stoïcienne de la finalité, de la raison, du *logos* façonnant le monde. Si influence sémitique il y avait, il faudrait dire sans hésiter que c'est sur la tradition grecque tout entière qu'elle a pesé à commencer par Héraclite et Platon.

LE STOICISME A ROME

Une seconde étude très soignée de M. Louis Meylan, en traitant de *Panétius et de la pénétration du stoïcisme à Rome au dernier siècle de la République*, ramène le stoïcisme sur le terrain où il s'est déployé le plus brillamment, le terrain de la morale.

Panétius, ce Rhodien aristocrate, ami de Scipion, est intéressant d'abord parce qu'il se tient au point de jonction du monde grec et du monde latin, il est le fondateur du stoïcisme romain et, à ce titre, le plus grand nom du portique après Zénon et Chrysippe. C'est une partie de son livre *Sur ce qui convient* que Cicéron devait adapter dans son *De Officiis*. M. Meylan a déterminé les services mutuels que se sont rendus Panétius et son distingué truchement avec beaucoup de justice et de justesse. Relevons cette note où les rapports généraux de Rome et de la Grèce nous semblent bien marqués:

> C'est Rome qui a donné à l'hellénisme, parfait, exquis, mais spatialement, matériellement infime, l'étendue et la masse, grâce auxquelles il a pu survivre à tous les cataclysmes et traverser les siècles. Rome a été ainsi plus qu'un intermédiaire: elle a fourni la matière, l'indispensable matière, sur laquelle s'est exercée l'action informatrice du génie hellénique. Depuis le milieu du siècle dernier, on va à l'hellénisme directement, sans plus passer par les Latins. On a grand'raison, quand on peut le faire. Cicéron et ceux des Latins qui ont été principalement des vulgarisateurs de l'hellénisme sont tombés dans un profond discrédit. C'est oublier, injustement, le service incalculable qu'ils ont rendu à l'hellénisme, en le vulgarisant.

La philosophie que Panétius apportait à Rome était adaptée au pragmatisme incontestable des anciens Romains. C'était un stoïcisme moins hautain et moins magnifique, que certains auteurs commencent à appeler le *Moyen Portique* [1]. Le livre de Panétius, dont il nous faut juger à travers Cicéron lequel n'est que trop enclin à l'éclectisme, nous présente une morale très « accessible à

[1] Dans ce Moyen Portique, Posidonius devait-il jouer le rôle d'un mystique pythagoricien que lui attribue Schmekel ? Il est bien plus croyable qu'il ne fut, comme Panétius, qu'un stoïcien éclectisant. Cf. M.-J. LAGRANGE, O.P., *La religion des stoïciens avant Jésus-Christ*, *Revue Thomiste* 1928, p. 62.

l'homme moyen » lequel a pris une fois pour toutes, sans difficulté, d'une façon peut-être charmante, son parti de n'être pas un « sage ».

Panétius ne croyait ni à l'immortalité ni même à la survie temporaire de l'âme. Il ne croyait pas non plus sérieusement en Dieu. M. Meylan signale loyalement ce vide:

Il consacre en effet *six mots* à définir les devoirs de l'homme envers la divinité... « *La piété et la sainteté apaiseront les dieux; immédiatement après les dieux, ce sont nos semblables qui peuvent nous être le plus utiles* »... On ne peut pas se défendre de l'impression que les dieux sont mentionnés ici par acquit de conscience et, si j'ose dire, pour la bonne façon... Nous pouvons donc considérer les rares mentions d'un devoir de l'homme envers les dieux dans le *Traité du convenable* comme un corps étranger dans un système par ailleurs parfaitement consistant; système de valeurs purement humaines, dont le sentiment religieux est totalement absent.

Dans ces conditions, que peut être une morale ? Pas de fin dernière, et donc ni impératif, ni devoir, pas d'immortalité et donc pas de sanctions. Toute la discipline des mœurs qu'on pourra instituer sera nécessairement très à ras le sol, et sans grande envergure.

La justice se tient à égale distance du: « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », folie qu'il était réservé au christianisme de proclamer, et de l'égoïsme qui ne considère en tout que son propre intérêt.

Comment définir une telle discipline ? On a qualifié Cicéron, non sans ironie (mais est-ce sans justesse ?) d'« aimable probabiliste ». Le titre du livre: *Sur ce qui convient* devrait-il se rendre par quelque chose comme: *De l'opportunisme?* M. Meylan prononce plusieurs fois le nom d'*esthétique*: « une esthétique de la vie humaine, plutôt qu'une éthique ». Mais peut-être ce mot est-il trop chargé de souvenirs genre Oscar Wilde et Lafcadio pour être ici appliqué sans risquer de favoriser quelque malentendu.

Peut-on dire : *hellénisme?* et Panétius serait-il l'incarnation la plus parfaite de l'hellénisme ? « Dans la forme stoïcienne, dit M. Meylan, Panétius a coulé la plus pure éthique hellénique. Avec lui, et avec lui seulement, le stoïcisme, dans lequel on entendait jusqu'alors comme un écho des cymbales asiatiques et les outrances des prophètes sémites, est devenu une philosophie proprement hellénique. »

Voilà qui surprend un peu. Pour ce qui est des « cymbales asiatiques » et des « prophètes sémites », nous croyons que le stoïcisme, celui même de l'Ancien Portique est beaucoup plus grec que plusieurs ne l'estiment.

On a été tenté, dit le P. Lagrange, de comparer le stoïcisme et le christianisme comme deux doctrines ayant leurs racines dans l'état d'esprit oriental, ou spécialement sémitique, grandissant ensuite sous l'action de l'esprit grec. Et il est vrai

que les stoïciens ne sont pas originaires de la Grèce continentale. Mais, alors, la Grèce avait envahi l'Orient.

Lightfoot a insisté sur l'opposition entre l'esprit grec, sa gaîté insouciante, sa légèreté, et la moralité sérieuse, inflexible, presque fanatique des disciples de Zénon. Plusieurs critiques sont sensibles à ce contraste...

Mais il y a beaucoup d'exagération, comme de coutume, dans ce parallèle. L'esprit français n'est pas représenté par Voltaire. L'esprit grec n'a pas produit toujours, ni même le plus souvent, ce badinage exquis, ailé dans Platon, voisin de la grossièreté dans Aristophane, qu'on regarde il est vrai comme la plus belle fleur du sol attique. Eschyle est fort sérieux dans ses terreurs, et même Euripide dans son doute. La subtilité logique de Chrysippe ne le cède à aucune argutie des sophistes que Platon réfutait en les surpassant.

C'est bien une doctrine grecque que celle du Portique [1]...

Et puis comment nous résoudre à voir la plus pure expression du génie grec dans un philosophe que M. Meylan lui-même nous représente comme « marchant, avec une vigueur sans exemple avant lui, dans la voie de l'éclectisme » ? D'autant plus que M. Meylan ajoute aussitôt, et avec justesse: « L'éclectisme, en effet, apparaît, dans tous les domaines, technique, art et pensée, comme la tendance maîtresse *des Romains* », et que le rôle de Panétius a été de rendre le stoïcisme « plus assimilable encore à l'esprit romain » !

La plus belle expression du génie grec, c'est dans Homère, plus encore dans les grands tragiques et dans les grands socratiques que nous irions la chercher. Ils ont la raison, la mesure, la beauté. Mais aussi quel élan ! L'homme s'y dépasse lui-même. Qu'on pense au Socrate du *Criton* ou du *Phédon*, qu'on pense à *Antigone* ou à *Iphigénie*, qu'on pense encore à Aristote, si naturaliste, si rationnel, et à ce qu'il dit, au début de ses *Métaphysiques*, de Simonide: Simonide estimait que la Sagesse spéculative est une science divine qu'il faut laisser aux dieux, et que l'homme doit se contenter d'une sagesse pratique, proportionnée à sa condition; il tenait, avec les poètes que la divinité est jalouse des biens qu'elle possède, mais, répond Aristote, ce sont les poètes qui sont menteurs, *πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί*, et il est meilleur de mendier un peu de la science divine que de posséder parfaitement les sciences humaines.

Nous touchons ici à un problème qui dépasse l'histoire. Il est sûr que la Grèce a connu l'esprit de mesure, et aussi la France. Mais de qui vont-elles se glorifier ? Platon ou Panétius, Pascal ou Voltaire ? Car il y a deux genres de mesures.

Au-dessus des formes extrêmes du mal, il y a place pour deux choses en apparence semblables, mais essentiellement différentes et opposées: le bien et le médiocre. Entre le mal par excès et le mal par défaut, le bien s'élève comme un sommet; le

[1] J.-M. LAGRANGE, O.P., *Vers le Logos de saint Jean*, *Revue Biblique*, 1923, p. 162.

médiocre, lui, se situe à distance égale de ce point culminant et des formes opposées du vice. Il cherche à se faire passer pour le juste milieu où tout *s'harmonise*, et de fait, il est une sorte de milieu où tout se confond. Supposez une élévation de forme triangulaire dont le sommet figurerait le bien, dont les extrémités de la base représenteraient le mal par excès et le mal par défaut, le médiocre se placera exactement au centre de ce triangle, à mi-côte.

Saint Thomas, en faisant la philosophie du juste milieu rationnel, a dit: « Il ne saurait convenir essentiellement aux vertus de foi, d'espérance et de charité, qui ont Dieu pour objet: leur mesure est d'être sans mesure et de se rapprocher toujours de l'infinie perfection ». Mais il convient essentiellement aux vertus morales, et, en elles, il n'est milieu rationnel qu'en étant un extrême, un point culminant où convergent et s'équilibrent toutes nos énergies au-dessus des formes opposées de l'irrationnel et du mal...

La médiocrité *morale* n'est, au contraire, qu'un milieu entre le bien, ou le juste milieu véritable, et les formes opposées du mal. De la modération rationnelle elle ne conserve que la matière, sans la forme qui l'animait...

Au point de vue *intellectuel*, dit saint Thomas, le juste milieu consiste à affirmer, en se réglant sur les premiers principes, ni plus ni moins que *ce qui est*. La médiocrité consiste, au contraire, à se régler sur les opinions existantes, vraies ou fausses, à prendre à chacune quelque chose par un éclectisme arbitraire, et à faire un compromis opportun entre toutes. C'est l'essence de l'opportunisme [1].

M. Meylan pourrait reprocher à cette doctrine du juste milieu d'être chrétienne et par conséquent d'écraser trop Panétius. Ce dernier n'a été et n'a pu vouloir être qu'*humaniste*. Et il est vrai que si l'on appelle humaniste un homme cultivé, voire érudit, de goût délicat, ayant des relations, agréable causeur, prenant un vif plaisir aux choses de l'esprit, Panétius fut tout cela. Mais si l'on nomme humanisme l'éclosion harmonieuse et complète des plus pures valeurs de vie, peut-on, même en faisant abstraction du christianisme, du seul point de vue d'une exacte philosophie, considérer comme l'expression parfaite de l'humanisme « un système de valeurs purement humaines, dont le sentiment religieux est totalement absent » ? Lorsque l'homme s'est mis au centre du monde et que Dieu n'est plus considéré que comme un accessoire respecté, est-ce une harmonie vraie, ou une fausse harmonie ? Et si c'était là, préservé « des cymbales asiatiques et des outrances des prophètes sémites » le seul humanisme pur et authentique, alors tant pis pour l'humanisme ! Dans le *Banquet*, l'étrangère de Mantinée s'en passait, puisqu'elle disait qu'il n'y a rien de meilleur, pour l'amour, que de s'élever, de degré en degré, jusqu'à la contemplation de la Beauté infinie et immuable !...

SENEQUE

Comment peindre Sénèque ? La question n'est pas superflue, car il ne paraît pas toujours constant en ses affirmations. Dans

[1] R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Dieu, son existence, sa nature : Solution thomiste des antinomies agnostiques*, 1919, p. 730.

un compte-rendu où il présente la *Consolation à Marcia*, M. Meylan généreusement a opté pour les beaux traits, et même il les force un peu: Sénèque aurait admis, pratiquement, l'immortalité personnelle.

Aspiration à l'immortalité personnelle, que les anciens Romains, tout entiers tournés vers l'action, semblent avoir ignorée, ne concevant pas d'autre immortalité que la gloire, mais s'y attachant d'autant plus âprement; aspiration que nous voyons poindre déjà vers la fin de la République et qui, maintenant, devenue incoërcible, s'exprime de la façon la plus pathétique, comme si la glace d'orgueil qui enveloppait l'âme humaine fondait au souffle de quelque printemps spirituel.

M. Meylan est trop averti pour ne pas prévoir l'objection, et trop loyal pour la taire:

Survie seulement, objectera-t-on peut-être, et non pas immortalité véritable. Périodiquement, en effet, l'Univers rentre en Dieu, son principe, par le moyen d'une conflagration générale; mais, après une période de repos en Dieu, il se développe hors de son principe, et tout recommence; *si bien que cette survie, si l'on tient à l'appeler ainsi, équivaut pratiquement à l'immortalité.*

On pourra trouver que l'équivalence n'existe pas, et que donc l'objection n'est pas résolue. Aussi bien, réplique M. Meylan, ne s'agit-il que de constater, au temps de Sénèque, l'épanouissement d'un *besoin* nouveau, le besoin d'immortalité. Déjà l'homme moderne apparaît:

Moins fort, mais plus humain et, dirions-nous presque, plus vrai que l'homme antique; cet homme qui allait trouver dans le christianisme la satisfaction de ses besoins nouveaux. C'est ici donc la naissance d'une humanité nouvelle...

Un savant qui a repris, récemment, la lecture de Sénèque, nous en a donné un tableau ou beaucoup de réserves sont mêlées aux éloges [1]. Sénèque était homme du monde au moins autant que philosophe, et cela ne va pas sans quelques inconvénients:

Le monde est malade, et il n'hésite pas à proposer comme remède la philosophie, et la philosophie stoïcienne. Cependant, il n'était pas séant pour un homme mêlé à toutes les grandes affaires d'attacher trop d'importance à des vétilles... Qu'on soit philosophe, mais sans déroger, sans exiger non plus de ses amis qu'ils renoncent au scepticisme mondain qui est une partie de l'intelligence. Ce scepticisme n'est pas du tout celui de Cicéron, car Cicéron s'autorisait du sentiment de l'Académie, et doutait de parti pris, appartenant à une école où le doute avait quelque chose de dogmatique. Sénèque n'abandonne jamais théoriquement le Portique, mais il entend son adhésion d'une façon assez large pour se donner des airs d'éclectisme. Ce serait encore une affectation que d'employer toujours les mêmes mots dans le même sens; il est de bon goût de parler leur langage à des personnes qu'on veut attirer à la philosophie... Assurément Sénèque, toujours sérieux, ne songeait

[1] J.-M. LAGRANGE, O.P., *La religion de Sénèque*, *Revue Thomiste*, 1928, p. 324.

pas comme Renan à mystifier son auditoire; cependant le cas de Renan illustre à merveille cet emploi des bons vieux mots qui signifient tout autre chose dans la pensée du Maître.

Ce souci des ménagements n'exclut pas la conviction. Sénèque demeure aussi attaché à son idéal philosophique lorsqu'il offre pour ainsi dire les opinions au choix, qu'à son idéal moral lorsqu'il mène la vie très large et même luxueuse de sa condition. Un stoïcien ! plaisantait déjà quelque censeur. Mais Sénèque a désarmé la postérité en avouant de bonne grâce qu'il était loin de la perfection du Sage.

Que pensait-il de l'au-delà ?

En somme, il a penché pour la survie, à la condition, bien entendu, qu'elle ne dépassât pas le renouvellement de l'univers: l'homme ne saurait durer plus que les dieux. Si l'on revit alors, c'est sans aucune conscience d'une vie antérieure, de sorte qu'il ne peut être question d'une véritable immortalité. Cette survie était-elle bien une vie ? Le Portique était à peu près muet sur ce sujet. De nouveau Sénèque nous offre l'option: « Ou bien l'âme raisonnable passe à une vie meilleure où elle demeurera avec plus de lumière et de tranquillité parmi les choses divines; ou bien, sans avoir à souffrir aucune incommodité, elle sera de nouveau mélangée à la nature et retournera dans le tout. » Pour un Romain pratique, la seconde solution, plus conforme à l'orthodoxie stoïcienne, ressemblait assez à une fin totale, et en tout cas n'avait aucun attrait. Aussi lorsqu'il console, lorsqu'il encourage à la pratique de la vertu, envisage-t-il volontiers une vie heureuse auprès des dieux, à la manière de Platon ou du Songe de Scipion. C'est ainsi qu'il parle à Marcia de son fils auquel était réservé le repos éternel (dans un sens restreint), où dégagé d'un mélange épais, la lumière s'offre à ses yeux, pure et limpide. Cette vie, quoique limitée, offre de splendides perspectives: « le dernier jour est celui d'une naissance éternelle »; c'est le moment où se découvrent les secrets de la nature, où les ténèbres se dissipent, où la lumière apparaît de toutes parts: « Que te paraîtra la lumière divine, quand tu verras où elle est ! »... Consolation pour une mère, et dont le philosophe ne prenait sans doute rien à son compte. Une même épître 102 où il évoquait d'aussi belles images ne se termine pas sans une autre consolation à ceux qui ne croient pas à la vie future. A ceux-là il reste l'espérance de laisser une bonne renommée. Cela doit leur suffire. Il a assez vécu, celui qui a bien vécu. Le sage n'en demande pas plus; il s'est élevé au rang des dieux durant sa vie.

Quant à voir le christianisme en Sénèque, il y faudrait de la bonne volonté:

Qu'on se figure le sage vraiment libre au lieu d'être assujetti au destin; qu'on entende Dieu quand le mot dieu ne représente en réalité que le moi, qu'on attende le salut de Sa miséricorde et non de sa propre initiative; qu'on prenne au sérieux les aspirations vers une vie future divine; et l'on aura le Sénèque chrétien que beaucoup de bonnes âmes ont accueilli comme un frère. Mais les notions les plus saines en apparence demeurent engagées dans les contradictions d'un panthéisme dont Sénèque prétendait bien ne pas sortir. Sous une forme qui fait illusion, elles découlent logiquement du stoïcisme. Il n'y a donc pas à rêver d'un entretien avec saint Paul qui aurait répandu sur son esprit les premières lueurs de l'Evangile. Il a toujours suivi les mêmes principes décevants. Ils sont seulement nuancés d'un sentiment plus profond de la misère humaine, et cela était l'héritage du passé, et d'une compassion plus large qui grandissait avec l'espérance d'un meilleur avenir. Mais Sénèque ne savait pas sur quoi se fondait en réalité cette espérance, et c'est pour cela enfin que son action et son œuvre ont été presque stériles.

Nous aurions aimé suivre le stoïcisme jusqu'à « Marc-Aurèle et la fin du monde antique »... Nous n'osons prolonger cette chronique. On pourra lire les études de MM. Ernest Bosshard et André Bonnard sur Epictète et Marc-Aurèle. L'une et l'autre veulent marquer une opposition entre ces philosophes et leur philosophie. Le résultat serait: pour Epictète conflit entre l'optimisme de l'homme et le pessimisme stoïcien; pour Marc-Aurèle, conflit entre le pessimisme de l'homme et l'optimisme hellénique lequel finit par s'assombrir avec les stoïciens.

On est un peu surpris de voir M. Bosshard excuser Epictète rappelant à l'homme « qu'il est né non pour prendre sa part des peines et des infortunes d'autrui, mais pour ne goûter que la félicité », quand on a dans le souvenir la parole de saint Paul: « Soyez heureux avec ceux qui sont heureux, pleurez avec ceux qui pleurent ». Mais on louera M. Bonnard d'avoir souligné l'absence, dans Marc-Aurèle, du véritable amour, de la vraie charité, et aux endroits même où Marc-Aurèle parle de l'amour des ennemis: « Le propre de l'homme, c'est d'aimer même ceux qui l'offensent. Tu y arriveras si tu te représentes que tous deux (ton ennemi et toi), sous peu vous serez morts ». Etrange confusion, remarque M. Bonnard, de l'amour et de l'indifférence! Et il ajoute, avec une sévérité que nous estimons juste: « L'amour des autres s'est éteint dans ce cœur vidé. Il n'y a pas dans ce livre, malgré beaucoup d'exhortations à l'amour du prochain, un seul mouvement d'active charité. Il n'y a que de l'indulgence. Supporter les hommes, sans vouloir espérer les changer — ce qu'inspirerait l'amour ».

Félicitons les *Etudes de Lettres* d'avoir, par la publication de leur fascicule, ramené un moment les pensées vers les graves et nobles sujets de la philosophie antique.

II. SUR LE MONDE CONTEMPORAIN

M. Charles Du Bos vient de donner à la fois trois livres [1] trop riches d'aspects, trop pleins de traits de lumière aigus, d'analyses dont la droiture, la compréhension, l'érudition sont admirables et qu'on voit décidées à mettre à nu le dernier résidu des choses ou des cœurs, trop révélatrices de l'esprit contemporain pour que nos collaborateurs ne soient pas tentés d'en reprendre ultérieurement l'examen, et pour que nous puissions vouloir ici autre chose

[1] *Extraits d'un Journal 1908-1928*, Editions de la Pléiade; *Le Dialogue avec André Gide*, Au Sans Pareil; *Byron et le Besoin de la Fatalité*, Au Sans Pareil.

que les signaler et en détacher quelques extraits capables d'alimenter la réflexion.

NIETZSCHE

« Aujourd'hui encore, il me faut presque me défendre contre l'attrait que retient à mes yeux ce phénomène... qui s'appelle le nietzschéisme véritable. C'est que, depuis vingt-huit ans, depuis ma première découverte de *Also sprach Zarathustra*, en janvier 1900, Nietzsche a toujours été pour moi l'unique adversaire qui comptât de tout ce que j'aime, de tout ce que je vénère, de tout ce pourquoi je vis, — et Nietzsche lui-même n'a-t-il pas décrit le lien particulier qui nous unit à l'adversaire qui dispense de tous les autres [1]. » Ces quelques lignes de Ch. Du Bos nous montrent à quelle profondeur se pose pour lui le problème de la critique — on n'ose pas ici parler de « critique *littéraire* » — ; c'est une question de vie et de mort, un dialogue, je voudrais dire un duel spirituel, où la plus vénielle improbité, où même la moindre ignorance, n'a plus le droit d'intervenir, car elle serait la reconnaissance de sa propre défaite et le signe immédiat qu'il faut baisser pavillon.

L'analyse du drame intérieur de Nietzsche est abordée dans le *Journal* [2]:

> Une des formes du tragique nietzschéen — et Lou Andréas Salomé l'a senti mieux que personne — c'est que le tréfonds de la nature de Nietzsche est toujours partagé entre l'*amour de la vie* — spontané à la cime de l'exaltation, théorique presque partout ailleurs et maintenu comme la gageure dont son splendide orgueil ne saurait se passer, car en son cas se retourner contre la vie ce serait (comme il le répète vingt fois) admettre que sa souffrance lui donne le droit de porter témoignage contre elle et manquer à cette forme spéciale d'héroïsme qu'il élit entre toutes et qui résume son *amor fati* — et *le mépris de la vie* qu'en dehors des minutes suprêmes il a dû secréter quasi continûment, et qui est comme la tentation de son être sur un plan primitif antérieur à l'entrée en jeu de sa pensée. (Rappelons que le seul reproche qu'il adresse — il est vrai que cela doit être dans les années 69 ou 70 — à son cher Emerson est le suivant: « *Eigentlich ist er zu sehr in das Leben verliebt* »).
>
> Ce qui m'avait tant frappé en ce soir de la semaine dernière, c'est ce mouvement nietzschéen — correspondant à la période qu'Andler appelle intellectualiste, et qui est celle où immédiatement après la rupture avec Wagner, Nietzsche traverse physiquement et spirituellement la crise qui dure de 1876 à 1882 — qui consiste à se retourner précisément contre ce qui apporte le maximum de plénitude, à faire converger tous ses soupçons sur le phénomène... de l'inspiration. A ce moment-là, tout ce qui gonfle, tout ce qui exalte, tout ce qui semble comme se prouver rien que par l'afflux intérieur, devient à Nietzsche matière à soupçons et à sarcasmes. Ici intervient chez Nietzsche le génie du regard, — et qu'il ait pu combiner

[1] *Le Dialogue...*, p. 343.
[2] *Journal*, p. 174.

à un tel degré ce génie-là avec celui de l'orage musical que nous notions... est peut-être ce qui fait son unique grandeur. Il y a chez lui un courage de logique aussi fécond qu'ailleurs ce courage-là est la plupart du temps stérile. Ce mouvement s'appelle proprement penser contre soi-même, et rien n'indique plus la force et la validité de l'organisme nietzschéen que le fait qu'il ait pu devenir lui-même à partir de cet acte, alors que penser contre soi-même — et par là je veux dire penser contre *le soi inspiré* — n'a généralement d'autre résultat que de se priver des seules ressources qui vous permettent de penser originalement (et par originalement, je ne veux rien dire de plus ici que personnellement, — je ne vise bien entendu nulle recherche de l'originalité) et de tarir en soi les sources mêmes de la sensibilité. Le problème de la mesure dans laquelle on peut, on doit, il faut penser contre soi-même et de la mesure au contraire où de le faire n'aboutit à rien d'autre qu'au suicide est un des plus délicats que je sache. Nietzsche est à ma connaissance le seul à qui son génie ait permis de s'accomplir en pensant contre lui-même.

Ainsi se continue ce corps à corps avec Nietzsche dont nous pourrons bientôt suivre toutes les étapes dans un livre qui nous est promis, mais dont le titre déjà nous est clair: *Nietzsche et la symphonie héroïque de la pensée à contre-courant.* Nous en possédons en substance la conclusion. C'est à André Gide que s'adresse Ch. Du Bos [1]:

Mon invincible attachement à la personne, à l'héroïsme et au génie de Nietzsche en tant que distincts de sa doctrine (et s'il est un cas où semblable distinction garde un sens, c'est bien le cas du maître par excellence, de la pensée contre soi-même, chez qui l'*héroïsme* précisément se dépense à édifier la doctrine contre la *personne* et contre le *génie*) me permet de postuler que vous ne tiendrez pas mon témoignage pour suspect si, en dépit de cet attachement même, il me faut bien constater que l'enseignement final qui se dégage de cette haute et symbolique histoire n'a nulle part été plus fortement ramassé qu'en ces quelques lignes de Maritain [2]: « Un grand et généreux poète qui chavire dans la démence, parce qu'il a voulu, pour vivre, mieux que la vérité, et qui, après avoir cru régénérer le monde par la suppression de l'idéal *ascétique*, et la haine vivace du christianisme, écrit des lettres de fou signées *Le Crucifié*, se croit à la fois l'Antéchrist et le continuateur du Christ, son destructeur et son « meilleur ami », voilà sans doute, si nous savions voir dans les ténèbres, dans les pauvres ténèbres de l'orgueil, le signe et la figure par excellence de la crise de l'esprit moderne ».

Il faut prévenir les objections de ceux qui lisent afin de contredire. Ch. Du Bos s'y applique aussitôt:

Vous sentez bien, j'espère, que Maritain et moi ne sommes pas ici ces « orthodoxes » dont vous parlez dans *Prétextes* et à qui vous faites dire: « sa folie finale condamne son système », nous disons: « son système est fou *parce qu'il a voulu, pour vivre, mieux que la vérité* ». Que la folie du système le conduise, après coup, à sa « folie finale », c'est là une conséquence dont sans doute nous n'avons pas le droit de négliger la valeur de leçon de choses qu'elle comporte, mais c'est sur la folie incluse dans le système que nous mettons avant tout l'accent. Aussi bien, si vous-même disiez: « Je ne veux plus savoir ici ce qui est cause et ce qui est effet », vous

[1] *Le Dialogue...*, p. 344.
[2] *Réflexions sur l'intelligence*, p. 38.

ajoutiez aussitôt: « et je préfère dire que Nietzsche *s'est fait fou* ». Nous voici tous trois d'accord; et, en ce qui me concerne, davantage encore, lorsque, avec votre pénétration incomparable partout où il s'agit de Nietzsche, vous commentez la donnée: « A mesure qu'il voyait plus clair, il prônait davantage l'inconscient, Nietzsche voulait la joie à tout prix. De toute la force de sa raison il se poussait à la folie, comme vers un refuge. »

Mais nous avons abordé un nouveau sujet [1].

ANDRÉ GIDE

Le Dialogue avec André Gide débute par une sympathie qui se révèle d'emblée profonde, avertie, empreinte d'amitié délicate, d'admiration lucide et respectueuse — si bien qu'à la lecture des premières pages, c'est toute la bouffée des parfums autrefois connus qui remontait à notre souvenir. Puis, à mesure que la perversité de Gide se fait, disons non pas plus manifeste ou même plus explicite — qui a lu *L'Immoraliste*, *Les Nourritures Terrestres*, et surtout, s'il l'a comprise, *La Porte Etroite*, que lui reste-t-il à apprendre ? — mais plus cynique, plus didactique, l'analyse de Du Bos devient plus méticuleuse, plus serrée, plus justicière. Mais on sent qu'au moment où la réprobation du vice gidien se précise et s'accuse, grandit admirablement le respect pour ce que Gide n'aime pas qu'on appelle son âme... Je ne crois pas qu'on puisse être à la fois plus chirurgien, mais aussi plus véritablement charitable, et je voudrais donner cet ouvrage à tous ceux qui ont laissé passer sur leur jeunesse, sans avoir pu se ressaisir, le vent stérilisant et infernal de la religion gidienne.

J'ai dit infernal. Plusieurs penseront que c'est exagération. Je les laisse à leur « sagesse ». Pour les autres, je transcris cette citation — ce qu'elle garde, malgré tout, de « littérature », est loin d'en amoindrir à nos yeux la signification !... — qui m'est révélée par le livre de Du Bos [2]:

19 septembre 1916... La tempête a fait rage toute la nuit. Ce matin il grêle abondamment. Je me lève, la tête et le cœur lourds et vides; pleins de tout le poids

[1] Pour donner une idée de la richesse et de l'agrément de ce *Journal* où paraissent les plus beaux génies, Bach et Bossuet, et les plus attachants des contemporains, on pourrait citer mille traits. Voici la description d'un crayon d'Ingres, celui de la Comtesse d'Haussonville: « Ce qui dut tant satisfaire Ingres avec ce modèle-là, c'est qu'il lui apportait, préservé, intact dans la femme, le côté petite fille qui toujours à tel point le requit. Un visage rond, onctueux, enfantin, gourmand surtout, avec une gourmandise tapie, une gourmandise de chatte tant soit peu sournoise devant la vie — qu'elle semble dévisager à la façon d'un bol de lait, — et qui fait que sur ce visage on groupe à son tour, qu'Ingres surtout devait tellement grouper, des notions de gourmandise. Oui, vis-à-vis de ses modèles féminins, c'est bien chez Ingres toujours cette « servilité d'amoureux » : décidément Baudelaire a tout dit. »

[2] P. 120.

de l'enfer. Je suis le noyé qui perd courage et ne se défend déjà que plus faiblement. Les trois appels ont le même son: « Il est temps. Il est grand temps. Il n'est plus temps. » De sorte qu'on ne les distingue pas l'un de l'autre, et que sonne déjà le troisième tandis qu'on se croit encore au premier.

Si du moins je pouvais raconter ce drame, peindre Satan après qu'il a pris possession d'un être, se servant de lui, agissant par lui sur autrui. Cela semble une vaine image. Moi-même je ne comprends cela que depuis peu: on n'est pas seulement prisonnier; le mal actif exige de vous une activité retournée; il faut combattre à contre-sens...

La grande erreur, c'est de se faire du diable une figure romantique. C'est pourquoi j'ai mis si longtemps à le reconnaître. Il n'est pas plus romantique ou classique que celui avec qui il cause. Il est divers autant que l'homme même; et plus, car il ajoute à sa diversité. Il s'est fait classique avec moi, quand il l'a fallu pour me prendre, et parce qu'il savait qu'un certain équilibre heureux, je ne l'assimilerais pas volontiers au mal. Je ne comprenais pas qu'un certain équilibre pouvait être maintenu quelque temps du moins, dans le pire. Je prenais pour bon tout ce qui était réglé. Par la mesure, je croyais maîtriser le mal; et c'est par cette mesure au contraire que le Malin prenait possession de moi.

Le livre de Du Bos est, sur Gide, un livre juste, de tous points. On ne le résumerait pas, voici quelques lignes détachées de la Lettre-Envoi à André Gide[1]:

Il me semble que l'analyse de nos divergences nous a amenés jusqu'au seuil d'où se découvre *das über-individuelle Gesetz*, cette loi supra-individuelle dont Simmel, au soir de sa vie, marquait qu'elle désigne à chacun de nous son *Sollen*, son impératif particulier... Le vôtre, à ce jour, ne me paraît nulle part plus profondément ni plus magiquement traduit que dans le passage des *Nourritures Terrestres* que j'ai tenu à placer en épigraphe à notre dialogue: « Une existence pathétique, Nathanaël, plutôt que la tranquillité. Je ne souhaite pas d'autre repos que celui du sommeil de la mort. J'ai peur que tout désir, toute puissance que je n'aurai pas satisfaits durant ma vie, pour leur survie ne me tourmentent. *J'espère* après avoir exprimé sur cette terre tout ce qui attendait en moi, — satisfait, — mourir complètement *désespéré* ». Ah ! cher ami, je ne saurai jamais tout à fait vous dire dans quelles régions palpitantes de moi-même — qui sont celles qu'à travers tout je vous garde — ce poignant passage m'atteint, me remue — dans la proportion même où le sentant si loin de moi, je le sens si proche de vous. Je ne puis entendre, jouée par vous, — en cette pourpre assourdie qui évoque les velours de la Renaissance, — pareille marche à la mort, laquelle me pénètre ainsi que nous pénètrent seuls les prestiges des mondes qui nous sont étrangers, sans éprouver la tentation puérile de m'interposer, de me jeter entre la mort et vous — tant la parenté même de ce texte avec certaines boucles de la ligne de fatalité de votre être l'expose à ma vue comme chargé de tous les périls qui sont spécialement vôtres...

Et encore cette émouvante relation d'une entrevue avec André Gide où il fut question de la *vérité :*

Il faut que je vous le dise, cher ami, je suis toujours quelque peu scandalisé qu'en notre temps on puisse s'en tenir à l'expression si vague et toute générale: « l'amour de la vérité » sans éprouver le besoin de préciser ce que l'on met au juste

[1] P. 340.

sous la formule, de définir la position que l'on adopte vis-à-vis de la notion même de vérité. Je veux dire que dès que l'on ne vise plus la seule vérité scientifique — par où j'entends celle qui est susceptible de mesure, de vérification, celle à partir de laquelle se peut établir une loi, — le terme *vérité* ne correspond plus aujourd'hui qu'à une donnée si flottante que, pour la solution des problèmes, elle n'opère plus que comme quantité négligeable... Cet usage du mot « vérité » en son acception vague et générale, je l'avais constaté chez nombre de nos contemporains, et constaté aussi, pour en avoir fait l'épreuve, que c'était là un sujet à propos duquel, lorsqu'on les pressait, ils détournaient volontiers la conversation. Ce fut si peu votre cas qu'une fois le sujet sur le tapis nous l'abordâmes de front. Après avoir délimité le domaine où la vérité au sens scientifique répond à notre problème et le résoud, après avoir reconnu la fréquence de l'assimilation de *vérité* à *sincérité*, lorsque nous voulûmes « avancer », nous « marquâmes » un moment, nous aussi, « le pas », à la suite de quoi, avec cette spontanéité qui rend pour vos amis le dialogue avec vous si attachant, vous remonta aux lèvres: « Mais... c'est la parole de Pilate: « Qu'est-ce que la vérité ? » J'étais tout aise de vous entendre rappeler le mot qui, par la manière même dont il pose, dont il force à poser le problème, ne devrait jamais être perdu de vue lorsqu'il s'agit de la notion de vérité, et je me gardai d'intervenir avec le moindre commentaire, désireux de savoir ce que vous-même alliez ajouter, où la parole allait vous conduire. Nous eûmes donc un second temps d'arrêt; puis, sur ce ton de méditation candide et semi-interrogative qui m'est si cher en vous, relevant la tête et me regardant, vous reprîtes: « Mais ce doit être dans le sens que nous cherchons que le Christ a dit: « Je suis la vérité. » Cette fois j'étais mieux qu'aise j'étais heureux — heureux que ce fût de vous que vînt la parole qui, à cet instant précis, exprimait si exactement mon sentiment, mais qui, prononcée par moi, eût été trop attendue, qui, dans notre échange, ne pouvait prendre sa pleine valeur que dite par vous. Oh ! n'ayez crainte: je ne vous lie pas à elle; je n'y songe pas plus aujourd'hui que je ne le fis ce jour-là où je me bornai, à titre de repère, et comme pour localiser le point où nous étions arrivés, à vous citer la formule toute simple, mais si authentiquement modeste et humble, et dont nous venions d'expérimenter la justesse, d'Elisabeth Leseur: « Qui cherche la vérité trouvera Dieu ».

Au point où nous sommes venus, c'est le diagnostic d'une vaste portion du « monde » qu'on peut entreprendre.

LES CONTEMPORAINS DEVANT LA VÉRITÉ

« Chez la plupart de nos contemporains, l'expression « l'amour de la vérité » signifie-t-elle quelque chose d'autre que l'amour de la *sincérité* [1] ? » Ch. Du Bos, on le voit, ose poser les vraies questions et les réponses qu'il donne éclairent profondément l'âme contemporaine. Il faut lire la page [2] sur « l'odyssée de la Vérité » avec majuscule: presque toujours, à l'orée de la vie de l'esprit, la vérité porte une majuscule; le premier tournant dangereux est celui où s'opère le passage de la Vérité avec majuscule aux vérités; pour la plupart, le premier tournant est en fait le seul, ils se tiennent pour satisfaits et parvenus à destination; mais il y a

[1] P. 351.
[2] P. 353.

les autres, ceux que le passage de la Vérité aux vérités laisse avec une *majuscule désaffectée...* Mais citons ici deux passages plus courts. Dans le premier Du Bos, qui dialogue encore avec Gide, vient de rapporter le mot de Renouvier: « Le monde souffre du manque de foi en une vérité transcendante », et il se demande s'il en souffre toujours autant:

Sans doute, cette souffrance, je la retrouve très présente, en sa pureté et en sa noblesse, chez des êtres d'exception — et, comme vous, j'attache grande importance à l'exception... Mais, dans l'ensemble, vis-à-vis de toutes les formes, de la notion et même de la possibilité de la transcendance, ce que je constate, c'est un refus, — oh ! non point agressif (pour ma part je le préférerais tel), mais un refus auquel s'appliquent tout au contraire, et cette fois, croirais-je, avec une entière exactitude, les quatre épithètes dont j'usais un peu à tâtons, pour qualifier votre attitude propre: un refus secret, informulé, instinctif et inconscient. Peut-être même, plutôt que d'un refus, — tant il semble que se soit produit ici un glissement analogue à celui de l'immoralisme à l'amoralisme, — faudrait-il parler ici d'une implicite fin de non-recevoir qui... viserait à une tranquille élimination du problème de la transcendance. Aujourd'hui ce n'est plus aux seuls agnostiques, j'entends aux agnostiques qui font profession de l'être, mais à la vaste foule anonyme et bigarrée de ceux qui justement ne font profession de rien, et chez qui cette neutralité est bien fille de l'indifférence, que convient la sentence si pénétrante et si prophétique qu'articulait, il y a cinquante ans déjà, Coventry Patmore: « *The modern agnostic improves upon the ancient by adding « I don't care » to « I don't know »* — « L'agnostique moderne est en progrès sur l'ancien par l'addition de « cela m'est égal » à « Je ne sais pas ».

Et voici le second passage, écrit en marge de l'évangile pour le jour de Quasimodo, 15 avril 1928, et en commentaire du passage: « Thomas, tu as cru parce que tu as vu; heureux qui n'a pas vu et croit ! »

Avant la communion, et davantage encore après l'action de grâces, songeant à la parole elle-même, à sa miraculeuse harmonie avec la mission spéciale de saint Jean, à cette mort du sens de l'invisible qu'en ce moment même j'aborde dans mon livre sur Gide, tout mon être était plongé au sein de son inépuisable lumière. Le volet d'ineffable clarté en regard de ces ténèbres de la ratiocination que représentent les propos de Thomas avant qu'il n'ait vu: « Si je ne vois pas dans ses mains les marques des clous, si je ne mets pas le doigt à la place des clous et si je ne mets pas la main dans son côté, je ne croirai pas. » Ah ! que le Thomas de toujours est donc d'aujourd'hui ! Cette accumulation, cette redondance des *si*, — le vocable rationaliste par excellence, — les *si* tatillons, maniaques, aboutissant au tic même de l'intellect, que tout cela évoque péniblement l'attitude contemporaine, à base d'anti-générosité, et qui pourrait se formuler ainsi: « Je ne croirai qu'à la dernière limite, que *si* il devient absolument impossible de faire autrement [1]. »

Voilà le « monde ». Les chrétiens le connaissent bien. Mais ils connaissent aussi Celui qui a vaincu le monde. Quand le ciel,

[1] *Extraits d'un journal*, septième numéro de Chroniques, Le Roseau d'Or, 1929, p. 107.

sur leur tête, est trop noir, ils pensent: Encore quatre mois, et ce sera la moisson. Et Jésus leur dit: « Levez les yeux, et voyez les champs qui déjà blanchissent pour la moisson. » (Jean, IV, 35).

III. SUR LE BERGSONISME

Il y a quinze ans que *La philosophie bergsonienne* de M. Jacques Maritain est à peu près introuvable. L'édition remaniée et mise au point qui est sous presse paraîtra avec une *Préface* qu'on peut lire intégralement dans le huitième numéro de *Chroniques du Roseau d'Or* (1929, p. 5-131) et qui représente, à elle seule, une synthèse de grand style, étonnamment riche et pénétrante.

DEUX PHILOSOPHES, DEUX PHILOSOPHIES.

C'est un beau spectacle que celui où s'affrontent Bergson et Maritain, l'ancien maître et son disciple si originalement affranchi, tous deux métaphysiciens de haute race, tous deux hardis et subtils, tous deux attentifs aux moindres pulsations du monde moderne, tous deux artistes et admirables écrivains: leurs deux noms, alors que bien d'autres auront été oubliés, resteront joints dans les histoires de la philosophie. Mais c'est pour l'intelligence un spectacle plus exaltant encore que la rencontre ici de deux métaphysiques, la plus raffinée à laquelle aient abouti les efforts des trois derniers siècles, et la plus délicate qu'ait produite le moyen âge. Elles ne peuvent tendre qu'à s'éliminer mutuellement, car les métaphysiques ne sont pas des poèmes, et si l'on peut, si l'on doit garder à la fois la *Divine Comédie* et l'*Iliade*, Greco et Rembrandt, on ne peut professer simultanément la valeur objective et la non valeur objective du concept. Laquelle de ces deux métaphysiques vainc l'autre ? Il est trop évident que c'est une question de qualité intérieure, non pas une question de postériorité dans le temps.

TON DE LA DISCUSSION.

Il faut lire les réflexions pleines de charme, et de nuance, d'une tournure et d'une finesse si inimitablement françaises, que suggère à l'auteur de *La philosophie bergsonienne* la relecture de son premier livre.

Voilà donc ces pages qu'on n'avait écrites que pour la pure vérité, et que l'on s'imaginait transparentes à la seule lumière de l'objet ; l'humeur du moment paraît aussi dans leur style ; leur style ! un philosophe devrait ne jamais s'émouvoir. Celui-ci a trouvé moyen d'ajouter un vêtement qui date, aux vérités qu'il rappelait, de les compromettre avec ce qui passe, d'y faire des taches de temps...

Je ne dirai pas que le ton de ce livre était entièrement mauvais, à quoi bon se calomnier soi-même ? Le prochain s'en acquitte assez bien. Un ton de liberté à l'égard de la sagesse du siècle, un ton de certitude pour affirmer ce qui est certain, ce n'est pas là ce que nous regretterons jamais. Ce que nous regrettons, c'est d'avoir cédé plus d'une fois, dans le mouvement et l'allure de notre exposé, à cette sorte d'insistance et d'euphorie qui menace... une intelligence trop heureuse d'avoir raison... Nous ne savions pas alors que si l'on n'a jamais trop raison, c'est cependant un si grand privilège, et si immérité, qu'il convient toujours de s'en excuser: c'est une politesse à rendre à la vérité. Le Christ, quand il enseignait, clamait à grande voix la vérité divine, cette vérité-là doit être criée sur les toits. Les vérités humaines demandent à se dire à voix moins haute. Si la netteté de l'affirmation doit égaler la certitude de la preuve, la modulation doit être proportionnée aux difficultés de la recherche...

POURQUOI SORTIR DU BERGSONISME ?

Au cœur du bergsonisme il y a cette affirmation que l'intelligence humaine, avec ses notions, et ses jugements, simple « annexe de la faculté d'agir », ne réussit qu'à « représenter les rapports des choses extérieures entre elles » et n'a de valeur que lorsqu'elle s'occupe de quantité, de géométrie, en un mot lorsqu'il s'agit de « penser la matière », mais que tous les énoncés intellectuels concernant la vie, l'âme, Dieu, sont dépourvus de valeur objective.

Or, au cœur du christianisme, il y a des énoncés intellectuels qui prétendent à une valeur objective, qui se donnent pour *vrais* et qu'on ne peut éluder qu'en éludant le christianisme lui-même dont ils sont l'armature. L'homme qui, *au moins implicitement*, ne croirait pas, dans son intérieur, que Dieu est véritablement immuable, qu'il a véritablement créé le monde par un acte libre, que Jésus est véritablement le Fils unique de Dieu consubstantiel au Père, qu'il s'est véritablement fait chair..., cet homme-là n'a plus en lui « la foi chrétienne ». Il peut encore, sans doute, avoir la « sensibilité chrétienne » elle imbibe trop notre monde et notre littérature pour que nous n'en soyons pas tous pénétrés ; mais c'est un *vêtement chrétien*, ce n'est pas la *lumière chrétienne*.

Le bergsonisme nie la valeur de vérité des propositions concernant la vie ; le christianisme affirme la valeur de vérité d'un certain nombre de propositions concernant la vie surnaturelle. Peut-on, dès lors, à moins d'une grave inconséquence, être chrétien en religion et bergsonien en métaphysique ?

C'est en 1908, — tandis que nous délibérions, dans la campagne avoisinant Heidelberg, si nous pouvions accorder la critique bergsonienne du concept et les

formules du dogme révélé, que l'irréductible conflit entre les énoncés « conceptuels » de la foi théologale qui avait récemment désillé nos yeux, et la doctrine philosophique pour laquelle nous nous étions passionné pendant nos années d'étude, et à laquelle nous devions d'avoir été délivré des idoles matérialistes, nous apparut comme un de ces faits trop certains dont l'âme, à peine a-t-elle commencé de se les avouer, sait aussitôt qu'elle ne leur échappera pas. L'effort obscurément poursuivi pendant des mois pour réaliser une conciliation à laquelle tendaient tous nos désirs aboutissait soudain à cette constatation irrécusable. Il fallait choisir...

Il y aurait bien une autre issue, mais elle est indigne d'un esprit perspicace et qui veut respecter la vérité: ce serait d'*adapter* le bergsonisme au christianisme.

Ce serait regarder la philosophie bergsonienne comme une sorte de plasmodie métaphysique, sans axe d'organisation interne. Si amie qu'elle soit du devenir, cette philosophie est au contraire axée et dirigée d'une façon singulièrement forte. Nous estimons, en prenant parti contre elle, la traiter plus justement, et plus honorablement, que certains de ses disciples catholiques, dont le mol éclectisme, appliqué à concilier intuition bergsonienne et *philosophia perennis*, risque de « désessencier » l'une et l'autre, et nous propose un bergsonisme rendu tellement acceptable qu'il en devient presque inexistant.

LA GENESE DU BERGSONISME.

Il est impossible, saint Thomas le notait [1] qu'une doctrine adoptée par les hommes soit fausse de tous points, il y a toujours un aspect de vérité par lequel elle séduit. Cette remarque s'appliquera surtout aux philosophies et aux religions:

Au cœur de tout grand système philosophique il y a, M. Bergson l'a marqué dans un texte célèbre, une vue très simple et inépuisable, qui un jour a comblé l'esprit de certitude, — et que l'esprit peut bloquer avec des erreurs, mais qui en elle-même ne trompe pas.

L'intérêt serait précisément de débloquer, dans l'intuition-mère du bergsonisme, la part d'erreur et la part de vérité. Et ce serait l'œuvre d'un philosophe. Car si le christianisme, lucidement accepté, m'empêche d'être bergsonien, il ne me dit pas où se trouve, dans le bergsonisme, la ligne de partage, entre la vérité profonde qu'il me faut admirer et l'erreur annexe qui me pousserait vers des positions impossibles. Cette difficile discrimination, elle est faite ici d'une façon magistrale:

Procédant avant tout d'une méditation sur la science et la physique modernes, et occasionnée peut-être par l'étude des arguments des Eléates contre le mouvement, la découverte centrale de Bergson — et infaillible, dans la mesure où elle était une authentique *intuition intellectuelle* — a été que le temps *réel* n'est pas le temps

[1] II-II, qu. 172, a. 6.

spatialisé de notre physique: et rien n'est plus vrai, car *les temps du physicien sont des entités mathématiques construites sur des complexes de mesures spatio-temporelles* et *fondées* sans doute sur le temps réel, mais qui ne *sont* pas ce temps: celui-ci est d'ordre physique, non d'ordre mathématique.

Le temps réel n'est pas la mesure statique qui entre comme facteur dans nos équations. C'est un flux insaisissable. Voilà la vérité que Bergson a restituée au monde moderne. Mais, emporté par l'élan de sa découverte, il a commencé à exalter ce flux insaisissable, à lui prêter d'extraordinaires vertus, et une étonnante consistance. Le temps réel, qu'il préfère appeler *la Durée*, au lieu de rester simplement le rythme de durée des choses visibles et sensibles, le flux continu de leur mouvement, devient chez Bergson une chose sans nul rapport avec l'ordre de la quantité, une réalité purement spirituelle, l'élan vital, l'étoffe métaphysique de l'univers, la force évolutive créatrice, enfin le seul absolu qu'il nous soit donné d'atteindre. L'*intuition* bergsonienne sera le moyen d'appréhender immédiatement (par un procédé absolument original qui rejette de côté, comme radicalement inaptes à une pareille tâche, les concepts, les jugements, les raisonnements, et tout l'appareil de la connaissance intellectuelle), cette durée profonde, féconde, créatrice, divine. La *durée* bergsonienne comporte donc l'*intuition* bergsonienne; et cette durée est obtenue par un gonflement non seulement extraordinaire, non seulement gratuit, mais manifestement forcé de la notion exacte du temps réel; elle est une traduction amplifiée, outrée d'une expérience de la durée vécue. Cette amplification, cette outrance n'ont été possibles que grâce à l'absence chez Bergson du contrepoids qu'aurait pu, par exemple, lui fournir la considération de quelques autres vérités, résultant par exemple de l'examen du problème de la connaissance rationnelle traité pour lui-même, ou de l'examen de la possibilité même du devenir. De sorte que ce paragraphe commencé par une citation de saint Thomas, nous le pouvons finir par une citation de Pascal: « Tous errent d'autant plus dangereusement qu'ils suivent chacun une vérité, leur faute n'est pas de suivre une fausseté, mais de ne pas suivre une autre vérité. »

UNE THÉORIE DE « L'INVENTION ».

On pourrait traiter davantage maintenant, de l'intuition bergsonienne. Elle est louable en ce sens qu'elle prétend briser le ciel-idole où la pensée moderne a été encagée par Descartes et Kant. Mais elle s'y prend mal et elle accepte trop de choses des systèmes même contre lesquels elle réagit, elle ne remonte pas

jusqu'à la première source des confusions. A la doctrine kantienne de la connaissance qui erre, elle aussi, non « pour suivre une fausseté, mais pour ne pas suivre une autre vérité », J. Maritain oppose la réponse thomiste qui vaut parce qu'elle concilie et fond dans l'unité de son éminence toutes les vérités apparemment opposées, la vérité suivie par Descartes, et la vérité suivie par Kant. Cette solution thomiste est chez lui non pas à l'état d'une construction difficile, pénible, compliquée, mais elle y est devenue vie. Aussi, le résumé qu'il en donne est-il simple et vigoureux. De cette solution thomiste il exploite les virtualités, il ajoute ainsi un nouveau développement à son étude sur *La vie propre de l'intelligence* [1], et il répond, par voie de simple conséquence et comme en se jouant, à la difficulté qu'on fait souvent, du point de vue bergsonien, à la doctrine thomiste de la connaissance, qui est qu'elle expliquerait mal l'*invention* et principalement l'invention dans les sciences naturelles. La théorie « conceptualiste » de l'*invention*, soit en métaphysique, soit en sciences naturelles, est esquissée ici si magistralement, que par un admirable renversement des choses, ce qu'on invoquait contre elle devient une confirmation expérimentale de sa vérité.

Dans les moments incomparables de *découverte intellectuelle*, où capturant pour la première fois, dans l'ampleur comme infinie de ses possibilités d'expansion, une vivante réalité intelligible, nous sentons monter et se nouer au fond de nous le verbe spirituel qui nous la rend présente, nous savons bien ce qu'est le *pouvoir intuitif* de l'intelligence et qu'il s'exerce par le *concept*. De tels moments nous laissent le souvenir grave de toute naissance, et ce qui naît alors en nous, naît pour toujours. Rien ne remplace ces perceptions, nul discours n'en peut fournir un succédané; ce n'est pas un mot, mais la réalité la plus tangible à l'esprit, et la mieux expérimentée, que l'évidence des « vérités connues de soi », où un objet intelligible s'articule immédiatement avec un autre, dans la plénitude saturante et spontanée d'une nécessité qui jaillit tantôt pour tous les hommes... tantôt seulement « pour les sages ». C'est ainsi que naissent en nous les intuitions métaphysiques...

Il n'en va pas autrement, proportions gardées, pour l'*invention dans les sciences naturelles*. A la remarque de Bergson: « On serait fort embarrassé pour citer une découverte biologique due au raisonnement pur », Maritain n'a pas de peine à répondre: « Je crois bien ! Mais l'état de raisonnement pur n'est pas l'état connaturel de l'intelligence humaine. C'est le va-et-vient entre l'expérience et le raisonnement qui répond au jeu le plus naturel de notre intelligence ». Puis il dit de l'invention:

Tout progrès important dans les sciences de la nature dépend de telles *découvertes intellectuelles*, qui ont là des caractères particuliers, parce qu'elles sont dans

[1] *Réflexions sur l'intelligence*, chapitre II.

une relation beaucoup plus étroite avec l'expérience et tout un vaste matériel d'observations. *Rien ne manifeste de façon plus sensible la vitalité, les énergies intuitives du pouvoir d'abstraire.* Il s'agit de faire surgir un verbe neuf, jamais conçu encore, des eaux fécondes et obscures entrées dans l'âme par les portes des sens. L'intelligence tâtonne, s'efforce, attend, elle sollicite un don qui lui viendra de sa nature. Il lui faut retenir tout ce qu'elle sait des choses, oublier ce qu'elle sait de ses idées apprises (surtout philosophiques), prendre un bain d'oubli actif, solubiliser et virtualiser, faire passer à l'état de tension vitale confuse son expérience acquise, sympathiser avec le réel comme en le mimant. Il arrive que sous la lumière en acte qu'elle porte en elle, à quelque imprévisible instant d'émotion décisive l'idée convoitée naîtra. C'est une idée: et voilà pourquoi *tout en ressemblant par tant de traits apparents à l'intuition bergsonienne, cette intuition n'est point l'intuition bergsonienne;* c'est une intuition intellectuelle, qui procède du pouvoir d'abstraction, s'accomplit par et dans un concept, a pour fruit une définition.

SPIRITUALISME.

Nous voudrions continuer de marquer les articulations de cette trop riche *Préface.* Ce que nous en avons dit suffira aux lecteurs non spécialistes auxquels nous nous adressons ici. Avant de clore notre résumé, nous voudrions pourtant signaler le paragraphe où est abordé d'une façon si neuve, si originale, le problème du rôle du concept dans la pensée hindoue. L'auteur, utilisant les *données* d'un spécialiste, M. Paul Masson-Oursel, renverse l'*interprétation philosophique* que propose, de ces données, M. Masson-Oursel, et parvient à jeter ainsi, sur l'histoire du développement culturel de l'Inde, et plus généralement sur l'histoire du développement culturel hors du monde gréco-romain, un jour extrêmement précieux.

Disons enfin qu'il est fait souvent allusion, au cours de cette *Préface* aux influences heureuses qu'a pu avoir, en différents domaines, le bergsonisme. Mais on y marque aussi très nettement les illusions dans lesquelles il a précipité de nombreuses âmes:

> Les influences bergsoniennes ont malheureusement d'autres aspects, qu'il est trop aisé d'observer dans le domaine proprement philosophique; elles favorisent, en divers lieux de l'Europe, un pseudo-intuitivisme écœurant de facilité, et les élans vitaux de penseurs qui découvrent en hâte des profondeurs périmées.

Si le bergsonisme est un spiritualisme, il ne faut pas oublier que le pain spirituel qu'il propose à notre faim d'absolu n'est pas autre chose que le temps concret, la durée vitale, sous-jacente à la trame des phénomènes dont s'occupent les sciences. Et, certes, c'est plus une séduction qu'une lumière, qu'un spiritualisme dévié de son véritable objet! Voici la belle page sur laquelle se termine toute l'étude:

Quant à la spiritualité, vers laquelle sont orientées toutes les intentions de la pensée bergsonienne, il faut maintenir, contre la ruée de bien des mysticismes douteux, qu'elle n'est pas à chercher dans le temps, — ni dans l'instant, ni dans le flux, ni dans la concentration du temps, — mais dans l'intemporel. Si déjà l'imparfaite spiritualité de l'art et de la poésie saisit dans le temps lui-même des passages de l'intemporel, et si la spiritualité purement rationnelle de la logique et de la métaphysique domine déjà le temps, la spiritualité dans la pleine force du mot (car aux yeux du *spiritualis homo* — de saint Paul — la raison peut encore s'appeler sens, tellement elle tire tout de lui), dominant elle-même le ciel de la poésie et le ciel de l'abstraction, domine le temps plus encore, et introduit dans une certaine participation de l'éternité subsistante. Là, dans ce vrai ciel de la contemplation, qui est nu comme la croix, et qui adhère à Dieu comme elle, tout concept et toute notion distincte sont dépassés, mais parce que l'amour et ses dons infus sont devenus, dans une lumière surnaturelle qui est « comme un rayon de ténèbres pour notre intelligence », le moyen même d'une connaissance qui excède tout sentiment. Beaucoup de voix crient de tous côtés esprit, esprit, comme d'autres criaient: *templum Domini, templum Domini, templum Domini est.* Et c'est la chair qui répond. Le philosophe presse sa sagesse dans son sein, elle y tient toute. Le chrétien a sa sagesse cachée dans un autre, elle n'est pas à lui, il est mort et plus vivant que ce qui vit au monde, suspendu à une vie qui est la Vie, à un esprit qui est l'Esprit, et qui le mène où il veut. Le mieux que puisse faire un philosophe, c'est d'humilier la philosophie devant la sagesse des saints.

Oui, mais il n'y a pas beaucoup de grands philosophes et, de plus, peu d'entre eux entendent cette sagesse qui est accessible aux petits, mais qui se révéla trop haute quand saint Paul la voulut prêcher aux sages et aux prudents de l'Aréopage.

CHARLES JOURNET.

BIBLIOGRAPHIES

R. P. DUCHAUSSOIS, O.M.I., *Sous les feux de Ceylan*. B. Grasset, Paris.

Dans la grande île de Ceylan, des Singhalais, des Tamouls et des Veddas ; des Singhalais élégants, aux beaux yeux noirs, qui attendent indolemment dans l'ombre épaisse que les cocotiers laissent tomber leur noix quotidienne ; des Tamouls laborieux et sobres, aux muscles durs, des chercheurs de pierres précieuses, des pêcheurs de perles, qui peinent dans un pays aride où seuls de superbes palmiers supportent la sécheresse ; quelques Veddas, descendants des aborigènes, réfugiés dans la jungle terrible et excessive, où ils vivent sauvages, logeant dans les creux des arbres et des rochers. Dans de petites îles voisines, des Parias habitués à être considérés comme inférieurs à tous les hommes. Voilà les populations auxquelles les oblats de Marie Immaculée (O.M.I.), aidés par des religieuses de la Sainte-Famille, prêchent l'Evangile depuis un siècle environ. Ils ont plusieurs diocèses. Ils forment un clergé indigène à Ceylan même. Beaucoup de Ceylanais sont entrés dans la Congrégation des oblats. C'est le signe que l'Evangile du Christ gardé pur par l'Eglise catholique achève la conquête des Ceylanais. Ce que cette conquête a coûté de travaux et de sacrifices aux missionnaires, tout le livre le raconte.

Les récits les plus merveilleux sont ceux des pèlerinages à Ste-Anne-de-Talavila et à Notre-Dame de Madou. Le sanctuaire de Ste-Anne se trouve dans un désert de dunes. Les uns après les autres, chacun pendant neuf jours, Singhalais et Tamouls y viennent édifier une ville et faire leurs dévotions. Sainte Anne fait des merveilles, surtout délivre les possédés du démon. Un de ces miracles est rapporté d'après le récit d'un missionnaire, témoin oculaire. N.-D. du Rosaire de Madou est en pleine jungle. S. S. Pie XI la fit couronner. A cette occasion 150 000 pèlerins s'établirent dans la jungle, autour du sanctuaire, pour quinze jours. La poussière du sol de Madou guérit de la morsure des serpents et aucune bête féroce n'exploite la jungle environnante. Surtout N.-D. de Madou donne la vie éternelle, tellement qu'une trentaine de prêtres, qui entendent les confessions sans relâche, ne suffisent pas à absoudre la foule des pécheurs qui ont conçu le repentir de leurs fautes aux pieds de la Vierge et implorent leur pardon, au moment du pèlerinage annuel.

Dans le livre du P. Duchaussois, il y a encore beaucoup de cobras et autres serpents venimeux qui, rendus tabous par les dogmes bouddhistes et brahmanistes, se faufilent sournoisement partout ; beaucoup d'éléphants sauvages, énormes, susceptibles, qui se fâchent subitement et furieusement ; des fauves et des crocodiles qui sillonnent la jungle, mais ne tuent pas les missionnaires. Il y a des attelages de buffles à peine domptés qui se précipitent dans les mares bourbeuses et n'en veulent plus sortir. Il y a la jungle, tantôt luxuriante et splendide, tantôt infernalement altérée et, par-dessus tout, le soleil équatorial et la mousson infatigable. Ce sont là les principaux éléments des aventures arrivées aux missionnaires, aventures bien différentes de celles qui arrivent au milieu des glaces polaires et qui furent aussi racontées autrefois par le R.P. Duchaussois, mais tout aussi intéressantes.

En parlant des centaines de millions de païens qui restent aux Indes et à Ceylan, le R. P. Duchaussois se demande anxieusement combien parmi eux seront sauvés par le baptême de désir, combien seront damnés et combien recevront, pour leurs *seuls mérites naturels*, le repos dont jouissent les enfants morts sans baptême. Ces *mérites naturels* sont difficiles à concevoir. Des hommes, qui ont assez de raison et de liberté pour acquérir des mérites naturels, n'en ont-ils pas assez pour commettre un péché grave ou pour faire, avec la grâce divine, un acte de charité ? et peuvent-ils se tenir dans cette indécision entre le bonheur et le malheur éternels ? Un missionnaire qui a vu de près des païens pourrait donner des renseignements très qualifiés sur cette question. En attendant, la solution à laquelle fait allusion le R.P. Duchaussois paraît peu probable.

L. C.

A.-M. JACQUIN, O.P., *Histoire de l'Eglise*. Tome I, L'Antiquité chrétienne, XVI-700 pages, Editions de la Revue des Jeunes, Paris, 1929.

Le R. P. Jacquin, des Frères-Prêcheurs, professeur à l'Université de Fribourg, entreprend la publication d'une *Histoire de l'Eglise* dont on pourra juger la haute et belle tenue. « L'auteur, dit-il, en présentant le premier volume, a essayé d'être complet, sans dépasser les justes limites que son but lui imposait. Il s'adresse au grand public catholique, surtout aux jeunes gens et aux prêtres du ministère qui cherchent une *Histoire de l'Eglise*, suffisamment informée et d'une lecture aisée... Ce n'est pas un manuel, au sens ordinaire du mot, et cependant les étudiants ecclésiastiques pourront, eux aussi, en tirer quelque profit. Une expérience de vingt-cinq années d'enseignement a montré à l'auteur que les procédés pédagogiques dont se recommandent la plupart des manuels, s'ils aident la mémoire et facilitent la préparation des examens, retiennent moins l'attention qu'un récit continu et ne donnent de la réalité qu'une impression trop fragmentaire et souvent fugitive. »

Dans une substantielle préface, l'auteur définit clairement sa méthode. D'abord son attitude par rapport au surnaturel. « Le libre-penseur, aussi bien que le catholique, a ses *préjugés*, ses *dogmes* intangibles. Si le premier admet la possibilité du surnaturel, le second la nie; et c'est là une question préalable à tout travail historique, un *pré-jugé*. Mais le préjugé n'agit pas de la même manière chez l'un et chez l'autre. L'incroyant s'en réclame pour nier des faits historiquement prouvés; tel M. Seignobos, qui n'hésite pas à écrire, et dans un traité de méthode: « Historiquement, le diable est beaucoup plus solidement prouvé que Pisistrate: nous n'avons pas un seul mot d'un contemporain qui dise avoir vu Pisistrate; des milliers de « témoins oculaires » déclarent avoir vu le diable, il y a peu de faits établis sur un pareil nombre de témoignages indépendants. Pourtant nous n'hésitons plus à rejeter le diable et à admettre Pisistrate. *C'est que l'existence du diable serait inconciliable avec les lois de toutes les sciences constituées* ». N'est-ce point là introduire le *dogme* en histoire ? Que M. Seignobos discute la valeur de tel ou tel témoignage, qu'il écarte tel ou tel fait mal constaté, c'est son droit d'historien, mais que en raison de ses idées philosophiques personnelles il refuse de les examiner, c'est là une incontestable erreur de méthode, qu'un historien catholique, vraiment informé, n'oserait se permettre. »

L'auteur distingue encore, avec justesse, deux manières d'écrire l'Histoire de l'Eglise. L'Eglise est une société surnaturelle, le Corps mystique du Christ. Elle est visible à tous les yeux, et chacun peut parler d'elle. Mais son âme profonde, la loi spirituelle de son unité n'est pleinement connue que par la foi. Ainsi en est-il de son déroulement dans le temps. Il y a une ligne extérieure et visible que chaque homme, disons chaque historien peut constater; mais la loi secrète génératrice de cette ligne n'est reconnue à plein que par l'historien croyant. De même, tout homme peut entendre une fugue ou une sonate: mais seul celui en qui vit le sens musical saura retrouver sous les sons la loi cachée de cette fugue ou de cette sonate. On peut donc concevoir « une sorte de *théologie historique* qui, à la lumière des vérités surnaturelles, avec l'aide des procédés de l'histoire, étudierait et exposerait les faits intéressant le développement externe et interne de l'Eglise, comme la théologie spéculative étudie ses dogmes, avec le concours subalterne de la philosophie ». C'est à la suite d'une telle étude que l'Eglise apparaîtrait dans toute sa beauté, et un tel exposé même incomplètement réussi, serait capable, croyons-nous, d'attirer à l'Eglise beaucoup d'âmes. Ceux qui veulent avoir l'idée de ce qu'il serait pourraient se référer à certains livres de la *Cité de Dieu*, à certains chapitres du *Discours sur l'histoire universelle*, ou pour prendre des exemples plus proches de nous aux belles études que le P. Schwalm donna naguère à la « Revue Thomiste »: *Les controverses des Pères grecs sur la Science du Christ*. L'histoire de l'Eglise, ainsi comprise, serait comparable à celle qu'on enseigne ordinairement comme un vitrail vu de l'intérieur au même vitrail vu de l'extérieur. Mais pour des raisons pratiques « on s'en tient généralement, dans l'étude du passé de l'Eglise, à la méthode strictement historique, c'est-à-dire d'ordre rationnel. Ce n'est pas à dire que, comme l'ont prétendu des modernistes, l'histoire doive résolument écarter de son champ d'investigations tout ce qui peut avoir un caractère surnaturel, celui-ci étant de soi inconnaissable; son devoir au contraire, est de ne négliger aucun fait attingible par ses moyens propres, de quelque nature qu'il soit, apparût-il comme transcendant à l'ordre ordinaire des choses. Sans doute, l'histoire ainsi conçue ne pourra représenter exactement l'Eglise, telle qu'elle a été dans la réalité; elle aura des limites, et à un double point de vue comme histoire et comme histoire de l'Eglise; car des faits essentiels à la vie de celle-ci, par exemple l'assistance ordinaire du Saint-Esprit, ne peuvent être

perçus et utilisés. Ici surtout, il n'y a pas équivalence entre histoire et réalité. Il ne s'ensuit pas que ce mode de connaissance soit irrecevable, du moins tant que l'historien ne prétend pas limiter l'amplitude de l'objet au résultat de ses recherches ; comme la théodicée naturelle, science universellement admise, n'épuise pas la connaissance de Dieu, mais fidèle à sa méthode, s'en tient à ce que la raison peut découvrir de l'être divin, ainsi l'histoire n'affirme de la vie de l'Eglise que ce qu'elle peut en discerner par les procédés légitimes qui la distinguent de tout autre mode de connaissance, sans nier pour autant ce qui lui échappe de sa nature et de son activité. »

Dans ce premier volume, l'auteur suit l'Eglise depuis ses toutes premières démarches jusqu'au milieu du V^me^ siècle. « Jusque-là, elle avait eu affaire surtout au monde gréco-romain ; désormais elle entre en contact plus direct avec les Barbares établis dans l'Empire ; l'Occident, de ce fait, se renouvelle ; l'Orient, par contre, après Chalcédoine (451), se détache de plus en plus du centre de la catholicité et les prétentions ambitieuses des patriarches de Constantinople préparent déjà le schisme final. A cette date aussi, l'organisation interne de l'Eglise est virtuellement terminée et des définitions solennelles ont garanti contre les attaques de l'hérésie les dogmes fondamentaux de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption. »

L'ouvrage est divisé en 46 chapitres. Chacun d'eux est subdivisé en paragraphes précédés d'une manchette concise et attrayante. La rédaction est nette, substantielle, élégante. Si l'auteur est spécialiste, sa culture est générale. L'ouvrage tout entier est captivant. Il est difficile de s'en détacher. On y retrouve le mouvement de *Portraits Chrétiens*. Je voudrais citer le paragraphe intitulé *Obstacles à la Conversion :* « Toutes ces conversions n'allaient pas sans des déchirements, des luttes, surtout aux époques de persécution. Il y avait dans les familles des tragédies, dont le terrible spectacle nous émeut encore après des siècles. Rien n'est plus poignant que la passion de sainte Perpétue racontée par elle-même, jusqu'aux approches du dernier supplice. Elle était noble, elle était riche, elle était belle, elle avait vingt-deux ans, et elle allait mourir, mourir au milieu du cirque, sous la dent ou sous les coups des bêtes. Il lui fallait quitter un mari, un enfant qu'elle nourrissait encore, une mère, un père. Et celui-ci, un païen, ne se résignait pas à ce qu'il jugeait non seulement un malheur, mais une honte. « Ma fille, lui disait-il, aie pitié de mes cheveux blancs... Si mes mains t'ont élevée, si, grâce à mes soins tu es arrivée à cette fleur de jeunesse, si je t'ai préférée à tes frères, ne fais pas de moi un objet de honte parmi les hommes. Songe à ta mère, à ton fils qui ne pourra vivre sans toi ; abandonne ta résolution qui nous perdrait tous. Personne de nous n'osera plus élever la voix, si tu es condamnée à quelque supplice. » Chaque jour, il renouvelait ses instances et, poussé par son amour, torturait de ses plaintes celle qui ne pouvait que lui répondre comme au juge : « Je suis chrétienne ! » Lors du dernier interrogatoire, il était encore là, avec l'enfant sur les bras, et criait à Perpétue : « Aie pitié de ton enfant ! » Mais comme il troublait le prétoire de ses cris, il fut chassé, bousculé, un coup de verge vint le frapper. Alors Perpétue, dans son récit, écrivit ses mots d'une note si humaine et si tendre : « Je ressentis le coup comme si javais été frappée moi-même, tant je plaignais mon malheureux père ! » Mais elle resta inébranlable et, quelques jours plus tard, mourut dans l'amphithéâtre, martyre du Christ ».

Ce beau livre est enrichi de notes et de plusieurs tables qui le rendent facilement utilisable. C'est l'*Histoire de l'Eglise* qu'on pourra conseiller à tout chrétien cultivé. C. J.

GABRIEL BRUNHES, professeur au Grand Séminaire de Dijon, *La foi et sa justification rationnelle*. Bibliothèque catholique des sciences religieuses, Paris, Bloud & Gay, 232 p.

Exposé très documenté, où sont cités beaucoup d'ouvrages récents, et où sont utilisés les récits de conversion : Psichari, Rivière, Claudel, etc. On y trouvera de nombreuses et utiles notions, présentées dans une langue claire, et avec le souci d'initier les lecteurs qui ne sont pas au courant de la théologie. Nous aurions aimé que l'auteur mît dans une forte lumière et dès le début, la surnaturalité substantielle de l'acte de foi. Tout le livre fût alors devenu plus organique, les problèmes qui y sont traités se seraient résolus comme par voie de conséquence. Des travaux comme *La crédibilité et l'apologétique* du P. Gardeil, le *De Revelatione* du P. Garrigou-Lagrange, nous semble avoir délivré l'apologétique du règne de la multiplicité et lui avoir conféré, par approfondissement, une allure grande et simple ; nous ne croyons pas qu'il soit impossible de faire pressentir, au public chrétien cultivé, l'intuition fondamentale développée par saint Thomas dans son traité de la foi, et que ces grands théologiens nous ont restituée. C. J.

LOUIS SULLEROT, professeur à l'Ecole St-François de Sales de Dijon, *Le problème de la vie devant la raison et devant le catholicisme.* Edition Publiroc, Marseille, 1928, 370 p. in-8°.

Ce livre nous paraît mériter le plus grand intérêt. Par l'examen des problèmes que pose la vie humaine (souffrance, doute, péché) puis des solutions insuffisantes présentées par les philosophies (rationalisme, déisme, « irréligion de l'avenir » de Guyau, modernisme) l'auteur conduit l'esprit jusqu'au seuil de la solution révélée par le Christ et proposée par son Eglise. A tous les endroits délicats que nous avons contrôlés, nous avons trouvé que les réponses exactes étaient apportées. L'auteur a lu les bons livres et il a su les digérer; on sent bien qu'il a l'esprit d'un philosophe. Nous croyons que son ouvrage, qui est d'un prix extrêmement modique (15 fr. franç.), est capable de rendre de très précieux et très sûrs services aux prêtres qui ont à diriger des cercles d'études, et aux jeunes gens désireux de s'instruire et qui cherchent une synthèse doctrinale. C. J.

R. P. ROLAND-GOSSELIN, O.P., *L'Amour a-t-il tous les droits ? Peut-il être un péché ?* Collection: Les réponses catholiques, Flammarion, 1929, 130 p.

C'est un signe des temps que le savant auteur de l'édition critique du *De Ente et Essentia*, historien spécialisé dans l'étude du moyen âge, érudit minutieux, ait été convié, par Flammarion, à traiter dans une plaquette extrêmement élégante et d'une manière tout à fait proche des préoccupations du monde contemporain, un sujet qui est et qui sera de tous les temps.

« Les deux mots: *Amour* et *Péché* ...enferment tout le mystère de la vie humaine. Nous ne pouvons pas ne pas aimer. L'amour est un principe de notre vie. Et pourtant l'amour est aussi le principe de nos fautes. Serait-ce que la source même de notre vie est empoisonnée? Mais qui nous relève et qui nous guérit si ce n'est encore l'amour ? » On voit le sujet de ce petit livre. Il est divisé en deux parties: 1° Mesure et démesure de l'amour, 2° L'ordre chrétien. En tout 28 petits chapitres. Les quatre derniers traitent de l'*Humanisme et du Christianisme*: « Comme certains de nos adversaires seraient heureux s'ils pouvaient persuader à l'Eglise que le renoncement à toute activité humaine est dans la ligne de sa doctrine ! » Ces pages où le cas de la science, de l'art, de la vie sociale est examiné seront lues par beaucoup. Leur élévation et leur justesse les rendent bienfaisantes. C. J.

DANTE ALIGHIERI, *Le Banquet.* Traduction de feu Bern. de Watteville. Kundig, Genève.

Dans le portrait de Dorian Gray, Wilde recommande à ses amis de soigner leurs sens quand leur âme est malade. Voyager, manger, dormir: voilà qui peut guérir quelques neurasthénies légères. Je crains que ce régime n'aggrave les autres. Notre siècle se distrait de sa faiblesse mentale par l'auto, le ciné et l'amour des Nuées. Ce sont là médecines de charlatans: les uns offrent aux intelligences sous-alimentées des pierres, les autres des nuages de cendre ou des fantasmagories.

Mais voici le grand Dante. Sept siècles n'ont pas terni son prestige; et son *Banquet* — dont une belle traduction paraît aujourd'hui — offre des *nourritures* qui ne sont pas que *terrestres*.

Le *Convivio* devait compter quatorze traités. Nous en possédons quatre et c'est déjà beaucoup pour notre bonheur. Le premier sert d'introduction à l'ouvrage. Dante y discute la haute question de la préséance du latin sur les langues vulgaires; il y proclame son amour de l'italien; il y développe les raisons pour lesquelles il écrira son livre dans sa langue maternelle. L'occasion lui est ainsi offerte d'exposer la matière de l'ouvrage: ayant écrit quelques pièces de vers, quelques *Canzone*, il désire en donner lui-même la paraphrase et le commentaire. Or les canzone sont en italien. Le commentaire ne saurait en être écrit dans une langue plus rare. Et c'est ainsi qu'Alighieri est amené à élever sa langue maternelle à la dignité de langue philosophique.

Au second traité, Dante nous initie à la révélation qui a bouleversé sa vie: une Dame lui est apparue, qui le détourne de son attachement terrestre au souvenir de Béatrice, et qui lui ouvre la voie du ciel. Cette Dame est la céleste philosophie. Le poète consacrera le second et le troisième de ses traités à la décrire et à la louer, elle et son univers. Il parcourt le ciel entier: ciel astronomique et ciel des anges. Il discute et commente les Anciens et conclut par un magnifique éloge de l'enseignement de l'Eglise. Puis il passe en revue les sciences humaines et en arrive enfin à situer la Rhétorique au « ciel de Vénus ». Son apologie de la démonstration rationnelle vaut d'être citée:

« Là où il est dit: *Celui qui veut trouver le salut, qu'il élève son regard vers les yeux de cette dame*, il faut entendre par les yeux de cette dame les démonstrations de la science, lesquelles, dirigées

vers les yeux de l'intelligence, enchantent l'âme humaine. Oh ! doux et ineffables aspects, prompts entraineurs de l'âme humaine qui, dans les démonstrations, c'est-à-dire dans les yeux de la philosophie, apparaissez lorsqu'elle argumente avec ses fidèles ! En vous est véritablement le salut, par lequel devient bienheureux celui qui vous contemple et qui est sauvé de la mort, de l'ignorance et des vices. »

Ayant situé dans l'univers l'objet de son amour, Dante, au troisième traité, en entreprendra la louange. Il s'arrêtera longtemps à contempler son âme, qui est amour et sagesse. La participation de l'âme à l'être et à la sagesse de Dieu, les puissances de l'âme, leurs divers amours, l'amour de la Sagesse divine pour les hommes et son habitation dans l'âme humaine, tels sont les principaux objets de ce développement.

Le quatrième traité enfin, qui est beaucoup plus considérable que les autres, s'attache à la noblesse de « cette Dame », et plus particulièrement au problème de la définition de la noblesse. Dante règle d'abord une question de compétence: c'est à lui, philosophe, et non à l'Empereur, qu'appartient le droit de définir la noblesse. Puis, allant droit au fait, il déclare aux familles nobles de sa patrie que la noblesse ne réside ni dans les biens, ni dans le nom. Elle est une qualité incommunicable que Dieu donne à l'âme. Le poète disserte alors longuement de la génération humaine. Puis il passe à la peinture d'une noble vie : enfance, adolescence, maturité, vieillesse: Ces quatres tableaux sont célèbres. Le dernier me semble avoir une grandeur particulière.

La traduction de B. de Watteville est le très noble et très éloquent témoignage rendu par un protestant aux vérités et aux beautés que défendait le XIII^me^ siècle. Aussi faut-il remercier M^me^ Moreillon de Watteville de nous avoir donné ces pages fidèles, limpides et d'une poésie si naturelle. M. Paolo Arcari les a fait précéder d'une préface et de notes critiques qui marquent l'ouvrage d'un trait scientifique de la plus grande valeur. Disons enfin en un mot que la maison Kundig nous offre un très beau livre de plus et que plusieurs souhaiteront assurément de posséder.

André SECRETAN.

ALEXANDRE CINGRIA. *Itinéraire autour de Locarno.* (Ed. A la Louve, Charles Bonnard, Lausanne.)

L'ennui pesant qui se dégage de tant de récits de voyage (en particulier de ceux du siècle passé) d'où provient-il, sinon de l'absurde manière de voyager de leurs auteurs ? Ils vont d'une ville à une autre, classent soigneusement les contrées avec leurs curiosités naturelles ou artistiques et, de suivre leur itinéraire avec ses étapes trop régulières, tue l'intérêt aux premières pages du livre.

Alexandre Cingria est trop artiste pour avoir suivi une méthode de plus en plus abolie. Il nous entraîne avec lui dans ces tournées autour de Locarno, à la recherche, sans pédanterie des villages blancs, des claires églises aux fresques chaudes, parmi la verdure, dans les profondes vallées. Il fait jouer le soleil sur la léthargie des pierres. Le caprice de ce voyageur est un défi au temps et au Bædecker. Surtout, il a le sens de l'harmonie secrète des saisons et des paysages. Il est absurde de découper tel paysage ou telle ville et d'y coller une définitive étiquette d'admiration ou de mépris. Les jeux des quatre temps de l'année décomposent la couleur et l'aspect d'une contrée. Cette campagne vous aura paru banale éclairée par le soleil de l'été. Revoyez-la au cœur de l'automne, elle sera charmante peut-être, dans ses teintes mortes qui réveillent chez l'homme le goût des choses éternelles et les angoisses bienfaisantes. Je reconnais un bon livre à ceci qu'il me donne envie de suivre l'auteur dans ses voyages spirituels ou terrestres. M. Cingria donne l'envie de tout quitter pour aller sur les routes tessinoises à la découverte des gorges verdoyantes et solitaires. Ou bien de nous mêler à l'animation joyeuse des grandes processions, aux fêtes du Christ et de la Vierge.

Les promenades autour de Locarno ont mené M. Cingria jusqu'en Italie et dans le Haut-Valais. Dans ces pages, comme dans tout le livre, M. Cingria a saisi l'occasion de mêler aux couleurs picturales du récit de sages réflexions qui intéresseront par leur élévation, les philosophes et les poètes.

Henry SCHUBIGER.

A.-M. ACHARD, *Les Chanteurs de Dieu.* (Vromant & C^ie^, 3, rue de la Chapelle, Bruxelles et 37, rue de Lille, Paris.)

Dom Achard est un poète, un vrai. Il a le droit de se réclamer de l'Art, ce reflet *changeant* de l'éternelle et immuable beauté de Dieu. Admirateur enthousiaste de cet autre grand artiste qu'est Paul Claudel, il suit, comme ce dernier, son inspiration, sans subir la tyrannie de la rime et du chiffre. Et comme l'inspiration de dom Achard s'appelle la Charité, vous ne vous étonnerez pas qu'il nous émeuve et que ses vers

frappent à la porte de notre cœur en même temps qu'à celle de notre intelligence.

Parce que charitable, la poésie de dom Achard est humaine. Elle est un rayon lumineux qui monte vers Dieu, et revient de cette contemplation adorable sur l'homme, mais tout chargé de la divine miséricorde.

L'Amour, et au-delà il n'y a point d'amour,
Et au-delà il n'y a rien.
L'Amour que cherche tout amour,
Même quand il se tourne
Vers l'illusion.

Dans tout artiste, en quête de Beauté, dom Achard voit l'homme, qui recherche Dieu, inconsciemment souvent, ayant en lui, à son insu, le souvenir et la soif du Paradis perdu. Quand cet artiste s'est fait *chanteur de Dieu* pour tout de bon et qu'il a pris conscience de son rôle, dom Achard le voit avec ravissement prendre sa place dans les rangs des pèlerins que guide l'étoile de Noël. Leur troupe grandissante s'en va, comme les Rois Mages vers Jésus, conduite

Par cette postulation de l'infini,
De l'infini,
Qui seul est à la mesure de leur cœur.

La poésie de dom Achard est encore d'une simplicité toute grégorienne. C'est une ligne claire vibrante, qui monte et descend, comme les Anges dans la Lumière.

Puissions-nous avoir le droit de nous écrier avec dom Achard, *fût-ce aux portes de la mort*, en nous retournant vers ceux qui nous suivent:

— Debout, debout,
Dans la grâce, dans la grâce,
— Ce n'est pas le plein jour encore ! —
Debout
Dans ton aurore
(Oh ce matin qui va s'ouvrir, ô mon Ami,
De ta présence !)
— Nous œuvrons et chantons vers la belle lumière.
— Viens, Amour !
Déferle sur notre être !
Cette espérance que nous ne serons jugés que sur
[l'Amour !

Henry SCHUBIGER.

MERCÉDÈS DE GOURNAY, *Le Chant de l'Amazone*. Au Pigeonnier, Paris 1928.

L'Amazone dont ici nous arrive le chant est une créature sensible, mobile, vive et d'un bon cœur généreux. Il ne lui manque ni la fierté, ni le goût des aventures. A l'entendre pourtant, on devine que son amour de la solitude cédera bientôt aux appels délicieux et tendres de la passion. Trente poèmes à peine; mais qui suffisent à nous conter toute une histoire. Le sonnet de la *Cariatide* en illustre parfaitement le point de départ:

...d'autres sur les chemins,
Leurs beaux fronts nus et porteurs de corbeilles,
Belles s'en vont...
Mais moi, ce temple à ma nuque implanté,
Je tiens, debout, un accord magnifique .
. . . . . .
Ah ! quel amant voudrait troubler, dispos,
Cet ordre ardent assis sur mon repos,
Et, pour étreindre un corps pur et nubile,
Ebranlerait les ors mélodieux,
L'entablement, les chevaux et les dieux
Et tout le poids des astres immobiles ?

Plus loin elle invoque Artémis:

Et vous la mieux nattée, ô grande Jeune Fille,
Qui fuit dans le nuage et chasse dans le bois !
Que je vous poursuivais de mes fortes chevilles,
Et de mes genoux durs que j'attestais vos lois !

Virginale et superbe, c'est ainsi qu'elle nous apparaît d'abord. Mais voici que s'éveille le printemps ambigu:

La grâce d'être vierge emplit
Comme un flot vif et accompli,
Ta poitrine d'or de guerrière.

Pleure à ton jour, mais de désir,
Comme pleure au vent, de plaisir,
L'Amazone dans la clairière.

Les *Filles de Noé* songent à l'abordage et les *Bacchantes:*

Elles sont tout au mal de ne point se comprendre

Enfin, c'est la *Tombée du Soir:*

Certain de vos regards, quand il tombe, me met
Dans un deuil transparent, subit, inénarrable,
Et tout calme le suit, comme s'il opprimait
Ce qui demande en moi d'être ainsi misérable.

Je ne peux comparer ces splendides emprises
Qu'à la chute du soir sur les monts athéniens,
Irrémissible et pur et tel que, sans surprise,
Le plus clair des pays, tout pâle, le soutient.

Si vous êtes ma nuit, je me donne à vos ombres,
Tout d'un coup, à jamais, vous priant, par pitié,

Que ces fleuves altiers, dans mes blancheurs sans [nombres
Paisiblement distraits, se frayent leur sentier.

Notre héroïne est une amoureuse. Elle jouera un instant son rôle de Béatrice, de *Béatrice humiliée*. Mais la nuit vient, et rendue à elle-même, loin du décor méditerranéen, des pins, des palmes, du miel, des torches de résine, des belles nefs blanches, *in media nocte*, elle invoque la Sainte Vierge:

Tellement invisible, ô Vierge, tellement
Inconnue à mes mots, Face miraculeuse
Dans l'obscur de ma peine aperçue un moment.

. . . . . .

Regarde-la, disais-je ; elle porte en ses bras
Le faisceau de ces lys dont tu connus l'arôme,

. . . . . .

Il n'est rien qui, vivant, ne s'enflamme ou renaisse
Pour rallier à temps cette jeune pâleur.

Ces vers ont d'incontestables mérites. Ils sont toute poésie. Leur obscurité même a quelque chose de lumineux. Ne craignons pas de leur reprocher certaines facilités, des rimes peu satisfaisantes, des chevilles trop nombreuses. Disons aussi qu'il faut être bien fort pour réussir dans le symbolisme. Il n'importe. On lit ces poèmes avec plaisir. Veuille Mercédès de Gournay nous en donner et d'aussi bons et de meilleurs encore.

André SECRETAN.

ALEXANDRE MASSERON, *Aux Saints d'autrefois pour les Hommes d'aujourd'hui*. Paris. Editions Saint-Michel.)

Le livre n'est pas à lire d'un seul trait, mais chaque chapitre en son temps. Certains sont d'une invention heureuse, d'autres, on les voudrait voir abrégés ou moins semblables. En tous l'on goûtera l'enjouement mélancolique de cet érudit qui dénonce les ridicules de notre pauvre temps mouvementé mis en regard de la stabilité des bons saints d'autrefois. D. B.

RENÉ VITTOZ, *Essai sur les Conditions de la Poésie pure*. (Editions Jean Budry & Cie. Paris.)

La poésie pure n'est pas de tous les poètes authentiques. Son éclosion suppose réalisées des conditions extérieures et intérieures au poète: un individualisme général, une pensée tournée vers soi-même pour y surprendre son propre mystère... On ne saurait faire tenir dans une phrase un essai qui, s'il n'est pas toujours limpide, n'a pas été écrit sans réflexions. Il le faut joindre aux quelques études attentives qu'a déjà fait naître l'œuvre de Valéry. F. B.

STANISLAS FUMET, *Le Procès de l'Art*. (Le Roseau d'Or. Quatrième Série, nº 5, Paris, Plon.)

Le livre de Fumet est né de deux passions antagonistes puis accordées, mais en perpétuel danger de rupture. Un passionné d'art qui veut adorer Dieu seul est capable de renouveler une très vieille dispute. Nous nous contentons aujourd'hui de signaler ce beau livre, supérieur au *Baudelaire* du même auteur. F. B.

M. MARCEL BRION, *Barlholomé de Las Casas*. Le Roseau d'Or, Paris, 1927, Plon, 312 pages.

Il y avait longtemps qu'on attendait une vie de Las Casas Elle a paru On trouverait difficilement une biographie plus passionnante et plus instructive. C'est toute l'histoire de la découverte du Nouveau Monde, les mœurs et la misère des Indiens, les cruautés inouïes des conquistadors, la sombre horreur d'une des pages les plus humiliantes de l'histoire de notre espèce — elle fut égalée dans la conquête de l'Amérique saxonne où, par d'autres moyens peut-être, *tous* les Indiens presque furent exterminés: « Un Indien comme Juarez serait un prodige aux Etats-Unis; ce ne l'était pas au Mexique, où de grands hommes sont issus et continuent à s'élever de la population indigène. *(Lettre pastorale des évêques des Etats-Unis sur la persécution au Mexique)* —, et sur ce fond tragique et sanglant, la sainteté prodigieuse de Las Casas. Ainsi paraissent à la fois les plus sauvages et les plus magnanimes aspects du cœur de l'homme. Las Casas est la pure justice incarnée, justice héroïque que seule peut soutenir une surnaturelle et superardente charité. A tous les moments de l'histoire de l'Eglise, fût-ce dans les pires tempêtes, il s'est trouvé quelqu'un pour élever la voix, montrer la lumière, dire où était la vérité, afin que ceux qui la voulaient aimer pussent la reconnaître et la suivre. Lors de la conquête espagnole, quand tous les problèmes de l'organisation internationale du monde se posent à la fois et subitement, il se trouve un Espagnol d'une lucidité et d'une énergie étonnantes pour en donner la solution doctrinale, la faire passer dans les faits, révolutionner la société au nom de saint Thomas, des Pères de l'Eglise et de l'Evangile. Il voyage sans cesse entre l'Ancien et le Nouveau Monde, à près de

quatre-vingt-dix ans il vient défendre les Indiens auprès de Charles-Quint, et il meurt à quatre-vingt douze ans, après d'atroces souffrances, dans un couvent près de Madrid. « Lorsque les Indiens apprirent cette mort, le plus violent chagrin désola le Nouveau Monde. Ces pauvres gens pleurèrent comme un père l'homme qui s'était consacré tout entier à la protection de leur faiblesse. Un deuil public accompagné de solennités funèbres et de lamentations déchirantes salua le départ de l'ancien Conquérant qui avait abandonné les armes pour la puissance pacifique de la prédication et de la charité. Combien elle était plus belle que celle qu'il avait rêvée lorsqu'il s'embarquait sur le navire de Colomb, l'aventure de ce religieux qui lutta pour la justice contre toutes les forces de la haine et de la cupidité ! »

C. J.

ROLAND DALBIEZ, agrégé de philosophie, *Saint Jean de la Croix d'après M. Baruzi*, Editions de la vie spirituelle, Paris 1929, 60 pages.

Un de mes amis m'assure qu'en entendant M. Jean Baruzi présenter son volumineux et érudit ouvrage sur *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, M. Brunschvicg se serait écrié: « Mais, Monsieur Baruzi, votre saint Jean de la Croix, c'est Schopenhauer ! » Cette boutade vaut d'être citée. Elle montre comment une érudition consciencieuse peut être déviée par un préjugé métaphysique fondamental. Pour ce qui est de l'érudition du livre de M. Bazuri, M. Dalbiez en a bien marqué l'importance. Mais j'attends, pour me prononcer tout à fait sur ce sujet, le *Saint Jean de la Croix*, qui est sous presse, du R. P. Bruno de Jésus Marie, et qui, je crois, sera capable d'éclairer des points d'histoire jusqu'ici obscurs. Mais ce qui saute aux yeux de quiconque lit habituellement et aime saint Jean de la Croix, de quiconque surtout désire vivre de lui, c'est que la lumière avec laquelle M. Baruzi l'« éclaire », n'est pas celle dont vécut le saint. Dans un exposé lucide et dense, appuyé sur des citations importantes et absolument caractéristiques, M. Dalbiez caractérise la position de M. Baruzi. « On peut dire qu'elle constitue un intellectualisme areligieux et amoral. C'est tout le problème des rapports de l'intelligence et de la volonté qui est ici en jeu. *Sans discussion, sans avertissement, M. Baruzi nous impose sa solution et la loge de force dans les textes de saint Jean de la Croix.* Cette solution consiste en somme à éliminer de la vie religieuse tout ce qui s'appelle sainteté, moralité, liberté. L'oraison, selon notre auteur, doit être recherche intellectuelle pure, elle exclut l'acte libre, le choix vertueux. La vie religieuse doit se réduire à l'exercice des fonctions cognitives. » M. Dalbiez a raison de le dire: « Il est absolument inutile de discuter en détail un ouvrage qui repose sur des définitions incorrectes et des postulats erronés: il faut se borner à critiquer ses fondements ». C'est ce qu'il a su faire avec profondeur et netteté.

C. J.

IMPRIMATUR

Friburgi Helv.
18 Oct., 1929

L. EMS,
G. V.

LIBRAIRIE J. JACQUEMOUD

ARTICLES RELIGIEUX :-: LIVRES DE PIÉTÉ

Genève :: Corraterie 20 :: **Genève**

Téléphone Stand 17.93 Chèques postaux I. 1607

Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin

en cours de publication
texte latin et traduction française

(Cette édition comprendra 30 volumes environ, format élégant, 10 × 17, chaque traité est présenté par un spécialiste, avec les textes latin et la traduction française, accompagnés de notes et appendices — Paraît **broché à 2.75 et 3 fr., relié 3.75 et 4 fr.**, suivant volume.

MGR. BESSON

Evêque de Lausanne, Genève, Fribourg

SAINT PIERRE ET LES ORIGINES :: de la Primauté Romaine ::

magnifique volume, abondamment illustré, nombreuses planches en couleurs.

PRIX:

broché . . . . . fr. 25.—
relié plein toile » 30.—
relié peau . . . . » 40.—

Facilités de paiement.

CHANT GRÉGORIEN

EDITIONS RYTHMIQUES DE L'ABBAYE DE SOLESMES

PUBLICATIONS DE LA REVUE DES JEUNES

DÉPOSITAIRE DES

Editions Spes, Paris - Editions de la Vie spirituelle, St-Maximin
Librairie DE L'ART CATHOLIQUE, Paris

Editions liturgiques : Mame - Pustet - Dessain - Desclée & Cie.

Abbaye de St-André	Apostolat de la prière	Abbaye de Maredsous
Lophem-Lez-Bruges	Toulouse	Belgique

Bibliothèque Catholique des Sciences religieuses, — Bibliothèque Catholique Illustrée (Editions Bloud et Gay.)

Succès de l'année: **R. LEYVRAZ**

Les Chemins de la Montagne
1 volume Ars et Fides fr. 3.— (récit de sa conversion)

SERVICE DE COMMISSION

La Librairie J. Jacquemoud se charge de procurer très rapidement tous ouvrages de religion, d'apologétique, de littérature, romans choisis, etc. aux meilleures conditions. *En relations avec tous les Editeurs catholiques. Ouverture de comptes en francs français.*

ABONNEMENTS A « NOVA ET VETERA » SANS FRAIS

ET A TOUTES REVUES CATHOLIQUES