

SOMMAIRE DU N° 1 :

JACQUES MARITAIN	<i>Du réalisme critique</i> . . .	1
M.-B. LAVAUD, O.P.	<i>Mystique et sainteté</i> . . .	18
<i>Légende</i>		44
EUGÈNE DÉVAUD	<i>Du professeur qui parle au maître qui conduit</i> . . .	45
M.-L. HERKING	<i>L'apostolat de M. l'abbé Carry</i>	55
CHARLES JOURNET	« <i>La légende du grand inquisiteur</i> ».	77
MAREK SZWARC	Reproduction d'un bas-relief en cuivre: <i>Descente de Croix</i>	1
HENRY BISCHOFF	Reproduction d'une peinture sous verre: <i>Saint Thomas d'Aquin</i>	16
BIBLIOGRAPHIES		101
TABLE DES MATIÈRES DE L'ANNÉE 1931		

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



DU RÉALISME CRITIQUE *

I. « RÉALISME CRITIQUE »

1. Par le nom de *réalisme critique* ce ne sont pas les idées des philosophes contemporains qui, en Amérique notamment et en Allemagne, ont choisi ce nom pour caractériser leurs positions¹, c'est la conception aristotélico-thomiste de la connaissance que nous entendons désigner ici: elle nous paraît mériter à meilleur titre cette appellation.

* Ces pages sont extraites d'un livre en préparation: *Distinquer pour unir*, que nous avons eu déjà la joie d'annoncer dans *Nova et Vetera* 1931, p. 328. Leur importance n'échappera à aucun de ceux qui se posent le problème de la valeur de la connaissance. On y verra qu'un historien de la philosophie de l'importance de M. Gilson, parle, en termes clairs, non pas même de *dépasser* le cartésianisme et le kantisme, mais de les *abandonner* tout net, à cause de l'impasse où ils ont conduit la philosophie. On y verra surtout comment le réalisme d'Aristote et de saint Thomas, toujours jeune comme est la vérité — et que nous ne consentirons jamais, précisément pour ce motif, à appeler un néo-thomisme — sait profiter des grandes expériences cartésiennes et kantiennes pour développer ses virtualités éternelles. (N. d. I. R.)

¹ Ce n'est pas non plus, en particulier, la théorie de la perception du monde extérieur soutenue non seulement par Külpe, mais aussi par plusieurs néo-scolastiques, et combattue avec raison par J. GREDT (*Unsere Aussenwelt*, 1921, pp. 5 et suiv., 207 et suiv., 322 et suiv.), et d'après laquelle la sensation n'atteindrait qu'un terme subjectif objectivé secondairement grâce à une inférence.

E. Gilson a soulevé à ce sujet une intéressante et utile controverse en soutenant¹ que le réalisme thomiste constitue bien un réalisme « méthodique », et non pas « naïf », mais qu'on ne saurait en faire un réalisme « critique » qu'en cédant, à l'instant qu'on prétend les abattre, aux prestiges de l'idéalisme.

L'étude d'Étienne Gilson se recommande par beaucoup d'observations justes et pénétrantes, et elle montre excellemment qu'il serait vain de demander au *cogito* cartésien, quelque amendement qu'on y propose, le principe d'une noétique réaliste. « Qui commence en idéaliste, écrit-il, finira nécessairement en idéaliste ; on ne fait pas à l'idéalisme sa part. On aurait dû s'en douter, car l'histoire était là pour nous l'apprendre. *Cogito, ergo res sunt*, c'est le cartésianisme, c'est-à-dire l'antithèse exacte de ce que l'on considère comme le réalisme scolastique, et la cause de sa ruine. Nul plus que Descartes, n'a fait effort pour jeter un pont de la pensée aux choses en s'appuyant sur le principe de causalité ; c'est même lui qui, le premier, tenta de le faire parce qu'il s'y était obligé en situant le point de départ de la connaissance dans l'intuition de la pensée ; il est donc strictement vrai de dire que tout scolastique qui se croit réaliste parce qu'il accepte une telle position du problème, est en réalité un cartésien. [...] L'expérience cartésienne fut une entreprise métaphysique admirable et marquée au coin du plus pur génie ; nous lui devons beaucoup, ne serait-ce que d'avoir brillamment prouvé que toute expérience de ce genre est condamnée d'avance à un échec, mais c'est le comble de la naïveté que de la recommencer dans l'espoir d'en obtenir des résultats contraires à ceux qu'elle a toujours donnés, parce qu'il est de son essence de les donner [...] »

¹ *Le Réalisme méthodique*, dans *Philosophia perennis* (Mélanges Geyser), Regensburg, 1930, t. II, pp. 745-755. On trouvera la réponse de L. NOËL dans la *Revue Néo-Scholastique* de novembre 1931 (« La méthode du réalisme »).

On peut commencer avec Descartes, mais on ne peut finir qu'avec Berkeley ou avec Kant. Il y a une nécessité interne des essences métaphysiques, et le progrès de la philosophie consiste même précisément à prendre une conscience de plus en plus claire des contenus de ces essences. [...] On n'obtiendra jamais d'aucun *Cogito* la justification du réalisme de saint Thomas d'Aquin.»¹ *Aurea dicta!* Rendons grâce à un philosophe nourri dans les disciplines de l'histoire de témoigner aussi vigoureusement, au nom de l'histoire elle-même, des nécessités intelligibles qui règlent, au milieu de tous les accidents de la causalité matérielle, le développement historique de la pensée.

La critique qu'à ce point de vue il suggère de l'idéalisme² est des plus pertinentes. L'histoire atteste à la fois l'impuissance essentielle de l'idéalisme « à passer de la critique à la construction positive » et à garder à la philosophie un contenu propre, distinct de celui de la science choisie comme régulatrice, — et la nécessité où il se trouve de substituer au réel (parce qu'il ne veut pas partir de la chose, mais de la pensée) des êtres de raison « qui n'en sont que la fausse monnaie »³.

Il est bien vrai d'autre part que foncièrement et consciemment « réalistes » *in actu exercito*, ni Aristote ni saint Thomas n'ont éprouvé le besoin de se qualifier de réalistes au sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot, pour la raison que l'erreur à laquelle s'oppose le réalisme n'avait pas surgi encore en Occident, je dis à l'état de doctrine et de système. Mais le réalisme professé par les thomistes d'aujourd'hui ne représente qu'un passage de l'implicite à l'explicite. Et en elle-même cette explicitation constitue un progrès. On peut même penser que l'idéalisme a joué ici un rôle historique nécessaire. Précisément parce que l'aptitude de nos facultés de connaître à se saisir

¹ Art. cité, pp. 747-748, 751.

² *Ibid.*, p. 753-754.

³ *Ibid.*, p. 754.

du réel est une donnée de nature, et qu'une pensée d'homme, en raison même de sa vigueur native, se porte d'autant plus spontanément à ce qui est, qu'elle est plus saine, il fallait, pour ainsi dire, le ferment pathogène du cogito cartésien, et la manière aberrante dont l'idéalisme a posé le problème critique, pour forcer l'intelligence philosophique à se replier délibérément sur ce problème et à entrer décidément dans une phase de réflexivité, qui comme telle, et quelle qu'en ait été la rançon, contribue à manifester davantage la spiritualité de la raison.

Si l'idéalisme lui-même est pour la pensée une expérience tragique, — où, comme en toute tragédie véritable, c'est un suicide qui dénoue le drame, — il lui ouvre aussi, — à condition qu'elle l'évacue tout entier, — avec une problématique nouvelle des possibilités d'approfondissement nouvelles auxquelles elle ne saurait renoncer. Il importe, dès lors, d'éviter avec soin un double danger: un danger qui consisterait à accepter, à quelque titre et pour si peu que ce soit, la position idéaliste du problème critique; et en cela nous sommes pleinement d'accord avec E. Gilson; et un autre danger qui consisterait à refuser toute possibilité quelle qu'elle soit de poser comme philosophiquement élucidable le problème critique. C'est ici que nous nous séparons d'E. Gilson. Nous croyons qu'il est possible — et que c'est l'office même de la sagesse — de poser ce problème d'une tout autre façon que ne le fait l'idéalisme.

A notre sens, il n'est pas exact que le réalisme n'existe que par l'idéalisme¹ (à ce compte-là nulle thèse vraie n'existerait que par l'erreur qu'elle réfute, nulle définition dogmatique que par l'hérésie à laquelle elle s'oppose), ni que le réalisme pour être critique doive « emprunter » à l'idéalisme « la position du problème ». Il ne suffit pas non plus de remarquer que le réalisme réussit là où l'idéalisme échoue, ni de démontrer l'impuissance de ce dernier

¹ *Ibid.*, p. 751.

à construire une philosophie viable¹. C'est là sans doute un signe indirect dont la valeur est loin d'être négligeable. Mais c'est de l'impossibilité absolue, de l'impossibilité *en soi* de l'idéalisme qu'il est nécessaire d'amener l'intelligence à prendre conscience. Il n'y a, au surplus, aucune raison d'abandonner à l'idéalisme l'usage et la possession du mot « critique » et de ce qu'il signifie. « Critiquer au sens exact c'est *juger*, conformément aux exigences de l'objet à examiner »². Et comment le jugement et le contrôle de soi par soi pourraient-ils être étrangers à une philosophie pour qui l'esprit se caractérise par la capacité d'un retour complet sur soi-même ? A vrai dire, comme nous l'avions noté dans un ouvrage précédent³, et comme J. de Tonquédec l'a fortement marqué⁴, ce qu'on doit avant tout reprocher à la critique idéaliste, c'est de n'être pas assez critique.

2. Le problème critique n'est pas : « Comment passer du *percipi* à l'*esse* ? La pensée étant à elle-même le seul objet atteint d'une manière indubitable, peut-on montrer qu'elle atteint aussi des choses, un réel qui la mesure ? » Il se pose en ces termes : « Quelle valeur, aux différents degrés de l'élaboration du savoir, faut-il reconnaître au *percipere* et au *judicare* ? La pensée se donnant du premier coup comme assurée sur les choses et mesurée par un *esse* indépendant d'elle, comment juger si, comment, à quelles conditions et dans quelle mesure il en est bien ainsi aux divers moments de la connaissance humaine ? » Il est absurde d'exiger de la pensée philosophique qu'elle commence, avant de rien connaître valablement, par faire preuve qu'elle peut connaître (ce qu'elle ne saurait faire qu'en connaissant) ; il est absurde de supposer d'abord que ce

¹ *Ibid.*, p. 753.

² R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Réalisme Thomiste et le Mystère de la Connaissance*, Revue de Philosophie, janvier-février et mars-avril 1931, p. 22 du tiré à part.

³ Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, chapitres I et II.

⁴ J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la Connaissance*, p. 21-22.

qui ne peut pas ne pas être jugé vrai par la pensée pourrait, par l'effet de quelque malin génie, n'être pas vrai, pour demander ensuite à cette même pensée de montrer qu'en fait il n'en est pas ainsi; ou d'admettre que la pensée pourrait n'atteindre que des objets-phénomènes, et de lui demander de montrer que ces objets sont des réalités extra-mentales¹. Ce sont là de ces *stultae quaestiones* que saint Thomas à la suite de saint Paul² nous recommande d'éviter. Mais quand la pensée a commencé de s'exercer, de connaître et de philosopher, d'acquérir des certitudes de science et de sagesse sur les choses et sur l'âme, et sur leur cause première, elle doit se retourner sur elle-même et sur cet acquis, et s'appliquer à connaître la connaissance, à juger d'elle, à la vérifier (pour avancer de nouveau, et se retourner de nouveau sur elle-même...) Un tel travail appartient à la sagesse métaphysique³, qui, étant au sommet naturel de la spiritualité parmi les sciences, peut revenir sur les principes de celles-ci et sur les siens propres pour les justifier (sinon par une démonstration directe, — car c'est *apaedeusia idest ineruditio*⁴ de vouloir tout démontrer, — du moins par réduction à l'impossible) et accomplir ainsi ce repliement parfait sur soi-même qui est propre à l'esprit.

Oeuvre ingrate en un sens et périlleuse (on l'a assez vu), comme tout ce qui est recensement et dénombrement,

¹ Cf. *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 41.

² « Stultas quaestiones devita », *Tit.*, III, 9; leçon 2 de saint Thomas: « ...Item quando manifestum proponitur ut dubium, scilicet quaecumque debet aliquis per se tenere in scientia ».

³ « Considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae non probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae; suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. » SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I, 1, 8. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, art. cit., p. 10, note 1.

⁴ SAINT THOMAS, in *Metaph.*, lib. IV, lect. 2.

inventaire, évaluation réflexe, et qui va à rebours du mouvement direct de la nature, mais œuvre indispensable, car l'intelligence bien plus que la main doit contrôler ses outils, et l'instrument qu'elle est elle-même; la sobriété et l'humilité de la vraie science y sont particulièrement de mise, et le respect de l'objet, qui est ici le mystère propre de la connaissance. C'est humblement, par l'impossibilité de leurs contradictoires, que les vérités fondamentales, en particulier la validité générale de la connaissance et des premiers principes, y sont confirmées; viendra ensuite la tâche principale, où la recherche peut avancer et s'ame-nuïser sans fin: elle consiste d'une part à analyser et décrire — en en respectant l'intégrité — le contenu objectif de la connaissance en ses diverses phases¹, et le témoignage qu'elle rend d'elle-même, d'autre part à essayer de pénétrer métaphysiquement sa nature et ses causes, et de la faire à proprement parler se savoir elle-même; après quoi l'on pourra procéder dans le détail des cas à la discrimination des valeurs gnoséologiques et au discernement de ce qui dans l'œuvre du savoir dépend du réel et dépend de l'activité constructive de notre esprit (ainsi le traité des noms divins dans la Somme est une critique de la connaissance théologique; ainsi encore toute recherche de la vraie signification de la théorie physique est un essai de critique de la connaissance physico-mathématique), comme à la découverte des lois d'une «topique transcendante» qui semble encore trop souvent négligée.

En tout cela l'esprit prendra une intelligence véritable de l'objet qu'il se propose, et il *jugera* de lui en vertu des nécessités intrinsèques propres au savoir: c'est bien proprement une critique de la connaissance qu'il aura instituée. Mais son travail restera toujours et essentiellement une prise de conscience, un pur repliement sur une autre

¹ C'est là ce qui demeurera sans doute, une fois décantée par le temps, et ramenée à des proportions plus modestes, de la méthode phénoménologique.

activité qui est connaissance des choses, un travail purement réflexif; que cette condition soit pleinement comprise, le principal risque est écarté: cette critique de la connaissance n'aura subi aucune contagion idéaliste. Il est essentiel, en effet, à tout idéalisme de mêler à une démarche de pure réflexivité, un souci constructif (si inavoué qu'il soit, si dissimulé sous des apparences de simple rigueur méthodique), au moins le souci de faire dépendre de cette démarche comme préalable la constitution de la philosophie, sinon de faire consister la philosophie dans cette démarche elle-même. Dès qu'on se rend compte que le travail de la critique est purement et exclusivement réflexif, second (non seulement dans l'ordre du temps, mais en nature), et ne saurait, dès lors, se passer un seul instant de la connaissance du réel qu'en recourant à un procédé autophagique illusoire, on est immunisé contre le ferment cartésien.

II. SCIO ALIQUID ESSE

3. Si les remarques précédentes sont exactes, il faut dire qu'une critique thomiste de la connaissance se distinguera dès le principe, et en raison de sa manière même de procéder, de toute critique de type idéaliste, et cela avant tout par les trois points suivants :

1^o Ce n'est à aucun titre le pur *cogito* fermé sur soi qui lui fournira son point de départ. La critique, œuvre philosophique, implique une prise de conscience de l'esprit revenant philosophiquement sur son œuvre préalable de connaissance; et c'est, non pas la prise de conscience de fait et chronologiquement première (à quel moment de l'expérience infantile faudrait-il du reste remonter?) c'est la *prise de conscience* vérifiée comme *en droit et logiquement première* par le philosophe dénudant les plus simples racines de la connaissance, qui constituera son point de départ. Comment le déterminer exactement ?

A notre avis trois apports primordiaux, qui s'impliquent réciproquement, sont enveloppés dans cette fondamentale prise de conscience et s'imposent à l'analyse du philosophe : l'évidence irrécusable du principe d'identité, fait premier auquel conduit la résolution des connaissances déjà acquises¹ et où nous trouvons la toute première (de droit) connexion vécue de l'esprit avec les choses ; la véracité générale de nos pouvoirs de connaître, qui est comme le premier témoignage encore très indéterminé que l'intelligence se rend à elle-même ; la notion de vérité, dont l'élucidation constitue pour la critique le premier problème à résoudre. Si donc on voulait formuler après coup l'expérience qui sert de point de départ à la critique, il faudrait dire, non pas :

¹ « Hujusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur, et error qui circa hujusmodi principia accideret, ex corruptione naturae proveniret. Unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, vel e converso, nisi per mutationem naturae. » SAINT THOMAS, *Sum. contra Gent.*, lib. IV, c. 95.

Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, art. cité, pp. 12-23. « Cette évidence primordiale appartient à la *première appréhension intellectuelle* de l'être ou du réel et au *jugement nécessaire et universel* qui la suit immédiatement ; ces actes directs sont nécessairement antérieurs à la réflexion qui se fait sur eux-mêmes. Puis cette évidence première et indestructible se confirme par la réflexion de l'intelligence sur son acte, sur la nature de son acte, et sur sa nature à elle, dont elle voit la *finalité essentielle*, comme elle voit la finalité de l'œil ou de l'oreille. Par là-même l'intelligence voit que l'idée d'être, imprimée en elle et ensuite exprimée par elle, est aussi essentiellement relative à l'*être extramental*, soit actuel, soit possible, tout différent de l'*être de raison*... » (*Ibid.*, p. 17.).

« Il n'est pas vrai que nous ayons d'abord conscience de nos certitudes comme d'états « purement subjectifs », d'où nous concluons ensuite (personne n'a jamais pu expliquer de quel droit) à une réalité distincte de la connaissance, à une vérité « objective ». Non, l'*evidence immédiate nous donne l'objet* ; si elle ne nous le donnait pas, aucune réflexion sur elle, — c'est trop évident, — ne le découvrirait parmi ses acquisitions. » J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 444.

« Le réel est donné d'emblée, en face de l'activité connaissante. » L. NOËL, article cité, p. 446.

je pense, mais : j'ai conscience de connaître, — j'ai conscience de connaître au moins une chose, que ce qui est, est.

Le *Cogito ergo sum* est ambigu : il se donne à la fois comme point de départ de la *philosophie* tout entière et comme point de départ de la *critique*. Si nous cherchions une formule également ambiguë, qui puisse valoir pour ces deux fins, nous pourrions dire : « *scio aliquid esse* (seu esse posse) » mais il faudrait aussitôt résoudre cet énoncé en les deux significations qu'il enveloppe et qui doivent être différenciées, car l'une concerne la connaissance directe et le mouvement premier de l'esprit, l'autre la connaissance réflexe et le mouvement second de l'esprit. Quand je dis, « je sais que quelque chose est (ou peut être) », je puis avoir pour intention d'affirmer simplement que *quelque chose est* (ou peut être), *aliquid est*, mon énoncé concerne en ce cas le mouvement premier de l'esprit, et il se rapporte alors au *point de départ de la philosophie tout entière* ; l'expérience concrète qu'il traduit enveloppe d'ailleurs toute la complexité de mes activités cognitives, car mon intelligence y saisit l'être intelligible, auquel elle se porte directement, et qui perçu par elle en tant même que possible enveloppant des exigences éternelles fait l'objet de sa toute première certitude purement intellectuelle (principe d'identité), mais elle le saisit en revenant de fait sur quelque singulier livré par les sens et d'où elle l'a fait surgir, et en revenant aussi, bien que d'une manière tout implicite et par le seul fait du jugement, sur son acte même de connaître et son rapport à la chose et sur moi qui connais, et dont l'existence en acte, — la plus indubitable pour moi de toutes les existences en acte — m'est ainsi connue — mais comme en germe (*in actu primo*) et non encore effectivement — chaque fois que je connais.

Si je dis, après cela : « je sais que quelque chose est (ou peut être) » en ayant pris explicitement conscience de ce qui n'était qu'enveloppé dans la connaissance directe, et en ayant l'intention d'affirmer que *je connais* que quelque chose est ou peut être, *ego cognosco aliquid esse*, mon

énoncé concerne alors le mouvement second de l'esprit, et se rapporte au point de départ de la *critique*.

On voit quelle est la position que nous défendons. Parce que l'intelligence se porte d'abord, non à elle-même ni à *moi*, mais à l'*être*, la toute première évidence (je dis première dans l'ordre de nature, je ne parle pas de l'ordre chronologique, où souvent ce qui est premier en soi n'est qu'implicite), l'évidence *première de soi* pour l'intelligence est celle du principe d'identité, « découvert » dans l'appréhension intellectuelle de l'être ou du réel.

Nous avons dit que le réel en question n'est pas nécessairement d'ordre actuel (existentiel), bien que ce soit comme incarné dans l'exemple de quelque existence sensible que l'intelligence saisit d'abord le principe d'identité. De soi ce principe porte sur l'ordre des essences, sur le *réel possible*. Mais en même temps nous avons dit qu'une certaine *réalité actuelle* est donnée à l'intelligence dans ce premier acte de perception et de jugement, c'est l'existence du sujet pensant lui-même, qui pourtant n'est donnée là que d'une manière implicite et préconsciente et en acte initial¹, et non pas encore comme *objet* de connaissance expresse.

Ainsi l'intelligence embrasse là, tout à la fois, dans sa sphère propre, — du réel possible: l'objet posé devant l'esprit et atteint par lui, et exprimé dans l'énoncé du principe d'i-

¹ Quand l'objet d'intellection est une chose autre que moi, il est connu (directement) en acte initial (*in actu primo*) du fait de l'actuation de l'intellect par la *species impressa*, et en acte terminal ou *in actu secundo* (c'est-à-dire connu purement et simplement) par l'acte d'intellection lui-même et dans la *species expressa* ou verbe mental. Quand c'est l'acte de l'intelligence, ou l'intelligence elle-même, ou l'existence du moi, il est connu (réflexivement) en acte initial du fait même que l'intellect est en acte direct de connaissance d'une chose, et par là même intelligible en acte à soi-même, et il est connu en acte ultime (effectivement connu) par l'acte d'intellection réflexe et dans un concept réflexe.

dentité; — et du réel actuel: la réalité du sujet pensant, non encore atteinte en acte ultime (*in actu secundo*). L'*être intelligible* et le *moi* lui sont donnés ensemble et du premier coup, mais l'*être* au premier plan et sur le devant de la scène, le *moi* à l'arrière-plan et comme dans la coulisse. C'est seulement avec le mouvement second de l'esprit, dans l'intuition réflexe qui sert de point de départ à la critique, qu'il passe lui-même au premier plan.

2° Une authentique critique de la connaissance n'implique non plus aucun moment de doute réel universel¹. Un tel moment enveloppe en effet *in actu exercito* la négation de ce dont on prétend ne rien savoir encore (je veux dire de l'ordination essentielle de l'intelligence à l'être) et c'est là un cercle vicieux². Comme nous l'indiquons

¹ « En fait, l'évidence nous prend à la gorge sans nous laisser le loisir de nous défendre; elle nous saute aux yeux, non pas comme une force aveugle, mais comme une lumière irrésistible. Dès que l'esprit s'avise de réfléchir, il subit ce choc; pas un instant ne lui est accordé pour délibérer, sa réflexion tombe de prime saut sur des évidences qu'elle ne peut discuter, qu'elle n'a pas à « justifier », mais seulement à constater et à enregistrer. Il n'y a, et il ne peut y avoir, au début de la critique de la connaissance, aucun temps d'arrêt, aucun stade d'incertitude, d'abstention, d'ignorance, de doute réel ». J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 444.

« C'est ce que Descartes, fondateur de l'idéalisme moderne, n'a pas vu, lorsqu'il a écrit que Dieu, s'il l'avait voulu, aurait pu faire des cercles carrés et des montagnes sans vallées. Descartes n'a pas compris qu'il commettait là dans l'ordre philosophique une faute irrémissible aussi grave que celle qui s'appelle dans l'ordre spirituel le péché contre le Saint-Esprit, ou contre la lumière libératrice. Dès l'aube de notre vie intellectuelle, nous avons cette absolue certitude que ni Dieu, s'il existe et si puissant soit-il, ni aucun malin génie, si pervers et rusé qu'on le suppose, ne peuvent faire un cercle carré, car cela n'est pas seulement *inconcevable pour nous*, mais c'est *réellement impossible en soi*. » R. GARRIGOU-LAGRANGE, art. cité, p. 14.

² Et ce n'est pas le seul. « On ne peut mettre en doute, de façon réfléchie, la valeur de toute certitude, sans se référer, de façon expresse, à un idéal absolu et incontestable de certitude,

ailleurs ¹, l'*universalis dubitatio de veritate* dont parle saint Thomas après Aristote ², cette mise en question, cette aporie universelle qui est le privilège de la métaphysique, ce *videtur quod non* par où commence toute recherche scientifique et qui ici ne s'arrête à rien, n'est en aucune manière un doute vécu ou *exercé*, — et n'est pas non plus l'*ἐποχή* phénoménologique, — c'est une *ἐποχή* non pas vécue mais *signifiée* comme hypothèse à examiner, un doute conçu ou *représenté* (et à ce titre beaucoup plus rigoureux et beaucoup plus sincère que le doute cartésien, car il ne comporte aucune feinte, aucun forçage arbitraire provenant de la volonté, aucun pseudo-drame); et le terme auquel l'esprit parvient à la suite de cette problématisation

à une notion déjà acquise et tenue pour assurée, de la certitude, à un principe rigoureux qui commandera toute la discussion subséquente: savoir, que la certitude valable, scientifique, — celle qui a pour corrélatif la vérité objective, — porte tels caractères, requiert telles conditions. Voilà, au moins, qui n'est aucunement douteux pour la réflexion! Voilà une *certitude réfléchie, et même philosophique*, bien reconnaissable, que l'on est obligé de soustraire au doute universel. Or, elle implique tous les éléments de la philosophie critique: notions de la vérité, de la réalité, de l'objectivité, etc.; la philosophie critique a donc commencé avant le commencement qu'on lui assigne. (Cf. DU ROUSSAUX, *Le Néo-dogmatisme*, Revue néo-scholastique, nov. 1911, p. 555, 556.)

« Il est parfaitement légitime de faire l'inventaire et la revision critique des connaissances humaines. C'est cela même que nous avons tenté au cours du présent ouvrage. Mais dans cette entreprise il n'y a pas de place pour le doute universel. « La spoliation « de la pensée jusqu'à la nue puissance qui ne sait rien de rien est « impossible, même la durée d'un éclair... Tout essai de doute « universel est un acte mort-né, tué dans son germe, c'est un néant « de réalité et de possibilité. La question préjudicielle est donc « une interrogation oiseuse; elle se résout en se posant. (DU ROUSSAUX, *ibid.*, p. 557) ». J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, pp. 446-447.

¹ *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 42.

² ARISTOTE, *Metaph.*, B, c. 1, (de saint Thomas, lib. III, lect. I). J. de Tonquédec a montré le vrai sens de cette expression dans les premières pages (pp. 436-441) de la conclusion de son livre sur la *Critique de la connaissance*.

universelle est précisément la conscience claire et réfléchie, et de l'impossibilité absolue de réaliser un doute universel (ou une « mise entre parenthèses » universelle de toute certitude sur l'être des choses), et de la connaissance qu'il possédait déjà, inviscérée dans l'exercice de son activité foncière, informulée mais dès le début présente, de son ordination essentielle à la saisie des choses: car en tout jugement l'intelligence se connaît tacitement et virtuellement elle-même, *in cujus natura est ut rebus conformetur*¹; le réalisme est vécu par l'intelligence avant d'être reconnu par elle.

3° Enfin une authentique critique de la connaissance, comprenant qu'il est absurde de prétendre faire d'un retour sur ses pas le premier pas d'une course, ne se donne pas pour une condition préalable de la philosophie². La conception que cartésiens et néo-cartésiens se font du « radicalisme philosophique »³, apparaît à ce point de vue comme le type même de la présomption en matière de savoir humain. La critique de la connaissance suppose avant soi un long effort de savoir, — de connaissance non seulement spontanée mais scientifique — non seulement scientifique (au sens moderne du mot science) mais philosophique et psychologique, logique et métaphysique⁴. Elle fait

¹ Saint THOMAS, *De Veritate*, q. I, a. 9.

² « Ce qu'il faut faire, c'est donc se libérer d'abord de l'obsession de l'épistémologie comme condition préalable de la philosophie. » (E. GILSON, art. cit., p. 754.) Nous sommes pleinement d'accord là-dessus avec E. Gilson.

³ Cf. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Première Méditation.

⁴ « Selon la vraie pensée d'Aristote et de saint Thomas, la critique de la connaissance ne doit venir au début de la métaphysique (ou, si l'on veut, à la fin par manière de réflexion), qu'après la Philosophie naturelle, et après la Psychologie. Car pour faire la critique de la valeur de la connaissance, il faut d'abord savoir psychologiquement ce qu'elle est, il faut savoir distinguer l'objet formel de l'intelligence (l'être et les raisons d'être des choses) de l'objet formel des sens (les phénomènes sensibles). » R. GARRIGOU-

elle-même partie du savoir métaphysique, suprême sagesse d'ordre naturel. Et si pour l'ordonnance extérieure et visible d'un traité écrit (où l'on doit faire, hélas, *comme si* le savoir était achevé et déjà fait), il convient de placer la critique en tête de la métaphysique, comme une sorte d'introduction apologétique, — en réalité critique, ontologie et théologie naturelle croissent ensemble, plus étroitement connexes encore que les vertus morales, puisqu'e les intègrent un seul et même habitus spécifique. « Ce qu'il faut, c'est qu'au lieu d'être une condition de l'ontologie, l'épistémologie croisse en elle et avec elle, étant à la fois explicatrice et expliquée, la soutenant et soutenue par elle, comme se soutiennent mutuellement les parties d'une philosophie vraie ». ¹ La critique de la connaissance ou l'épistémologie n'existe pas en tant que discipline distincte de la métaphysique. Lui donner une existence à part, c'est poser un troisième terme entre le réalisme et l'idéalisme, entre le oui et le non, ce qui est toute la prétention des modernes avec leur impensable notion de pur « phénomène » ², qui vide de l'être le concept même de l'être, le plus général de tous nos concepts.

C'est ainsi que dès la position même du problème et dès le premier départ, une critique thomiste de la connaissance se distingue de toute pseudo-critique idéaliste ³.

LAGRANGE, art. cité, p. 11, note; cf. Revue Thomiste, janv. 1924, pp. 18-25, *Dans quel ordre proposer les sciences philosophiques*.

L. Noël, (*Notes d'épistémologie thomiste*, p. 129, note), donne son adhésion à cette thèse, en faisant remarquer, ce qui est très exact, que la critique sert à son tour au progrès des sciences philosophiques. Ici comme dans toute croissance organique, *causae ad invicem sunt causae*.

¹ E. GILSON, *op. cit.*, p. 755.

² Il y a une notion parfaitement légitime du phénomène, mais qui ne *sépare* pas celui-ci de la « chose en soi ». Il est ce qui apparaît sensiblement de la chose existant pour soi.

³ Elle doit encore, pour pouvoir à bon droit se dire thomiste, maintenir que ce qui est « premièrement connu par l'intelligence humaine » est l'être des choses sensibles, objet propre de notre intel-

4. M. Gilson estimera-t-il après ces explications que ses objections contre la possibilité d'une *critique* thomiste de la connaissance n'étaient pas irréductibles, et que la notion d'un réalisme *critique* n'est pas contradictoire comme celle d'un cercle carré¹ ?

On voit en tout cas pour quelles raisons nous pensons non seulement que le réalisme thomiste n'est pas un réa-

lect, et qu'il y a là une première appréhension intellectuelle qu'on peut appeler une « vue » (cf. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?* Philosophia Perennis, t. II, p. 730) ou une « perception » ou une « intuition abstractive » (cf. nos *Réflexions sur l'Intelligence*, Annexe II et notre *Philosophie Bergsonienne*, p. 154, note 2, et L. NOËL, *op. cit.*, p. 154-155), le mot importe peu, l'essentiel est de reconnaître que l'objet est atteint immédiatement et que notre intelligence ne « conçoit » pas seulement l'être, comme quelques néo-scolastiques (Zamboni par exemple) l'ont prétendu, mais en le concevant le « perçoit »; elle doit maintenir aussi que la *species intelligibilis (impressa et expressa)* est *quo* et non pas *quod*, et que le connaissant devient l'autre en tant qu'autre, aussi bien en acte initial ou « premier » (par la *species impressa*), qu'en acte terminal ou « second » (par l'action cognitive elle-même). Si l'on ne maintient pas tous ces points, la critique de la connaissance que l'on construira aura brisé avec les principes d'Aristote et de saint Thomas.

¹ E. GILSON, *art. cité*, p. 751. A vrai dire, c'est la conception que certains néo-scolastiques se font du réalisme qu'Etienne Gilson a eu en vue, mais nous pensons que si ses objections portent à plein contre des positions comme celle de Jeannière (qu'il ne nomme point) ou de S. Picard, ou encore contre celles des phénoménologues, son désaccord avec L. Noël concerne moins la doctrine que la méthode; et peut-être Mgr Noël lui-même accorderait-il que le rôle assigné au cogito dans ses *Notes d'Epistémologie thomiste* (particulièrement p. 88) est en somme secondaire par rapport à l'essentiel de sa pensée. C'est bien plutôt dans les critiques très fermes qu'il dirige contre Picard (*op. cit.*, p. 128 et suivantes) et contre Zamboni (p. 133 et suivantes) qu'il faut chercher celle-ci. Nous nous plaisons à remarquer ici que sur le fond des choses, par exemple sur des points aussi importants que l'*immédiateté* de la perception intellectuelle et les points que nous signalons plus haut, p. 15, note 3, on constate un accord essentiel entre



ST THOMAS D'AQUIN

lisme naïf¹ (si du moins par naïveté on entend absence de scrupule scientifique et de souci de vérification ; car naïveté peut aussi signifier naturalité de la démarche, reconnaissance du primat de la nature sur la réflexion), et qu'il est un réalisme « conscient, réfléchi et voulu », « méthodique »², mais encore qu'il est vraiment et proprement un réalisme critique, et même la seule doctrine gnoséologique qui mérite pleinement ce nom.

JACQUES MARITAIN.

des auteurs comme le regretté Père Geny, R. Garrigou-Lagrange, J. de Tonquédec, E. Peillaube, L. Noël, A. Masnovo, M. Cordovani, R. Kremer, E. Gilson, les différences qui subsistent entre eux étant de l'ordre de ces divergences qui brochant sur un accord de pensée fondamentale, attestent la possibilité d'un travail collectif faisant positivement avancer les questions philosophiques.

¹ Voir aussi sur ce point les justes observations de L. NOËL, *op. cit.*, p. 93 et suivantes.

² E. GILSON, *art. cité*, p. 752.

MYSTIQUE ET SAINTETÉ

I

LE PROBLÈME, SA PLACE, SON IMPORTANCE

Les théologiens de toute école et de toute nuance s'accordent à distinguer, en mystique, deux sortes de réalités : d'une part la contemplation, d'autre part divers phénomènes qui l'accompagnent parfois. Ils voient dans celle-là l'élément principal, essentiel de la vie mystique ; ils considèrent ceux-ci comme des éléments accessoires, accidentels, pouvant se rencontrer même en dehors de toute contemplation surnaturelle, pouvant faire défaut, sans inconvénient, chez de grands contemplatifs et même des saints canonisés. Il serait fastidieux de démontrer en détail leur accord sur ce point, mais il est instructif d'en donner quelques témoignages. Citons d'abord un témoignage ancien et particulièrement significatif : celui de Joseph du Saint-Esprit, en qui on entend toute l'Ecole carmélitaine, et qui est peut-être le plus grand nom de la mystique théorique. On sait avec quelle subtile — et pour nous un peu étrange — ingéniosité, il a divisé son *Cursus*, hélas inachevé, en cinq parties, d'après les cinq prédicables de la logique aristotélicienne : genre, différence spécifique, espèce, propre, accident.

Le « genre mystiquement perfectible » étant l'oraison, la « différence spécifique », qui, en le déterminant, constitue « l'espèce mystiquement parfaite », est la *contemplation*. Les purifica-

tions de l'âme représentent le « propre », extrinsèque à l'essence, mais sans lequel l'essence ne se réalise jamais — *convenit enim proprium omni, soli, semper, necessario*. Les visions, révélations, paroles intérieures, ravissements, stigmatisations, etc... appartiennent au cinquième prédicable, à « l'accident », dont la présence, l'absence et les variations laissent intacte la réalité essentielle.

Sans recourir aux mêmes artifices logiques, les auteurs modernes ne manquent jamais d'exprimer cette distinction. Le chanoine Ribet, par exemple, qui consacre deux volumes aux phénomènes mystiques (les deux autres volumes en étudient les causes), intitule le premier : « la contemplation », et le second : « les phénomènes distincts de la contemplation ». Et sous ce dernier titre, il énumère des phénomènes 1^o d'ordre intellectuel : visions, paroles, révélations, science infuse ; 2^o d'ordre affectif : extases, jubilations, embrasements, souffrances mystiques, etc... ; 3^o d'ordre physique et somatique : abstinences et veilles, parfums miraculeux, rayonnement, transformation, rénovation du cœur, affranchissement des influences extérieures, empire sur les êtres environnants.

Mgr Farges, dans un ouvrage qui porte presque identiquement le même titre que celui de Ribet, traite d'abord du phénomène essentiel de la vie mystique : l'oraison infuse et ensuite des « phénomènes accidentels ou merveilleux ».

La même distinction, moins apparente dans la division extérieure de son livre, est cependant maintes fois affirmée par le P. Poulain dans *Les grâces d'oraison*, notamment à propos du désir de l'union mystique.

A plus forte raison la distinction et l'opposition sont-elles nettement marquées par les auteurs qui croient fermement à l'unité de la vie spirituelle. Le chanoine Saudreau étudia en des ouvrages différents : 1^o l'état mystique (nature et phases), 2^o les faits extraordinaires de la vie spirituelle, avant de réunir ces études en un même volume dont elles forment les deux parties. Le Père Garrigou-Lagrange traite longuement de la nature et du principe de la contemplation infuse, passe assez rapidement

sur les grâces extraordinaires qui l'accompagnent parfois ¹ et met en garde contre la confusion, funeste pour l'intelligence de la doctrine des maîtres, entre les états mystiques supérieurs et les faits extraordinaires qui s'y joignent en certains cas ².

Ainsi donc, tous les auteurs, même lorsqu'ils proposent des synthèses différentes, s'entendent pour qualifier d'accidentels et extraordinaires dans la vie mystique les phénomènes dont s'accompagnent chez certains spirituels la contemplation infuse et les oraisons éminentes. Pour le dire en passant, cet accord est si manifeste qu'on est en droit de trouver bien légers ou bien mal informés ceux pour qui le mot mystique évoque avant tout, sinon exclusivement, ces phénomènes extraordinaires d'extase, de suspension des sens, ces stigmates, lévitations, etc., qui ne sont que l'accompagnement contingent et irrégulier de l'état mystique.

Mais l'unanimité cesse lorsqu'il s'agit de caractériser par rapport à la vie chrétienne l'oraison contemplative et l'état mystique considéré dans ce qui le constitue essentiellement. Le progrès spirituel conduit-il à la vie mystique ? La mystique est-elle l'épanouissement de la vie chrétienne, ou bien peut-on atteindre à la haute perfection, à la grande sainteté, sans entrer dans l'état mystique, sans traverser les nuits passives, sans connaître les oraisons « surnaturelles » dont parle sainte Thérèse, c'est-à-dire la contemplation infuse ? La contemplation infuse est-elle indispensable pour parvenir à l'union intime à Dieu ou peut-on, sans elle, gravir tous les degrés de la perfection, de la sainteté ? Est-elle, non seulement rare en fait comme la sainteté elle-même, mais extraordinaire de droit ? Est-ce une voie d'exception que Dieu choisit selon son bon plaisir pour certaines âmes, non parce qu'il veut les mener plus haut, mais parce qu'il veut les élever d'autre façon, plus vite peut-être, à la même union que d'autres âmes obtiennent par les voies normales de l'ascèse ? Est-ce un « chemin de traverse », un « raccourci », où Dieu n'engage pas même tous ses plus intimes amis, mais seulement quelques-uns, sans qu'on puisse donner d'autres

¹ *Perfection chrétienne et contemplation*, p. 536 et suiv.

² *Ibid.*, p. 563 et suiv.

raisons de discernement que sa souveraine liberté ; ou bien au contraire, la mystique est-elle le prolongement normal de l'ascèse, parce que l'ascèse est incapable par elle-même, si longtemps et fidèlement qu'on la pratique, de conduire au sommet de l'union divine ?

Autant de manières de poser un unique problème : celui du rapport, accidentel ou essentiel, de la mystique avec la sainteté. Si l'on parcourt, même superficiellement, la littérature mystique théorique des quinze dernières années, spécialement les revues, on s'aperçoit vite que ce problème est resté longtemps au premier rang des questions débattues.

Cela s'explique sans peine : d'autres controverses, qui furent vives elles aussi, dépendent étroitement de celle-là : Sommes-nous tous appelés à la vie mystique et à la contemplation infuse ? Est-il permis de les désirer et de les demander à Dieu dans la prière ou n'est-ce pas au contraire une dangereuse présomption d'y aspirer ? Existe-t-il ou non une contemplation acquise à laquelle pourraient s'appliquer les affirmations des spirituels et des saints sur la nécessité pour tous les chrétiens, ou du moins tous ceux qui font oraison, de tendre à la contemplation ?

A vrai dire, ces diverses questions ne sont pas tellement liées à la première que la réponse à celle-ci détermine absolument, et dès lors permette de prévoir infailliblement, quelle sera, pour chaque auteur, la solution de celles-là. C'est ainsi que les partisans de la contemplation acquise ne se trouvent pas uniquement parmi les théologiens qui nient la nécessité de la contemplation infuse pour parvenir à la sainteté ; mais on ne peut nier cette nécessité sans admettre la contemplation acquise, car il faudrait alors s'inscrire en faux contre toute la tradition mystique, unanime à voir dans la contemplation sans autre précision l'aboutissement normal de la vie d'oraison. Aussi bien tous les auteurs qui regardent la contemplation infuse comme extraordinaire défendent-ils énergiquement l'existence de la contemplation acquise, tandis que, parmi les partisans de l'autre thèse, la contemplation acquise rencontre parfois des négations réso-

lues¹, voire des oppositions acharnées². L'universalité de l'appel à la contemplation sera pareillement affirmée ou niée selon qu'on reconnaîtra ou non l'existence de la contemplation acquise.

L'appel universel à la sainteté, admis de tous les théologiens, ne diffère pas pratiquement de l'appel à la contemplation infuse, s'il n'y a pas de sainteté sans contemplation et si toute vraie contemplation est infuse. Mais on peut affirmer l'appel de toutes les âmes à la sainteté, tout en niant l'appel universel à la vie mystique et à la contemplation infuse, si ce sont des grâces extraordinaires, et si la contemplation acquise suffit pour atteindre à la plus éminente perfection³.

Ceux qui tiennent la contemplation infuse pour extraordinaire, n'ont évidemment pas autant de raisons d'en approuver le désir et de croire qu'on puisse être agréable à Dieu en la lui demandant. Plusieurs d'entre eux voient dans ce désir une imprudence et dans cette demande une présomption⁴. Au contraire, la licéité du désir de la contemplation infuse, de la prière pour l'obtenir, va de soi pour quiconque voit en elle l'aboutissement normal de la vie d'oraison. Les sévérités des spirituels et des mystiques contre l'ambition des voies extraordinaires ne s'appliquent qu'aux phénomènes distincts de la contemplation,

¹ Entre autres chez M. SAUDREAU, *L'Etat mystique*. Appendice III, pp. 357-370.

² Chez le P. MENENDEZ REIGADA par exemple, dans son opuscule: *Unidad específica de la contemplación cristiana*, Madrid, 1926.

³ « Pour ma part..., écrit le R. P. Joseph de Guibert, je crois que la doctrine admettant une contemplation acquise est vraiment, sinon dans l'enseignement explicite des grands traités de saint Jean de la Croix (on peut discuter sur ce point), du moins certainement dans la ligne de cet enseignement: celui des premiers disciples ne permet pas de doute là-dessus. C'est du reste parce qu'ils tenaient fermement cette doctrine, que les grands théologiens carmes ne faisaient aucune difficulté d'admettre que les âmes ne sont pas toutes appelées à la contemplation infuse, telle qu'ils la décrivent à la suite des deux saints réformateurs et là encore, je crois qu'ils avaient raison (*Gregorianum*, vol. XIII, fasc. 2, p. 334. Cf. même revue, 1929, pp. 3-19).

⁴ Plusieurs, mais pas tous. Le P. Poulain, par exemple, permet, sous certaines réserves sans doute, de la désirer, non seulement à ceux qui ont commencé d'en être favorisés sous ses formes les plus humbles, mais encore à ceux qui ne sont encore jamais sortis des voies ordinaires. Toute « extraordinaire » qu'elle soit, elle est si excellente qu'on a le droit de la désirer, de la demander à Dieu avec instance, pourvu qu'en fin de compte la prière se tourne en abandon à sa sagesse et à sa volonté. Et il cite, pour légitimer ce désir, tant de textes si beaux, si formels, qu'on serait mal venu de souhaiter plus riche moisson. Les théologiens de l'autre école n'ont qu'à puiser dans ce recueil.

mais ne concernent en rien la contemplation infuse elle-même, si elle est le moyen normal de la plus intime union à Dieu.

Selon qu'on apprécie favorablement ou non le désir des voies mystiques, on est porté à conseiller ou à déconseiller fortement la lecture et la méditation des livres mystiques. La défiance des voies extraordinaires peut même conduire, et de fait a conduit certains de ceux qui y font entrer la contemplation, jusqu'à interdire aux personnes soumises à leur autorité, comme dangereuses et sources d'illusion, sinon toute la littérature proprement mystique, du moins les œuvres de certains grands maîtres.

En combien de maisons ecclésiastiques et religieuses, et pendant combien de temps, ne fut-il pas pratiquement défendu et impossible de lire saint Jean de la Croix ? Sainte Thérèse ne fut pas l'objet d'autant de défiance, mais je ne voudrais pas assurer que l'inscription du saint réformateur parmi les Docteurs de l'Eglise l'ait fait retirer de cet Index, ajouté de leur propre chef par des maîtres de novices ou des éducateurs du jeune Clergé, à celui du Saint-Office. Cette défiance inspirée à une partie notable du monde ecclésiastique ou religieux a eu pour résultat que de nombreux directeurs d'âmes, séculiers ou réguliers, ont ignoré toute leur vie d'incomparables trésors spirituels. Ceux qui ne partagent pas ces défiances en déplorent les effets. Pour quelques problématiques dangers évités, et qui d'ailleurs pouvaient l'être autrement, disent-ils, quels dommages, en tout cas quels « manques à gagner » ont pu être la conséquence de cette singulière proscription ! Combien d'âmes ont étouffé sous les étroitesse et les raideurs dénoncées par saint Jean de la Croix, qui auraient été libérées en le lisant opportunément !

On voit, par ces brèves réflexions, l'importance pratique de la controverse sur le caractère ordinaire ou extraordinaire de la vie mystique et son rapport avec la sainteté, et l'on s'explique la vivacité qu'on mit à soutenir les diverses opinions.

Mais cette question, malgré la large place qu'elle tint en des débats récents, n'est pas la plus profonde. Par essence, elle dépend d'un autre problème : celui de la nature même de la contemplation mystique ou infuse. Que la contemplation soit « ordinaire » ou « extraordinaire », ce n'est jamais là, tout au plus,

qu'une de ses propriétés. Les propriétés découlent de l'essence, et, en bonne science théologique, s'en déduisent. En fait, toutefois, nous ne serions pas surpris que, chez certains, une conviction plus ou moins a priori du caractère extraordinaire de la contemplation, l'acceptation docile, sans examen nouveau, d'une thèse donnée pour traditionnelle, ait conduit à chercher la définition et les causes de l'oraison passive dans le domaine du préternaturel et du miracle, plutôt que dans l'ordre de la grâce sanctifiante, des vertus et des dons. Et nous pensons, par contre, que l'étude désintéressée, indépendante, plus objective, plus purement théologique, de sa nature et de ses principes, a montré peu à peu l'insécurité de positions regardées par plusieurs comme définitivement acquises et seules traditionnelles. C'est ce que montrerait sans peine une étude sur la genèse des travaux qui ont troublé, en ébranlant leurs postulats, la quiétude « acquise » de certains « ascétistes ». Aujourd'hui du reste, sauf un rebondissement tout récent, cette controverse sur le caractère ordinaire ou extraordinaire de la contemplation infuse, s'est un peu assoupie. L'esprit de charité et la prudence chrétienne aidant, on a élaboré des formules de conciliation qui achèment à une entente le plus grand nombre des théologiens. Et leur attention semble se porter de préférence, actuellement, sur des questions que les précédentes controverses avaient empêché peut-être d'explorer suffisamment. On s'applique en particulier à déterminer la nature des plus hauts degrés de l'oraison mystique. Est-ce une véritable expérience ou une quasi expérience ? Touche-t-on Dieu directement ? ou ne l'atteint-on que « dans la trace qu'il laisse de son passage et dans l'empreinte dont il nous marque, dans la grâce dont il nous enrichit » ? Le voit-on vraiment, d'une vision si fugitive et si peu « rassasiant » qu'elle soit ? Sort-on un peu des obscurités de la foi pour participer, si fugace que soit l'éclair, à l'acte intellectuel et à l'amour des bienheureux ? Ou reste-t-il toujours un voile opaque, une toile à rompre ? Et l'on comprend que ces hauts problèmes retiennent l'attention des théologiens.

Mais il ne sera pas sans intérêt, — avant de tracer leurs positions doctrinales relativement à ces questions d'importance

majeure, — d'exposer la controverse entre les « ascéticistes » et les « mysticistes »¹, non pour réveiller les échos d'un débat récent, mais pour en donner une idée à ceux qui n'en ont pas suivi les phases. Même ceux-là sentent, au moins confusément, que l'enjeu en est grave. D'ailleurs la prudence, disons-le tout de suite, peut atténuer les effets de solutions théoriquement moins heureuses ; et, d'autre part, il est bien entendu que les directeurs doivent rester attentifs à ne pas laisser « brûler les étapes », prendre bien garde de ne pas appliquer trop vite, sans tenir suffisamment compte des conditions subjectives où ils se réalisent, les plus justes principes et les plus légitimes conclusions.

II

LA THÈSE « ASCÉTICISTE » : LA MYSTIQUE EST ACCIDENTELLE A LA SAINTETÉ

Les voies mystiques sont extraordinaires et n'ont qu'un rapport accidentel à la perfection et à la sainteté. Il y a des saints mystiques. Il y en a qui ne le sont pas. C'est l'opinion qui dominait, il y a vingt ans, mais qui a perdu aujourd'hui beaucoup de son prestige. J'en emprunterai l'exposé (qui occupera tout cet article), les formules, les arguments à deux de ses plus ardents défenseurs : Mgr Farges, connu surtout par ses études de philosophie scolastique, mais qui consacra les dernières années de sa vie à des travaux de spiritualité ; et un théologien carme, Crisogono du Saint-Sacrement, qui a apporté à cette thèse le renfort de sa dialectique, de sa juvénile ardeur et de sa facilité littéraire. A des titres divers ces deux auteurs sont particulièrement représentatifs, et la netteté tranchante de leurs formules aide à faire ressortir ce que nous voulons mettre en lumière : l'opposition des deux doctrines qui se sont affrontées, surtout il y a dix ans, et qui s'affrontent encore, quoique moins âprement.

¹ Je demande grâce pour ces deux barbarismes. M. Bremond a introduit le premier. Le second, parallèle, doit avoir les mêmes droits. En l'employant pour désigner la thèse que j'estime vraie, je montre assez clairement que le premier n'est affecté a priori d'aucune nuance péjorative. Expressions commodes. Rien de plus.

Mgr Farges, notons-le d'abord, envisage la distinction des différentes disciplines théologiques comme le résultat de sectionnements ou de détachements successifs. La morale est à ses yeux « un rameau détaché » de la théologie générale, l'ascétique « un rameau détaché » de la morale, la mystique « un rameau détaché » de l'ascétique.

Sans exagérer la portée des métaphores, le choix de celles-ci semble révéler une notion un peu flottante de l'unité de la science sacrée et une tendance à regarder les différentes parties de la théologie comme autant de tronçons ou de « rameaux détachés ». Les rameaux détachés sèchent ! Mgr Farges y prend-il garde ?

Quoiqu'il en soit, dès le seuil de son livre *Les phénomènes mystiques*, nous l'entendons proclamer l'existence des deux voies de sanctification. Ayant rappelé la distinction classique des étapes de la vie spirituelle : voie purgative, illuminative, unitive, il écrit :

Or, cette voie que nous venons de nommer « unitive », *bifurque*¹ dans deux directions différentes qui conduisent toujours l'âme vers son union de plus en plus intime avec Dieu, mais par des procédés ou des chemins bien différents. L'un est actif et exige notre effort à tout prix ; l'autre passif sous la main de Dieu... ne requiert que notre consentement. Le premier est le chemin ordinaire et le plus long. L'autre est un raccourci. Dans l'un on marche à pied, dans l'autre Dieu nous porte sur les ailes de sa grâce sans aucun mérite de notre part que notre docilité.

Si l'âme suit les voies ordinaires de la Providence, elle y reste toujours active et maîtresse d'elle-même, sans aucune suspension de ses puissances ; dans les voies extraordinaires, au contraire, elle devient à certains moments passive entre les mains du divin Esprit qui s'empare d'elle, suspend plus ou moins ses puissances et agit en elle et par elle. Tels sont par exemple les phénomènes mystiques de recueillement infus, d'oraison, de quiétude, d'union pleine, d'extase, de ravissement, à plus forte raison ceux de visions, de prophéties et de tant d'autres opérations merveilleuses, qui ne dépendent nullement de la volonté des âmes qui en sont favorisées, mais uniquement du bon plaisir de Dieu.

¹ C'est moi qui souligne.

On voit, par ces dernières lignes surtout, que, pour ce théologien, s'il y a des degrés dans l'extraordinaire, si les phénomènes concomitants de la contemplation le sont « a fortiori », les degrés d'oraison mystique appartiennent déjà à cette catégorie ; tout cela est en dehors des grâces requises pour la perfection et la sainteté.

Les phénomènes de quiétude, d'extase, de ravissement, ou bien ceux de visions et de prophéties, ne dépendent à aucun degré de nos efforts personnels, pas même de nos mérites. Ce sont des dons de Dieu, gratuits entièrement parce qu'ils ne sont pas nécessaires au salut, ni à la perfection chrétienne à laquelle nous devons tendre, et infus par sa grâce dans les âmes privilégiées.

La passivité mystique est par nature chose exceptionnelle, la vie chrétienne et parfaite étant fondamentalement active.

Et cependant, il y a des états exceptionnels et passifs, mais cette passivité doit venir du bon plaisir de Dieu qui s'empare de certaines âmes, déjà plus ou moins parfaites, parfois très imparfaites, pour en faire des vases d'élection et les remplir de ses lumières les plus sublimes, de ses dons les plus merveilleux. Eh bien ! le domaine de la théologie mystique commence au moment où entre en jeu la grâce de Dieu opérant seule et sans notre concours...

Alors, l'âme cesse d'être complètement active et doit s'abandonner à la conduite de Dieu et aux états extraordinaires où il lui plaît de l'élever : son acquiescement seul est requis (p. 10).

Cette thèse est aux yeux de Mgr Farges absolument capitale. Il insiste, à la fin du livre comme au commencement et plusieurs fois en cours de route, sur le danger de l'oublier en considérant la mystique comme le terme vers lequel tend l'ascèse et les états passifs comme devant normalement succéder à l'activité de l'âme exercée aux vertus. Ce serait une « confusion énorme » et périlleuse.

Combien dangereuse pour la direction des âmes serait la confusion des deux voies, ascétique et mystique, active et passive en une seule et même voie à diverses étapes de sainteté plus ou moins élevée (p. 269) !

Toutes les âmes des fidèles que saint Paul appelle *sancti*, *vocati sancti*, sont appelées par Dieu à la sainteté, c'est-à-dire à la conformité de plus en plus parfaite avec sa très sainte volonté par les voies communes et actives et nullement par les voies mys-

tiques ou passives. Sinon, il faudrait permettre à toutes les âmes pieuses, indistinctement, de se croire appelées aux voies mystiques, d'y tendre de tous leurs efforts, comme elles doivent tendre à tout prix à la sainteté et partant d'introduire l'activité humaine dans les voies passives — contre-sens manifeste qui a produit tous les faux mystiques. S'ils se sont égarés, c'est en cherchant à devenir passifs et en prônant les moyens courts pour y arriver ¹.

Quand de telles conséquences découlent logiquement d'une doctrine, quand elle est exposée à des dangers aussi graves, on ne peut s'abstenir de mettre en garde contre elle, ni de la déclarer contraire à la pensée et à l'expérience des saints.

Mgr Farges n'y manque pas. « Aussi, continue-t-il, lorsque nous lisons dans certains auteurs contemporains qu'il est impossible d'arriver à la perfection chrétienne sans les voies passives et que la contemplation mystique est la voie par laquelle ont passé toutes les âmes qui sont parvenues à une haute sainteté, ou bien que la contemplation étant le terme normal de la vie

¹ Les théologiens qui défendent l'autre thèse, — faisons-le remarquer dès maintenant — ne nient pas, mais affirment tout aussi énergiquement le caractère passif des voies mystiques, la liberté de Dieu dans l'octroi des grâces, l'impossibilité absolue de s'introduire de soi-même dans la contemplation infuse. S'ils permettent à toutes les âmes éprises de perfection d'aspirer aux oraisons passives et de les demander à Dieu, ils répètent qu'elles ne sauraient y tendre d'une manière active, mais seulement se disposer activement à les recevoir quand il plaira à Dieu de les donner. Bien plus, ils soutiennent que l'effort ascétique ne suffit même pas pour se disposer prochainement aux oraisons infuses, mais que la disposition prochaine, ici comme toujours, est l'effet de la forme elle-même (*Causae ad invicem sunt causae*), c'est-à-dire de la grâce mystique envisagée sous l'aspect purificateur. C'est la lumière même de la contemplation qui purifie l'âme dans les nuits passives des sens et de l'esprit et la met en état de recevoir toujours de plus vives clartés et de plus efficaces motions de la grâce opérante. Il n'y a pas de moyens courts d'invention humaine, analogues à ceux du quietisme et du semi-quietisme, dans la doctrine que vise Mgr Farges. D'autres, qui défendent la même thèse que lui, accusent plutôt les théologiens partisans de la nécessité des nuits mystiques pour la haute sainteté, de trop exiger des âmes et de mettre la perfection à trop haut prix. Ils estiment qu'on peut être saint sans traverser d'aussi profondes et douloureuses obscurités, bref, par des moyens sinon plus courts, du moins plus faciles. Si l'on ne s'entend pas sur les griefs à opposer à une doctrine qu'on estime fautive, on devrait, en tout cas, s'abstenir d'essayer de la discréditer — et de compromettre ses défenseurs — en la rapprochant du quietisme même mitigé, avec lequel elle n'a absolument rien de commun. Rien ne justifie le reproche adressé par Mgr Farges aux théologiens de l'autre école d'introduire l'activité humaine dans les voies passives. Aucun défenseur de la continuité de la mystique et de l'ascèse n'est jamais tombé — à notre connaissance du moins — dans cette contradiction, dans cette absurdité. Si le coup porte contre le quietisme, il ne saurait en aucune façon atteindre ces théologiens. L'exposé positif de leur doctrine le montrera plus clairement, mais il fallait, sans délai, dénoncer un mirage, pour ne pas paraître complice d'une inconsciente calomnie.

spirituelle, les âmes avides de perfection ont le droit d'y prétendre et leurs directeurs doivent les disposer¹, nous ne pouvons nous défendre d'une pénible surprise pour un langage si différent de celui des saints eux-mêmes parvenus à la plus haute sainteté et ayant pour eux l'autorité de l'expérience. »

Ici, Mgr Farges apporte plusieurs témoignages à l'appui de son dire. Ne pouvant les transcrire tous, reproduisons les plus clairs, les plus impressionnants, qui constituent, reconnaissons-le sans ambages, une difficulté sérieuse (mais est-elle insoluble ?) contre l'autre thèse. Ce sont d'abord des textes de saint Alphonse de Liguori et d'Alvarez de Paz : « Pour qu'une âme, écrit le premier, atteigne à la perfection, l'union passive n'est pas nécessaire ; il suffit qu'elle parvienne à l'union active... L'union active est la parfaite conformité de notre volonté avec la volonté divine, dans laquelle consiste sans aucun doute, toute la perfection du divin amour ».

« Tous les parfaits, dit le second, ne sont pas élevés à la contemplation parfaite... parce que le Dieu Tout-Puissant a d'autres voies pour faire des parfaits et des saints. »

¹ JOSEPH du Saint-Esprit formule et prouve la thèse suivante : « Nous ne pouvons pas nous appliquer à la contemplation infuse, si on entend par là le ravissement, l'extase ou d'autres semblables faveurs. Nous ne pouvons pas non plus la demander à Dieu ni la désirer. Nous ne pouvons pas tendre (*conari*) à la contemplation infuse, considérée en elle-même, comme à une chose qu'on puisse avoir par sa propre industrie ; mais nous pouvons y aspirer, la désirer ardemment et la demander humblement à Dieu. Ad contemplationem infusam, sumptam pro raptu, extasi, similibusque favoribus, non possumus nos applicari, nec illam a Deo petere, nec illam desiderare. Non possumus ad contemplationem infusam conari quasi nostra industria habendam, sumpta contemplatione infusa pro ipso actu contemplationis ; possumus tamen ad illam aspirare, ipsam ardentem desiderantes et humiliter a Deo petentes. (*Cursus... II^m Praedicabile*, disp. XI, n° 18 et 23). De la légitimité du désir il donne, entre autres raisons, celle-ci : Qui veut la fin veut les moyens qui y conduisent. Or, la contemplation infuse conduit mieux à l'union à Dieu, fin de toute la vie spirituelle. Le droit pour tous de désirer l'union à Dieu entraîne donc celui de désirer la contemplation (n° 29) ; et celui de la demander dans la prière, car, dit saint Thomas, *hoc licet orare quod licet desiderare*, n° 30. PHILIPPE de la sainte Trinité écrit de son côté : « Tous doivent aspirer à la contemplation : debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare. (*Summa theol. mysticae*, t. II, p. IV.) Tous, et spécialement les âmes consacrées à Dieu, doivent aspirer et tendre à l'union fruite avec Dieu : Debent omnes et maxime Deo specialiter consecratae animae ad actualem fruitionem unionem cum Deo aspirare et tendere (*Ibid.*, t. III, p. 43.) » Les mêmes conclusions se retrouvent chez ANTOINE du Saint-Esprit et VALLGORNERA. C'est dire que les « auteurs contemporains » à qui s'en prend Mgr Farges ont eu des devanciers sur qui s'appuyer et des autorités à invoquer.

Notre auteur allègue aussi divers passages de sainte Thérèse, notamment le texte bien connu et si souvent discuté où la grande réformatrice parle du chemin *raccourci* qu'il n'est pas indispensable de prendre pour parvenir à l'union. Bien entendu il estime que le raccourci n'est pas seulement la suspension des puissances et le ravissement, mais l'oraison même que le ravissement accompagne en certains cas. Nous verrons plus tard l'autre interprétation possible de ce texte fameux. En attendant, le voici, tel que le reproduit Mgr Farges, d'après Bouix, en le glosant par de brèves parenthèses :

Pour cette oraison de pure conformité à la volonté de Dieu, il n'est pas nécessaire que les puissances soient suspendues. Dieu qui est tout puissant a mille moyens d'enrichir les âmes et de les conduire dans ses demeures sans les faire passer par ce chemin raccourci dont j'ai parlé, je veux dire sans les élever à cette union intime avec lui, d'où, après quelques moments, elles sortent toutes transformées... Dans tous les cas, il faut que ce ver mystique (l'amour propre) meure, bien que dans cette union (non mystique) de pure conformité à la volonté divine, sa mort doive nous coûter plus cher... Mais la récompense en sera beaucoup plus grande si nous sortons victorieux du combat... C'est là l'union (non mystique) que j'ai désirée toute ma vie et que j'ai demandée toujours à Notre Seigneur ¹.

Notre auteur fait surtout état de l'autorité de Benoît XIV, qui distingue nettement les deux contemplations : acquise et infuse, déclare que plusieurs saints ont ignoré la contemplation infuse, tandis que des âmes moins saintes, des débutants et des progressants dans les voies de Dieu y furent élevés ².

¹ CHATEAU, 5^{mes} demeures, ch. III, cité dans *Phénomènes...* t. I, p. 273-274.

La traduction des carmélites de Paris, elle-même favorable, on le voit par les notes, à la thèse que défend Mgr Farges, est beaucoup plus près du texte original que nous discuterons.

² Voici les lignes les plus formelles du cardinal Prosper Lambertini (il n'était pas encore Benoît XIV lorsqu'il les écrivait) en faveur de la thèse de Mgr Farges : *Complures perfectos experimur canonizari licet in processibus pro eis factis, de infusa contemplatione non fiat mentio, sed de aliis virtutibus in gradu heroico... quia scimus plerosque Beatorum et Sanctorum catalogo fuisse adscriptos, qui null tanus fuerunt contemplativi... Theologi docent infusam contemplationem interdum concedi perfectis, interdum non perfectis, conceditur enim aliquando incipientibus et proficientibus qui utique perfecti non sunt. Et Benoît XIV cite à l'appui de son dire saint Grégoire. Cf. *De Servorum Dei Beatif.* t. II, ch. XXVI, p. 7 et 8.*

Nonobstant cette affirmation de Benoît XIV, beaucoup d'hagiographes et de théologiens estiment qu'en fait tous les saints canonisés ont été contemplatifs à de hauts degrés. Le P. Poulain lui-même, qui ne juge pas l'état mystique indispensable pour arriver à la grande sainteté¹, tient pour historiquement justifiée la thèse que « presque tous les saints canonisés ont eu l'union mystique et généralement avec abondance² ».

Pour autant qu'il en convienne, Mgr Farges ne trouve rien d'étonnant à ce fait.

L'Eglise, dit-il, ne peut mettre sur les autels que les personnages les plus connus par le rayonnement extraordinaire de leur sainteté, c'est-à-dire par leurs dons mystiques les plus merveilleux. Car les témoins qu'elle interroge dans ses procès de canonisation ne peuvent témoigner que des vertus visibles et non du genre d'oraison intérieure et invisible (p. 274).

Mais à leurs noms célèbres, l'Eglise a toujours soin d'ajouter, en la proposant à notre égale vénération, la foule des saints obscurs et inconnus qui ont vécu en tout temps et en tout pays, en suivant les voies communes et sans éclat : *Et alibi aliorum plurimum sanctorum...* La canonisation plus fréquente des saints mystiques ne prouve donc en rien que la contemplation passive soit le terme normal de toute vie spirituelle, ni qu'elle soit « essentielle à la plus haute sainteté ». C'est là une question de fait, non de droit. Bien plus, chez un grand nombre de saints canonisés les voies passives, telle que l'extase, apparaissent comme une exception et non comme la note dominante et la cause de leur sainteté, ni de leur canonisation (*ibid.*).

Bref, les mystiques sont la grande majorité, parmi les saints canonisés, parce que leurs grâces mystiques les signalent davantage à l'attention et qu'une sainteté à forme mystique est plus éclatante. Mais qui ne voit que cet argument, s'il a un sens, en tant qu'il utilise les phénomènes accidentels à la contemplation, laisse intacte la question de la contemplation elle-même, laquelle n'a rien de manifeste et d'éclatant, et est précisément « oraison intérieure et invisible » ?

¹ « La question mystique que je pose est purement historique. Je ne demande pas si l'état mystique est indispensable pour arriver à une haute perfection. La réponse serait négative. Les grâces mystiques ne sont qu'un moyen et Dieu peut en employer d'autres. Il s'agit simplement de savoir si, en fait, il s'est servi ordinairement de ce moyen (*Grâces d'oraison*, ch. XVIII, § 2, n. 7, p. 552). »

² *Ibid.*, p. 553-4.

N'y a-t-il pas, dans ces lignes, passage indû d'une réalité à une autre ou, pour mieux dire, usage d'un moyen terme équivoque: voies passives désignant tantôt l'oraison contemplative, tantôt les faits mystiques accidentels? On retrouve fréquemment, le même « transitus » sous des formes diverses, en d'autres pages de l'auteur et chez les autres théologiens de la même école. N'est-ce pas oublier ou volatiliser la distinction, commune à tous, nous l'avons vu, entre les phénomènes accessoires et le fond de la vie et de l'oraison mystique? N'est-ce pas étendre subrepticement à ceux-ci ce qui n'est vrai que de ceux-là? La légitimité de ce passage ou de cette extension, répète-t-on dans l'autre camp, est toute la question. De sorte que le nom propre du sophisme commis, dans l'argument ci-dessus rapporté, serait celui d'une faute logique où il accuse souvent ses adversaires de tomber: la pétition de principe.

Quoiqu'il en soit, Mgr Farges déduit de la thèse, à ses yeux fermement établie, des conclusions d'extrême prudence pour les directeurs, d'extrême réserve pour les dirigés:

Les directeurs prudents devront méditer ces vérités fondamentales avant de pousser toutes les âmes pieuses indistinctement dans les voies passives. Ils blâmeront, avec sainte Thérèse, bien loin de l'encourager, certaines âmes qui veulent voler avant d'avoir des ailes et leur rappelleront que le divin maître, distribuant ses dons comme il lui plaît, ne donne pas ces ailes mystiques à toutes les âmes qu'il aime et veut élever à la perfection.

Quant au désir des voies mystiques, quoiqu'il soit bon en lui-même comme tous les dons de Dieu, les directeurs ne devront pas encore l'encourager sans restriction ni réserve, les voies extraordinaires étant pleines d'illusions et d'embûches que nous avons signalées, à moins que Dieu n'ait fait entendre nettement son appel et, même dans ce cas, les saints ont redouté ces dons, tout en les désirant.

Même après les avoir désirés sagement et après s'y être préparés par une plus grande perfection dans les voies ordinaires, si Dieu les refuse, il faut adorer et aimer les secrets desseins de sa Providence. « Dieu, dit saint Jean de la Croix, ne mène pas à la contemplation parfaite tous ceux qui s'adonnent délibéré-

ment à la vie intérieure. Pourquoi cela ? Lui le sait » (*Nuit*, L. I. c. IX, p. 276)¹.

Ce n'est pas à nous de choisir, ni même de désirer de nous-mêmes et sans un appel spécial de Dieu des voies extraordinaires toujours pleines de périls pour notre faiblesse, et la croyance que toutes les âmes y sont appelées serait sujette à plus d'une déception (276).

Dans ces formules, l'autre école trouverait beaucoup à concéder, mais plus encore à nier ou du moins à distinguer. Nous le verrons par l'exposé de sa doctrine.

Prenons congé de Mgr Farges en résumant le plus brièvement possible son enseignement sur la nature, les causes et les effets de la contemplation infuse. Cet enseignement justifie, pense-t-il les affirmations que nous venons de lire. Mais, si c'en est le principe dans l'ordre systématique, il semble que, dans l'ordre personnel d'invention suivi par notre auteur, c'est la conviction absolue du caractère extraordinaire des voies mystiques, en tout ce qui les constitue, qui l'a conduit à les expliquer comme il fait, c'est-à-dire par un mode « extraordinaire » d'action des dons du Saint-Esprit².

La contemplation infuse est une intuition directe et immédiate, une expérience, une sensation, une saisie de Dieu lui-même et de son action dans l'âme. Cette intuition, qui éveille l'amour, exclut tout raisonnement, toute inférence, elle peut même exclure toute action de l'imagination, suspendre toute activité des puissances. Comme toute sensation, elle implique le sentiment vif qu'on subit l'action de l'objet, ici l'objet divin. Mais tandis que les bienheureux voient Dieu sans espèce impressé ni expresse, l'intuition mystique suppose nécessairement des espèces impres-

¹ *Nuit*, L. I, c. IX, p. 276. C'est encore là un texte célèbre, comme celui de sainte Thérèse sur le chemin raccourci ou sentier de traverse.

² Il est en tous cas significatif que le point de départ de sa recherche sur la notion de la contemplation soit précisément l'impression de nouveauté, de dépaysement, et par suite, d'inquiétude, de trouble, d'effroi, ressentie par les contemplatifs au début des voies mystiques: « Celle-ci (l'oraison infuse) n'est pas un simple degré supérieur et éminent de ces oraisons ordinaires. Sinon les contemplatifs, entrant dans cette nouvelle voie, n'auraient pas la sensation, si souvent décrite par eux, d'entrer dans un monde tout nouveau, étonnant, incompréhensible... » (p. 53), bref extraordinaire.

ses, comme la sensation suppose de toute nécessité l'impression en elle de l'objet sensible. Pour se faire voir, entendre, toucher, goûter, sentir, car l'expérience ou intuition mystique au sens strict présente toutes ces nuances, Dieu met en action les dons de l'Esprit-Saint, principes en nous d'action suprahumaine, non pas d'une manière ordinaire et échappant à la conscience, comme le jeu des autres habitus infus et le jeu normal des dons eux-mêmes, mais selon un mode tout spécial, absolument gratuit, tel que, non seulement l'âme est passive, mais prend conscience de sa passivité sous l'agir divin, sous la motion de la grâce opérant seule :

Tandis que les vertus infuses nous font agir conformément aux lumières de la raison éclairée par la foi, *humano modo*, les dons tendent à nous faire agir sous l'inspiration de l'Esprit-Saint et partant, d'une manière surhumaine, *supra humanum modum*, sans aucun raisonnement. Toutefois, les habitudes de ces dons, pour passer à l'acte, ont besoin d'être mises en branle par des grâces actuelles, infiniment variées de degrés et de modes, en sorte que tous les actes des dons ne sont pas nécessairement des actes mystiques. Pour nous, ce qui distingue les états mystiques, dans la contemplation infuse, ce n'est pas un degré plus élevé, ni une fréquence plus grande des dons, notamment des dons de sagesse et d'intelligence, mais un mode particulier de ces mêmes dons. Et ce mode nouveau est une passivité très spéciale produite en nos âmes. Tandis que le mode ordinaire consiste à nous faire agir et agir librement sous l'inspiration du Saint-Esprit, sans avoir conscience de cette impulsion divine, le mode extraordinaire nous fait pâtir ou recevoir avec conscience un état produit par Dieu, tantôt suave et béatifiant, tantôt douloureux et purifiant, tantôt lumineux ou plein d'une ténèbre translumineuse.¹

La contemplation produit des effets de sainteté. Elle n'est pas comme les charismes donnée *in utilitatem aliorum*, mais d'abord au bénéfice spirituel du sujet, en qui elle provoque des mouvements d'admiration, de joie, d'humilité, de force, d'impatience de posséder la vie bienheureuse. Mais elle est *gratis data*

¹ *Ibid.*, p. 119. Cf. p. 122: « Il y a donc pour l'union de l'âme à Dieu des voies actives et ordinaires, accessibles à tous, et des voies passives, extraordinaires et privilégiées. Ce sont les dons du Saint-Esprit qui nous y conduisent également, mais par des modes différents d'opération: tantôt ordinaires, tantôt « encore plus élevés », comme dit Vallgornera, et vraiment « extraordinaires ».

en ce sens que l'homme n'a aucun moyen de mériter cette mise en action extraordinaire des dons, cette conscience et expérience de Dieu et de l'action divine en lui. Si puissamment qu'elle aide l'amour, l'amour peut sans elle arriver à son apogée. Et c'est pourquoi « les voies ascétiques et les voies mystiques » ne sont pas le prolongement d'une même ligne idéale, mais deux voies parallèles qui ne se rencontrent que dans l'infini. C'est pourquoi encore, « au témoignage de Benoît XIV, non seulement des saints martyrs, mais bon nombre d'autres saints ont pu s'élever à la sainteté la plus éminente sans passer par les voies extraordinaires, ni briller par aucun don mystique ».

Cette notion de la contemplation soulève de graves difficultés entre autres celle-ci, que l'état mystique ne comporte pas nécessairement la perception immédiate de l'Etre divin¹, que les espèces impresses infuses, absolument nécessaires dans ce système², semblent réduire la contemplation, essentiellement surnaturelle, à une simple participation à la connaissance naturelle des anges³, ce qui est singulièrement l'amoinrir, comme l'a bien montré le P. Garrigou-Lagrange⁴. Sans compter une multitude de difficultés secondaires auxquelles se heurte le lecteur des *phénomènes mystiques*.

C'est pourquoi la doctrine a rencontré tant d'oppositions.

* * *

Ces oppositions n'ont pas découragé le grand admirateur de Mgr Farges qu'est le P. Crisogono du saint Sacrement. Avec des nuances qui lui sont propres, il a soutenu une thèse analogue dans son étude historico-doctrinale sur l'Ecole carmélitaine qui

¹ Cf. SAUDREAU, *L'Etat mystique*. Appendice II, p. 304-356. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection...*, p. 331-336.

² « Elle seule (la contemplation de Dieu au sens strict, telle que la décrit Mgr Farges), peut nous donner une véritable sensation expérimentale du divin, parce qu'elle seule admet l'infusion surnaturelle de touches ou d'espèces impresses, obscures ou claires et qu'il n'y a pas, pour tout philosophe thomiste, de sensation véritable sans espèces impresses, pas plus qu'il n'y a de triangle sans angle. » *Phénomènes...*, p. 101.

³ « Le deuxième mode (de vision de Dieu), l'intuition par des espèces infuses, qui est naturel à l'ange, est surnaturel pour l'homme. » *Les Phénomènes*, p. 82.

⁴ *Perfection*, 1^{re} édition, p. 339. Et appendice I. *La contemplation mystique requiert-elle des idées infuses?*

complète son ouvrage sur saint Jean de la Croix. Selon lui, par rapport au point qui nous occupe, la doctrine des maîtres du Carmel peut se résumer de la manière suivante.

La condition indispensable pour parvenir à la perfection est de faire le vide dans l'âme. Mais il y a deux manières de faire le vide: les nuits passives et les nuits actives, tant du sens que de l'esprit. Pour ceux qui vont par la voie de la contemplation infuse, les nuits passives sont nécessaires, outre les nuits actives. Pour ceux-là seulement. Aux autres suffisent les nuits actives. Elles s'imposent universellement, parce qu'elles sont impliquées dans l'exercice même des vertus surnaturelles communes à toutes les âmes vivant de la grâce divine. Sans le renoncement aux désirs, la rectification des passions, l'activité de la foi nue qui purifie l'entendement, de l'espérance qui vide la mémoire, de la charité qui détache le cœur — et c'est là ce qui constitue les nuits actives — il n'est évidemment pas de sainteté possible. Par contre, les nuits passives, effet de grâces spéciales, extraordinaires et partant gratuites, qui font agir, selon un mode spécial et supra-humain, les dons du Saint-Esprit (communs à tous, mais mus d'autre façon chez les âmes qui ne sont pas menées par la voie mystique), n'impliquent pas par elles-mêmes l'exercice des vertus et n'y conduisent pas nécessairement.

Le vide que produisent les nuits appelle la plénitude, qui s'obtient dans l'oraison. L'oraison discursive persévéramment pratiquée aboutit normalement à une connaissance confuse, amoureuse et toute paisible de Dieu, c'est-à-dire à la contemplation. A force de s'entraîner à répéter ces actes, on en acquiert l'habitude (*hasta que vengan en ella a adquirir el habito. Subida*, 1. II, c. XIII). Cet habitus est donc acquis et c'est pourquoi les disciples des maîtres du Carmel sont autorisés à parler de la contemplation acquise.

Pour renoncer d'une manière habituelle à l'oraison discursive et pour pouvoir se livrer, sans s'exposer à perdre le temps, à cette contemplation, il faut constater en soi — ou que le directeur spirituel constate — certains signes. Saint Jean de la Croix en indique trois et les décrit lumineusement dans la *Subida*.

On ne doit pas les confondre avec trois autres signes qu'il énumère et explique dans la *Noce* et qui caractérisent l'entrée de l'âme, non plus seulement dans la contemplation acquise, mais dans la contemplation infuse.

Ce passage de la contemplation acquise, terme normal de la méditation et de l'oraison discursive, à la contemplation infuse (dont sainte Thérèse place le début dans l'oraison passive de recueillement et saint Jean de la Croix dans la nuit passive du sens), n'est aucunement nécessaire pour que l'âme continue à faire des progrès et parvienne à la sainteté. Il ne suffit pas qu'elle corresponde avec une fidélité totale aux grâces reçues pour que Dieu élève aux privilèges de l'oraison infuse, « celle-ci n'étant à aucun titre l'unique chemin de la perfection ». « Voici un point, dit sainte Thérèse, qu'il est très important de comprendre. Dieu ne conduit pas toutes les âmes par un seul chemin. De ce que toutes les âmes religieuses de cette maison s'adonnent à l'oraison, il ne s'ensuit pas qu'elles doivent nécessairement être toutes contemplatives (Asi que no porque en esta casa todas traten de oracion, han de ser todas contemplativas¹). Cela est impossible... La contemplation est un don de Dieu. Puisqu'elle n'est pas nécessaire au salut, et que Dieu ne l'exige pas de nous... aucune de vous ne doit s'imaginer qu'on l'exigera d'elle. Pour ne l'avoir pas reçue, une âme ne cessera pas d'être fort parfaite. (Y pues no es necessario para la salvacion, ni nos lo pide de apremio, no piense se lo pedira nadie; que por eso no dejara de ser muy perfecta.)²

Saint Jean de la Croix n'est pas moins formel. « Dieu n'élève pas à la contemplation tous ceux qui s'engagent résolument dans le chemin de l'esprit. Pas même la moitié. Pourquoi ? Lui, le sait (No a todos los que de proposito se ejercitan en el camino del espiritu lleva Dios a contemplacion, ni aun a la mitad ; el por que, el se lo sabe)³.

¹ Il s'agit évidemment de la contemplation infuse.

² *Chemin de la Perfection*, ch. XVII. J'ai utilisé, en la modifiant un peu, la traduction des Carmélites de Paris, p. 133.

Naturellement, le P. Grisogono cite le texte espagnol. J'en ai reproduit l'essentiel.

³ *Noce*, lib. I. c. IX.

« Nos maîtres l'affirment donc, conclut le P. Crisogono, tous ceux qui font oraison ne sont pas nécessairement des contem-
platifs. Dieu ne mène pas toutes les âmes par le même chemin. Personne n'exige de nous la contemplation infuse. Sans elle l'âme ne laisse pas d'être très parfaite. La mystique n'est pas nécessaire pour la perfection. C'est cette doctrine que répèteront et expliqueront les disciples. » (*La escuela*, p. 96.)

Lui du moins, car c'est son leit-motiv, tant il est persuadé de tenir la pensée authentique des deux réformateurs du Carmel, et d'avoir découvert un des points les plus importants de leur message.

A plusieurs reprises aussi, il en donne la raison : la contemplation n'est pas nécessaire, parce qu'elle n'appartient pas à l'ordre de la grâce sanctifiante, mais à des motions spéciales étrangères au mode humain des vertus et des dons. Non pas que Dieu accorde jamais la contemplation mystique à une âme qui ne serait pas dans l'état de grâce¹, mais il la donne parfois à des âmes remplies d'imperfections. Elle ne suppose donc pas une grâce très éminente et n'est pas dans son développement normal et ordinaire².

Quant aux phénomènes tels que les visions, goûts spirituels, ravissements, extases, révélations, non seulement ils sont, comme la contemplation infuse, accidentels à la vie chrétienne, mais accidentels même dans l'ordre mystique : « Si la mística es accidental para la perfeccion, estas cosas son accidentales aun en la mística » (p. 108). Accidentel au second degré pourrait-on dire.

Telle est la première solution du problème.

¹ Sur ce point, notre auteur oppose à l'opinion contraire de Osuna, les témoignages concordants de saint Jean et de sainte Thérèse. Celle-ci, dit-il, contrairement à ceux qui réservent la contemplation aux parfaits et la confondent avec la perfection, reconnaît qu'elle peut se rencontrer dans des âmes très imparfaites, mais ne dit jamais qu'elle puisse être communiquée à une âme en état de péché mortel. Elle exclut même positivement cette idée : *Acaece muchas veces que el Senor pone un alma muy ruin, entiendese no estando en pecado mortal entonces, Camino*, c. XVI.

² Como cosas del todo gratuita y extraordinaria, la mística comienza cuando a Dios le place darla. A veces existe en almas imperfectissimas, llenas de apetitos y leves imperfecciones. Solo se excluye de ella el que esta en pecado mortal, porque la mística es a base de la gratia y consta de luz y amor. Otras veces non se concede sino en los ultimos anos de una vida perfectissima; y algunos no llegan a gustarla nunca. *Escuela*, p. 355.

Les deux auteurs à qui nous en avons demandé l'expression se réclament hautement des conclusions formulées par le Congrès Thérésien tenu à Madrid en 1923. Jusqu'à quel point en ont-ils le droit, c'est une question qui demanderait une étude à part. Mais ces conclusions n'avaient pas paru bien gênantes pour leur doctrine aux théologiens de l'autre école et le P. Garrigou-Lagrange, pour ne citer que lui, s'en accommodait aisément dans la *Vie spirituelle*. C'est au moins un signe qu'elles ne recouvrent les vues de nos auteurs qu'à condition d'être plus ou moins doucement — ou fortement — sollicitées. Quoiqu'il en soit, les réflexions d'ordre critique par lesquelles j'ai interrompu (peut-être trop souvent, que le lecteur me pardonne !) l'exposé de la première solution du problème suffiraient à montrer qu'elle ne s'impose pas. Mais l'autre solution n'a pas seulement pour elle les difficultés que soulève celle-ci. Elle se recommande surtout par elle-même, son intime cohérence, son accord avec les principes généraux de la théologie thomiste, la doctrine exactement interprétée des maîtres et la plus authentique tradition mystique. Nous espérons en convaincre le lecteur. Mais il faut, pour ne pas allonger démesurément cet article remettre à plus tard l'exposé complet de la thèse et le développement de ses preuves. Contentons-nous, pour finir, d'un rapide énoncé, simple pierre d'attente.

La mystique est le prolongement normal de l'ascèse. La mystique n'est pas un rameau « détaché » de l'ascétique, mais l'ascétique et la mystique sont les deux aspects de la théologie spirituelle, comme l'ascèse pratiquée et la mystique expérimentée sont les deux faces de la vie spirituelle « intégrale ».

Pour faire un saint, il faut et les efforts de l'homme coopérant avec Dieu qui l'aide par les grâces communes, et les opérations de Dieu seul dans l'âme consentante. L'activité qui se déploie sous la grâce coopérante est nécessaire. L'activité supérieure dont la grâce opérante est le ressort tout divin ne l'est pas moins. Il n'y a pas deux voix unitives (la voie unitive ne bifurque pas en deux directions), mais une seule et normalement l'on n'y entre pas, on n'y avance pas surtout, sans les épreuves et les grâces mystiques. Les oraisons surnaturelles, au sens thérésien, la contemplation infuse en ce qu'elle a d'essentiel, n'appartiennent

pas à l'ordre des grâces gratuites, mais à l'ordre de la grâce sanctifiante. Les dons du Saint-Esprit, actifs et contemplatifs, sont, avec les vertus théologales, les principes éliciteurs de l'oraison infuse. Le mode d'agir supra humain des dons est leur mode normal et ils n'en ont pas d'autre. Ils sont donnés à l'homme divinisé par la grâce et les vertus pour que ses actions soient surnaturelles et divines, non seulement quant à leur substance et parce qu'un objet surnaturel et divin les spécifie, mais encore quant à leur mode, et parce que, procédant des dons, elles échappent aux lenteurs et aux hésitations de la délibération prudentielle. Cela n'est pas extraordinaire, mais éminent. Cela n'est pas miracle, mais épanouissement plein de la grâce sanctifiante. La ligne de démarcation entre l'ordinaire et l'extraordinaire dans la vie spirituelle ne doit pas être tracée entre l'ascèse et la mystique, mais à l'intérieur de la mystique elle-même, entre l'essentiel et l'accessoire. C'est seulement cet accessoire qu'il est dangereux, et présomptueux de désirer, de demander, car il n'est pas nécessaire à la sainteté, à l'union parfaite. Mais à l'essentiel de la vie mystique, il est légitime d'aspirer; on peut, on doit la désirer ardemment en la demandant à Dieu avec humilité. S'il est des saints canonisés qui n'ont connu, en qui l'on ne constate, aucun de ces phénomènes accidentels dont la vie de certains autres surabonde — et à la facile description, sinon à l'amplification desquels s'attardaient certains hagiographes —, on n'en trouve guère chez qui le fond même de la vie mystique ne se révèle à un examen attentif, sinon par l'épanouissement des dons contemplatifs, du moins par celui des dons de l'action. Quand la vie mystique ne s'accompagne pas de grâces extraordinaires, elle est peut-être difficile à discerner. Mais c'est une question de savoir si l'on est autorisé, parce qu'on en trouve pas trace, à en nier l'existence. Il y a plus de choses dans l'âme des saints — où le ciel et la terre se joignent — que l'historien n'en sait voir et qu'eux-mêmes n'en peuvent dire, sans compter que beaucoup n'ont pas même essayé de communiquer leur secret. Les textes isolés des spirituels, qui semblent contredire cette thèse, s'expliquent presque tous assez facilement par la distinction proposée. Si certains sont réfractaires à toute inter-

prétation, à toute réduction, ils sont comme emportés dans le courant plus fort de la doctrine traditionnelle. Car c'est cette doctrine qui exprime l'authentique tradition des maîtres et des saints. Obscurcie et presque oubliée à la suite de circonstances historiques et d'influences dont il n'est pas malaisé d'indiquer l'origine et d'expliquer le jeu, elle revit aujourd'hui, rallie une majorité chaque jour plus imposante de théologiens et reçoit de l'histoire et de l'hagiographie d'innombrables témoignages et d'éclatantes confirmations. Sans doute, comme de toute doctrine, on peut en abuser. Mais, loin d'être en elle-même dangereuse, cette doctrine est bienfaisante et libératrice, car elle est vraie, et la vérité est le bien de l'esprit, et, dit sainte Thérèse, « le bien ne fait pas de mal ».

Les maîtres qui l'ont retrouvée, exposée, défendue contre les attaques et les interprétations déformantes, nous aideront à en expliquer plus amplement la teneur et les preuves. Il suffit pour aujourd'hui d'en avoir à peu près indiqué le sens général et l'inspiration.

Fribourg, Noël 1931.

BENOIT LAVAUD, O. P.
Professeur à l'Université de Fribourg.

Note. — Un lecteur de *Nova* m'a fait remarquer que mon précédent article: *L'Etude chrétienne de l'expérience des saints* était fort incomplet, notamment en ce qui concerne l'école franciscaine. (Je parle pourtant d'Angèle de Foligno.) L'omission de tous les auteurs franciscains, capucins et conventuels qui se sont occupés depuis trente ans de questions mystiques était si totale qu'elle pouvait paraître intentionnelle et due peut-être à une rivalité d'Ordres. Qu'on me permette en quelques lignes de répondre à ces remarques et de calmer cette inquiétude. Je n'avais aucunement l'intention de faire une nomenclature, une bibliographie exhaustive, mais simplement de donner « à vue de pays » un aperçu sommaire, délibérément incomplet, non seulement parce qu'on ne peut pas tout lire, mais encore parce qu'on ne peut pas même utiliser dans un article rapide tout ce qu'on a lu et apprécié. On a pu voir d'ailleurs que mes appréciations, quand j'en formule sur certains ouvrages, ne sont en rien influencées par la couleur du froc des au-

teurs¹. Quant à l'intention d'ignorer systématiquement les auteurs d'une école et surtout de l'école franciscaine, non seulement je ne l'avais pas, mais il me paraît inconcevable que quelqu'un puisse l'avoir ou qu'un lecteur puisse la supposer chez moi. Ce sont là sentiments qui me sont, par la grâce de Dieu, absolument étrangers. J'ai des liens personnels très chers avec l'Ordre de saint François et des relations d'amitié avec plusieurs de ses membres.

Aussi bien, avais-je demandé au Rév. Père Bonnefoy, O.F.M., auteur d'un livre excellent sur les dons du Saint-Esprit chez saint Bonaventure, de vouloir bien me donner la liste des principaux écrivains O.F.M., O.M.Cap., O.M.Conv., ayant traité des questions mystiques pendant les trois dernières décades, et de préciser, autant que faire se pourrait, leurs positions respectives par rapport aux quatre problèmes suivants: 1^o Nature de la contemplation infuse; 2^o existence ou inexistence de la contemplation acquise; 3^o rapport de la contemplation infuse avec la sainteté; 4^o appel général ou restreint des âmes à la contemplation. Avec autant de compétence que de fraternel empressement, le R.P. Bonnefoy a entrepris aussitôt les recherches utiles. L'enquête a naturellement demandé du temps et, quand il a pu m'en communiquer les résultats, j'avais dû, depuis plusieurs semaines, donner le bon à tirer de mon article. Mais actuellement, j'ai en mains cette enquête et j'en tiendrai soigneusement compte si je refonds ces articles. Je tiens beaucoup à remercier publiquement le P. Bonnefoy de ses précieux renseignements. Il m'a non seulement signalé les livres mais un grand nombre d'études parues, sous la signature de fils de saint François, dans diverses revues de l'Ordre séraphique en langues française, allemande, anglaise, italienne, espagnole et catalane.

Il a eu également l'obligeance de répondre à mes questions, non sans m'avertir que de telles réponses étaient approximatives et devaient négliger les nuances et divergences individuelles: Sur la nature de la contemplation, les auteurs franciscains se réclament en général de saint Bonaventure. L'exposé qu'en a fait le P. Bonnefoy lui-même a rallié tous les suffrages, sauf ceux du P. Jean de Dieu avec lequel une discussion est en cours. Les auteurs franciscains considèrent assez généralement comme accidentel le rapport de la contemplation infuse avec la sainteté. Mais, par contre, ils ont tendance à admettre l'appel général à la contemplation et sont plutôt favorables à l'existence de la contemplation acquise.

Je puis différer d'avis avec les auteurs que me signale mon correspondant, voire avec mon correspondant lui-même. Mais la re-

¹ Celui que j'ai cité le plus abondamment dans le premier article n'a pas de froc, mais écrit et parle en veston.

connaissance que je lui dois ne risque pas d'être le moins du monde atteinte par cette divergence de vues.

Je saisis cette occasion pour exprimer aussi mes remerciements fraternels à un autre bienveillant collaborateur: Le R. P. Planzer a eu la bonté de me communiquer sur les Etudes mystiques en Allemagne de précieuses fiches que je n'ai pas encore pu utiliser parce que, écrivant ici surtout pour les lecteurs français, j'ai cru pouvoir me limiter à des indications générales.

A ce propos, qu'il me soit permis de signaler ici deux intéressantes nouveautés: la monographie de Gottfried Fischer sur la découverte des mystiques allemands au XIX^{me} siècle¹ et surtout l'admirable recueil de lettres de mystiques allemands que vient de publier notre distingué collègue, le D^r Wilhelm Oehl², qui avait déjà si bien mérité des études mystiques par ses belles éditions de Suso, de Tauler, de Mechtilde de Magdebourg, de Christine Ebner et de Jean de Castel.

Je n'ai pas pu encore prendre connaissance de l'essai du P. Grünewald O. M. Cap. sur la mystique franciscaine³, ni de l'Introduction à la théologie spirituelle du P. Heerinckx⁴.

B. L.

¹ *Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckart, TAULER und SEUSE, im XIX. Jahrhundert*, Freiburg, Mess, 1931.

² *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100-1550*, Hg. Wilhelm OEHL. München, Georg Müller, 1931.

³ P. D^r Stanislaus GRÜNEWALD, O. M. Cap. *Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura*. München, Naturrechts-Verlag.

⁴ HEERINCKX Jac. O. F. M., *Introductio in theologiam spiritualem, asceticam et mysticam*, Turin, Marietti, 1931.

LÉGENDE

Nous reproduisons, en tête de ce fascicule, une station d'un chemin de croix de Marek Szwarc, bas-relief exécuté en cuivre martelé.

Les scènes bibliques, qu'il s'est plu davantage à représenter, Szwarc les a placées non pas dans un cadre de convention, mais dans l'entourage de la vie quotidienne, pauvre, populaire et pathétique des Juifs polonais. S'il a représenté le Christ, c'est parce qu'il est venu à lui, comme à celui qui donnait, à toute la foi mosaïque, sa suprême signification.

L'art de Szwarc, il le dit lui-même avec enjouement, « ressemble à l'art du ciseleur, mais aussi beaucoup au métier du chaudronnier ». Un tel art suppose beaucoup d'humilité, une sorte de retour à l'artisanat médiéval, un amour très délicat de la matière élue que l'on veut plier à exprimer les choses de Dieu.

Ecoulons Szwarc parler de son métier : « Le cuivre, si aimable à travailler, se transforme alternativement sous l'outil qui le fouille et le feu qui le presse. Le martelage confère à cette matière rigide une souplesse docile qui permet d'y imprimer la forme voulue. La belle feuille mordorée sera d'abord soumise à l'action du marteau d'acier qui précise les lignes générales à l'aide du poinçon. Elle est soumise ensuite au maillet de bois, au marteau de fer qui font disparaître les inégalités. Pour obtenir les reliefs, la feuille de cuivre est posée sur une surface en bois, tantôt sur une plaque de plomb. Alors intervient le grattoir, qui donne au métal l'impression de la vie. La beauté de la technique se manifeste par le jeu divers des surfaces et des ombres. Ma foi, c'est tout ».

Dans une plaquette parue dans la série des Artistes juifs, et où l'on trouvera la reproduction d'une vingtaine d'œuvres émouvantes de Szwarc, Louis Vauxcelles a dégagé avec beaucoup de sympathie et de lucidité la signification de l'effort de ce Juif humble dont il dit qu'il est, plus que d'autres contemporains, proche de l'Ange de Fiesole. « Son art, dit-il en terminant, qui plonge ses racines dans le passé des ghettos et dont l'accent émeut comme les chants anciens de la synagogue de Wilna, est un retour à l'imagerie populaire. Et, quelque paradoxal que cela puisse paraître, cette manière âpre, ce style sévère, d'une naïveté « peuple » sont profondément d'accord avec ce que l'art le plus moderne apporte à nos regards ; par la vertu de ses concepts poétiques, de son exécution ferme et large, par le sens des ordonnances cadencées, par le graphisme aigu écrit en vue de la matière et que commande cette matière même, il se trouve que Marek Szwarc est en harmonie avec les plus audacieux novateurs de l'heure présente, qui vont à lui et le tiennent pour un maître. »

La seconde planche reproduit un saint Thomas d'Aquin, peint en sous-verre par Henry Bischoff, l'artiste qui a eu l'heureuse idée de réintroduire chez nous l'usage de la peinture sous verre, et qui en a tiré, par sa délicatesse, sa fantaisie, son humour, de très beaux effets.

DU PROFESSEUR QUI PARLE AU MAITRE QUI CONDUIT

1. Conduire.

Le 11 octobre 1913, excitée par un fougueux discours de Gustave Wyneken, la « libre jeunesse allemande » proclama solennellement, sur le Haut Meissner, près de Cassel, « son droit à organiser sa vie d'après sa propre détermination, sous sa propre responsabilité, selon son intime sincérité ». Les « mouvements de jeunesse », *Jugendbewegungen*, célébrèrent comme un insigne événement cette date de leur « libération » de l'adulte..., et le premier usage qu'ils firent de cette liberté fut de se livrer à un adulte, mais à un adulte en qui les jeunes trouvaient réalisée le moins mal possible l'idée de la vie qu'ils jugeaient la plus digne d'être vécue. Les groupements de jeunesse eurent tous leur *Führer*. Et, depuis 1913, la pédagogie allemande attribue un sens spécial à ces mots *Führer*, *Führung*.

Le guide, *Führer*, c'est la personne arrivée à la plénitude de la maturité d'âme et de corps que la jeunesse reconnaît comme apte à l'aider à vivre la vie qui lui semble mériter d'être vécue, à qui elle se confie donc et se livre pour être initiée et formée à cette vie, ou, plus exactement, en qui et par qui elle se donne à un certain idéal de vie.

Cette pédagogie de la *Führung*, de la « conduite » de la jeunesse, est une nouveauté ; mais, comme beaucoup de nouveautés, c'est une vieille vérité perdue et retrouvée, perdue il y a deux siècles, retrouvée aujourd'hui.

Depuis le philosophisme français, depuis l'*Aufklärung* allemande, on ne concevait le pédagogue que sous l'aspect grave et docte du professeur, d'un homme qui, comme son nom le fait prévoir, « parlait devant » les élèves. Son rôle consistait à leur expliquer, à leur faire apprendre un programme de plus en plus copieux, puis à les interroger, pour constater qu'ils avaient

bien appris et compris. Il parlait donc. Ne bavardait-il pas aussi quelquefois ? Ce qu'il disait, était-ce, sans défaillance, pour m'exprimer comme certain enfant de mes amis, « des choses de la vie » ? Toujours est-il qu'on pensait qu'il suffisait d'être « éclairé » pour être vertueux, que la science allait faire disparaître le vice, qu'ouvrir une école, c'était fermer une prison. La jeunesse allemande déclara avec toute la clarté désirable et sans ménagement que les écoles n'étaient pas si différentes des prisons qu'on n'aspirât véhémentement à sortir des unes et des autres, et, spontanément, elle se confia à d'autres pédagogues, moins revêtus de diplômes, « proférant » de moins savantes leçons, mais qui lui parleraient « des choses de la vie », et, mieux, vivraient avec elle, au milieu d'elle, la forme de vie qui paraissait avoir quelque prix à ses yeux. Ce fut le temps de la *Führung*. Pour traduire ce mot en français, je dois me reporter à la langue d'avant le siècle de l'*Encyclopédie*, où l'on disait que les éducateurs avaient à « conduire » la jeunesse.

Or, deux cents ans avant que l'on priât les professeurs de « parler », conduire la jeunesse, c'était justement se donner à elle pour qu'elle se donne, non à soi, mais au vrai, et pour l'initier à la vie selon le vrai, en la vivant devant elle, avec elle, en une entraînante sincérité.

Et, maintenant, j'entends de nouveau déclarer qu'un maître ne doit pas seulement se préoccuper d'enseigner, qu'il doit être un guide, un conducteur d'âme, pour ses enfants. Les revues de langue française invitent les instituteurs et les professeurs à s'approprier, en les adaptant à leur classe, les méthodes des « entraîneurs » qui ont si bien réussi dans les groupements de scouts et de jocistes. Aussi bien, en Allemagne, on remplace les anciennes appellations : *Klasse*, *Lehrer*, par celles-ci : *Gruppe*, *Führer*, le groupe étant défini une communauté qui s'entraîne à vivre selon un certain esprit sous la direction d'un chef spirituel.

A l'encontre de nombreux pédagogues d'aujourd'hui, nous estimons que la tâche essentielle de l'école est d'instruire. Mais, pour mieux instruire, la classe s'organise en communauté. Les instituteurs, les professeurs, ne sauraient se désintéresser de l'esprit dont s'inspire cette communauté. Nous croyons que le maître qui donne correctement ses leçons de grammaire, d'histoire, de mathématiques, remplit son plus élémentaire devoir. Nous croyons qu'il le remplit mieux, quand, au lieu de proposer la science à ses élèves du haut de son pupitre, il s'efforce de les initier au travail personnel et conçoit son office comme celui d'un conducteur des intelligences dans la conquête du savoir. Selon l'idéal chrétien, le maître au sens plein du mot est celui qui,

par delà l'intelligence, atteint la profondeur de l'âme et provoque une attitude de la personne entière à l'égard de l'activité qu'il éveille et dirige. Il est un esprit, que peut inspirer le maître à chacun de ses élèves, qui commandera l'attitude de chacun à l'égard de l'étude et des diverses activités scolaires, à l'égard des supérieurs, à l'égard de l'ensemble des condisciples. Celui-là n'instruit pas seulement, mais éduque, qui a su pénétrer de cet esprit la communauté tout entière.

La classe est une communauté. Et plus encore les établissements où sont accueillis les enfants que leurs familles n'ont su ou pu convenablement élever, dont la fin est moins l'instruction que l'éducation. La communauté, est-ce donc se lever et se coucher ensemble, étudier, prier, se récréer, se promener ensemble, être revêtus du même uniforme ? Assurément non. Les prisons correspondent exactement à ces caractères extérieurs et superficiels. Les internats, même pour enfants difficiles, ne sont pas des prisons, mais des maisons d'éducation. Ils s'en distinguent par l'attitude intérieure, par le comportement psychique que chacun adopte à l'égard de ce qui est la raison d'être de la communauté, par l'assentiment intime, spontané, joyeux, que chacun et tous accordent aux activités et aux devoirs commandés par le but particulier de la communauté. La prison agit d'après un règlement ; la communauté éducative agit sous l'empire d'un esprit¹.

Dans sa famille, pendant son bas-âge, le petit vit dans l'ambiance familiale « comme en un sein spirituel » (S. Thomas, IIa IIae, q. X, art. 12), tout imprégné de l'esprit qui y règne, y commandant les croyances et les mœurs. Il n'en va pas autrement à l'école ni au pensionnat, communautés issues de la famille, analogues à la famille. L'enfant, ici encore, se laisse pénétrer de l'esprit de la communauté ; il se forme sa « mentalité » en le respirant chaque jour et chaque heure bien plus qu'en « potassant » les leçons de mathématiques et de grammaire que ses professeurs lui ont imposées. C'est pourquoi tout maître qui se préoccupe d'éduquer ne peut rester indifférent à l'égard de l'esprit dont la classe vit tout autant que de l'enseignement qui s'y donne.

Or, cet esprit, on ne saurait laisser au hasard le soin de le créer et de l'entretenir ; il appartient au maître de l'inspirer, de le diriger, de le soutenir, de le défendre, dans sa classe aussi

¹ Sur l'école communautaire et sur ce que nous avons à en penser, voir l'étude que j'ai publiée dans *l'Annuaire de l'Instruction publique en Suisse*, 1931, p. 45 à 59. Voir aussi, dans ce même recueil : *Le facteur personnel dans l'éducation*, par G. Chevallaz, directeur des Ecoles normales de Lausanne, p. 60 à 81.

bien qu'au pensionnat. Et c'est en quoi il n'est plus seulement un instituteur, un professeur, *Lehrer*, qui parle devant ses élèves, mais un chef, *Führer*, qui les conduit.

2. *Animer.*

Tous les enfants ne se plient pas docilement aux injonctions du maître. Il en est dont il faut assouplir la raideur du cerveau, amollir la dureté du cœur ; ce sont des enfants que nous appelons difficiles ¹.

Difficiles ? Nous les estimons tels. Mais, eux, c'est nous qu'ils trouvent difficiles. Psychologiquement, subjectivement, leur point de vue vaut le nôtre. Aussi bien, ce n'est pas à nous qu'ils doivent se rendre, mais à la vérité, par rapport à laquelle ils sont des inadaptés, des dévoyés. Seulement, c'est nous qui représentons cette vérité ; c'est en nous qu'ils doivent l'apercevoir ; c'est par nous qu'ils se rendront à elle. Qu'il s'agisse d'enfants difficiles, qu'il s'agisse des enfants de nos écoles, plus ou moins faciles, nous devons toujours agir de telle sorte qu'ils renoncent à leur esprit propre pour adopter le nôtre, qu'ils se confient à nous, pour que nous les formions à la vie, comme un touriste inexpérimenté à son guide, *Bergführer*.

Obtenir cette confiance, voilà le problème le plus ardu de la « conduite » des enfants et des adolescents, difficiles ou non. Celui-là résolu, le reste n'est qu'un jeu, un jeu de patience encore, tous les éducateurs le savent.

Quelles sont les conditions pour gagner la partie ?

La maturité de la pensée et du vouloir, sans doute. Il est des amuseurs avec qui les jeunes plaisantent volontiers. Il est de « grands enfants » de 30 ans et davantage, qui semblent n'avoir pas encore achevé leur métamorphose. A ceux-là, la jeunesse ne se confie pas.

Une certaine ouverture d'esprit et de cœur aussi. La jeunesse est toute tournée vers l'avenir ; elle ne suit pas ceux qui ne savent vivre que dans le passé.

L'autorité, mais une autorité qui réponde à son étymologie comme à sa raison d'être. Autorité vient de *auctor*, qui augmente, et qui engendre. Dieu est l'autorité suprême, parce que de lui procède toute vie. Le père est l'autorité, parce qu'il préside à la vie de la famille et que l'enfant tient de lui sa vie. A l'autorité ecclésiastique et civile est dévolue la tâche de promouvoir la vie

¹ Cette étude a été lue à une séance de l'assemblée de « l'Association suisse en faveur des enfants difficiles », à Fribourg, le 24 novembre 1931.

dans l'Eglise ou la Cité. Le maître est l'autorité dans la classe et au pensionnat; mais cette autorité est paternelle. Le père ne demeure pas dans quelque stratosphère au-dessus des autres membres de la famille. Le père est père dans la famille. Pareillement, le maître est maître dans la classe, non au-dessus. L'autorité est autorité dans la communauté familiale et scolaire, non pour la régir d'en haut, si elle veut éduquer, mais pour y infuser et diriger la vie autour d'elle, le père et le maître aidant les jeunes à devenir aptes à vivre la vie telle qu'elle doit être vécue en la leur faisant vivre avec eux.

En communiquant surtout à la communauté dont ils ont la conduite et la responsabilité l'esprit qui les anime eux-mêmes. Et comment ?

Dans un groupe social quel qu'il soit, un équilibre tend à s'établir entre les pensées, les sentiments, les gestes, les actes des personnes qui le composent. Même dans les rassemblements fortuits et passagers, comme ceux des invités au *five o'clock* d'un salon. On y cause joyeusement. Entre une personne en noir, tout accablée du deuil d'un enfant qu'elle a perdu. Aussitôt les propos frivoles s'arrêtent; les visages se composent en mines compatissantes; les paroles consolatrices affluent sur les lèvres; la mémoire s'emplit des désolations qu'on a soi-même éprouvées. Il n'est pas besoin de recourir à l'explication des mensonges mondains; les cœurs, nous le pouvons supposer légitimement, sont sincères. Un état d'esprit attristé et sympathique s'est spontanément créé autour de la personne en noir. Cependant, aux condoléances succède une causerie moins lugubre. Mais alors, ou la dame en deuil se laisse gagner à l'état nouveau des esprits, ou bien, se sentant mal à l'aise, elle se lève et s'en va. Un état d'esprit commun s'établit à plus forte raison et nécessairement dans une communauté stable, classe, société de jeunesse, internat, et d'abord dans les familles, en vertu de cette communication entre personnes que le P. de Munnynck appelle d'un mot expressif: la diffusion psychique interpersonnelle.

On ne saurait assez souligner l'importance capitale de cet état d'esprit, de cette mentalité, *Gemeinschaftsgeist*, à l'école, dans la famille, dans les pensionnats surtout. L'amélioration d'un enfant mal disposé, dans une maison d'éducation, est due, à mon avis, pour un quart seulement à l'influence individuelle d'un maître estimé, pour les trois autres quarts à l'esprit de la communauté, ajoutant bien vite que, cet esprit communau-

taire, il appartient au maître de l'inspirer, et c'est en quoi il se montre un *Führer*, un chef¹.

Comment ? Appellerons-nous à la rescousse, pour expliquer son influence, je ne sais quel fluide émané de la personne de l'éducateur ? Quelque rayon *y* ou *z* ? des ondes longues ou courtes ? Non, nous n'avons besoin d'aucune divagation métapsychique. Ni les sentiments ni les pensées ne circulent au travers de l'atmosphère, ces états psychiques étant par définition des accidents du moi. Mais chacun de nos états psychiques envahit notre personne entière, jusqu'aux extrêmes limites du moi. Ces limites, ce sont nos gestes, le ton de notre voix, l'éclat de nos yeux, la contraction ou la détente de la peau de notre face ; ce sont les mots dont nous nous servons, les tournures que prennent nos phrases, les images qui rendent expressives nos pensées. Tous ces effets de notre comportement psychique intérieur sont perceptibles à l'extérieur et sont perçus par les gens de notre entourage. Ceux-ci y réagissent à leur tour, et avec leur personne entière. En vertu d'une autre loi que le P. de Munnynck dénomme loi de la diffusion intrapersonnelle, tout état psychique éprouvé par une personne se diffuse, lui aussi, dans la personne entière. Les perceptions que les jeunes gens groupés autour du chef saisissent par leurs sens, les raisonnements qui frappent leur intelligence suscitent en eux des images, des souvenirs, provoquent des pensées, suggèrent des actes. Si « l'idée » qui fait irruption en eux se présente en outre, ce que nous supposons toujours, avec les caractères subjuguants, irrésistibles, du vrai ou du bien, ils se sentent au moins inclinés à l'accepter, souhaitent se l'approprier, l'insérer au profond de leur moi, en inspirer leurs vœux et leurs actes.

C'est ainsi qu'une personnalité forte et sympathique crée autour d'elle comme une ambiance psychique favorable à l'idée qu'elle représente. Ceux qui agréent son ascendant, surtout s'ils y sont préparés par les dispositions de leur cœur, vibrent à leur tour et finissent par se sentir pleinement, allègrement, « chez eux » dans un milieu d'idées et de sentiments qui leur est devenu connaturel. Il y a, entre les membres d'une telle communauté, non plus seulement accord et sympathie, mais unanimité.

M. Peter Petersen, professeur de pédagogie à l'Université d'Iéna, distingue trois éléments dans une communauté, pourvu

¹ Les pédagogues allemands ont publié toute une série d'études sur ce qu'ils appellent « das pädagogische Milieu ». Voir, par exemple, SELLMAIR, *Internats-erziehung*, p. 55 à 83 (Kösel, München), et ce que disent de la vie communautaire M. Pichler et P. Weigl, dans ce même volume, p. 83 à 135. Il y est cité une abondante littérature sur le « milieu pédagogique ».

qu'elle soit réelle communauté et non simple agrégat : un *meneur*, *Führer*, qui doit être unique, sinon la communauté se morcelle en coteries ; les *agissants*, qui se vouent, au sens latin du mot, à l'idéal que leur propose le meneur et tendent leurs efforts à le réaliser en eux, autour d'eux¹ ; les *agis* enfin, qui ne sont ni des inertes, ni des paresseux, mais dont l'action est mue et soutenue grâce à la puissance d'impulsion du meneur et des agissants.

On rencontre, en effet, ces trois éléments dans la communauté d'une classe, d'un internat. Or, le meneur doit y être l'éducateur, le maître, et non pas un élève. Il doit avoir assez d'emprise pour y susciter des agissants qui le secondent, des agis qui le suivent avec entrain. Quelles qualités fonderont, non pas son prestige, c'est trop extérieur et superficiel, mais cette puissance animatrice capable d'éveiller les énergies de la jeunesse, de les bander, d'aider à se constituer ce que le monde et Dieu connaissent de meilleur parmi les hommes : une saine et forte personnalité ?

3. *Entraîner.*

Tous ceux qui ont exercé autour d'eux une influence conquérante, tous ceux qui se sont attachés des adeptes convaincus et décidés, depuis ces « bandes » d'adolescents étudiés par les psychologues d'aujourd'hui jusqu'aux grands éducateurs, comme Don Bosco, jusqu'aux saints, fondateurs d'ordres et d'œuvres durables, tous les meneurs d'hommes se sont imposés, parce qu'ils présentaient et représentaient l'idéal d'une vie moins médiocre, plus active, ou plus haute, ou plus féconde, meilleure que celle où croupissaient ceux qui les ont suivis. Ceux-ci les ont suivis justement parce que ce à quoi les a convié le chef leur a paru mériter effort et sacrifice. C'est à l'idée bien plus qu'au chef que se donnent agissants et agis.

Cette idée cependant n'est conquérante que si elle s'est comme incarnée, si elle est devenue comme personne et vie, dans la personne et la vie du chef. Le chef apparaît comme l'exemplaire vivant de l'idée, du moins dans sa tendance et son effort. Il ne suffit pas qu'il en discoure (les vrais meneurs parlent peu et se gardent des grands mots ; les jeunes détestent ceux qui les « sermonnent » et sont tentés de prendre le contre-

¹ Le P. Stanislas von Dünin-Borkowski, S.J., un pédagogue de grand renom en pays de langue allemande, a consacré tout un délicieux petit livre à l'action de ces « agissants » : *Führende Jugend, Aufgaben und Gestalten junger Führer*, Dümmler, Berlin, 196 pages.

pied de ce qu'ils recommandent), il ne suffit pas qu'il en pénètre le système doctrinal de son enseignement. Il faut que sa personne entière en soit comme imprégnée, intelligence et volonté, mémoire, passion ; et, avec la passion, le corps entier, peut-on dire, chacun selon son naturel. Alors l'idée s'est si parfaitement « diffusée » dans la personne entière de celui qu'elle a conquis, qu'elle commande les attitudes, qu'elle domine la parole et la voix, provoquant ce rayonnement psychique que nous avons décrit plus haut.

— Mais, j'enseigne la géographie...

Avant d'être un professeur de géographie, le professeur est un homme. Les élèves n'ignorent rien de lui, surtout s'il demeure dans l'établissement même auquel il est attaché ou reste quotidiennement en étroit contact avec lui. Il enseigne la géographie, mais avec toute sa personnalité ; l'esprit qui l'inspire transparaît dans toutes ses démarches, et tout d'abord dans la manière dont il comprend son devoir d'enseigner et le remplit. Que, chargé des leçons de géographie, il n'ait qu'à s'y tenir, c'est indiscutable. Mais, outre que sa discipline l'amène sûrement à juger une fois ou l'autre, donc à s'inspirer de principes supérieurs, il enseigne au moins d'exemple une certaine forme de vie, en quoi il contribue à confirmer ou à infirmer l'esprit dont s'inspire la communauté scolaire où il agit, et cela ne peut demeurer indifférent à un éducateur. Son exemple n'est pas sans rayonnement. Il est des jeunes gens qui n'ont guère profité de l'algèbre à laquelle leur professeur s'est évertué à les initier, sur lesquels le même professeur a exercé néanmoins une influence profonde et parfois décisive par la façon dont il comprenait sa tâche et la remplissait.

La jeunesse se donne à qui est convaincu, et d'autant plus volontiers que la conviction ne s'accompagne d'aucune pose, d'aucune emphase, ni d'onction douceuse, ni d'artificielle rouerie. Le convaincu est simple et droit, car croyant avec tout son être à l'idée et à sa valeur, il estime qu'il suffit de la montrer pour que les autres y adhèrent : cette idée est vraie ; il faut l'admettre, parce qu'elle est vraie ; il faut la vivre, parce qu'elle est bienfaisante. Dans l'enseignement de sa parole et surtout de son exemple, le convaincu s'exprime en une langue si sincère et si chaude que toute son âme s'y révèle, et spécialement sa volonté d'épanouir en actes toutes les puissances de l'idée, de traduire l'idée en amour, donc en vie.

Car l'idéal qui anime le convaincu, et toute la communauté qui s'inspire de son esprit, n'est pas destiné à demeurer enfermé dans le domaine de la connaissance intellectuelle ; il n'atteint

sa plénitude et sa fin que réalisé dans une vie. L'idéal, en tant qu'éducateur, n'a de prix que s'il est vécu ; la vie, à son tour, trouve sa valeur dans sa conformité avec l'idée. Le convaincu s'efforce d'organiser toute sa vie, sa vie intérieure d'abord, sa vie extérieure ensuite, de telle sorte qu'elle soit comme la réalisation quotidienne de l'idée dans les devoirs de son état, même et surtout les plus ordinaires, parce que les plus fréquents, donc les plus efficaces.

Ce qu'on estime précieux pour soi, on le veut communiquer, on souhaite le diffuser. Tous les convaincus furent soucieux d'attacher, non à leur personne, mais à leur idéal, ceux auxquels ils ont voulu du bien.

Il ne s'agit pas, dans l'éducation d'un enfant, de réussir à dompter un égoïsme, encore moins à briser une volonté ; il faut que cet enfant se rende à la vérité, qu'il l'aime et qu'il la vive. Par son attitude dans tout ce qu'il fait et dit, le maître démontre qu'en commandant, qu'en enseignant, il ne cherche en rien son avantage et ses commodités, qu'il ne cherche en rien à imposer ses opinions et ses vues, mais qu'il obéit lui-même à un ordre qui le dépasse. Cet exemple est pour l'enfant la révélation d'un monde de justice et d'amour, de vérité, supérieur à tous les supérieurs. Il finira par s'y soumettre à son tour. Il sentira que, même quand il le réprimande et punit, le maître a raison, qu'il ne fait que se conformer au vrai, que son autorité ne s'exerce que pour l'élever vers cet ordre souverain. Afin de l'y élever, le maître doit libérer d'abord ce qu'il y a de meilleur en l'enfant, son intelligence qu'asservit l'erreur ou que l'ignorance enténébre encore, son cœur que les instincts capricieux ou brutaux oppriment et déforment.

Pour opérer cette œuvre de libération par le vrai, le maître n'a qu'à rester lui-même, c'est-à-dire parfaitement sincère et désintéressé, uniquement préoccupé de la vérité à servir. Il exerce son action à peine par ce qu'il dit, bien peu par ce qu'il fait, surtout par ce qu'il est.

L'enfance est naturellement confiante ; elle suit volontiers un éducateur en qui elle sent une force prête à venir au secours de sa faiblesse. L'adolescence est susceptible et frondeuse ; elle ne s'abandonne qu'à bon escient ; elle se rebiffe et résiste quand elle soupçonne qu'on veut la dominer et l'asservir ; elle accepte par contre avec gratitude l'aide de qui ne souhaite manifestement que l'élever vers le meilleur. On peut affirmer que si le *Führer*, le maître, sait rendre aimable l'idéal qu'il représente et sait le faire aimer en lui, il réussira autant qu'on peut réussir dans une affaire où la liberté humaine est engagée, où elle a le dernier mot.

Que nos enfants soient faciles ou non, nous avons à nous souvenir que les esprits n'appartiennent qu'à Dieu, que nul, sauf Dieu, n'a le droit de les ravir. Or, Dieu même ne les conquiert que par la persuasion et l'amour. Il attend, avec quelle longanimité ! qu'ils se donnent d'eux-mêmes à lui. Nous n'avons le droit d'agir sur les esprits que pour autant que nous sommes les agents dont Dieu se sert pour les conquérir, et nous ne saurions les conquérir autrement qu'en usant des moyens dont Dieu s'est servi et se sert encore à notre égard : en se donnant à eux pour qu'ils se donnent à nous, ou plutôt en leur donnant en nous Dieu pour qu'ils se donnent à Dieu par nous.

EUGÈNE DÉVAUD,
Professeur à l'Ecole normale d'Hauterive.

L'APOSTOLAT DE M. L'ABBÉ CARRY *

Lorsqu'après huit mois d'absence, du train qui le ramenait à Genève, Eugène Carry vit, de loin, se dessiner la silhouette des montagnes aimées: le Môle, les Voirons, le Salève, et, que, soudain, derrière un groupe d'arbres apparut Genève montant à l'assaut de sa cathédrale, l'immense désir qu'il avait dû refouler depuis de si longs mois, celui de se donner corps et âme à cette ville, le saisit soudain avec violence.

Bientôt il pourrait reprendre sa vie active, sa vie d'apostolat, la seule qui pût satisfaire sa soif infinie d'amour. Sa santé cependant nécessitait encore du repos. Malgré l'ardeur qui le brûlait il devait se ménager et ne pas penser à reprendre sa place de vicaire dans le clergé de Genève. Une invitation, venue des bords du lac de Thoune, d'une famille rencontrée dans le Midi, la famille de Bonstetten, arriva à point pour atténuer ce que ce retard lui causa de déception. Très sensible à la beauté de la nature, ce cadre alpestre l'enthousiasma. Il écrivait quelques années plus tard (car chaque été, durant 23 ans, il reprendra le chemin de Thoune): « Je suis présentement en vacances au milieu du plus beau pays qu'on puisse rêver en plein Oberland bernois. C'est au bord du lac de Thoune, que j'aperçois d'ici, endormi dans la brume du matin, encadré dans de jolies montagnes vertes que surplombe la splendide couronne des glaciers ». Ce paysage de clarté, cet air vivifiant, cette tranquillité absolue et surtout le milieu familial dans lequel il était accueilli dilatèrent son âme si sujette à la mélancolie. Cet asile, du reste, demeurera pour lui un point lumineux le long des années rudes qu'il devra traverser, d'autant plus que des liens d'affection profonde l'y attacheront et qu'il deviendra l'ami qui guide et qui soutient.

* Ce chapitre est détaché d'une biographie de M. l'abbé Carry que prépare M^{lle} M.-L. Herking, professeur à l'Université de Berne.

A la Croix de Rozon, où sa mère s'était à nouveau installée, sa convalescence se poursuivait lentement. Pendant de longs mois il ne put célébrer le Saint Sacrifice de la Messe et ce n'est que peu à peu qu'il reprit quelques unes des obligations que lui imposait sa vocation. Les hivers continuaient à l'éprouver et durant plusieurs années il dut, au moment des grands froids, chercher un refuge dans les Pyrénées, à Amélie-les-Bains, dont les eaux sulfureuses lui avaient été recommandées, puis à Rome, en 1883, où il retourna passer deux mois auprès de son frère, alors rédacteur du « Moniteur », organe de Léon XIII. Tous ces retards ne faisaient qu'exciter en lui le désir de recommencer son ministère. Voilà quatre ans qu'il menait une vie toute repliée sur elle-même, préoccupé uniquement de sa santé, quatre ans qu'il se sentait amoindri, rétréci, incapable de rayonnement. Ici et là, cependant, il avait pu rendre quelques services. A Monthoux, auprès de Mgr Mermillod, il avait assumé la charge de secrétaire et travaillait avec son évêque à la rédaction des nouveaux statuts diocésains. Mais qu'il était encore loin de cette vie de pastorale qu'il avait rêvée et pour laquelle il se sentait si bien fait. Durant ses années de retraite il avait pu se persuader qu'une existence consacrée uniquement à l'étude ne correspondait point aux dons essentiels que Dieu avait mis en lui. Ce qui lui importait avant tout, c'était d'agir directement sur les âmes par la parole, c'était de se communiquer, de s'extérioriser, de faire passer chez les autres ce désir du beau et du bien, ce désir de Dieu. Convaincre, persuader les cœurs et les intelligences, les arracher aux influences mauvaises, oui, c'était bien là sa tâche, sa seule raison d'être. Et le temps pressait. De tous côtés des besoins impérieux d'apostolat se faisaient sentir.

Depuis son retour à Genève, non seulement il comprenait mieux les misères du corps et de l'âme, mais ses facultés intellectuelles élargies, développées, mûries, lui permettaient de saisir dans toute leur douloureuse acuité les grands problèmes posés par la déchristianisation des masses, entraînant après soi la lutte des classes et l'abandon de toute morale.

C'est dans le courant de l'année 1881, alors que sa santé est presque recouvrée, que l'abbé Carry se fixe à Genève. Comme il ne peut s'astreindre à une occupation régulière, il passe tout d'abord deux ans au Sacré-Cœur, auprès du vicaire général Fleury, en qualité de prêtre libre; puis, celui-ci étant mort et le grand-vicariat ayant été transporté à la rue des Granges, c'est là, dans sa ville haute, qu'il élit définitivement domicile.

Tous ceux qui, dès ce moment, viennent heurter à sa porte se souviennent de son installation quasi monacale. Après avoir gravi deux escaliers sombres et rébarbatifs, on arrivait dans une

manière de corridor assez large faisant office de salle d'attente, et qui, pour tout ameublement, ne possédait qu'un banc de sapin. De là, on pénétrait dans sa chambre ou, involontairement les yeux étaient attirés par une tête de mort qui, sur son secrétaire, occupait la place d'honneur. Une vaste bibliothèque, une table, quelques chaises et un lit meublaient cette pièce plus large que profonde, éclairée par deux fenêtres qui, malgré leur grande baie, ne laissaient passer qu'une lumière sans éclat sauf durant les heures de l'après-midi où le soleil parvenait à se glisser entre deux rangées de maisons hautes et noires. C'est là, dans ce cadre sans gaieté, sans verdure, sans horizon, qu'allait s'écouler la plus grande partie de son existence, c'est de là qu'il répandra autour de soi joie et clarté, c'est de là qu'il excellera à faire tressaillir les âmes par l'évocation de ces paysages aux lointains horizons où passait tout le frémissement de sa sensibilité d'artiste.

Ce lieu fait, semble-t-il, pour le recueillement et la méditation ne fut cependant pas un obstacle à sa vie active, bien au contraire. Dans ce silence, il allait mieux entendre les pulsations de cette ville sur laquelle il aurait à se pencher afin de la saisir dans ses réactions les plus subtiles et les plus diverses. On s'imagine assez avec quelle émotion il dut se mettre à l'œuvre et comme il l'a dit si bien de Wiseman, « avec quel tressaillement d'allégresse, mais aussi avec quel vague effroi il arriva sur la portion du champ qui lui était confiée ». Sur cette terre genevoise où il était « appelé à jeter la semence du ciel » et où ceux qu'il avait le devoir de sauver « étaient doublement ses frères ». Sa mission, en effet, était délicate. Il devait se lancer en pleine lutte, en pleine bataille, non comme un simple soldat, mais en chef, en apôtre, en éveilleur d'âmes. Les responsabilités seraient lourdes, la marche en avant difficile. Il devait mettre en ligne tous ses dons, toutes ses facultés, car pour faire de bon travail, pour être le guide sûr qu'on suivrait avec confiance, il fallait qu'il eût non seulement une pleine connaissance des hommes sur lesquels il exercerait son influence mais encore de la situation très spéciale qui leur était faite.

II

En ces premières années de sa reprise d'activité, la situation des catholiques genevois est encore bien précaire. Jusqu'en 1883 aucune des églises prises au moment du schisme n'a été rendue, et le clergé vit uniquement de la charité des fidèles. La population genevoise tolère les catholiques parce qu'ils sont peu nombreux, en ville surtout, et parce qu'ils ne jouent aucun rôle ni en politique, ni dans les affaires, ni dans le domaine de la pensée. En effet,

la plupart sont des ouvriers, de petits commerçants ou des agriculteurs. Leur activité est utile au pays et il n'y a par conséquent aucune raison de les inquiéter. Cependant, on ne peut retenir certaines moqueries, certains sarcasmes à leur égard, on raille leur soi-disant fanatisme, leur intransigeance, leur étroitesse d'esprit, leur attachement à Rome, et leur patriotisme même est tenu pour suspect. Car, à côté des catholiques genevois, il y a les catholiques français et italiens, savoyards ou piémontais, avec lesquels souvent on se plaît à les confondre. Or, toutes ces circonstances créent peu à peu chez les catholiques genevois un état d'âme et d'esprit très complexe. D'une part ils souffrent d'être sous le coup d'une injustice non encore réparée et d'être considérés comme des citoyens de moindre valeur, d'autre part las de la lutte, ils se recroquevillent sur eux-mêmes oubliant les palpitations toujours renouvelées de la vie.

L'abbé Carry avec un don d'observation très accusé et un sens psychologique qu'avait déjà affiné la direction des âmes devait très vite saisir la situation et surtout y porter remède. La première chose, lui semblait-il, était de donner à ses coreligionnaires une formation adaptée à leur temps, à leur milieu, à leurs conditions.

Formation religieuse tout d'abord :

Dans un pays où la foi de l'Eglise romaine était pratiquée par une minorité de citoyens, où elle était attaquée à l'école, à l'atelier, à l'usine, dans la presse, dans les réunions publiques, dans la rue même, il fallait que le catholique eût une connaissance approfondie de sa religion, afin d'en comprendre toute la beauté, toute la plénitude et de pouvoir, le cas échéant, la défendre; connaissance du dogme, connaissance du passé de l'Eglise et de son développement historique, connaissance aussi de sa puissance d'expansion et de sa vitalité: en Suisse premièrement, où les catholiques genevois ne faisaient pas figure d'isolés et où de grandes associations telles que le « Pius Verein » s'imposaient déjà par leur force de cohésion et leurs réalisations pratiques; secondement à l'étranger où, dans de certains pays, en Angleterre par exemple, malgré l'individualisme des races anglo-saxonnes — individualisme qui les rapprochaient du particularisme genevois — le catholicisme gagnait peu à peu l'élite intellectuelle. Oui, il fallait que les catholiques genevois apprissent tout cela, il fallait que leur foi fût vivante, épanouie, allègre, il fallait enfin vaincre ce respect humain, cette fausse honte qui les empêchait d'affirmer leur croyance par crainte d'être taxés d'esprits bornés, de rétrogrades. Et, du haut de la chaire du Sacré-Cœur, l'abbé Carry s'écria un jour: « Nous vivons dans un temps et dans un pays où ce nom si glorieux

et si profond de catholique est outragé de mille manières, où l'on essaye d'en faire le synonyme de servitude intellectuelle, d'étroitesse morale et de momification complète; alors que ce nom est le seul que puisse et doive prendre une religion et une Eglise qui prétendent parler au nom de Dieu. S'appeler universelle c'est se proclamer appelée à donner Dieu à toutes les races humaines, et à pouvoir suffire à tous les besoins et à toutes les aspirations de l'âme... Comme catholiques vous n'êtes point seuls, vous n'êtes point membres d'une petite chapelle aristocratique, d'une petite association restreinte à une cité... Vous n'êtes ni des isolés, ni des éparpillés, ni des conjurés. Vous êtes au grand jour les fils de Dieu, les fils du Dieu de tous les pays et de tous les siècles... Oui, catholiques, c'est-à-dire hommes complets, aimez tout ce qui est vrai, beau, bon. Oh! je vous en conjure, aimez ce nom, faites-y honneur par votre vie entière.»

Formation civique ensuite:

Les catholiques des communes réunies, à part certaines exceptions, bien qu'ils n'aient eu leur sort lié à Genève que depuis 1815, du moins politiquement parlant, avaient toujours eu des rapports d'affaires avec la petite République genevoise, de plus, avant la Réforme, ils faisaient partie du diocèse de Genève, vivant par conséquent sous la même juridiction ecclésiastique.

Ces anciennes relations facilitèrent donc grandement la pénétration des deux parties, mais, la situation de pays frontière de ces nouvelles communes n'était pas sans danger et il fallait s'efforcer, par tous les moyens possibles de les rattacher à Genève et à la Suisse. Le citoyen catholique devait comme ses frères s'intéresser à la politique locale, entrer dans le gouvernement, jouer un rôle actif. Le clergé lui-même devait de plus en plus se recruter parmi les indigènes; car si une formation civique et religieuse était nécessaire, il n'était pas moins urgent que les catholiques prissent dans la vie de Genève la place à laquelle ils avaient droit. Ils devaient avoir leur mot à dire, leurs revendications devaient être entendues, afin de faire cesser non pas la mésentente, le mot était trop gros, mais le malaise qui subsistait entre le genevois calviniste et le genevois catholique.

Toutes ces idées, l'abbé Carry les exprimait fortement, après dix huit années de travail et de luttes, dans une brochure qui portait comme titre: « Lettres sur les Intérêts catholiques à Genève » qu'il écrivit avec son ami Théodore de la Rive. C'était le fruit d'une longue expérience, le résultat d'observations multiples et approfondies, et l'on s'étonne qu'une partie du clergé genevois, ait désapprouvé cet opuscule et les conseils pleins de clairvoyance qui y étaient contenus.

Son chapitre « Soyons de bons Suisses » est un des appels les plus vibrants qu'il ait adressés à la population catholique de Genève. Nous en transcrivons ici quelques lignes :

« Les catholiques genevois seront très forts s'ils sont excellentement ces deux choses, de bons catholiques et de bons Suisses. Laissons de côté ce premier point, nous y reviendrons quelque jour... Mais on ne saurait répéter avec trop d'insistance que nous devons nous placer sur le terrain national. Il n'y a pas d'autre moyen de prendre contact avec l'opinion publique.

« La fibre patriotique, oh, veillons à ce qu'elle vibre toujours dans nos âmes, à ce que nos lèvres y fassent constamment écho. On nous soupçonne, en effet, à cause de nos convictions religieuses, de ne point penser en politique comme la majorité de nos concitoyens. Que de fois on nous fait entendre que, pour être vrai genevois, il faut être protestant ! Du moins, on insinue que le titre de catholique comporte je ne sais quoi d'étranger...

« Genève n'est plus la Rome protestante, c'est un canton suisse où tous les citoyens, sans distinction d'opinion politique ou religieuse doivent jouir des mêmes droits...

« Aussi, jamais nous ne nous retirerons à l'écart comme des enfants boudeurs et aigris, ni comme des citoyens découragés qui cherchent à se faire oublier. Jamais, sauf les cas extrêmes où la conscience l'exige, nous n'entrerons en conflit avec l'âme nationale...

« L'Eglise ne va pas sans la patrie.

« Si nous voulons que l'avenir soit meilleur que le passé, il faut que nous sachions nous faire écouter. Nous ne sommes qu'une minorité qui veut vivre et qui sait quelles infinies destinées elle porte... »

En somme, le programme de l'abbé Carry, qui tranchait très nettement sur celui de Mgr Mermillod, se ramenait à ceci : le catholique genevois devait avoir conscience de la valeur qu'il représentait et réclamer la place à laquelle, légitimement, il avait droit. Toutefois, rien dans son langage, ni dans ses actes ne devait avoir l'air d'une provocation. Se faire respecter et aimer, et à une période de conflits confessionnels et de violence, en faire succéder une autre d'ordre et de paix, voilà quelle était sa tâche. Il est évident que d'emblée ce plan devait se heurter à des difficultés sans nombre et que sa réalisation, si toutefois elle était possible, ne pouvait être immédiate. Il fallait compter sur de sérieuses résistances et du côté catholique et du côté protestant, vaincre des inerties, combattre des préjugés, arrêter parfois des zèles maladroits. Tout cela demandait une infinie patience, beaucoup de tact, de prudence et de circonspection. Ces qualités, l'abbé Carry, heureusement, les

possédait à un haut degré. Il savait qu'il ne fallait rien brusquer, rien forcer, mais s'imposer par la dignité de sa vie, mais attirer les âmes par le don complet de soi. Peu à peu, de cette manière, les œuvres viendraient à lui et peu à peu aussi il les marquerait de son empreinte.

Et c'est bien ce qui arriva. Il n'est pas une de ses activités, si minime soit-elle, qui, dès le début, ne reflète sa forte personnalité. Il fallut bien se rendre à l'évidence lorsqu'on vit certaines œuvres qui avaient sollicité son appui prendre un essor jusqu'alors inconnu.

Il en fut ainsi pour « l'Œuvre des Tabernacles » dont il devint le directeur et au service de laquelle, durant plus de vingt ans, il mit son éloquence. Celle-ci non seulement attira de nombreuses ouvrières bénévoles, mais elle excita en leur cœur un amour si intense pour la Sainte Eucharistie, qu'elle fit passer dans ce groupement le sens profond d'une activité aux fins surnaturelles. Ce fut lui aussi qui, par ses suggestions et surtout par sa collaboration assidue soutint puis développa l'œuvre des conférences qui, de longue date, dans la salle haute du clocher, à St-Germain, accueillait chaque hiver des conférenciers chargés d'exposer des sujets d'ordre religieux, historique ou social. Cette œuvre correspondait si bien à ses desseins qu'il en devint très tôt la cheville ouvrière et qu'il s'efforça d'y intéresser toutes les associations catholiques qui, plus tard, dépendront de lui. Enfin cette même impulsion, ce même élan, il le donnera à deux œuvres qui, pour lui, seront d'une importance capitale puisqu'elles s'adressaient à la jeunesse ; ce sont, d'une part, des cours apologetiques destinés aux jeunes filles et aux jeunes gens de la classe cultivée, de l'autre un patronage de jeunes gens de la paroisse du Sacré-Cœur, le Cercle de St-Germain. Ce que furent ces deux activités, ceux-là seuls qui l'ont vu au travail peuvent s'en faire une idée. Nous essayerons cependant, lorsque nous parlerons de l'homme d'œuvres de montrer jusqu'à quel degré de dévouement et d'abnégation il parvint, sacrifiant joyeusement à ces jeunes âmes les seules heures de détente qu'il eût pu s'offrir. Car, à côté de cette vie déjà si chargée, il est une autre face de son ministère que nous n'avons point encore mentionnée et qui cependant absorba une grande partie de son temps, c'est la prédication. A Carouge déjà, ses sermons avaient été remarqués. Il s'y était révélé sinon grand orateur, du moins persuasif, prenant, capable de saisir et de toucher les âmes les plus diverses. Du reste, il se plaisait à parler à un auditoire qu'il savait tenir en haleine, et durant sa maladie, nous nous en souvenons, l'une de ses plus grandes tristesses avait été celle de ne pouvoir plus prêcher. Aussi, dès qu'il fut installé à Genève, son ancien curé, l'abbé Chuit, alors au Sacré-Cœur, s'empressa de se l'attacher

comme prédicateur. Aux grandes fêtes, à Noël, à l'Ascension, à la Pentecôte, à la Toussaint, on était presque sûr de le voir apparaître, frêle et pâle en son surplis blanc, dominant un auditoire recueilli, venu de tous les coins de la ville. Du reste, d'autres paroisses de Genève eurent le privilège de l'entendre: St-François, la chapelle des Pâquis où il aimait à venir prêcher aux fêtes de la Sainte Vierge, sans compter ses chères églises de la campagne, Compesières en tête, auxquelles il réservait une place spéciale dans son cœur.

III

Après avoir vu le milieu dans lequel l'abbé Carry va déployer son activité et la tâche qu'il se sent appelé à y accomplir, essayons de l'évoquer lui-même, de fixer sa physionomie et de saisir en quelque sorte sa personnalité dans ses caractères les plus essentiels, quitte à parfaire ce portrait lorsqu'au cours des événements nous pénétrerons plus avant dans son âme et que nous le surprendrons dans sa vie intime.

A plusieurs reprises déjà, comme en un lavis très léger, nous avons esquissé la silhouette de l'abbé Carry, et toujours les mêmes épithètes sont revenues sous notre plume, épithètes cherchant à traduire l'impression de fragilité qu'il faisait à tous ceux qui le voyaient pour la première fois. « C'est une âme qui a rencontré par hasard un corps et qui s'en tire comme elle peut » disait de Joubert M^{me} de Châtenay. Nous ne savons si cette parole s'appliquait à Joubert, mais elle convient admirablement à l'abbé Carry. Le côté physique de sa nature était subordonné à ses facultés spirituelles et tout en lui se concentrait dans les traits du visage et peut-être aussi dans ses mains fines et nerveuses, presque toujours jointes. Un front très haut, des sourcils volontaires, des yeux gris foncés, largement ouverts et qu'une paire de lunettes rendaient presque inquisiteurs, un nez droit, bien planté, des pommettes saillantes, une bouche grande aux maxillaires supérieurs légèrement avançant qui en accentuaient la fermeté, tout dans cette figure était austère. Le menton seul, court, arrondi et à fossette conférait à sa physionomie quelque chose de très pur et de juvénile. Au repos, son expression était méditative et un peu triste, mais dès qu'il s'animait, ses yeux et sa bouche traduisaient avec une vivacité peu commune les sentiments les plus divers. Il avait surtout une façon bien à lui de plonger son regard dans celui de son interlocuteur, de le scruter jusqu'au tréfonds de son être, de le tenir ainsi à sa merci sans lui laisser aucune possibilité d'échapper à son investigation. Mais celle-ci n'avait jamais rien de dur ni de

méprisant et si parfois quelque malice se lisait dans ses yeux elle n'était que la manifestation d'une gaité naturelle qui n'excluait nullement la bienveillance. Car, quoiqu'il y eût en lui quelque chose de la « respectabilité » du clergyman et que sa figure d'ascète impressionnât à première vue, la grande simplicité et le naturel de son abord, l'absence complète d'onction et d'allure prédicante et, par-dessus tout, la bonté qui émanait de toute sa personne attiraient invinciblement. Sans nul doute, on avait à faire à une nature douée des qualités les plus variées, riche en contrastes comme son visage, mais qui, par la puissance de la volonté et de l'intelligence s'ordonnaient, s'équilibraient, se hiérarchisaient.

Ces deux facultés de l'âme, en effet, détournées un instant, de leur vraie fin, durant sa crise d'adolescence avaient repris leur place, la première, entraînant la totalité de son être vers l'Idéal absolu, vers Dieu. N'était-il pas créé pour le connaître et le connaissant ne devait-il pas le donner aux autres ? Toute sa vie tenait en ces quelques mots. Or, cette connaissance qui impliquait la recherche de la perfection, impliquait aussi un développement de l'intelligence puisqu'aussi bien c'est par elle que nous échappons à la matière, aux contingences et que nous entrons en contact avec l'Immuable, l'Immatériel. Type d'ascète, avons-nous dit, oui, certes, sa physionomie ne trompait pas. Mais type aussi d'intellectuel, si toutefois nous ne concevons pas par là un homme se mouvant uniquement dans les abstractions. Car son intelligence visait à l'action immédiate. La situation qui, à Genève, se présentait à lui devait forcément aiguiller sa vie intellectuelle dans des voies qui, le plus vite, l'aideraient à résoudre pratiquement les problèmes multiples que soulevait la réalisation de son programme, problèmes d'ordre religieux mais aussi d'ordre politique et social. Du reste, la diversité de ces questions, l'ampleur des connaissances qu'elles exigeaient n'étaient point faites pour lui déplaire. La nature même de son esprit l'y portait. Attiré dès sa jeunesse vers les disciplines les plus variées, possédant presque parfaitement l'italien, l'anglais, et l'allemand, doué d'une intelligence souple, assimilatrice et hardie, il était admirablement préparé pour la mission qui lui incombait. « Soyons bien de notre temps et de notre pays afin de parler à nos concitoyens la langue qu'ils comprennent, disait-il. L'éternelle vérité, exprimons-la dans l'idiome de notre âme nationale et contemporaine. » Être de son temps, être de son pays, voilà bien les deux idées fondamentales qui caractérisent toute son activité intellectuelle.

N'oublions point que ce besoin de vivre avec son époque, de se tenir au courant de toutes les questions qui travaillaient l'âme contemporaine, répondait tout à fait à l'esprit du pontificat de

Léon XIII. Depuis 1878, année de son avènement au souverain pouvoir, le nouveau Pape avait montré « qu'il n'était pas un domaine de la culture générale qu'il n'ait exploré, sur lequel il ne se soit au moins fait renseigner par des gens compétents ».¹ Ses encycliques nombreuses, l'actualité des sujets traités, la solidité de son enseignement avaient déterminé de vastes courants philosophiques, théologiques et sociaux qui ne laissèrent pas d'exercer rapidement une influence profonde sur les intelligences réceptives et les esprits ouverts. Il était nécessaire de noter ici ce rapprochement entre les préoccupations du Souverain Pontife et celles de l'abbé Carry car, à plus d'une reprise, on lui reprochera d'être un homme d'avant-garde, un précurseur, titres qu'il revendiquait du reste avec une légitime fierté. Il écrivait à l'un de ses intimes : « Ne regardons point vers le passé, mais vers l'aube qui blanchit à l'horizon. Débarrassons-nous de tout ce qui est démodé et prenons contact avec les larges aspirations de la foule... Remercions Dieu qu'Il nous ait choisis pour être des précurseurs, pour être de ceux qui préparent l'Eglise et la société de demain. Et laissons les morts ensevelir les morts... Ne nous troublons point des oppositions que nous rencontrerons, il y a tant de gens qui se croient encore à hier et qui ont peur d'être de demain ». La vie contemporaine avec toutes ses aspirations, ses hardiesses, ses inquiétudes, voire avec ses faiblesses, ses contradictions et ses erreurs, le passionnaient. « Nous vivons quand même à une belle époque, écrivait-il, dans tous les domaines les idées marchent. La passion du vrai s'impose de plus en plus et tend à nous débarrasser de ce qui est pure convention ou façade dorée. » Il sentait le besoin, pour échapper « au filet du formalisme » et sortir du vase clos dans lequel se plaisaient souvent les catholiques de sa génération, de chercher des esprits parents du sien, des hommes qui, en face de problèmes nouveaux, cherchaient des solutions nouvelles. Et c'est ainsi qu'il fut attiré vers les pionniers de la science sociale en France : les Tourville, les Demolins, les Bureau et les Lemire qui avant tout visaient à former des individualités, des caractères, convaincus que les hommes, n'étant plus aussi solidement encadrés dans les armatures rigides de la famille ou de l'atelier des institutions politiques et des institutions religieuses, où ils « trouvaient à chaque moment de leur vie un appui pour les soutenir, un conseil pour les éclairer, ou même parfois une barrière presque infranchissable pour les arrêter », devaient recevoir une formation qui tendît à développer en eux « les vertus robustes, les vigueurs morales, les convictions personnelles et profondes »². C'est ainsi encore qu'il

¹ MOURRET, *Histoire de l'Eglise*.

² BUREAU, *L'indiscipline des mœurs*.

suivit avec une sympathie marquée l'essor que prit ce mouvement d'éducation populaire qui, durant une vingtaine d'années, passionna la jeunesse catholique française mais qui devait hélas s'égarer plus tard, nous voulons parler du « Sillon » et des multiples œuvres sociales qu'il suscita. Plus tard, toutes les doctrines qui seront étiquetées du nom de modernisme : l'agnosticisme, l'évolution transformiste du dogme, l'immanentisme, le symbolisme, le préoccuperont vivement, mais très tôt, il en découvrira les faiblesses, avant même que les décrets du Saint-Office et que l'encyclique « Pascendi » de Pie X aient condamné toutes ces hérésies. Dès 1904, il écrivait à l'un de ses amis de France : « J'avoue que M. Loisy me fait un peu peur. Ce qui m'effraye chez lui, c'est un apriorisme aussi prononcé que celui des conservateurs à outrance ». En 1907, il continuait : « Le Roy, Tyrrell, Loisy, même un peu Fogazzaro, qu'ils le veuillent ou non, en arrivent à vaporiser les dogmes. C'est leur philosophie qui est fausse, leur théorie de la connaissance pêche par la base ». Enfin en 1908, il déclarera : « J'ai traversé la tempête moderniste : j'ai lu à peu près tout ce qui a été dit sur ce point. Ma foi est restée intacte, plus vivante, plus jeune que jamais. Les idées de Loisy et de Tyrrell ne m'ont pas entamé parce qu'elles procèdent d'une philosophie kantienne et subjectiviste que je crois fausse. Quant aux travaux de la critique biblique et historique — il fut longtemps abonné à la Revue biblique et demeura un admirateur du Père Lagrange — je suis tout prêt à accepter ce qui est prouvé : l'Eglise et Jésus-Christ n'ont pas besoin de mensonges pour s'imposer à l'âme... Voilà ma confession très sincère ». Nous tenions à citer le texte même de cette lettre car certains esprits chagrins et bornés créèrent de toute pièce une légende que nous aimerions détruire à jamais et qui consisterait à faire passer l'abbé Carry pour un moderniste. Est-ce le fait d'avoir collaboré quelque temps à « Demain » une revue à tendances modernistes ou d'avoir reçu Fogazzaro à sa table en janvier 1907 alors que celui-ci faisait une conférence publique à Genève, qui servit de point de départ à cette opinion erronée ? Nous n'oserions l'affirmer.

Ce même désir de vivre avec sa génération, de lui présenter le christianisme sous une forme qui correspondît mieux à ses aspirations, de le présenter surtout à son petit peuple catholique genevois, le rapprocha de l'Angleterre et des Etats-Unis. Dans ces deux pays, en effet, le catholicisme, comme à Genève, était pratiqué par une minorité et cependant poussait des rameaux solides et nombreux. Cette admiration pour les races anglo-saxonnes n'a du reste rien qui nous surprenne. « Il y a quelque chose d'anglais dans la nature genevoise » disait déjà Doudan. Et de fait, si le

Genevois a l'intelligence latine, son caractère et sa sensibilité l'apparentent plutôt aux races d'Outre-Manche. C'est sur l'Angleterre que s'appuie la petite cité allobroge quand elle passe au protestantisme, c'est à l'Angleterre que Genève au XVIII^{me} siècle demande des idées — qu'on se souvienne de la « Bibliothèque Britannique » fondée par les frères Pictet — si bien que l'abbé Carry ne fait en fin de compte que catholiciser une vieille tradition genevoise. Du reste, il est de fait que la situation des catholiques à Genève offrait bien plus de ressemblance avec celle des catholiques anglais qu'avec ceux de France et que c'est chez eux qu'il fallait chercher des idées directrices. Où trouver des guides plus avertis, des hommes plus complètement de leur siècle que Wiseman, Newman ou Manning ? Où trouver un pays où l'on développât plus intensément « l'initiative, l'intelligence, les énergies physiques et morales de l'individu », c'est-à-dire un pays à formation particulariste où l'homme fût mieux outillé pour les conditions de la vie moderne ? Quant à l'Eglise d'Amérique, il plaçait en elle d'innombrables espérances. Sans donner dans « l'américanisme » dont il blâmait certaines tendances : — mépris des vertus dites « passives », telles que l'obéissance et l'humilité, désir de restreindre la puissance et l'autorité de l'Eglise — il ne pouvait s'empêcher de partager sur bien des points les idées belles, nobles et justes du P. Hecker, non encore travesties par des commentateurs imprudents, et de s'incliner très bas devant des hommes comme Mgr Gibbons ou Mgr Ireland. Il eut, avec ce dernier, des relations personnelles et Mgr Ireland, subjugué par les qualités brillantes de l'abbé Carry fit même des tentatives pour l'attirer aux Etats-Unis.

Que cet engouement pour les races anglo-saxonnes soit aujourd'hui bien diminué nul ne le conteste. L'espoir que l'Europe continentale avait mis dans ces pays à formation particulariste a été profondément déçu, car on s'est rendu compte que les progrès matériels, loin de favoriser l'avancement spirituel et moral l'avaient plutôt entravé. Mais n'oublions pas les conditions très spéciales dans lesquelles l'abbé Carry se trouvait. Il fallait à tout prix revivifier une foi timide et routinière et montrer aux catholiques genevois qu'on pouvait être à l'avant-garde des grands mouvements sociaux sans cesser d'être un ardent défenseur de sa religion.

Nous devons marquer et souligner cette tournure très spéciale de son esprit, cette nécessité de ne pas « se laisser devancer dans aucune innovation féconde », de ne se point cramponner « aux formes surannées, aux institutions décrépites, aux méthodes qui ne sont plus en harmonie avec les besoins nouveaux » puisqu'aussi bien ce fut cette tendance qui fit de lui une personnalité singulièrement attachante faite pour entraîner après soi les âmes jeunes

et frémissantes. Mais qu'on ne s'y trompe pas, cette disposition n'excluait nullement une autre tendance de son esprit, celle de se soumettre totalement au principe de tradition et d'autorité de l'Eglise. Cette autorité, il la reconnaissait indispensable, elle était là pour donner, au moment opportun, le coup de barre qui arrête la marche du navire s'aventurant vers les récifs dangereux. Gardienne du dépôt sacré de la vérité, de cette vérité « antérieure et supérieure » à la connaissance humaine, de cette vérité qui « ne dépend pas des hommes » mais qui « vient de Dieu », l'Eglise qui selon le mot de saint Justin est « l'âme du monde »¹ exige une obédience complète. Sur ce point l'abbé Carry ne transigea jamais. Même alors que certaines directions venues de Rome jetaient parfois le désarroi dans son esprit, il savait que ce trouble n'était que passager et que le temps se chargerait de lui montrer l'opportunité du geste papal. Du reste il sut faire sienne cette parole d'un dominicain célèbre, le R. P. Clérissac : « Il ne suffit pas de savoir souffrir pour l'Eglise, mais par l'Eglise ».² Ses idées ne furent pas toujours approuvées ni par ses supérieurs ni par ses collègues, et il arriva même que le jour où, publiquement, il annonça son plan d'action dans une brochure déjà citée : « Lettres sur les intérêts catholiques à Genève », les premières désapprobations et les premières attaques partirent du clergé. Cette incompréhension, momentanée du reste, lui causa un chagrin poignant. Toutes les souffrances physiques et morales qu'il avait endurées jusqu'alors — et nous savons qu'elles ne lui furent pas épargnées — s'effacèrent devant l'humiliation qui lui fut infligée et qui lui faisait dire : « Je m'incline devant Dieu. Je vais me replier dans ma solitude, me cacher dans mes livres, me plonger dans la vie intérieure, c'est ce qui pouvait m'arriver de plus salutaire. Je respecte trop le principe d'autorité pour discuter quoi que ce soit. Je préfère me laisser insulter plutôt que de découvrir mes supérieurs. Ce qui me console, c'est que ma conscience est en paix. J'ai avec moi les dix

¹ « L'Eglise est tradition et progrès », conférence prononcée par l'abbé Carry au premier Congrès catholique, à Lucerne, le 28 septembre 1903. — (L'abbé Carry fait sans doute allusion au texte du *Dialogue avec Tryphon*, LXIII, 5 : « A ceux qui croient en lui, comme faisant avec lui une seule âme, une seule synagogue, une seule église, le Verbe de Dieu parle comme à sa fille... » N. d. l. R.)

² La pensée du P. Clérissac est plus haute, plus respectueuse, plus complète : « L'on a dit qu'il faut savoir souffrir non seulement pour l'Eglise, mais par l'Eglise. S'il y a quelque vérité dans cette parole, c'est que nous avons parfois besoin d'être traités fortement, d'être tenus dans l'ombre, le silence et toutes les apparences de la disgrâce, et peut-être pour n'avoir pas assez saintement profité des faveurs et des avances de l'Eglise en d'autres temps... En tout cas, le signe certain que nous gardons la plénitude de l'esprit, est de ne jamais admettre que nous puissions souffrir par l'Eglise autrement que nous pouvons souffrir par Dieu. » (N. d. l. R.)

ou quinze prêtres les plus intelligents, les plus zélés, les plus pieux. Prenons patience ».

Cette soumission absolue qu'il professait à l'égard de l'Eglise et de sa hiérarchie ne l'empêchait pas de reprendre, dès que celle-ci n'était plus en jeu, une entière liberté d'action. Au point de vue politique, par exemple, il ne se sentait lié à aucune forme de gouvernement et à aucun parti.

De tempérament, il était démocrate. Il aimait à rappeler ses origines modestes et à se sentir de cette foule silencieuse et obscure des communes réunies. Il se plaisait à voir dans nos traditions démocratiques si vigoureuses encore après tant de siècles « la vieille inspiration catholique de ce moyen âge où l'on aimait tant la liberté ». Persuadé que le régime démocratique était celui qui favorisait le plus complètement l'épanouissement de la personne humaine, il le croyait appelé au cours du XX^me siècle à remplacer presque partout en Europe les autres formes d'autorité. Comme tout Genevois, il s'intéressait vivement aux questions politiques. Aucune initiative, aucun projet de loi, aucun vote gouvernemental, cantonal ou communal ne le laissait indifférent. Il avait à cœur de remplir scrupuleusement ses devoirs de citoyens et ne comprenait pas qu'on pût se tenir à l'écart de la vie civique. L'indifférence en matière politique lui était odieuse. Comment pouvait-on se dire genevois et suisse si on ne prenait pas part, d'une façon militante, aux destinées du pays ? Bien qu'en sa qualité de prêtre, il ne fit pas à proprement parler de politique — convaincu qu'il exercerait « une action d'autant plus profonde et plus durable qu'il se tiendrait davantage à l'écart des divers partis » — il ne laissa pas ignorer aux catholiques genevois le programme qu'il eût aimé voir triompher : Reconnaissance des droits, de tous les droits dus aux catholiques, collaboration de ces derniers à la vie gouvernementale et à toutes les initiatives d'ordre moral, économique et social. Lui-même ne se placera-t-il pas parmi les pionniers de la campagne anti-alcoolique et de la campagne abolitionniste ? Mais encore une fois, répétons-le il ne s'affilia à aucun parti, et s'il sortit de la réserve qu'il s'était imposée, ce ne fut que lorsque les intérêts de l'Eglise étaient menacés. C'est ainsi qu'il publia une brochure sur « l'affaire Dreyfus », où il priait ses concitoyens de ne point mêler la religion à cette cause judiciaire et de ne point voir dans les illégalités et les côtés louches de ce procès le fruit naturel de l'éducation catholique ; ainsi aussi qu'il prit ouvertement parti pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat, lors du vote de 1907.

IV

Il est de toute évidence qu'un homme d'une intelligence aussi vaste et aussi souple que l'abbé Carry, fait pour saisir tout ce qui palpite de grand et de beau dans le cœur de l'homme, apte à comprendre les aspirations et les besoins de son temps, de son pays, de sa chère patrie de Genève, ne devait pas tarder à s'imposer à ses concitoyens catholiques et protestants. Un homme qui de tout son être tend à la perfection et qui conçoit que les dons les plus merveilleux sont vains s'ils ne sont mis au service des âmes, un tel homme pouvait ne pas toujours être compris, mais il ne pouvait pas ne pas inspirer le respect par son admirable désintéressement et son absolue sincérité. Et ceci nous oblige à dire quelques mots sur l'attitude des protestants à son égard. Alors que tant de prêtres étaient tenus en suspicion par le fait seul d'appartenir à l'Eglise romaine, l'abbé Carry parvint à détourner de lui les préjugés qui inclinent certains de nos frères séparés à voir en chaque ecclésiastique un puits à restrictions mentales et un dictateur. Sa culture étendue, sa compréhension des âmes, son patriotisme ardent lui attirèrent de nombreuses sympathies. On le vit appelé par le chef de l'Instruction publique à faire partie à deux reprises d'une commission universitaire chargée d'examiner les candidatures de nouveaux professeurs ; appelé aussi par la ligue des Femmes Suisses contre l'alcoolisme, à prêter son concours dans la lutte contre l'absinthe ; appelé enfin par le pasteur Rœrich, qui reconnaissait en lui un orateur convaincu et puissant, à activer la campagne menée contre la littérature immorale. Cette collaboration des catholiques et des protestants sur le terrain social fut un des rêves particulièrement chers à l'abbé Carry. N'était-ce pas un rapprochement à tenter dans une même recherche de justice et de charité ? Charité oui, c'était bien là le fond de son être : « Je tâcherai d'être bon pour tous, confiait-il à ses amis, je ferai tout pour éviter de blesser des âmes qui ont de grandes qualités ». Pourquoi, en effet, entreprendre des polémiques, faire renaître les vieilles luttes confessionnelles alors que la question sociale réclamait l'union de toutes les énergies, de toutes les bonnes volontés. Cette ligne de conduite, hâtons-nous de le dire, ne cacha jamais l'ombre d'un compromis. A aucun moment, l'abbé Carry ne transigea sur la doctrine. Il ne pouvait approuver le protestantisme et la désagrégation de ses dogmes, cela au nom des exigences de la foi, de la raison et de la conscience, mais il pouvait et devait aimer les protestants chez lesquels se rencontraient souvent des vertus de premier ordre. Qu'il suffise de rappeler ici ses rapports avec le philosophe Ernest Naville qui passait à ses yeux pour le plus distingué de ses conci-

toyens et auquel, chaque fois qu'il en eut l'occasion, il ne cessa de rendre hommage. Lors de la célébration du jubilé du philosophe genevois, en décembre 1890, il lui adressa quelques mots que nous citons intégralement et qui prouvent la profonde reconnaissance que l'abbé Carry gardait à ce défenseur de la liberté religieuse et qui en 1873 avait protesté si énergiquement contre la spoliation de l'église de Notre-Dame :

Monsieur,

C'est demain que tous ceux qui ont suivi avec estime et sympathie votre longue et féconde carrière tiendront à vous exprimer l'hommage public de leur admiration. Je tiens à vous dire que je m'unis à tous les sentiments qui vous seront exprimés. Vous avez défendu avec courage les droits immortels de Dieu et l'âme humaine ; ce sont les bases de la religion et les conditions indispensables de la vie, que vous avez si noblement soutenues en face du matérialisme contemporain. Vous avez déployé dans cette noble tâche les rares talents que Dieu vous avait départis.

Comme prêtre, j'estime trop les services inappréciables de la philosophie pour ne pas vous en garder une vive reconnaissance. Mieux que personne, je sais combien vous vous intéressez au redressement moral des consciences ; c'est là une partie de votre tâche dont on ne parlera pas en public, mais ce n'est pas la moins utile.

Permettez-moi d'ajouter que je suis heureux d'avoir une occasion de vous remercier de la hauteur de vues et de l'énergie avec lesquelles vous avez revendiqué en notre faveur les droits de la liberté religieuse. Les catholiques de Genève portent votre nom gravé dans le plus intime de leurs cœurs.

Je ne puis rien que prier pour vous. Je le ferai de mon mieux, demandant à Celui qui a promis la paix aux hommes de bonne volonté qu'il vous conserve longtemps à Genève et qu'il vous accorde surtout les biens que je vous souhaite.

Daignez, Monsieur, agréer l'expression de mon plus profond et respectueux dévouement.

Eug. CARRY, prêtre, Noël 1890.



Nous ne possédons point la réponse de Ernest Naville, mais le lendemain, 26 décembre, en pleine fête jubilaire, dans la grande salle de l'université, Naville formula deux souhaits dont l'un concernait spécialement les catholiques ; il demandait « que Genève cessât d'être le seul pays où les sœurs de charité étaient dépouillées de leurs biens et expulsées du territoire. » Ce vœu qui dut combler de joie l'abbé Carry ne devait se réaliser que bien des années plus tard, mais le geste avait été fait et resserra les liens qui unissaient ces deux hommes. Lorsque Naville écrivit son « Credo des chrétiens » n'envoya-t-il pas son manuscrit à l'abbé Carry afin qu'il lui indiquât les passages susceptibles de remaniement ? Quoique cet ouvrage appelât sur certains points des réserves l'abbé Carry, en remerciant Ernest Naville de lui avoir envoyé son livre accompagné d'une trop bienveillante dédicace, le félicitait de conserver pieusement un Credo, « notre Credo » disait-il, à l'encontre de Harnack qui volatilisait tous les dogmes. Enfin dans une conférence publique, en 1901, sur le cardinal Manning, l'abbé Carry

attirait l'attention de ses auditeurs sur une étude de Naville intitulée « La religion sans dogmes » dans laquelle ce grand croyant déclarait qu'une religion sans dogme, sans base métaphysique ne pouvait se soutenir ni devant la raison ni devant la conscience.

C'est deux ans après cette conférence dont le succès fut retentissant que l'abbé Carry dut présenter un travail sur « l'orientation intellectuelle des catholiques » au premier congrès catholique suisse qui eut lieu à Lucerne. L'honneur de prendre la parole dans une assemblée de cette importance et sur un sujet alors brûlant d'actualité prouvait que la personnalité de l'abbé Carry rayonnait au-delà des frontières de son petit canton. Cela prouvait aussi que les idées qui lui étaient chères faisaient leur chemin et que ses préoccupations devenaient celles de beaucoup de catholiques. Dans un exposé lumineux, il montrait l'impérieuse nécessité de posséder une élite intellectuelle qui dans tous les domaines de la pensée se placerait au premier rang. « Ce qu'il importe à tout prix de détruire, disait-il, c'est le préjugé qu'on veut inculquer à notre génération, qu'on ne peut être à la fois catholique et un homme de pensée libre; c'est que pour croire à Jésus-Christ et admettre l'Evangile, il faille abdiquer sa raison. » La tâche des catholiques était au contraire de montrer qu'en suivant les directives de Léon XIII qui sont celles de l'Eglise, l'intelligence pouvait prendre tout son essor et cela sans s'égarer puisqu'aussi bien le catholicisme possédait les deux éléments qui sont l'essence de la vie: la tradition et le progrès. Ces journées lucernoises qui resserraient plus étroitement les liens entre tous les catholiques suisses, qui rapprochaient par conséquent les Genevois de leurs coreligionnaires confédérés comptèrent parmi les plus belles de sa vie. Son plan d'action, quoique se heurtant à d'énormes difficultés, ralliait de plus en plus des adeptes. A Genève même venait de se créer « une fédération » qui groupait toutes les œuvres catholiques du canton et qui, elle aussi aurait ses journées. Décidément la moisson commençait à lever. Il fallait redoubler d'énergie, continuer à semer le bon grain, former des esprits et des consciences capables un jour de poursuivre l'œuvre commencée.

V

Tout cela, nous nous l'imaginons sans peine, ne pouvait être obtenu qu'au prix de lutttes incessantes, d'efforts épuisants. Qu'on se représente, en effet, ce que devait être pour un organisme délicat la répétition quotidienne d'un programme plus que chargé.

Levé à 5 h., hiver comme été, l'abbé Carry réservait les premières heures du matin à la prière. A 6 heures, il allait dire sa messe

à l'église du Sacré-Cœur, de là, s'il ne portait pas la Sainte Communion à un malade, il rentrait chez lui vers les 8 heures. Ses matinées étaient généralement consacrées à la lecture du bréviaire, à la correspondance et à la préparation de ses cours, de ses sermons, ou de ses conférences, s'il n'était interrompu par l'arrivée de quelque visiteur. Durant l'après-midi il donnait ses cours, allait voir ses malades, ou continuait ses travaux du matin, sauf le lundi qu'il réservait à sa mère et le samedi où il confessait au Sacré-Cœur. Ses soirées appartenaient aux jeunes gens de St-Germain ou à une autre œuvre. A part quelques changements sans importance, cette répartition de son temps demeurera la même jusqu'à la mort de sa mère, excepté durant les vacances ou les périodes de maladie, car une fois pris dans cet engrenage de besognes, il ne voulut, ni ne put plus s'en dégager.

Et cependant la fatigue l'accablait. Il était parfois si las qu'il laissait échapper des cris de détresse: « Je suis si écrasé de fatigue, qu'à peine ai-je la force de tenir la plume (1896)... depuis deux mois j'éprouve une lassitude indicible et des douleurs de tête qui m'ôtent toute présence d'esprit (1897)... toujours très triste et très fatigué. Rarement mon âme et mon corps avaient été si douloureusement ployés sous le poids de la chaleur et du jour (ibid.) A de certains moments j'ai tant de peine à porter ma pauvre machine détraquée. L'âme n'est pas toujours maîtresse absolue du corps. Il faut être un saint pour en arriver là, et je m'en sens si loin. (ibid) ...je suis harassé de besognes ces temps-ci. S'il n'y avait pas l'éternité pour se reposer ce serait à désespérer ici-bas aux heures où l'on est accablé par la souffrance de l'injustice. » (1900) Durant toutes les années de son ministère il n'en est pas une croyons-nous où il ne dut s'aliter. Tantôt c'était un organe, tantôt un autre qui l'obligeait à se soigner. A 37 ans, il s'en va à Woerishofen suivre le traitement du curé Kneipp; 6 ans plus tard, il entreprendra au Nidelbad près de Zurich — et il s'y rendra durant cinq étés — un autre genre de cure qui le soulage momentanément, mais qui ne lui ôte pas le germe de son mal. Ce perpétuel amoindrissement de ses forces physiques n'était pas sans répercussion sur son système nerveux qui souvent, lui aussi, était à bout. Mais avec une énergie peu commune il s'était mis, autant que faire se peut, à l'abri des crises de dépression, ce qui ne l'empêchait pas, hélas, de garder en lui une « incurable tristesse ». « Au fond de mon âme, disait-il, même quand je parais gai, il se remue toujours comme un sanglot à demi-étouffé. » Aussi pour lutter contre ce penchant à la mélancolie s'efforçait-il d'acquérir une vision optimiste de la vie. Pessimiste de nature — et il le resta sur beaucoup de points — il devint optimiste par volonté. Mais pour y parvenir il lui fal-

lut des années. Il lui fallut surtout ne jamais perdre contact avec les âmes qu'il avait élues pour le guider dans la spiritualité. Ames de saints et de saintes, âmes de héros ! Quels exemples admirables d'endurance, de ténacité, de vaillance il trouva dans les vies de sainte Catherine de Sienne, de sainte Thérèse d'Avila, sa sainte préférée parce que si humaine et si naturelle, de saint François d'Assise, de saint François Xavier ! Que de fois il reprit courage à la lecture de saint Jean ou de saint Paul. Que de fois, alors que « tous les flots de la tristesse humaine passaient et repassaient sur son âme » une page de l'Imitation ou les Psaumes de David, singulièrement le Psaume XLI, lui permirent de retrouver une lumineuse confiance. Du reste, chaque année, après ses vacances, il se réservait une semaine d'isolement absolu, où, seul à seul, avec Dieu, il passait en revue toutes ses défaillances, toutes ses faiblesses, et où riche d'un programme de vie élaboré sous l'œil même du Maître, il retrouvait la force, l'élan et surtout l'amour qui lui permettait de reprendre sa mission auprès des âmes. Cette semaine qui était sa meilleure semaine de l'année, il la passait de préférence dans un monastère. L'atmosphère paisible d'un cloître, que ce soit son vieux séminaire de la Roche, ou le couvent des Cordeliers de Fribourg, ou Contamines, ou l'abbaye d'Hautecombes, ou Einsiedeln, convenait à ces retraites fermées et l'éloignait plus complètement de ses préoccupations. Rien de plus poignant que de lire certaines notes de retraite où littéralement broyé par un travail trop intense et des chagrins de toutes espèces, il se jetait, lui, l'apôtre infatigable, lui, le soutien des âmes, dans les bras du Christ, implorant son amour, sa protection, son pardon, et lui racontant toutes ses misères et toutes ses détresses à la manière d'un enfant plein de confiance et d'abandon. « Je vous ai retrouvé, ô mon Seigneur Jésus ! écrivait-il de la vieille abbaye d'Hautecombes. Au fond je ne vous ai jamais oublié. Vous êtes dans tous mes désirs et dans tous mes travaux, même dans mes impatiences et mes faiblesses. Rien ne peut vraiment me séparer de vous ! Mais ces jours j'ai mieux compris que vous êtes l'amour suprême. Oui, votre nom est amour c'est le seul qui exprime bien votre Providence. Vous m'aimiez et m'aimerez encore, vous ne cessez de me combler et de courir après moi. Faites que je vous aime à mon tour, que je pense plus souvent à vous, que je règle mieux mes journées, que je dirige mieux ma vie et mon être vers vous, vers vous seul, ô mon Dieu ! Vous êtes la vie, la véritable joie, tout est félicité, tout est vie pour qui sait vous aimer ! Dans le monde où je vais rentrer je serai un rayonnement de votre sagesse et de votre amour : je m'efforcerai de penser vrai, d'agir vrai en toutes circonstances, je montrerai aux âmes

que vous êtes vérité et amour ! » (1904). Et ces autres lignes datées de Fribourg: « Qu'ils m'ont été doux les jours que je viens de goûter dans cette solitude ! Dans ce pays où j'ai passé les quatre années de préparation à mon sacerdoce, où tant de joies me furent jadis accordées, mon âme était heureuse de s'enfoncer dans la silence de la retraite pour vous y trouver, ô mon Dieu ! Dès le premier instant vous m'avez appelé comme l'Epoux des Cantiques appelle l'épouse ; hélas ! j'étais si las, si meurtri... tant d'hommes m'ont trompé ! Et ce qu'il y a de plus intime, de plus pénible encore, c'est ma conscience qui était mécontente d'elle-même. Mon âme a été si souvent infidèle à l'amour de Notre Seigneur. Je sens que, par ma faute, je reste si au-dessous de la mesure que je pourrais et devrais donner. Rien de la terre ne pouvait me rafraîchir, me consoler, me rendre la vigueur confiante et joyeuse. Vous seul, ô mon Dieu, Dieu de mon cœur, ô doux roi d'amour, vous seul vous pouviez me tremper dans le bain de lumière, dans le bain de pureté et de repentir dont j'avais un si pressant besoin. Cela durera-t-il ? Cette retraite sera-t-elle autre chose qu'une courte parenthèse ? Tiendrai-je mes résolutions ? Est-ce que je ferai un meilleur emploi de mon temps ? Est-ce que je contiendrai mieux ma langue ? Serai-je plus juste et bienveillant pour mes frères ? Est-ce que je veillerai avec plus de soin sur mes yeux et sur mon cœur ? Est-ce que je reprendrai toutes mes habitudes de prière ? Est-ce que vous-même, Seigneur, me rendrez la joie si pure des oraisons, l'intimité ineffable que je goûtais à l'autel ! Il se fait tard, le jour décline, Seigneur, demeurez avec moi. » (1906).

Quelle intensité de vie intérieure, quelle profonde connaissance de soi-même, mais aussi que de sincérité dans cet examen de conscience ! Et comme nous l'aimons de ne pas s'être cuirassé contre la douleur, de n'avoir pas pris des attitudes héroïques, mais d'avoir souffert tout simplement avec son cœur d'homme tendre et sensible.

Si, jusqu'à présent, nous avons à peine touché à ce côté affectif de sa vie c'est que nous nous réservons de le faire plus tard alors que nous parlerons plus spécialement de l'ami incomparable qu'il sut être. Mais avant de reprendre en détail l'une ou l'autre de ses activités il manquerait quelque chose à la période que nous traitons si nous ne parlions de la place qu'y a tenue l'être qu'il a le plus aimé, sa bonne et chère mère.

VI

Cet amour de prêtre pour sa mère, quel sentiment profond et émouvant, et comme l'abbé Carry a su trouver les mots du cœur pour le chanter. Cet amour fait de vénération et de reconnaissance

cet amour unique qui a rempli sa vie puisqu'aussi bien « jamais aucun autre n'est venu le couvrir de son ombre ».

En glanant dans ses écrits on trouverait la matière d'un véritable hymne dédié aux mères. « Ah ! Mesdames, s'écriait-il lors de sa conférence sur le célibat ecclésiastique, dans notre cœur de prêtre il se trouve une place sacrée pour la femme qui nous a donné le jour, qui nous a bercé sur ses genoux, qui a murmuré à nos oreilles d'enfant les tendresses infinies de son cœur, pour celle qui a éveillé notre âme à tout ce qui est vrai, pur et vivant. » Et ailleurs encore : « Rappelons-nous de grâce, tout ce que nous lui devons, et les industries qu'elle employait pour éveiller notre intelligence et la sollicitude dont elle a entouré nos premiers pas, et l'accueil si chaud qu'elle nous a ménagé lors de nos premières tristesses et de nos premières déceptions, et la jalousie inquiète avec laquelle elle s'est efforcée de nous détourner du mal et de nous affermir dans la droiture et la noblesse de l'âme ». Sa mère ! Ah ! certes M^{me} Carry fut une maman admirable et le culte que son fils abbé lui voua elle le méritait. Femme de grand bon sens et de dévouement, douée de qualités de premier ordre, elle sut, tout en étant ferme et virile, entourer ses enfants de la plus chaude tendresse. Ame religieuse, elle créa dans son foyer une atmosphère de grande piété qui, certainement, favorisa la vocation de son fils aîné. Du reste, il le savait bien. Lors d'un anniversaire de sa prêtrise, il lui écrivait : « A qui dois-je le bonheur d'être prêtre, sinon à ta sollicitude jalouse, aux soins que tu as pris de mon enfance et de ma jeunesse ? » Et à une amie de sa mère il avouait : « Le peu de bien qui est en moi, après Dieu, c'est à elle, à son grand et noble cœur que je le dois ». Aussi avec quel soin il veillait sur elle ! Tous les lundis il montait à Rozon. Il s'informait de ce qui s'était passé dans la semaine. Il se faisait raconter les moindres détails de la vie journalière. Il consolait, conseillait, encourageait. Dès qu'il apercevait un peu de fatigue ou de lassitude chez sa mère, il s'inquiétait, il souffrait pour elle, au point de laisser échapper ce cri d'amour, alors que revenant de Rome, grippée, elle allait retrouver une température inclemente à Rozon : « J'ai d'avance mal aux pauvres bronches de ma mère. Mon Dieu, comme je m'en vais tâcher de mettre un peu de baume sur son cœur ». Il eut la grande joie de la garder de longues années et par conséquent de partager avec elle bien des heures de félicité et bien des heures de tristesse. Lorsqu'il était meurtri, blessé par la vie, il savait qu'il trouverait à Rozon le nid toujours prêt à l'accueillir, le cœur toujours prêt à le comprendre et d'où il repartirait tout « confiant et ravivé ».

C'est au printemps 1906, qu'après un hiver de maladie et de souffrances, elle quitta, pour toujours, ce monde où telle la femme

forte de l'Ecriture, elle avait vaillamment porté le poids des jours. L'abbé Carry avait alors 53 ans. Cette mort fut pour lui un atroce déchirement. Il en fut brisé de douleur. Il lui semblait littéralement — ce sont ces propres paroles — que le soleil s'était éteint pour lui. Son cœur si affectueux, si vibrant, porta désormais une blessure qui ne se fermera jamais. Quelques mois après, alors qu'il faisait une retraite à Fribourg, au couvent des Franciscains, il écrivait à la suite de ses méditations: « O ma chère, bonne mère, combien j'ai vécu avec toi tous ces jours ! Il y a si longtemps que je ne t'ai revue. Un mot, une caresse, de toi me ferait tant de bien. Il me semble que, du sein d'un monde meilleur tu as vécu avec moi. Dieu t'a sans doute montré mes misères de toutes sortes, celles même que tu ne connaissais point ici-bas... Tu voudrais maintenant m'enfanter une seconde fois, me faire arriver à une vie de ferveur, d'union avec le Saint-Esprit. Je rapporterai ton souvenir à Genève, toujours plus profond, toujours plus doux. Ta voix est mêlée de reproches et de tendresse. Quand je serai ébranlé dans mes résolutions, je penserai à toi ! Il me semblera que ton regard est plus triste et tes exhortations plus poignantes ».

Vivre avec celle qu'il avait aimée, vivre avec l'espoir de la rejoindre bientôt, ce fut là le grand réconfort qui l'aida à triompher de sa douleur. Mais pour l'instant l'abattement eût été une lâcheté. La vie l'appelait, les possibilités d'agir et par conséquent de faire le bien se multipliaient, il fallait donc aller de l'avant et entraîner les âmes dans le sillon lumineux de la vérité et de la charité.

M.-L. HERKING,
Université de Berne.

« LA LÉGENDE DU GRAND INQUISITEUR »

1. *L'analyse de la « Légende ».*

Dostoïevski, ou plutôt Ivan Karamazov, se représente les Jésuites comme des athées mus par un rêve de domination temporelle. Le grand inquisiteur, à savoir le pape, voit leur jeu. Cependant, il fait alliance avec eux. Non qu'il veuille agir lui aussi par égoïsme. Mais il veut établir ici-bas la félicité temporelle que souhaite ardemment la multitude des faibles. C'est un fort, mais qui se dévoue pour le salut de la masse. A cette fin, il « corrigera l'œuvre du Christ », il « accommodera le christianisme au goût des faibles ». Telle est précisément l'œuvre démoniaque qui aura pour instrument l'Antéchrist.

Car la souffrance des hommes est la rançon de leur grandeur morale et de leur liberté. En enlevant aux hommes leur souffrance, le grand inquisiteur leur enlève du même coup leur grandeur morale et leur liberté. Or, en résolvant d'autorité le triple problème du pain terrestre (problème économique), de la paix de la conscience (problème moral ou « monastique »), de l'union universelle (problème politique), le grand inquisiteur ôte aux hommes une triple souffrance, mais aussi un triple usage de leur liberté et une triple grandeur morale. Cette triple souffrance, Jésus avait pourtant enseigné à la préférer à tout, mais sa doctrine ne pouvait être vécue que par quelques âmes héroïques.

1. L'Antéchrist résoudra d'abord le problème économique. Il ôtera aux hommes le souci d'organiser eux-mêmes leur travail. Il leur demandera simplement l'abandon de

leur liberté. Au prix de cette obéissance, il leur distribuera ce pain qui est l'objet du désir profond de tous les faibles.

Le Christ, au contraire a refusé le pain que lui proposait le démon: il a préféré la souffrance de la faim et la grandeur morale de disposer de lui. Il a repoussé le drapeau du pain terrestre au nom du pain du ciel et de la liberté: « Il est écrit: L'homme vit non seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu ».

Mais l'Antéchrist est athée; pour lui, le seul pain qui soit réel, c'est le pain terrestre: c'est une mauvaise action de l'enlever à l'homme au nom du pain spirituel.

2. L'Antéchrist résout ensuite le problème de la morale particulière. Il lui faut prévenir le remords qui pourrait naître dans le cœur des hommes; il faut les délivrer de leurs inquiétudes, leur donner la paix intérieure. Il faut donc substituer aux démarches de la conscience les décisions d'une autorité extérieure qui définira à son gré le bien et le mal. Pour accréditer cette autorité, pour lui gagner la foi aveugle du peuple, il faudra l'entourer de prodiges et l'envelopper dans un mystère impénétrable.

Le Christ, au contraire, a refusé de prouver sa messianité en se jetant en bas du temple (« Il est écrit: tu ne tenteras point le Seigneur, ton Dieu »), ou en descendant de la croix. Il veut qu'on croie en lui non sur le témoignage d'une autorité extérieure accréditée par des prodiges et qui essaierait de se substituer à la conscience, mais par une libre option intérieure qui juge elle-même, pour chaque cas, du bien et du mal.

Mais l'Antéchrist est athée. Pour lui, exiger qu'on croie à la conscience, au bien moral et au mal moral, c'est égarer l'humanité.

3. L'Antéchrist doit enfin résoudre le problème politique. Il lui faut apaiser le troisième et dernier tourment de l'humanité, à savoir la souffrance qui résulte de la division des peuples. Il lui faudra satisfaire la suprême aspiration des hommes qui supplient pour avoir la paix universelle.

En conséquence, il devra reprendre, pour lui donner toute son ampleur, le rôle inauguré par les césars dans le monde antique et continué, bien que d'une manière réduite, par la domination pontificale sur les états de l'Eglise.

Le Christ, au contraire, a refusé les royaumes temporels et la gloire de César ; il a laissé le monde en proie à ses divisions politiques, pour ne s'occuper que de Dieu seul : « Retire-toi, Satan, car il est écrit : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui seul ».

Mais l'Antéchrist est athée, et de son point de vue, c'est une sanglante folie de délaisser pour Dieu les royaumes de ce monde.

Voilà le thème que Dostoïevski expose avec son incomparable génie de romancier.

2. Le présupposé doctrinal de Dostoïevski.

Qu'on y prenne garde, on n'est pas ici devant le pur récit de l'Evangile. On est en présence d'une interprétation. Elle est écrite tout entière sous le signe du postulat qui régit le monde moderne, le postulat séparatiste. Au contraire du postulat *confusionniste* qui prévalait dans le monde païen, le postulat *séparatiste* veut que l'ordre spirituel et l'ordre temporel soient séparés par une cloison étanche. Ces deux ordres une fois disjoints et déclarés antinomiques, il ne reste plus qu'à choisir entre eux. Luther, avec le manichéisme, choisit l'ordre spirituel — un ordre spirituel dans lequel on n'apercevra bientôt plus rien de visible, la véritable Eglise étant déclarée invisible et la croyance à Jésus-Dieu étant peu à peu remplacée par la croyance au Dieu de Jésus, — et il abandonne au monde et au prince de ce monde, le visible et le social : voilà le *quiétisme* luthérien qui méconnaît d'abord la vérité sur l'homme. Marx, avec le matérialisme, choisit l'ordre temporel et il rejette l'ordre spirituel dans l'invisible, c'est-à-dire dans ce qu'il tient pour le domaine de la chimère : voilà un *activisme* ultrapélagien qui méconnaît d'abord la vérité sur Dieu. Mais,

pour Luther comme pour Marx, les ponts sont brisés entre le spirituel et le temporel.

Or, l'on s'en rend compte, il n'y a pas d'erreur plus anticatholique que celle qui partage ainsi l'univers en deux parties, l'invisible et la visible, pour sacrifier l'une d'elles sur l'autel du manichéisme ou l'autre sur l'autel du matérialisme. La sainte Eglise du Christ, parce qu'elle est en même temps transcendante et immanente au monde de la culture, est préservée à la fois de l'erreur confusionniste des temps païens, et de l'erreur séparatiste des temps modernes, que cette dernière erreur se présente sous sa forme quiétiste et manichéenne, ou qu'elle se présente sous sa forme activiste et pélagienne. Elle est l'Eglise du mystère de l'Incarnation où le divin et l'humain ne sont ni confondus comme dans le monde païen, ni séparés comme dans le monde contemporain, mais distingués et unis.

Rappelons que les grandes hérésies dont nous venons de prononcer les noms, avant même de se trouver à l'état de doctrines formulées, peuvent exister à l'état de tentations, soit individuelles soit collectives selon les diversités des tempéraments individuels ou nationaux. En ce sens, l'on peut dire que le pélagianisme est plutôt la tentation de l'Occident, et le quiétisme plutôt la tentation de l'Orient. On sait que Soloviev reproche à l'Eglise russe d'y avoir trop succombé. Au début de son livre sur *La Russie et l'Eglise universelle*, il rapporte la légende russe suivant laquelle saint Nicolas, qui n'avait pas hésité à salir son vêtement en secourant un paysan dont la charrette s'était embourbée, est fêté deux fois l'an, tandis que saint Cassien, qui s'était abstenu de peur de souiller la blancheur de sa chlamyde, n'est fêté qu'aux années bissextiles, et il ajoute : « Jésus-Christ a fondé son Eglise visible non seulement pour contempler le ciel, mais aussi pour travailler sur la terre et pour combattre les portes de l'enfer. Il a envoyé ses apôtres non pas dans le désert et la solitude, mais dans le monde pour le conquérir et le soumettre au royaume qui n'est pas de ce monde, et il leur a recommandé

non seulement la pureté des colombes, mais aussi la prudence des serpents... Où est en Orient, l'Eglise du Dieu vivant, l'Eglise qui, à chaque époque, donne des lois à l'humanité, qui détermine et développe les formules de la vérité éternelle, pour les opposer aux transformations continuelles de l'erreur ? Où est l'Eglise qui travaille à réformer toute la vie sociale des nations selon l'idéal chrétien ? » pp. 4 et 5.

Mais revenons à Dostoïevski. Nous avons dit qu'il écrit la *Légende du grand inquisiteur* sous le signe du postulat séparatiste. L'antinomie n'y éclate pas seulement où elle doit nécessairement se trouver, entre le Christ et l'Antéchrist, la foi et l'athéisme, le bien et le mal. Elle s'avère partout où la met le monde moderne : dans la première tentation, l'ordre économique est opposé à la liberté intérieure ; dans la seconde, la loi est opposée à la conscience ; dans la troisième, la politique est opposée à la religion.

Dostoïevski a accepté, comme Luther et comme Marx, de séparer le spirituel et le temporel, de les opposer comme s'opposent le bien et le mal, le vrai et le faux, et ce sont ces deux moitiés du réel, déclarées antinomiques, incompatibles, et tragiquement dressées l'une contre l'autre, que représentent, dans la *Légende du grand inquisiteur*, le Christ et l'Antéchrist.

3. Les conséquences du présupposé de Dostoïevski.

a) C'est parce qu'il adopte pleinement le postulat séparatiste, lequel se trouve au fond du marxisme, que Dostoïevski, qui ignorait pourtant le marxisme, a su prédire si étonnamment l'avènement du socialisme sous sa forme la plus « pure », sous sa forme « limite », le communisme matérialiste et athée. Il n'a pas insisté, il est vrai, comme Marx, Lénine, Boukharine et les autres, sur le procédé « dialectique » en vertu duquel le communisme entend démontrer que toute la vie culturelle et toute la vie religieuse

ne sont, à chaque moment de l'histoire, qu'une « superstructure » de la production matérielle: ce « matérialisme dialectique » n'est après tout qu'une simple machine de guerre. Mais il a compris admirablement que le communisme pose, plus immédiatement encore que la question de l'avènement au pouvoir du « quatrième état », la question de l'athéisme, la question de l'organisation athée de la société universelle. Sur ce point de l'athéisme, il a pénétré plus profondément peut-être que Marx et Lénine eux-mêmes dans le mystère du communisme, et il nous permettait même de prévoir qu'on trouverait, à l'origine du bolchévisme, des gestes comme celui de Lénine qui, vers l'âge de seize ans, ayant senti soudain « l'impression très nette de l'inexistence de Dieu », arracha la croix que sa mère lui avait mise au cou, cracha sur elle et la jeta par terre. Qu'il s'est montré supérieur ici à Tolstoï, constamment prisonnier d'un cas de conscience personnel, et dont Lénine dira qu'« il n'était pas en état de rien entendre à la révolution russe »! Il est surprenant, au contraire, que les trois mots par lesquels le grand inquisiteur de Dostoïevski justifiait son programme soient, avec des sens à peine différents, les trois mots que Lénine, lors de sa fameuse rentrée en Russie, au printemps de 1917, adresse aux marins de Cronstadt: « Ce qu'il faut au peuple c'est la paix, du pain, et la terre », Pierre CHASLES, *La vie de Lénine*, Paris 1929, p. 124. On pourrait faire bien d'autres rapprochements de cette nature. Berdiaeff, par exemple, après avoir cité un texte de *Possédés*: « Chigaliev regardait, comme s'il s'attendait à la destruction du monde, non pas d'après les prophéties qui peuvent ne pas s'accomplir, mais d'une manière définie, pour après-demain matin, exactement à dix heures vingt-cinq », ajoute: « Tous les révolutionnaires russes maximalistes ont regardé comme regardait Chigaliev, de ce regard apocalyptique ou nihiliste », *L'esprit de Dostoïevski*, Paris 1929, p. 161 ; on sait, en effet, comment le socialiste Soukhanov a raconté l'impression que lui fit le premier discours de Lénine au Soviet de

Pétrograd: « Un moment, il parut que les éléments avaient été déchainés, que l'esprit de destruction — ne connaissant aucun obstacle, aucun doute, aucun calcul humain — passait en rafale à travers le hall sur la tête des disciples fascinés », *La vie de Lénine*, p. 129.

On peut dire qu'il y a, dans *Les frères Karamazov* et dans *Possédés*, la clef secrète du bolchévisme, et l'une des plus éclairantes prédictions des manifestations actuelles de l'Antéchrist.

b) Mais c'est aussi parce que Dostoïevski adopte le postulat séparatiste que le Christ et le christianisme de la *Légende du grand inquisiteur* ne sont ni le vrai Christ, ni le vrai christianisme.

Dostoïevski est trop maître de son art pour tenter de préciser dans la *Légende* les traits du Christ et pour ne pas comprendre que sa tâche de romancier doit être de seulement suggérer la présence incomparable du Seigneur, supposé reprendre pour quelques heures, à Séville, sa vie temporelle de jadis, et c'est grâce à cette habile imprécision que le lecteur, par un mouvement intérieur et spontané, reporte sur le mystérieux personnage évoqué dans la *Légende* tout l'idéal qu'il s'est fait, depuis son enfance, du Christ et se trouve, de ce fait et sans même s'en rendre compte, engagé dans le dilemme où Dostoïevski va le pousser. Mais une seconde de réflexion peut suffire à rompre le charme. Il est clair, en effet, que le Christ de l'Ecriture comme le Christ de la Tradition millénaire, en qui s'unissent sans se contredire la nature divine et la nature humaine, et dans celle-ci l'âme et le corps, n'est pas le Christ de la *Légende*, à qui le grand inquisiteur reproche non pas d'avoir scindé en deux le visible et l'invisible — ce point là est même le seul où ils ne s'opposent point entre eux, — mais d'avoir opté pour l'invisible. Et il est clair encore que le christianisme de l'Ecriture comme le christianisme de la Tradition millénaire, c'est non pas une conception nouvelle qui n'est plus ni divine ni humaine, plaçant une *cloison*

séparatrice, voire une *contradiction essentielle* entre la grâce et la nature, l'invisible et le visible, l'âme et le corps, le pain spirituel et le pain terrestre; mais une conception à la fois merveilleusement divine et merveilleusement humaine du salut surnaturel qui vient à nous dans le mystère du Verbe fait chair, de son Eglise visible, de ses sacrements, pour nous apporter d'abord le pain spirituel et par surcroît, afin que l'homme qui aimera Dieu ne soit pas trouvé plus dépourvu qu'un passereau ou qu'un lys des champs, le pain matériel quotidien.

Cette opposition du Christ de la *Légende* au Christ de l'Ecriture et de la Tradition, Nicolas Berdiaeff l'a sentie et en a fait gloire à Dostoïevski: « C'est dans la *Légende du grand inquisiteur*, dit-il, qu'il faut chercher la partie constructive des idées religieuses de Dostoïevski... L'image voilée du Christ est apparentée à celle du Zarathoustra de Nietzsche. C'est le même esprit de liberté altière, la même hauteur étourdissante, le même esprit aristocratique. Et ceci est un trait original de la compréhension qu'a eue Dostoïevski du Christ, et sur lequel on n'a point encore insisté. Jamais avant lui on n'avait identifié à ce point l'image du Christ avec la liberté de l'esprit, accessible seulement au petit nombre. Cette liberté d'esprit n'est possible que parce que le Christ a renoncé à toute puissance temporelle », *L'esprit de Dostoïevski*, p. 243. A ces derniers mots de Berdiaeff, il faut répondre tout de suite que le Christ vrai aurait gardé sa liberté d'esprit même s'il avait exercé la royauté temporelle de l'univers, qu'il possédait radicalement, puisqu'elle est un pouvoir « donné d'en haut » (Jean, xix, 11) et que « tout pouvoir lui a été donné sur terre et dans les cieux » (Mat., xxviii, 18); que, dès le moment où l'on rejette le postulat séparatiste, il n'y a pas une incompatibilité essentielle entre la notion de sainteté et la notion de pouvoir politique; et que des saints ont été rois. Berdiaeff ajoute après quelques lignes: « Ce n'est pas seulement le catholicisme conservateur, c'est aussi l'orthodoxie conservatrice qui doit trouver

de grandes difficultés à reconnaître Dostoïevski comme sien », p. 244. Certes, voilà qui est exact ; comme il était exact, tout à l'heure, de rapprocher le Christ de la *Légende* et la liberté qu'il prêche, de Zarathoustra et du « surhumain » ; en rappelant toutefois qu'on ne trouve chez le premier ni l'athéisme, ni le rire orgueilleux et déjà dément du second : c'est un Russe doux et résigné qui, à la fin, répondra au grand inquisiteur par un baiser.

4. *L'Eglise romaine et le dilemme de Dostoïevski.*

Une troisième conséquence du postulat séparatiste, c'est que l'Eglise romaine, qui n'accepte ni de confondre comme le paganisme, ni d'opposer comme le monde moderne, le spirituel et le temporel, mais qui les distingue et les unit par subordination de l'inférieur au supérieur, demeurera incapable de se donner soit au Christ de Dostoïevski, soit à son Antéchrist. Elle reste extérieure au dilemme.

Il y a là une évidence première qui paraît dès qu'on s'est rendu compte que le dilemme est fondé sur un postulat que précisément nie l'Eglise. Mais cette évidence devient encore plus sensible quand on tourne les yeux vers l'image que Dostoïevski a dû se faire du pape et de l'Eglise pour les faire entrer dans son dilemme où ils doivent tenir le mauvais rôle.

Dostoïevski a vu la grandeur *surhumaine* du pouvoir juridictionnel du pape. Mais parce que ce pouvoir, qui est selon nous formellement spirituel, osait proclamer et revendiquer, comme condition temporelle de son plein exercice normal, son droit au principat civil sur l'état pontifical, Dostoïevski, qui tenait que le spirituel doit rester absolument séparé du temporel, en a conclu que le pouvoir du pape est un pouvoir formellement politique, et qu'il est *surhumain* dans l'ordre des grandeurs politiques, dans l'ordre des grandeurs de la chair. Il ne restait plus, dès lors, qu'à voir dans le pape celui qui accepte les

royaumes de ce monde jadis repoussés par Jésus, qu'à identifier le pape à la bête de l'Apocalypse qui reçoit du démon l'autorité sur toutes les nations. Voilà le secret de la papauté, et le fond du secret ne peut être que l'athéisme du pape. « Ton inquisiteur ne croit pas en Dieu », dit Alioscha. A quoi Ivan répond : « Tu y es enfin : et en effet, l'athéisme, voilà son secret ». Et Dostoïevski pense vraiment comme Ivan Karamazov. Dans une page du *Journal d'un écrivain* (trad. Jean Chuzeville, édit. Bossard, Paris 1927, t. II, p. 177), il écrit, au sujet de Pie IX, auquel il prête des définitions dogmatiques insensées et des desseins absurdes : « En proclamant le dogme que *le christianisme sur terre ne peut se maintenir sans les possessions terrestres du pape*, le catholicisme a, de ce fait, préconisé un nouveau Christ, qui n'a plus aucune ressemblance avec l'ancien, qui s'est laissé vaincre par la troisième tentation diabolique à propos des royaumes de la terre : *Je te donnerai tout cela, si tu te prosternes devant moi...* Fait digne de remarque : la promulgation de ce dogme, la révélation de tout le *secret*, s'est produite au moment où l'Italie frappait déjà aux portes de Rome... Il avait toujours existé un *secret*. Pendant de nombreux siècles, le pape a fait mine d'être satisfait de son minuscule domaine, de ses états pontificaux, mais tout cela n'était qu'une figure allégorique ; l'important, c'est que sous cette allégorie se cachait immuablement le germe d'une idée capitale, avec, toujours, l'espoir certain de la papauté que ce germe se développerait quelque jour en un arbre assez vaste pour ombrager toute la terre. Et voilà qu'à ses derniers instants, lorsqu'on lui a enlevé la dernière parcelle de ses pouvoirs terrestres, le chef du catholicisme, au seuil de la mort, se lève et proclame la vérité à la face du monde : *Vous avez pensé que je me contenterais du titre de souverain des états pontificaux ? Sachez donc que je me suis toujours considéré comme le possesseur de l'univers entier, de tous les empires terrestres, leur chef non seulement spirituel mais temporel, leur maître véritable, leur souverain et empereur. C'est moi qui suis roi*

entre les rois et Seigneur entre ceux qui gouvernent, et c'est de moi seul que relèvent ici-bas les destinées, la durée et le temps ; c'est pourquoi, je le proclame aujourd'hui à la face de la terre, dans le dogme de mon infailibilité. En vérité, il se manifeste là une puissance : il en sort une impression de majesté, au lieu de ridicule ; c'est la résurrection de cette vieille idée romaine d'empire et d'unité, qui n'est jamais morte dans le catholicisme romain ; c'est la Rome de Julien l'Apostat, non pas vaincu, mais en quelque sorte vainqueur du Christ dans une nouvelle et suprême bataille. »

Ainsi donc, pour avoir d'une part admis le postulat séparatiste et pour s'être en conséquence initialement trompé sur la signification de l'état pontifical, pour avoir d'autre part deviné la grandeur plus qu'humaine de la papauté, Dostoïevski en vient à nous représenter le pape et le catholicisme sous les traits de l'Antéchrist et de son royaume. La conséquence est, semble-t-il, assez extravagante pour faire éclater aux yeux l'erreur du point de départ.

La vérité est différente. Le pouvoir du pape est un pouvoir *formellement apostolique*, non un pouvoir *formellement royal* ; un pouvoir *formellement religieux*, non un pouvoir *formellement politique*. Ce pouvoir formellement religieux peut porter d'abord sur des matières en soi ecclésiastiques et religieuses, qui dans la religion de l'Incarnation ne seront point reléguées dans le seul domaine de l'invisible ; il peut porter ensuite sur des matières en soi civiles et politiques, mais dans le cas seulement où, entrant en connexion moralement nécessaire avec le bien des âmes, elles sont, de ce fait, devenues religieuses. C'est à ce dernier titre que revenait au pape le principat civil sur les anciens états de l'Eglise, que lui revient aujourd'hui le principat civil sur la cité du Vatican.

On explique ainsi la grandeur surhumaine du pouvoir pontifical, que Dostoïevski a entrevue, sans tomber dans l'absurdité, qu'il n'a pas évitée, d'identifier l'Eglise déifiée avec le socialisme athée.

5. *L'interprétation de Berdiaeff.*

Pour essayer, autant qu'il lui est possible, d'excuser Dostoïevski, Berdiaeff écrit: « Dans sa *Légende du grand inquisiteur*, c'est le socialisme qu'il a en vue, plus encore que le catholicisme, qu'il ne connaissait que superficiellement et du dehors. Et le futur royaume du grand inquisiteur s'accorde moins avec le catholicisme qu'avec le socialisme athée et matérialiste », p. 238.

Berdiaeff sait bien que la compassion humanitaire du grand inquisiteur ne peut apparaître, du point de vue catholique, que comme une caricature de la divine charité, et il note que l'opposition radicale de l'esprit humanitaire et de l'esprit chrétien avait été mise dans une forte lumière, avant Dostoïevski, par deux écrivains, l'un en route vers le catholicisme et l'autre déjà prêtre: « La coïncidence est frappante entre la description de l'esprit antichrétien chez Dostoïevski, dans la *Légende du grand inquisiteur* ou ailleurs, et chez Vladimir Soloviev dans son livre *De l'Antéchrist*. Chez Vladimir Soloviev aussi, l'Antéchrist est un humanitaire et un socialiste, il accepte les trois tentations, il veut rendre les hommes heureux, leur aménager un paradis terrestre, tout comme le grand inquisiteur et Chigaliev. Une description analogue de l'esprit de l'Antéchrist a été donnée par l'écrivain catholique anglais, Benson, dans son remarquable roman intitulé *Le maître de la terre* », p. 420.

Berdiaeff ajoute: « Le roman de Benson, du reste, eût dû prouver à Dostoïevski que tous les catholiques ne sont pas contaminés par l'esprit du grand inquisiteur. On trouve chez Benson les mêmes pressentiments et les mêmes prophéties que chez Dostoïevski et chez Vladimir Soloviev », p. 240. Remarquons que Dostoïevski n'a point pensé que « tous les catholiques étaient contaminés par l'esprit du grand inquisiteur ». A ceux qui avaient lu la *Légende* et lui avaient objecté que la foi et l'image du Christ continuent de vivre aujourd'hui encore dans l'âme de la plupart des catholiques, d'une vérité aussi vraie, aussi pure que

jadis, il répondait que, sans doute, il en devait être ainsi, mais que la source principale du catholicisme avait été troublée et empoisonnée par Pie IX proclamant son droit sur les états de l'Eglise — Dostoïevski, nous l'avons dit tout à l'heure, était convaincu que le pape avait défini que le christianisme ne peut se maintenir sans possessions terrestres —, et qu'il n'était pas encore possible d'entrevoir toutes les conséquences de cette « importante décision », c'est « qu'il y a trop peu de temps que Rome a promulgué son adhésion à la troisième tentation diabolique sous la forme d'un dogme défini », *Journal d'un écrivain*, t. II, p. 177. Non, l'erreur de Dostoïevski n'est pas de nier l'existence de catholiques non contaminés par l'esprit du grand inquisiteur. Elle porte sur l'essence même du catholicisme. Dostoïevski a confondu la religion de l'Incarnation avec la religion de la Matière. Et pour autant que l'Eglise russe traditionnelle a gardé de la religion de l'Incarnation, il a méconnu, — et Tolstoï bien plus encore que lui, — l'Eglise russe traditionnelle.

Ce qu'il faut ajouter, c'est que la même confusion se retrouve chez Berdiaeff. Il reconnaît sans difficulté chez bien des catholiques l'existence d'une vie chrétienne authentique. Mais il considère comme foncièrement antichrétiennes des thèses que le christianisme traditionnel a toujours considérées comme essentielles et qui sont professées non seulement dans le catholicisme, mais encore pour une part dans les Eglises dissidentes orientales. En conséquence, Berdiaeff verra dans le christianisme traditionnel, surtout dans l'Eglise catholique, une réalisation du royaume de l'Antéchrist : « L'esprit du grand inquisiteur peut se manifester aussi bien à l'extrême droite qu'à l'extrême gauche », p. 237.

Nous voilà donc bien revenus à Dostoïevski. Berdiaeff ne s'était séparé de lui qu'apparemment. D'où vient une si tenace aberration ? Essayons d'aller à la racine de l'erreur.

Nous tenons, avec l'Evangile et avec le christianisme traditionnel, que Dieu, qui aurait pu créer les hommes dans

l'état de nature pure et les abandonner aux seules ressources d'une telle nature, a voulu, par un dessein inexplicable de son amour, les introduire dans une vie absolument surnaturelle et leur manifester des choses que leur ouïe n'a point vues, leur oreille point entendues, et qui ne sont pas montées de leur cœur, mais qui sont venues d'en haut à la rencontre de ceux qui sont d'en bas. Pour élever les hommes à cette religion proprement surnaturelle, Dieu les a aidés de deux façons complémentaires. D'abord en les touchant intérieurement par sa grâce qui est venue ébranler leur cœur avec une force toujours grandissante depuis le jour du premier péché jusqu'au jour de la nouvelle et définitive Alliance; puis en les instruisant par une révélation extérieure dont la richesse et la précision n'ont fait, elles aussi, que s'accroître, Dieu ayant parlé d'abord fragmentairement par les prophètes, puis définitivement par son Fils. C'est donc le même Dieu qui meut secrètement les cœurs à la rencontre d'une vérité qu'il répand ouvertement dans le monde, vérité non incohérente, mais cohérente, quoique profondément mystérieuse, vérité non facultative, mais obligatoire, et qui ne peut être consciemment rejetée sans péché. De ce point de vue, pas d'opposition entre la grâce intérieure et la révélation extérieure, entre la liberté surnaturelle et le magistère surnaturel, entre l'inspiration secrète et l'enseignement public du Saint-Esprit.

Tel n'est pas le point de vue de Berdiaeff qui, avec la foule des philosophes modernes, demeure prisonnier de la philosophie immanentiste. En conséquence, il lui devient impossible de distinguer l'ordre naturel de l'ordre surnaturel. La vie spirituelle ne peut consister, dès lors, que dans l'éclosion de la pure liberté intérieure de l'homme, lequel aura spontanément à décider ce qui est bien et ce qui est mal. On dénie pratiquement au Saint-Esprit le droit de se manifester aux hommes par une révélation extérieure et publique qui serait pour eux tous une règle commune de vérité et une règle commune d'agir. Une telle intervention, régulatrice

de la foi et de la morale, apparaît d'emblée, dans cette hypothèse, comme une contrainte imposée du dehors au développement spontané de la liberté humaine. La liberté intérieure, voilà l'esprit du Christ ; la contrainte, voilà l'esprit de l'Antéchrist. Or, l'Eglise a tenté de faire pression sur l'esprit de liberté. Elle « a toujours pris le masque de la souveraineté », elle s'est, de ce fait, « emparée du glaive de César ». Elle exerce une double contrainte : « D'une part, l'organisation de l'Eglise revêt un caractère juridique, la vie de l'Eglise se soumet aux règles de la contrainte juridique. De l'autre, le système dogmatique de l'Eglise revêt un caractère rationaliste, la vérité du Christ se soumet aux règles de la contrainte logique », p. 236.

On connaît ces objections. Elles sont des lieux communs de l'agnosticisme immanentiste. Elles n'ont pas d'autre valeur que la sienne. Mais que peut signifier le reproche fait à l'Eglise de vouloir « soumettre la vérité du Christ aux règles de la contrainte logique » ? Si l'on veut protester par là contre ce que Berdiaeff, après Dostoïevski, appelle avec dédain l'« esprit euclidien », c'est-à-dire contre un plat rationalisme qui nie Dieu ouvertement — le rationalisme théorique de Marx ou de Lénine —, ou qui méconnaît tellement le mystère de Dieu qu'il tient les mots de la langue humaine comme désignant *de plano* et d'une manière univoque, les perfections divines, à la bonne heure ! mais alors, le reproche se trompe d'adresse, ce n'est pas l'Eglise qui est rationaliste, et il reste avant de la critiquer à s'enquérir de sa doctrine sur la portée des noms divins et plus généralement sur l'analogie. Quant à l'objection de la « contrainte juridique », contentons-nous ici de relever que puisqu'elle va directement à nier la possibilité d'un magistère exercé par le Christ et transmis par lui à son Eglise, elle renverse tout simplement le christianisme, celui de l'Evangile et celui de la Tradition, et lui substitue une religion nouvelle, qu'on regarde comme le vrai christianisme, et dont Dostoïevski, serait, suivant Berdiaeff, l'un des plus illustres prophètes. Jusqu'à lui, en effet, le

christianisme n'avait révélé qu'insuffisamment au monde ce qu'est la liberté d'esprit, « Dostoïevski a fait, dans cette voie un pas immense en avant », p. 79. Dostoïevski « dépasse infiniment les limites de l'orthodoxie historique comme du catholicisme ; il se tourne vers l'avenir, et ses découvertes ont un accent prophétique », p. 88. Il était « seul à soutenir sa conception de la liberté chrétienne, le nombre était contre lui... Ses théories de la liberté sont voisines de celles de Khomiakov, lequel s'éleva toujours au-dessus de la théorie officielle orthodoxe. L'orthodoxie de Khomiakov et de Dostoïevski n'est pas, en effet, celle du métropolite Philarète et de Théophane l'Ermite », p. 237. Il ne s'agit de rien de moins que de voir en Dostoïevski le fondateur d'un nouveau christianisme : « La liberté, chez Dostoïevski, n'est pas seulement une manifestation chrétienne, mais la manifestation d'un esprit nouveau. Elle appartient à une nouvelle phase du christianisme lui-même, qui passe d'une période essentiellement transcendante à une période de pénétration plus intérieure. L'homme s'évade des formes extérieures, et par les chemins les plus douloureux trouve au fond de lui-même une lumière intérieure. Tout se transporte dans les profondeurs extrêmes de l'esprit humain : c'est là que doit se révéler un monde nouveau. La conception transcendante, en révélant du dehors la vérité du christianisme comme une vérité objective, ne pouvait divulguer jusqu'au bout la liberté chrétienne », p. 82.

Au fond de cette nouvelle religion, il n'est pas difficile de reconnaître une erreur et un refus. L'erreur, c'est celle d'un spiritualisme gêné par la religion de l'Incarnation et qui cherche le salut dans la pure immanence de l'âme humaine. Le refus, c'est celui du naturalisme qui se détourne de la révélation surnaturelle par laquelle Dieu tente de briser les chaînes de notre nature créée et de nous appeler à la participation de sa vie intime. On l'a remarqué, le refus de l'immanentisme est à l'image du premier refus de l'ange, qui a détaché son désir de la béatitude surnaturelle offerte

par grâce, pour le reporter sur un bien auquel il comptait parvenir par les seules forces de sa nature : « *In hoc angelus appetiit indebite esse similis Deo, quia appetiit, ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei* », saint THOMAS I, qu. 63, a. 3.

On voit en quel sens Dostoïevski et Berdiaeff entendent l'autorité ou la « contrainte », quand ils l'opposent à la liberté comme on oppose l'esprit de l'Antéchrist à l'esprit du Christ. Mais le mot de « contrainte » prendra sous leur plume une signification plus restreinte quand ils évoqueront, l'un et l'autre, l'image des bûchers de l'Inquisition. La question plus particulière qu'ils soulèveront alors est appelée par les théologiens la question du pouvoir coercitif. Elle demandera à être traitée à part. On rappellera, entre autres choses, que l'Eglise n'a jamais admis qu'on usât de la contrainte pour forcer les non-baptisés au baptême et à la foi. Mais on niera, contre Berdiaeff, que la contrainte soit toujours mauvaise. Il est des cas où elle ne l'est point, par exemple, lorsque la chrétienté se rassemble pour arrêter les armées païennes, ou lorsqu'un état, qui comme tel est chrétien, punit le blasphème. Dire que toute contrainte est mauvaise — outre que cela procède d'une connaissance bien imparfaite de la nature humaine qui est non pas un pur esprit, mais un composé substantiel d'âme et de corps, destiné à la vie en société, et où l'âme est profondément influencée, surtout chez les faibles, chez les commençants, par le plaisir et la douleur — cela conduirait, au plan naturel, à adopter les théories anarchiques de Tolstoï, à réclamer par exemple la suppression radicale du code pénal. Or, Berdiaeff loue Dostoïevski d'avoir haï les doctrines humanitaires qui considèrent les criminels comme irresponsables, et de s'être montré « prêt à défendre les peines les plus sévères parce que ce sont celles qui conviennent à des êtres libres et responsables », p. 103. Sans doute, c'est la conscience du coupable plus encore que la loi extérieure qui demande que le crime soit suivi du châtement.

Berdiaeff écrit : « La loi qui frappe le criminel n'est que le symbole de son intérieure destinée. Car tout ce qui est extérieur sert de symbole à ce qui est intérieur. Les tourments de sa conscience sont plus effrayants pour l'homme que la sévérité de toutes les lois de l'état : et, torturé par le remords, il attend le châtiment comme un allègement à ses tortures morales... C'est l'âme elle-même qui cherche le glaive que tient l'état, qui se présente à ses coups », p. 106. Mais s'exprimer ainsi, c'est avouer du même coup que le pouvoir coercitif ne s'égare pas en punissant le crime ; en d'autres mots, c'est dire que toute contrainte n'est pas de soi mauvaise.

Ajoutons que si la chrétienté peut s'opposer aux armées païennes, l'état chrétien punir légalement le blasphème, de telles démarches pourront leur être imposées par l'Eglise, laquelle a le droit, en vue de fins et dans des conditions qui resteront à déterminer avec précision, de recourir au bras séculier. C'est ici que Berdiaeff triomphe. Tandis que saint Augustin écrivait à l'évêque rogatiste Vincent qu'« on doit non pas s'arrêter à considérer si quelqu'un est contraint, mais chercher par quoi il est contraint, si c'est par le bien ou par le mal » *Epist.* xciii, n° 16, Berdiaeff, s'efforce d'identifier la liberté au christianisme, et la contrainte quelle qu'elle soit à l'antichristianisme. Dès lors, toute Eglise qui prétend au pouvoir coercitif — plus encore, disions-nous il y a un instant, toute Eglise qui prétend à un pouvoir juridictionnel quelconque, qui pense pouvoir obliger, et qui veut comme saint Paul « assujettir toute pensée à l'obéissance du Christ » — lui apparaît de ce seul fait comme une réalisation de l'esprit de l'Antéchrist. La fausse définition de la liberté d'esprit qu'il adopte, le nouveau christianisme qu'il annonce, le poussent, par une contrainte logique à laquelle, malgré tout ce qu'il connaît des catholiques, il ne peut échapper, à confondre, comme Dostoïevski, le catholicisme et le communisme, l'Eglise déifère et le bolchévisme athée. Il a reconnu, en effet, ici et là, la présence d'une règle extérieure, d'une autorité.

D'autre part, il s'est interdit de discerner l'autorité extérieure du Christ de l'autorité extérieure de l'Antéchrist, la contrainte juste de la contrainte injuste. Et c'est pourquoi il brouille à son tour l'image du Christ et celle de l'Antéchrist. Il a déclaré lui-même qu'entre le marxisme et le christianisme, il y a « la ressemblance qui naît des contraires », p. 163. Or, c'est à cette ressemblance qu'il se laisse prendre, après nous avoir mis en garde admirablement contre le danger d'une confusion : « Entre le principe antichrétien du mal et le principe chrétien du bien, il y a une ressemblance, d'où le danger d'une confusion et d'une substitution. L'image du bien commence à se dédoubler. L'image du Christ cesse d'être clairement perçue, elle tend à se confondre avec l'image de l'Antéchrist... La séduction de l'Antéchrist se manifeste à l'homme lorsqu'il est parvenu à l'étape extrême du dédoublement », p. 240. Berdiaeff loue Dostoïevski, Soloviev et Benson d'avoir montré comment s'opère le dédoublement de l'image du bien qui va recouvrir ici la vraie charité c'est-à-dire l'amour de Dieu pour Dieu et de toutes choses pour Dieu, et ailleurs l'humanitarisme athée. Si l'Eglise *comme telle* n'est pas athée, si dans notre époque d'agnosticisme immanentiste elle garde le sens très pur de la transcendance de la révélation divine, c'est Berdiaeff qui se trompe.

6. *La « Légende » de Dostoïevski méconnaît l'Écriture
autant que l'Eglise.*

1. « Après avoir jeûné quarante jours et quarante nuits, il eut faim. Et s'étant approché le tentateur lui dit : Si tu es fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains. » Sans connaître avec certitude qui est Jésus, le démon devine qu'il possède un pouvoir surnaturel, qu'il est peut-être le Messie. Il va tenter de l'égarer. Il lui suggère de recourir au miracle pour satisfaire le plus légitime besoin.

Pourtant ce serait une faute d'en appeler au miracle lorsqu'il est possible de recourir aux moyens naturels. Ce

serait détourner au profit d'un seul les dons messianiques concédés pour le salut de tous. Or, Jésus n'est soucieux que de la volonté de son Père. C'est de toute parole qui sort de la bouche de Dieu que d'abord il vit. Il ne tombera pas dans le péché à propos d'un bien aussi secondaire que le pain temporel.

Mais, en d'autres circonstances, le miracle pourra devenir nécessaire. Jésus ne refusera pas, alors, de l'accomplir. Il aura pitié de la foule. Il multipliera pour elle, dans le désert, le pain matériel et les poissons. Il guérira ses malades, ressuscitera ses morts. Et cette miséricorde par laquelle il vient secourir nos humbles besoins temporels — bien loin de relever du rôle de l'Antéchrist, comme l'imagine Dostoïevski, lequel s'est condamné à opposer essentiellement le temporel au spirituel —, n'est, au vrai, qu'une des manifestations de la miséricorde plus profonde par laquelle il s'est fait chair pour condescendre à l'humilité de notre condition.

En continuant de panser les plaies matérielles des hommes pour trouver le chemin de leur cœur, en s'efforçant de remplacer l'économie païenne ou athée par une économie chrétienne, l'Eglise, loin de forfaire à son devoir, continue l'œuvre commencée par le Christ.

2. S'il est vrai que Jésus vive de toute parole sortie de la bouche de Dieu, et qu'il ne se soucie pas autrement des choses temporelles, pourquoi tiendrait-il compte des lois de la pesanteur ? C'est, en effet, de l'homme qui vit en Dieu qu'il est écrit que Dieu lui enverra ses anges pour le porter, de peur qu'il ne heurte les pierres du chemin. Pour être constant avec lui-même, Jésus ne devra donc pas craindre de s'avancer sur le bord du temple sans s'inquiéter du vide ouvert devant lui. Telle est la seconde tentation.

Mais s'il est vertueux de négliger parfois les lois de la nature — et Jésus a jeûné quarante jours et quarante nuits —, il est téméraire de les outrepasser toujours en escomptant un miracle : « Il est écrit aussi : Tu ne tenteras

pas le Seigneur ton Dieu ». On voit bien qu'en la circonstance Jésus refuse de recourir au miracle.

Souvent néanmoins il en appellera aux miracles. Il les multipliera pour garantir par eux l'autorité de sa révélation mystérieuse. « Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur terre le pouvoir de remettre les péchés: Lève-toi, dit-il au paralytique... » (Mt. ix, 6). Et encore: « Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péchés » (Jean, xv, 24). Et encore: « Ils s'en allèrent prêcher partout, le Seigneur les assistant et confirmant leur parole par les miracles qui y étaient joints » (Marc, xvi, 20).

En vertu toujours de son préjugé séparatiste et immanentiste, Dostoïevski ne pouvait admettre l'existence d'une révélation extérieure garantie par des miracles. Dès lors, il était empêché de concilier les deux attitudes que l'Evangile prête à Jésus, qui tantôt se passe et tantôt se sert des miracles. D'où le parti qu'il adopte de dédoubler l'image évangélique, retenant certains de ses traits pour composer un Christ selon son goût, et transférant les autres au compte de l'Antéchrist, non sans les altérer au préalable.

Ici encore il est évident que l'Eglise continue l'œuvre commencée par le Christ. Envoyée par Celui à qui toute puissance a été donnée au ciel et sur la terre, enseignant le monde avec autorité et captivant toute intelligence dans l'obéissance du Christ, elle pourra certes contrarier et froisser en nous cet esprit d'autonomie spirituelle que les saints ont considéré comme la plus subtile, la plus secrète et la plus tenace des servitudes ; mais cette destruction intérieure est requise pour libérer les énergies purement divines qu'a déposées au fond de nous le baptême.

3. Jésus a donc convenu qu'en de certaines circonstances il est téméraire d'outrepasser les lois de la nature, qu'il est vertueux au contraire de les respecter. Or, il ne pourra procurer efficacement le salut des hommes que

lorsqu'il aura autorité sur eux, et le plus sûr moyen de s'emparer de l'autorité, c'est de flatter l'esprit du peuple. Comment participer au pouvoir du prince de ce monde si l'on ne commence par adopter ses méthodes: « Je te donnerai tout cela si, te prosternant, tu m'adores ». C'est la troisième tentation.

Mais à l'autorité, à l'ordre, au salut du prince de ce monde que viendra servir l'Antéchrist, Jésus oppose une autorité, un ordre, un salut plus hauts: « Retire-toi, Satan, car il est écrit: Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu ne serviras que lui seul ».

Ce qui s'oppose, dans la troisième tentation, c'est le pouvoir exercé au nom de Satan et le pouvoir exercé au nom de Dieu. Ce n'est pas, comme le pense Dostoïevski, un pouvoir visible qui serait toujours satanique et un pouvoir invisible qui serait seul divin.

Le pouvoir exercé au nom de Dieu peut être spirituel et temporel. Le pouvoir spirituel est devenu visible lorsque Dieu a donné toute puissance au Christ qui à son tour a envoyé ses apôtres à toutes les nations et à tous les siècles. Le pouvoir temporel est représenté visiblement par l'état, dans la mesure où ce dernier est, selon le mot de saint Paul, ministre de Dieu pour le bien. Mais c'est le pouvoir spirituel qui prime. Aussi a-t-il le droit d'intervenir dans les matières habituellement temporelles lorsqu'elles entrent en connexion moralement nécessaire avec le bien des âmes: telle est la raison, d'une part, du principat permanent des papes sur un état pontifical, et d'autre part, de leurs décisions épisodiques en des questions habituellement civiles mais exceptionnellement religieuses.

Confondre à ce propos le rôle des papes, vicaires du Christ, et le rôle des césars, considérés comme par nature suppôts de Satan, c'est prouver qu'on est victime du préjugé séparatiste dénoncé plus haut; c'est nier que la primauté du spirituel doive s'étendre sur l'ordre non seulement privé et économique, mais encore politique; c'est encore, la *Légende du grand inquisiteur* en fait foi, confondre l'Eglise qui adore Dieu avec le communisme athée. Plus

encore, c'est méconnaître, dans ses conséquences essentielles le mystère du Verbe fait chair.

7. *Le dilemme de Satan.*

Au seuil de l'Evangile, c'est la ruse du séducteur de toute la terre qui nous est dévoilée. Le diable, qui sent Jésus prêt à commencer sa mission, utilise à ce moment, pour essayer de le dévoyer, ses plus subtiles ressources. Il ne pourra que se répéter au cours des âges.

Son premier piège était de persuader la primauté de besoins temporels aussi pressants que celui du pain quotidien, et la légitimité pour l'homme de tourner vers une telle fin toutes les énergies dont il dispose. Voilà l'erreur du matérialisme pragmatiste et pélagien.

Son second piège sera de pousser vers l'erreur contraire, celle d'un spiritualisme quiétiste et fataliste, insoucieux des lois de la nature, lequel pourra revêtir d'innombrables formes : l'illuminisme eschatologique qui attend dans l'inaction la prochaine transfiguration du monde, le pessimisme luthérien, l'occasionalisme, etc.

Le troisième piège ressemble au premier. C'est encore la tentation du matérialisme pragmatiste et pélagien, en vue cette fois de fins non plus individuelles et égoïstes, mais collectives et altruistes.

Le pélagianisme avec son double visage égoïste ou altruiste, et le fatalisme, voilà bien, à tous les moments et à tous les étages de la vie, les plus subtils dangers de l'agir humain. Jésus les démasque l'un et l'autre, et il leur oppose la vérité d'un Dieu infini et adorable, qui néanmoins peut et veut être servi par sa créature finie.

Dostoïevski a-t-il rencontré le vrai sens de la tentation diabolique ? Nous ne croyons pas. Il faut dire à sa louange qu'il a perçu la perversité prodigieuse des suggestions de « l'esprit terrible et profond », de « l'esprit de destruction et de néant ». Il a mis sur la bouche de son grand inquisiteur interpellant Jésus, ces hautes et véritables pa-

roles: « Pourrait-on rien dire de plus pénétrant que ce qui fut dit dans les trois questions ou, pour parler comme les Ecritures, dans les *tentations* que tu as repoussées ? Si jamais il y eut sur terre un miracle authentique et retentissant, ce fut le jour de ces trois tentations. Le seul fait d'avoir formulé ces trois questions constitue un miracle ». Cependant, ce n'est pas sur la pointe subtile de la tentation, c'est à côté, que la *Légende du grand inquisiteur* appuie. Prévenu par le postulat séparatiste que nous avons signalé au début de cette note, préoccupé de trouver dans l'épisode évangélique une figuration anticipée de sa propre manière d'interpréter l'histoire de l'humanité, Dostoïevski est forcé de modifier profondément la signification des trois victoires de Jésus. En dressant l'un contre l'autre l'invisible et le visible comme les deux royaumes antinomiques du Christ et de l'Antéchrist, il prête en outre, à tout le récit de la tentation, quelque chose de tendu, de violent, de tragique, où les deux parties antagonistes apparaissent comme trop égales.

Le vrai récit de la tentation est autre et plus mystérieux. Seuls les contemplatifs le peuvent entendre sans erreur. La grandeur n'y est point répartie aussi également sur les deux adversaires. D'un côté, c'est l'ange du péché, avec ses ruses de pur esprit. De l'autre côté, c'est le Fils de Dieu, dans sa majesté infinie, et que tout à l'heure serviront les bons anges. Le Christ et Bélial, la lumière et les ténèbres. Ce n'est pas un corps à corps. Pour le Christ, c'est un contact indiciblement répugnant, indiciblement douloureux. La mystérieuse souffrance de la tentation, au début du ministère public, est l'annonce et le principe de la souffrance de la croix par laquelle Satan sera définitivement vaincu. La tentation au désert est bien plus qu'un drame naturaliste et nietzschéen de l'esprit contre la chair ; c'est le premier acte de la rédemption surnaturelle de l'univers.

Epiphanie.

CHARLES JOURNET.

BIBLIOGRAPHIES

FRANÇOIS MAURIAC, *Le Jeudi-Saint*. (Flammarion).

Que dire du *Jeudi-Saint* de François Mauriac ? Que nous l'avons pris d'abord avec ennui, voire avec un peu d'irritation — comme cela nous arrive lorsqu'il s'agit de ce genre d'ouvrages et que nous n'avons pas encore quitté le plan du monde pour celui du Christ. Mais sitôt sur ce plan, loin des vanités et de la dissipation, l'enchantement du *Jeudi-Saint* opère.

Écrites dans une langue dont l'éloge n'est plus à faire, les méditations de Mauriac deviennent nôtres. Nous vivons par le dedans ce qu'a éprouvé l'auteur. Et c'est là la meilleure preuve de l'utilité de ce livre, de sa signification irremplaçable.

L'enchantement du *Jeudi-Saint* se perpétue en se renouvelant chaque fois par le mystère de l'Eucharistie. Le cœur y puise ce surnaturel optimisme qui contraste victorieusement avec le pessimisme inhérent à la connaissance de soi-même et au commerce du monde. Car il n'y a de véritable joie que dans la communion chrétienne, hors de quoi tout est néant, injustice ou fraude multiple ; hors de quoi l'homme n'est qu'une proie — la proie de l'homme. J.-L. F.

LUCIEN MARSAX, *Le Cantique des Chérubins*. (Les Cahiers Romands.)

Lucien Marsaux ? Un auteur romand, qui ne ressemble pas aux autres et d'emblée prend leur tête.

Lucien Marsaux transformera les lettres romandes en leur insufflant le sens du surnaturel.

Mais qu'il prenne garde. Le privilège dont il est l'objet s'avère redoutable. Témoins les contes qu'il réunit dans ce cahier, sous le titre de l'un d'eux. Il en est de parfaits, comme, par exemple, *Le sage et le diable* et *Pierre et Natacha*. D'autres, d'inégale venue ne laissent pas de gêner. Insuffisante mise au point du texte et, parfois, usage d'une certaine obscurité à ne pas confondre avec le sens du mystère « miraculant », dont, par ailleurs, il ne faut pas abuser.

Toutefois, l'homme s'impose, qui s'est révélé avec *Les Prodiges* et a su étoffer ses récits d'une atmosphère, venue du fond des âges chrétiens, semble-t-il, rafraîchir notre sensibilité.

Nous l'attendons à son prochain livre.

J.-L. F.

EUGENIA MARKOWA, *Le Porteur d'eau* (Le Roseau d'Or.)

L'histoire de Bralné, porteur d'eau dans une bourgade polonaise donnant l'impression de n'abriter que des juifs est une histoire fabuleuse où les événements n'ont rien que de naturel.

M^{me} Markowa l'interprète, nous le savons, comme un « pressentiment juif du christianisme » et nous ne voyons rien à opposer à cela.

M^{me} Markowa écrit ses courts chapitres comme Péguy écrivait ses phrases : avec de continues redites, d'une progression imperceptible mais réelle, jusqu'au moment où, ayant atteint le centre du drame, tout s'anime, s'organise et s'amplifie. A partir de là, il n'y a plus qu'à se laisser aller au charme de ce conte de fée pour grandes personnes christianisantes et rendre grâce à l'auteur et à M. Bouzinac-Cambon, son traducteur, de nous avoir introduits dans cette contrée de l'âme, de la « mystique » ou de la poétique polonaises. J.-L. F.

JULES BERNEX, *Ceux de la Trappe*. (Flammarion.)

Avec *Ceux de la Trappe*, c'est tout différent. Le réel ne manque pas d'être fabuleux, mais d'un fabuleux, comment dire ? où la volonté de l'homme tient du prodige et force la Providence.

Il faut lire cette enquête d'une efficacité certaine, sinon sur la volonté, sur l'esprit des laïcs. Sans prétention, elle apporte, dans la même collection des *Grands Cœurs*, mieux qu'un complément au *Rancé* de M. Albert Chérel : des aperçus multiples, où l'histoire se mêle au reportage le plus actuel.

Neveu de Dom Emmanuel, supérieur de Bonbecombe, aumônier des Trappistines de Bonneval

et « Deus ex machina », si l'on nous passe l'expression, de plusieurs autres maisons de l'Ordre des Cisterciennes Réformées, l'auteur a été reçu partout comme étant un peu de la famille. C'est pourquoi, en sa compagnie, bien que de deuxième main, on apprend l'essentiel, le particulier et le général, et comment, soumis à une stricte, exigeante discipline, cet ordre pousse à l'extrême et en les dosant sans compter, les vertus de mortification, d'oraison et du travail manuel.

J.-L. F.

HENRY BORDEAUX, *Voici l'heure des âmes*. (Flammarion.)

Un livre de M. Henry Bordeaux est toujours apaisant en ce sens qu'il ne bouscule jamais la tradition. Il s'en inspire dans ce qu'elle a de meilleur et nous avouons avoir pris goût, tout comme une jeune fille en fleur, à cette *Vertu française* par quoi s'ouvre son ouvrage.

Voici quatre ans, l'Académie l'entendait, en guise de rapport sur les prix de vertu.

Dans le royaume (ou la république) des Lettres ces panégyriques sont en général tenus en mince estime. A tort. Et le discours de M. Bordeaux, propre à émouvoir les gens du monde (qui ont leurs bons côtés) et les autres (qui, eux, ont aussi leurs mauvais côtés) est là pour persuader les plus sceptiques.

Mais il n'y avait pas que ce discours.

Toute une série de chapitres, placés sous les titres : *Les Forces intérieures* et *Hors de France*, exaltent l'héroïsme et le devoir obscur de quantité d'humbles et braves gens de tous les milieux, d'estropiés, d'infirmes ou de malades — et de leurs assistants.

Et de cette misère, et de tout ce labeur, la leçon qui se dégage est celle-ci : que l'Esprit souffle où et quand il veut et que notre destination n'est point le royaume des corps mais l'autre...

J.-L. F.

R. RUMILLY, *Sir Wilfrid Laurier Canadien*. (Flammarion).

Biographie agréable d'un Canadien de race française, devenu Premier de son pays.

Homme de bien, Sir Wilfrid Laurier a été un des représentants de cette élite libérale en train de disparaître en dépit de ses réalisations et de ses bonnes intentions.

J.-L. F.

BORIS ZAITZEV, *Anna*, trad. Savitzky; N. GORODETZKY, *Les Mains vides*. Collection « Les Maîtres étrangers ». Trad. du russe, Ed. S. Michel.

La littérature russe ne nous est guère connue que par les ouvrages de ses maîtres et ses

chefs-d'œuvres romanesques ont créé dans notre sensibilité un type particulier, le roman russe. Ce type est fort éloigné de celui du roman français classique. Aussi, est-il intéressant de suivre les effets de la discipline occidentale sur l'art de Boris Zaitzev, écrivain slave expatrié par la révolution et qu'on imprime aujourd'hui à Paris. *Anna* est l'histoire musclée, sobre et pourtant colorée d'une orpheline qu'ont recueillie des parents éleveurs de porcs, petits paysans travailleurs et tenaces. Ses vingt ans venus, la jeune fille est aimée d'un gentilhomme du voisinage et elle partage l'amour d'Arcady Ivanitch. Le roman est situé au début de la révolution soviétique. Les perquisitions du gouvernement local s'étendent peu à peu aux campagnes et les agents enregistrent même le petit détail. A un moment donné, Anna et la fermière égorgent nuitamment tous leurs porcs pour les soustraire à la saisie. Entre temps, le gentilhomme est tombé malade et Anna quitte la ferme pour l'aller soigner. Mais Arcady meurt; et la jeune fille retourne chez ses parents, plongée dans une sorte de désespoir atone; elle succombe peu après, victime de son courage et de son insouciance de la vie, d'un coup de fusil des agents soviétiques venus pour dépouiller le paysan.

L'histoire, on le voit, est fort simple: impasse du côté d'Arcady Ivanitch (le passé romanesque, l'amour, la poésie, la musique); impasse du côté de la ferme (l'avenir brutal, matériel, implacable: la porcherie et les Soviets). Tant de concision et de simplicité rappelle les meilleurs conteurs français. Mais si nous considérons le cadre de l'événement, la peinture du paysage, l'atmosphère « fatale », mais point lourde du récit, il semble que le roman d'Anna est arraché à quelque immense fresque, à quelque grande épopée slave et paysanne.

La traduction de Ludmilla Savitzky est très bonne. Pourtant, on devine qu'elle trahit ça et là, la langue d'un auteur qui assurément, est poète autant que romancier. L'art coloré et ferme du livre fait oublier son peu d'intérêt psychologique et moral.

Nadejda Gorodetzky a les mérites et les défauts inverses de l'auteur d'Anna. Là où celui-ci est net et constructeur, celle-là se montre diffuse ou irrégulière. Son histoire, somme tout, est mal contée, encore qu'elle ne manque pas de belles scènes, celle du cabaret à la mode, par exemple. Les qualités de l'auteur sont autre part, et précisément là où Boris Zaitzev est en défaut. *Les mains vides* est un ouvrage d'une grande vérité psychologique et témoigne d'une rare intelligence du

cœur de la jeune femme. L'histoire incohérente de Véra en est rendue émouvante et jusqu'à la dernière page on tremble pour l'avenir de l'héroïne.

La première partie du livre montre une ville de garnison russe et un étrange milieu de petits bourgeois. Il ne s'y passe pour ainsi dire rien; mais l'auteur excelle à faire des mille incidents de leur existence un récit vraiment pathétique. C'est la guerre; les blancs sont battus par les rouges. Alors c'est le départ pour la Sibérie de Véra et de son mari, la maladie d'André, la séparation forcée des époux... Le récit tient d'un rêve angoissé, haletant, coupé d'irréversibles insomnies, de stations qui semblent des éternités.

La seconde partie du livre est un peu différente. Ayant dû s'expatrier, l'héroïne, après de longues pérégrinations, atteint une petite ville de Serbie où elle végète dans un cercle d'étudiants. On s'entraide au jour le jour; — qui ne connaît la vie à demi-communiste qui semble naturelle aux Slaves? — Enfin Véra est engagée dans un cabaret mondain de Belgrade où l'on vient applaudir sa belle voix. Puis elle tombe malade et le « sauveur » surgit, un peu conventionnel, qui l'aimera, sans du reste pouvoir l'épouser, et qui sera la providence de ce petit monde désemparé.

Le titre français du livre n'est, hélas ! point mauvais. Véra sort du roman les mains en quelque sorte vides et cela ne va pas sans laisser le lecteur mal satisfait. Il cherche, dans un ouvrage littéraire, le plaisir de l'imagination autant que la satisfaction de sa curiosité. Peut-être manquent-il, tout au fond du récit de M^{me} Gorodetzky, le charme qui seul peut nous rendre aimable l'indolence des Slaves. A. S.

JOSÉ VINCENT, *Sous le froc et le voile* (Flammarion, éd.); LOUIS VEUILLLOT, *Portraits de Saints* (Lethielleux, éd.).

Peut-être personne n'avait-il eu l'idée, non pas même Veuillot, de tenter un reportage sur les ordres religieux. José Vincent a eu cette idée. Je l'imagine facilement, un crayon à la main, s'en allant de parloir en parloir et de grille en grille quêter sur le vif une impression, un renseignement une leçon bienfaisante; assez pour rédiger un article vrai, intéressant, actuel, mais superficiel. Sans doute, Vincent a-t-il cherché la note propre à chaque ordre et a-t-il fait effort pour la trouver très haut. On sent pourtant qu'il a passé trop vite devant certaines richesses et que sa notation procède de souvenirs scolaires plus que d'une possession réelle. L'auteur pense enjoliver ses essais en citant La Fontaine, Verlaine ou René Benja-

min, en multipliant les adjectifs, les incidentes et les traits d'esprits entre tirets. Le procédé est facile; il devient agaçant quand il est question de la prière, de la contemplation, de la sainteté. Aussi José Vincent est-il mieux dans son élément quand il parle du savoir pratique, paysan, matériel du Trappiste ou de l'action coloniale des Pères Blancs. Sa bonhomie s'accorde alors au caractère des scènes qu'il retrace et quelques-uns des tableaux qu'il laisse sont tout à fait charmants.

Somme tout, un petit livre fait pour toucher des milieux peu intellectuels, propres à dissiper quelques préjugés et susceptibles d'éveiller beaucoup de sympathies autour du froc et du voile dont il parle avec tant de cœur.

J'ai dit que Veuillot n'avait pas fait des Ordres religieux un sujet de reportage. Il faut entendre par là qu'il n'a pas été interviewer — quel mot ! — les Abbesses et les Pères Prieurs. Son esprit pourtant, est bien celui du journaliste informateur. Le recueil paru sous le titre de *Portraits de Saints* — réédition des 150 premières pages du tome X des *Œuvres complètes* — trahit le souci constant qu'avait l'auteur de faire de l'histoire une leçon. Ces divers chapitres, qui sont tantôt des préfaces, tantôt des comptes rendus de livres, ont pour but principal de dégager la valeur permanente des vies et des enseignements proposés. En 1850, il s'agissait de défendre les Saints, même devant les catholiques, d'en restituer le vrai visage, d'en montrer le génie social autant que religieux. Dans un projet de préface qui est en tête du volume, Veuillot va droit au cœur du problème posé par le rationalisme. Il parle de la sainteté avec une éloquence admirable et ne la sépare pas de la Providence divine qui, par le ministère des Saints, renouvelle de siècle en siècle la face du monde.

Nous ne saurions analyser ici des articles qui, la plupart, sont eux-mêmes des comptes-rendus. Contentons-nous de citer au hasard les noms de saint Louis, de sainte Catherine de Sienne, de la vénérable Mère Desbarres, de saint Vincent de Paul. Relevons cependant, à propos de ce dernier le réquisitoire incisif que l'auteur dresse contre la philanthropie moderne. Cette page est d'une actualité saisissante.

Soulignons aussi que, dans le portrait du Père Muard, Veuillot semble s'être dépassé lui-même. Sans apprêts, sans souci d'éloquence, il retrace la vie du fondateur de la congrégation des Bénédictins-Prêcheurs et raconte la construction du monastère de la Pierre-qui-vire, dans le diocèse de Sens. Or, il fait si bien sentir la vérité de ce qu'il rapporte, la sainteté du Père Muard, la pré-

sence de Dieu dans sa vie et dans son action que, sachant l'auteur contemporain des faits qu'il narre, on est saisi d'apprendre que l'esprit des grands moines est toujours vivant dans l'Eglise et que « cela » est toujours possible, même au cœur de la France maçonnique.

On a fêté récemment le centenaire du premier article de Vuilliot. Ne tombons pas dans la manie inquiète de ceux qui, faute de traditions, découvrent des anniversaires dignes d'oubli. Il y a dans le grand publiciste une force, une abondance, un torrent, si je puis dire, qui, dans l'équilibre du discours, l'emporte parfois sur l'objet proposé; et la difficulté qu'il a de s'effacer empêche qu'on fasse de lui un modèle parfait. Il n'en reste pas moins qu'il y a toujours profit à rencontrer Vuilliot; la lecture de *Portraits de Saints* suffirait à le prouver.

A. S.

R. P. M.-A. LESEUR, *Vie d'Elisabeth Leseur*. 383 pages, De Gigord, Paris 1931.

On trouve déjà ce livre sur toutes les tables — catholiques ou non, et le nombre des admirateurs d'Elisabeth ne cesse de s'accroître. Il est donc superflu de recommander la lecture du volume du P. Leseur, son mari. Plusieurs seront d'abord rebutés par la manière minutieuse, pointilleuse, tout à la fois enfantine et trop scientifique de l'auteur; mais s'ils persévèrent, nul doute qu'ils ne soient bientôt arrachés à eux-mêmes et livrés tout entiers au secret démon qui anime le récit. Je laisse à de plus compétents le soin de donner un jour de cet ouvrage un aperçu digne de son beau contenu.

A. S.

SERGE BARRAULT, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face*. Edition Publibroc, Marseille, 1931.

Il faut lire ce livre avec une âme simple, pour vibrer à l'unisson de celle qui l'a inspiré, de celle qui l'a écrit en trouvant pour ce faire les mots et le style qu'il fallait. Les faits sont connus, mais ce qui est nouveau c'est l'interprétation qu'on en donne, un commentaire qui suit humblement le texte de cette vie, avec une fidélité compréhensive, comme jadis on écrivait des gloses en marge des Saintes Lettres. Dans ce qu'on a appelé le romantisme de Thérèse Martin, — quand on n'a pas dit: miévrerie — M. Barrault discerne judicieusement deux parts: l'une inférieure, qui tient à l'idéal littéraire et sentimental qui nageait dans l'atmosphère de cette époque; l'autre, qu'il faut bel et bien attribuer à la même source que le lyrisme de saint François: l'Esprit qui lit dans les

créatures matérielles les louanges du Créateur. Entre les deux, un abîme.

Comment, pour avoir fui sa famille et en particulier son vieux père, Thérèse a apporté au monde une renaissance de la famille, c'est ce que l'auteur le premier, je crois, avec une telle insistance, montre fort à propos. Et Thérèse, mystique fille de bourgeois commerçants en bijouterie et en dentelles, très sanctifiés eux-mêmes, Thérèse n'est pas qu'un modèle à l'usage des Carmélites, elle passe son ciel à sauver le monde moderne.

Heureux qui ne croit pas avoir tout dit à son sujet quand il a prononcé dédaigneusement: « voie d'enfance », ou « pétales de rose », mais qui comprend la virilité de cette dure voie et découvre les épines auxquelles s'est déchiré le cœur de cette rose mystique.

L. B.

R. P. DIDON, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, *Lettres à Madame Caroline Commanville*. (1874-1895), 2 vol.; Plon, Paris, 1930.

Cette correspondance du P. Didon, avec la nièce de Gustave Flaubert nous révèle ses principales préoccupations intellectuelles et religieuses pendant vingt-six ans. Ceux qui ont goûté son ouvrage *Jésus-Christ* seront intéressés de voir s'en dessiner peu à peu les lignes, car il s'agit beaucoup d'exégèse dans ces lettres. On y discute surtout de Strauss, Reuss, Sabatier. On y exprime aussi des espoirs illusoires, il faut l'avouer. Ainsi, p. 86 du 1^{er} volume: « J'étudie ardemment Rosmini et ma conviction est que ce grand penseur va me donner une armure terrible, avec laquelle j'affronterai impunément la grande œuvre de conciliation entre la foi et la science. » On aurait tout de même pu préciser par une note à l'usage des lecteurs non prévenus qu'en 1887, soit sept ans après la lettre citée, quarante propositions tirées des œuvres de Rosmini ont été condamnées par le Saint-Office. On sent tressaillir à chaque page un cœur généreux, bien fait pour attirer dans son sillage des âmes ardentes, des âmes jeunes — il fut directeur d'un collège et fondateur de deux autres. Nous pensons pourtant qu'on aurait pu sans dommage alléger ces deux volumes de pas mal de lettres sans intérêt pour le lecteur.

L. B.

MARIE FARGUES, *La Rédaction chez les Petits*. Collection « Les Sciences et l'Art de l'Education ». Editions du Cerf, Juvisy, 10 fr.

Très au courant des procédés de l'école active, convaincue de leur efficacité, M^{me} Fargues s'est

inspirée de cette loi psychologique que le progrès de l'intelligence est l'œuvre immanente du travail des enfants, qu'il faut donc promouvoir par tous les moyens une activité dont le principe est intérieur, ce qui est la vérité un peu oubliée que l'école active nous a rappelée opportunément, en y mêlant quelques erreurs. Mais elle n'ignore pas que le déclenchement de cette activité ne s'opère à cet âge que moyennant une excitation venue du dehors, et c'est en quoi elle s'écarte des doctrines de l'école active. L'auteur prépare non pas la rédaction, mais l'esprit de l'enfant, ce qui est autre chose, et son cœur, pour autant qu'on le peut à cet âge. La rédaction devient alors active justement parce que l'écopier a été placé dans les conditions indispensables pour qu'une activité spontanée ne soit pas un leurre. E. D.

Almanach catholique français pour 1932. Bloud et Gay, Paris.

L'Almanach catholique français est comme un grenier bien rempli, bien ordonné, où sont conservés les événements qui ont touché, de près ou de loin, à la vie de l'Eglise de France au cours de l'année. On les y retrouve, catalogués avec soin, résumés en quelques lignes précises avec dates et renseignements utiles à retenir œuvres, congrès, manifestations religieuses, et les arts, et la littérature, et la politique, les morts aussi, des statistiques, des adresses, tout enfin... Naturellement, ce qui a davantage excité l'attention occupe une place un peu plus large; c'est l'Exposition coloniale, cette année, qui a suggéré une étude relativement complète sur les missions françaises, ce sont les œuvres de paix et de collaboration internationale. Tout est forcément placé sur le même plan. Mais une telle publication prétend plutôt renseigner que juger et hiérarchiser. C'est en quoi elle se sait rendre service. E. D.

RENÉE ZELLER, *Sainte Catherine de Sienna*. Collection des « Grands Cœurs », Flammarion, Paris, 12 fr.

On se représente volontiers l'auteur de cet ouvrage l'écrivant à genoux, comme une prière, mais une prière où l'on met beaucoup de son cœur. Sainte Catherine me paraît si haute, si sublime, j'entends si au-dessus du seuil de nos communs sentiments et de nos ordinaires pensées, que ces explications, ces affections, ces comparaisons, me choquent. Sans doute, est-ce excessif. Cette nouvelle vie de la grande Siennaise est très belle. On l'aimera; elle fera aimer sainte Catherine.

E. D.

PIERRE-MAURICE MASSON, *Lettres de Guerre*. Préface de Victor Giraud, Notice biographique par Jacques Zeiller, nouvelle édition augmentée de lettres inédites, E. de Boccard, Paris, 1931.

Les lettres de guerre ont excédé le public. Celles de Pierre-Maurice Masson méritent de faire exception. A Fribourg surtout, ceux qui l'ont connu et l'ont aimé, le retrouveront ici, et bien mieux que dans leurs relations même assez intimes, car il nous livre ici tout son cœur, qu'il n'ouvrait que fort discrètement dans les rencontres de la vie. Ces lettres méritent de rester, parce que ce ne sont pas des faits guerriers qu'elles narrent, mais l'ascension d'une âme que l'épreuve fait mûrir et monter vers Dieu, décrite avec quelle spontanéité, et dans quel style! Ce livre est douloureusement poignant pour ceux qui ont approché Masson d'un peu près; il est des plus émouvants et des plus réconfortants pour tous. Notre compatriote, à Paris, M. de Boccard, a bien fait de rééditer ce volume auquel nous souhaitons beaucoup de lecteurs. E. D.

MYRIAM DE G..., *Petite Prédestinée*. Collection *Parvuli*, Lethielleux, Paris.

Aimable histoire d'une petite fille, morte à 7 ans. M. le curé l'avait jugée digne d'être admise à la table sainte. Elle était trop souffrante, le jour désigné. La maladie empira. Personne ne s'avisa qu'elle pourrait communier chez elle. La pauvre s'efforçait en vain après Jésus et lui offrait ses cruelles souffrances. M. le curé vint la voir; « il la bénit, puis se retira ». Ainsi mourut-elle, trois semaines après le jour fixé pour sa première communion, sans avoir reçu ni l'Eucharistie, ni l'Extrême-Onction. Ceci se passait en 1912. La collection nous présente sans doute cette petite comme un modèle de communion de désir.

E. D.

C.-K. CHESTERTON, *Divorce*, traduit de l'anglais par Jeanne Fournier-Parroire. Editions St-Michel, Paris.

Les arguments de Chesterton sont toujours imprévus. Cet apologiste n'a rien du pédagogue rigoureusement didactique. Il traite ici du divorce à son ordinaire façon, mêlant force paradoxes à des vérités vigoureuses. Seulement, pour le comprendre, il faut avoir l'esprit rompu à l'humour anglais, ce qui n'est pas facile. L'auteur a délibérément renoncé aux considérations religieuses, sans doute pour atteindre les lecteurs qui ont besoin justement de ses leçons et qui ne fréquentent point les églises. Sa démonstration

tion (si l'on ose dire), en souffre. Il fait voir que le foyer est détruit par le régime du fragile contrat d'aujourd'hui, se substituant à celui du serment des époques religieuses. L'Etat s'empare alors de ce que perd la famille et devient omnipotent; mais lui-même sent vaciller sa solidité du fait de l'instabilité de ce qui constitue sa vraie base, l'institution familiale. E. D.

A. HUBLET, S.J., *Leurs frimousses* (contes). Desclée, de Brouwer, Paris-Bruges.

Les collégiens de toute une génération se sont délectés aux joyeux récits du P. Francis Finn; leurs parents ont appris, en les lisant aussi, la psychologie des adolescents. Psychologie un peu trop musculaire et tapageuse. Le P. Hublet oppose à ces garçons américains une réplique latine. Encore de la santé, de la joie, avec moins d'exubérance physique, plus de culture d'intelligence, plus de délicatesse de sentiments, et la même richesse de vie religieuse, dans *Alin Belle-Humeur*, dans *Frais Minois*, dans *Leurs Ames*, et enfin dans ce dernier volume: *Leurs Frimousses*. Un livre délicieux pour nos garçons de 12 à 15 ans et pour leurs mères. E. D.

MARIE FARGUES, *La Rédaction chez les Petits*. Collection « Les Arts et les Sciences de l'Éducation ». Editions du Cerf, Juvisy, 10 fr. (argent français).

Très au courant des procédés de l'école active, convaincue de leur efficacité, M^{me} Fargues s'est inspirée constamment de cette loi que le progrès de l'intelligence et des aptitudes est l'œuvre immanente du travail des enfants, qu'il faut donc promouvoir, par tous les moyens une activité dont le principe est intérieur. Mais elle n'ignore pas que le « déclanchement » de cette activité ne s'opère à cet âge que moyennant une excitation venue du dehors. Elle ne demeure pas inactive sous le prétexte que les écoliers doivent être actifs. Elle prépare, non pas la rédaction, mais l'esprit de l'enfant, ce qui est tout autre chose avec un rare bonheur et une incontestable originalité. Ce livre, qui n'a rien de technique, décrit avec sincérité des essais qui demandent à être repris et vérifiés; son mérite est justement d'inviter les instituteurs à réfléchir sur les procédés qu'ils emploient avec des élèves de 8 à 10 ans, à les renouveler, donc à essayer de progresser. E. D.

AD. TANQUEREY, *La divinisation de la souffrance*. Société de S. Jean l'Evangéliste. Desclée et C^{ie}, Paris, Tour-

nai, Rome, 1931, 170 p., broché, 5 fr. (argent français).

Trois chapitres: les souffrances de Jésus, les douleurs de Marie, nos propres souffrances. Les souffrances de Jésus sont d'un Dieu; les douleurs de Marie sont divinisées par participation; les nôtres aussi, dans la mesure où nous nous unissons à Jésus dans l'amour et sur la croix. Notre monde contemporain, même pieux, a peur de de souffrir; il veut bien aimer, mais non dans l'affliction de la chair et la détresse du cœur. M. Tanquerey a grand raison de nous remettre en mémoire la nécessité de la souffrance, sa grandeur surtout et sa dignité, le Christ Rédempteur nous ayant fait l'honneur de nous associer à son œuvre réparatrice. Livre réconfortant au sens propre du mot. E. D.

HENRI GHÉON, *Sainte Anne d'Auray*, Collection « Les Grands Pèlerinages », Flammarion, Paris, 10 fr. (arg. français).

Si ce livre ne se fait pas lire, lequel lira-t-on jamais? M. Ghéon y déploie autant de verve, sinon plus, que dans les *Jeux de l'Enfer et du Ciel*. On ne saurait manquer d'aimer, après l'avoir dévoré, « Sainte Anne et ses Bretons ». Trois parties: ce que disent de la sainte les évangiles apocryphes et les visions des mystiques, la fondation de la chapelle, grâce à l'initiative d'un jeune paysan breton que la mère de Marie requiert, poursuit et commande, la description de trois siècles de vie pèlerine. Qu'on aille jusqu'à la dernière page: un enfant infirme était venu à Lourdes demander sa guérison. Il s'en allait déçu. Le train passe en vue de la grotte. « Demande encore » suggèrent les parents. Alors, il cria à la Sainte Vierge: « Ty n'as pas voulu me guérir! et bien, je le dirai à ta mère! » Et dans l'instant, il fut guéri. E. D.

AD. TANQUEREY, *Aux Elites*, I. *Notre incorporation au Christ*; II. *Notre participation à la Vie divine*; III. *Notre appartenance à Marie*; IV. *Notre sacerdoce*; V. *Notre Messe*. Société de S. Jean l'Evangéliste, Desclée & C^{ie}, Paris, Tournai, Rome, 1931, 256 p., 8 fr. 50 (arg. français).

Cinq traités spirituels en un volume, adressé, premièrement aux laïques qui veulent fonder leur apostolat sur une vie intérieure plus profonde et mieux nourrie, que l'auteur appelle bien maladroitemment les élites. Ceux qui appartiennent à l'élite sont convaincus de leur misère et de leur

impuissance; ils s'estiment justement petits et se tiennent au dernier rang. Ils n'achèteront pas ce livre qu'ils jugeront ne pas leur être destiné. Ils auront tort, car ces cinq opuscules présentent avec bonheur les vérités les plus propres à exciter dans les âmes bien disposées l'amour surnaturel le plus efficace de force et d'action. E. D.

D. PAULO RENAUDIN, Olim Abbate S. Mauri et S. Mauritii de Claravalle, *Manuductio ad Regulam S. Benedicti rite interpretandam*. Paris VI, Lethiel-leux, 10 via Cassette.

Plus d'un peut-être, en lisant le titre de cet ouvrage, s'écriera: après les nombreux commentaires qui se sont appliqués à mettre en valeur la vénérable Règle de saint Benoît, à nous expliquer sa lettre, à nous révéler son esprit, à nous montrer son origine et son inépuisable fécondité dans l'humanité, que pourrait encore nous apprendre cet essai d'interprétation du chef-d'œuvre de la législation monastique? Quelle figure peut faire à côté du docte et pieux commentaire de Dom Martène ou auprès de celui de Dom Calmet cette « *Manuductio ad Regulam S. Benedicti* »? Après tant de belles réussites que nous ont données la science et l'amour filial d'illustres bénédictins, est-il possible d'apporter encore une pierre à un monument qui semble achevé? Cette appréhension se dissipera dès l'entrée de l'ouvrage que nous présentons.

L'auteur qui a si bien mérité de l'ordre de saint Benoît, puisque, après avoir été abbé de la célèbre abbaye de St-Maur, il construisit, de son dévouement et de ses peines, jusqu'à y perdre la santé et la vie, la florissante abbaye de St-Maurice de Clairvaux, au Luxembourg, n'a pas voulu refaire l'œuvre définitive d'un Dom Martène; ce n'est pas un commentaire historique qu'il nous offre, ni même un commentaire littéral.

Après avoir reproduit le texte intégral de la règle, c'est une véritable somme de doctrine ascétique et mystique que le vénérable Abbé nous propose. En effet, chaque chapitre, est suivi des textes les plus riches de doctrine que l'auteur a glanés chez les maîtres les plus grands, et qui doivent nous éclairer sur les fondements théologiques des conseils et des pratiques que la Règle contient. Mais ne croyez pas que ce soit un commentaire qui soit uniquement ou surtout destiné aux Bénédictins et à leurs Oblats.

Le texte de saint Benoît n'est que l'occasion d'exposer dans toute son ampleur et dans toute sa beauté l'ascèse et la mystique chrétienne. A cette fin, ce ne sont pas des réflexions person-

nelles qui nous sont communiquées, mais un choix et une synthèse des textes que nous ont laissés les docteurs les plus qualifiés et les plus sûrs.

Dans ce florilège, si savamment composé, les textes de saint Thomas d'Aquin fournissent les fleurs les plus nombreuses et les plus belles. Même ceux qui ont l'habitude des œuvres du Docteur Angélique pourront s'émerveiller; l'auteur n'a pas glané que dans les pages incomparables de la Prima secundae et de la Secundae secundae; il a butiné dans les œuvres scripturaires, dans les questions quodlibétales où se cachent de petits chefs-d'œuvres que l'on ignore trop souvent et dont quelques-uns nous apportent la pensée de saint Thomas dans sa pleine maturité, tel ce quodlibet IV composé en 1271 et où le Docteur Angélique condense magistralement sa doctrine sur les conseils.

C'est une page entre cent; vous trouverez, pour ne donner qu'un autre exemple, dans ce livre si riche, ces indiscutables principes sur lesquels s'appuient de savants commentateurs pour soutenir que saint Thomas charge d'une faute vénielle tout rejet d'une inspiration divine, que l'on reconnaît sûrement comme telle. Et vous serez étonné que certains aient éprouvé quelque difficulté à se rallier à cette doctrine.

Mais ce n'est qu'une lueur dans un éblouissement. Il nous semble que tout prêtre et tout séminariste — nous ne parlons que d'eux, puisque ce livre est écrit en latin — devrait posséder cette « *Manuductio* » de Dom Renaudin. Il y apprendrait à mieux aimer saint Benoît et saint Thomas.

P. L. JAMBOIS, M. S.

L.-H. PETITOT, O.P., *La Doctrine ascétique et mystique intégrale*. 2 vol. in-8° écu, 185 et 210 pages, 25 fr. les 2. Editions Labergerie, Paris.

Le P. Petitot a groupé sous ce titre un ensemble de conférences qui tendent à indiquer aux âmes la voie qui les conduira jusqu'à l'union à Dieu. Il faut louer tout d'abord chez le P. Petitot, un sens psychologique très avisé, une juste connaissance de la nature humaine, de ses faiblesses avouées et cachées, des ruses que volontiers nous employons à l'égard de nous-mêmes pour nous masquer les jeux secrets de notre orgueil ou de notre lâcheté. Les âmes soucieuses de progrès spirituel trouveront en ce livre de fort bons et sûrs conseils: une prudente mise en garde contre soi-même, en même temps que les dispositions nécessaires pour que le regard intérieur soit constamment dirigé vers Dieu.

Nous serions tenté malgré tout, d'apporter quelques réserves quant à l'organisation doctrinale de l'ouvrage. « La doctrine ascétique et mystique intégrale », écrit le P. Petitot. Par cette « intégralité » il faut entendre qu'une doctrine ascétique et mystique doit tenir compte de la réalité tout entière de la nature humaine, ne doit pas forcer un trait aux dépens d'un autre, mais bien intégrer la totalité des puissances et facultés selon une harmonie parfaitement hiérarchisée: ce qui est nécessaire, en effet, pour que la grâce puisse agir en plein. Voilà qui est fort bien, et il n'est aucun maître de la vie spirituelle qui ne l'ait de tout temps affirmé. Sa doctrine, le P. Petitot la demande aux spiritualités dominicaine et carmélite, avant tout, aux enseignements de saint Thomas d'Aquin et de saint Jean de la Croix. On ne saurait choisir de meilleurs maîtres. Mais c'est là que certains gauchissements semblent parfois près de se glisser: et moins peut-être dans la compréhension même de la doctrine que dans les applications qui en sont faites. Nous ne pouvons songer ici à entrer dans le détail des distinctions théologiques et mystiques qu'une étude de fond supposerait. Disons cependant, que, pris par cette connaissance prudente et avisée de l'âme humaine qui est sienne, le P. Petitot risque de négliger le grand rythme surnaturel par quoi l'âme donnée tâche de s'unir à son Dieu. La vie intérieure en effet, n'est pas seulement fonction des lois, des faiblesses, des difficultés de notre nature, elle est fonction avant tout de la vie divine elle-même, nous voulons dire: de la vie intime de la sainte Trinité. Par un mystère de sa Miséricorde infinie, c'est à cette vie intime même que Dieu nous convie. C'est elle qui a soif de s'emparer de nos opacités pour les brûler au feu de l'Amour; la tâche de l'âme est de répondre à cet appel, c'est-à-dire de faire tout ce qui peut être en son pouvoir pour ne pas opposer d'obstacles (et ce sont les purifications actives); de son côté en même temps, le Saint-Esprit s'empare toujours plus profondément des moindres fibres de notre être et « exténue par ses disciples », le mot est de saint Thomas, l'âme en qui il trouve une exacte répondeance à la grâce (et ce sont les purifications passives); c'est alors que la voie est ouverte à l'union de l'âme et de Dieu et que l'inhabitation des personnes divines dans le juste porte son fruit qui est la christification de l'âme.

Cette christification de l'âme ce n'est rien autre qu'enseigne tout au long de son œuvre saint Jean de la Croix, le Docteur mystique. Et c'est

bien à la lettre, — le P. Petitot a tort à notre sens, de laisser comme un doute flotter sur ce point — qu'il convient de suivre ses prescriptions, si l'on veut gravir le sentier des cinq « nada ». Car si la voie de dépouillement que trace le saint du Carmel est celle d'un dépouillement total, s'il exige de l'âme une répondeance absolue à la grâce, et si cette répondeance doit prendre à certaines heures toutes les apparences d'une mort, ce n'est point à coup sûr, par quelque haine janséniste de la nature. Penser cela à propos de saint Jean de la Croix serait un pur non sens; mais c'est que les exigences de l'Amour n'admettent pas de compromis, c'est que cette totale abnégation et oblation de soi, qui, certes, ne détruit point la nature au sens ontologique du mot, mais détruit notre nature de péché, pour restaurer notre vraie nature et l'introduire dans la vie de la grâce, cette totale abnégation est strictement requise pour que le chrétien accomplisse à plein sa destinée d'ami de Dieu. Et si, au sommet de la vie spirituelle, le juste en effet connaît une liberté sans égale, c'est que les motions du Saint-Esprit sont là, à la « tête de son agir » (cf. P. Gardell, *Dons du Saint-Esprit* « Dict. de Theol. cathol. », col. 1739), et que cette sainte liberté est à l'image de la liberté de l'esprit.

Les pages du P. Petitot nous laissent un peu l'impression d'une minimisation de l'enseignement du Docteur mystique. Et l'accord qu'il signale et s'efforce d'établir entre saint Thomas et saint Jean de la Croix, il semble aussi qu'il n'en ait pas toujours vu la portée exacte et qu'il faille le chercher sur un plan autrement plus profond qu'il ne l'indique.

Ces quelques remarques d'ailleurs n'ôtent rien à la valeur du livre du P. Petitot et au profit très réel que l'on y peut puiser. Bien des âmes trouveront là des indications utiles et une méthode précise qui apprend à utiliser toutes choses jusqu'aux actes les plus minimes de notre vie, comme autant d'occasions de grâce, — méthode à laquelle d'autres ouvrages du P. Petitot nous avait habitués, en particulier les pages riches à plus d'un titre qu'il a consacrées à sainte Thérèse de l'enfant Jésus.

Signalons en terminant la belle présentation de ces deux volumes de la doctrine ascétique et mystique intégrale, qui vaut d'être remarquée. C'est une vraie réussite d'ordre bibliographique que l'éditeur a su réaliser.

François VERNEY.

PIERRE COURTHION, *La Vie de Delacroix*. Collection « Vie des Hommes illustres », n.r.f., Librairie Gallimard, Paris, 1927.

La vie de ce chétif qui a « foncé sur le grand avec une force étonnante » est singulièrement attachante et il faut savoir gré à M. Pierre Courthion de l'avoir donnée dans la Collection des « Vies des Hommes illustres ». Le romantique Eugène Delacroix est presque un homme moderne. Plutôt que présenter aux femmes « la face de lui-même qu'elles seraient susceptibles de comprendre », il renonça à l'amour pour se consacrer entièrement à son art. Et quel art ! Il construit sa vie « en s'appliquant à réfréner ses instincts, à régler ses journées sur sa montre, à proposer un seul but à sa volonté ». Tout en lui « conspire à la réussite de ce qu'il veut devenir » et « il étouffe ses passions pour les faire dévier, les faire passer dans son art ». Il a de la raison mais n'aime point la peinture raisonnable. « Il faut que mon esprit brouillon s'agite, explique-t-il à Stendhal, défasse, essaye de cent manières, avant d'arriver au but. » Comme le remarque avec justesse M. Pierre Courthion, « il prend furieusement, en le créant, ce que la vie se refuse à lui donner ». Il ne souhaite pas devenir un artiste à la mode et tout ce qu'il désire qu'on dise de lui, même sans le connaître, c'est : « Voilà un homme qui sait s'habiller. »

Delacroix voyage en Orient avec l'ambassadeur de Mornay. Le présent l'accapare. Il écrit de Tanger : « Non, c'est trop beau, je ne peux rien faire d'autre que de prendre des notes sèches et précises, comme un ethnographe, préparer un album de motifs à ma convenance, de couleurs pour ma palette. Je n'ai pas le temps de chercher à comprendre, de me demander pourquoi. Pour l'instant, il faut employer ses yeux, enregistrer ». « Il aime le vrai, le vraisemblable ; il prend en grippe les rêveurs, les Chateaubriand, les Lamartine... » La musique l'enchanté et dirige son action : « Il se rend au concert comme à un travail de préparation pour son art. George Sand le reçoit à Nohant ; il y trouve Chopin : sa musique « enroule ses ondes autour des pins aux ombres bleues, et les roses au parfum lourd semblent à respirer ». L'art est devenu pour Delacroix « l'existence, la seule réalité de ce monde où tout le reste est prison, même le bonheur ». Baudelaire écrit de son coloris que « jamais couleurs plus belles, plus intenses, ne pénétrèrent jusqu'à l'âme par le canal des yeux ».

Tandis qu'il peint l'Ange de Jacob, dans St-Sulpice, une lumière l'éblouit, « quelque chose

comme un coup d'aile en l'effleurant l'a fait tressaillir tout entier, au fond de cette grande église ». Le voile du scepticisme s'est déchiré et le peintre écrit : « Dieu est en nous. C'est cette présence intérieure qui nous fait admirer le beau, qui nous réjouit quand nous avons bien fait et nous console de ne point partager le bonheur du méchant. C'est lui, sans doute, qui fait l'inspiration dans les hommes de génie et qui les enchante au spectacle de leur propre production. Il y a des hommes de vertu comme il y a des hommes de génie ; les uns et les autres sont inspirés et favorisés de Dieu... Le malheur qui semble souvent, et trop souvent, s'attacher à ces grands cœurs ne les fait pas, heureusement, succomber dans leur court passage... Leur satisfaction intérieure d'obéir à la divine inspiration est une récompense suffisante... Oui, c'est cela, la vie est un passage. »

Un jour, Delacroix, malade, s'évanouit « sur une touffe d'œillets sauvages » dans son jardin de Champrosay. C'était le signe de la fin. Il mourut à Paris, un matin gris, à l'heure où l'ange de Saint-Germain-des-Prés « égrenait ses notes argentées ».

Maurice BASTIAN.

PIERRE COURTHION, *Panorama de la Peinture française contemporaine*. « Les Documentaires », Simon Kra, Paris, 1927, 20 fr.

Les amateurs d'art moderne liront ce livre avec profit. C'est un guide nécessaire que beaucoup attendaient depuis longtemps. Comme l'auteur le remarque avec esprit : « Notre art moderne commence à imposer ses réussites. Après des appétits malsains, des recherches trop cérébrales, une nouvelle équipe de peintres se compose. Les uns ont des manies sportives : ils font de l'athlétisme à outrance, de l'automobile à tête perdue ; ça leur passera avec des mains insensibilisées et des bras cassés ; d'autres se piquent de bien boire et de s'adonner à la gloutonnerie ; il en est même qui, une fois installés devant leur chevalet, écoutent leur instinct sans tricherie et nous le livrent tout brut sur la toile. » Après la lecture de ces pages, le curieux sera renseigné sur toutes les tendances de la peinture moderne.

M. B.

MARIO TINTI, *Guardi*. Collection « Maîtres de l'Art ancien ». Les Editions Rieder, Paris, 1930 (avec soixante planches hors texte en héliogravure).

Comme le fait bien remarquer l'auteur de cet ouvrage (traduit sur le texte original italien par

Georges Bourgin), « avec l'œuvre d'art, nous sommes conduits à découvrir dans une période de « décadence » des richesses spirituelles, des trésors expressifs, des intensités d'accents absolument inconnus à l'art des périodes dorées. Sans compter que, tant dans l'histoire individuelle que dans celle de l'âme des peuples, il n'existe pas de limites rigides, ni de ruptures précises, mais que, au contraire, c'est toujours dans l'abjection que germe la rédemption, comme c'est toujours des décadences artistiques que se nourrissent les germes de nouveaux primitivismes et de virginales efflorescences nouvelles ».

Cette considération aide à comprendre l'œuvre de Francesco Guardi: elle fut avant tout la manifestation brillante, élégante et raffinée « des nouvelles habitudes d'existence et de l'esprit nouveau de la société vénitienne » du 18^{me} siècle, se substituant « aux dogmes politiques, aux mots augustes et aux gestes graves des doges et des guerriers ». L'esprit bourgeois, épicurien et sceptique, d'où les sentiments religieux et héroïques des siècles passés sont exclus, souffle dans la plupart des œuvres d'art de Guardi. On ne peut pas dire qu'elles manquent de charme pour autant.

M. B.

AMÉDÉE D'YVIGNAC, *Vers une politique chrétienne*. Editions de la Gazette française, 39, rue Vaneau, Paris (VII^e), MCMXXX.

La lutte entre la Cité terrestre et la Cité divine n'a peut-être jamais été aussi âpre et aussi actuelle qu'à l'heure présente et il est opportun de rappeler avec La Tour du Pin que « le Droit de Dieu est la clef de voûte de l'édifice social » comme avec Albert de Mun qu'« il s'agit d'opposer à la politique matérialiste sur les droits de l'homme, la politique chrétienne qui s'appuie sur les droits de Dieu, garantie de tous les droits humains ». Si la religion, écrit l'auteur de cet ouvrage, donne à la société sa physionomie morale et ses déterminations, c'est la politique, le gouvernement de la société civile, qui donne à la société sa physionomie sociale.

Nous aimerions que beaucoup lisent ces pages, dont nous extrayons le parallèle suivant, pour définir la pensée de M. Amédée d'Yvignac. « La Cité de la terre ne veut voir sa fin et son bien que dans les objets de la terre, dans ce qui se voit, se compte, se mesure et s'évalue à prix d'argent, la Cité de Dieu invite les hommes à s'unir dans l'amour du Créateur et du Rédempteur de tous. La Cité de la terre nous convie à une science aveugle, bornée au monde de la matière, la Cité

de Dieu nous convie à la science des choses que les yeux charnels ne voient pas, mais que la science divine nous révèle. La Cité de la terre, à force d'oublier les choses de l'au-delà divin, nous ramène à la seule société des plantes, des bêtes et des démons, la Cité de Dieu nous convie à la société des saints, des anges et du Saint des Saints lui-même, car, comme dit saint Paul: « Notre société est dans les cieux ». (Ad Phil.). D'Yvignac ajoute: « La justice ne règne pas là où le Maître des hommes est méconnu, là où les gouvernements, les institutions, les lois, se flattent non seulement de l'ignorer, mais d'établir et de régler toutes choses comme s'il n'avait point d'existence: Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice et le reste vous sera donné par surcroît. « Le reste, c'est-à-dire, pour les nations, la paix, la prospérité, la gloire. Le royaume de Dieu, c'est l'Eglise. L'Eglise, nous n'avons pas à la chercher: elle est là, elle nous parle; elle nous parle par l'exemple de ses saints et par la bouche de ses docteurs. Elle nous parle par les enseignements de ses papes. Les grandes vues prophétiques répandues par toutes les œuvres de Pie IX, de Léon XIII et de Pie X ne leur ont pas été données en vain, car la lumière n'est pas faite pour être mise sous le boisseau, mais pour éclairer la maison. Or, s'il est un enseignement constant chez ces papes, si divers par ailleurs de tempérament et de caractère, c'est que les chrétiens doivent manifester sans peur les droits de Dieu et de l'Eglise dans l'Etat et dans la Société. »

Manifester ces droits et les revendiquer sans trêve, tel est le programme de l'Action catholique, tel est le but aussi du mouvement de la Gazette française que dirige avec autant de compétence que de cœur M. Amédée d'Yvignac. Cela n'intéresse pas seulement les catholiques mais tous les chrétiens à quelque religion ou à quelque parti qu'ils appartiennent.

M. B.

VERA BARCLAY, *Saints of these Islands*. Sheed and Ward, London, 1931, 5 s. net.

Ce livre est destiné aux Eclaireurs et aux Louveteaux de tous les pays qui puiseront dans ces récits d'aventures vécues par de grands saints et de grands rois la force de donner l'exemple et d'obéir à la « loi scout ». La vie de chaque « saint » illustre une « loi de l'Eclaireur »: Saint Colomb (On peut compter sur l'honneur d'un Eclaireur); saint Augustin de Cantorbéry (Un Eclaireur obéit aux ordres); saint Aidan et sainte Hilda (C'est le devoir de l'Eclaireur d'être utile aux autres et de leur venir en aide); saint Cuth-

bert de Northombrie (Un Eclaireur est un ami des animaux); saint Benoît Biscop (Un Eclaireur est courtois); le vénérable Bède (Un Eclaireur est propre dans ses pensées, dans ses paroles et dans ses actes); saint Boniface (Un Eclaireur est l'ami de tous); Turgar (Un Eclaireur sourit et siffle quand il rencontre une difficulté); saint Swithin et Alfred le Grand (Un Eclaireur est économe); saint Dunstan (Un éclaireur est loyal).

M. B.

WIEDERGEURT, IX. *Jahrbuch des Verbandes der Renaissance-Gesellschaften* 1930-31 Verlag Gebr. J. & F. Hess, Basel.

Cet annuaire est consacré à la notion de société. Travailler pour un renouveau, une renaissance spirituelle de l'humanité tel est le but des jeunes et hardis « renaissants ». Siegfried Streicher s'adresse à la théologie pour lui demander dans sa très belle lettre d'introduction le concept épuré et très haut de société. Le Père Przywara trace avec son habituelle compétence et sa virtuosité dans l'expression les traits communs et les divergences des trois « frondeurs » Pascal, Hierkegaard, Newman. C'est une vraie jouissance de lire cette pénétrante étude. Jakob Lorenz dans un travail dense et extrêmement suggestif: *Stromscheide*, présente le jeune universitaire en face du monde chaotique d'aujourd'hui: de nouvelles forces et idées agissent et le sollicitent. Que choisira-t-il ? Quelle est sa mission politique-sociale ? Créé pour se soumettre la terre, il doit *omnia instaurare in Christo*, il doit obéir à l'Eglise qui met l'action catholique sous l'égide du Christ Roi. Voilà son programme ! — L'annuaire 1930-31 n'est pas volumineux mais il est l'indice d'une fraîche et réjouissante vitalité. Puisse « La Renaissance » toujours suivre comme guide dans ses aspirations et ses travaux et mettre dans son programme les idées de celui qui est l'apôtre des temps modernes: saint Thomas d'Aquin.

J. S.

LIVRES POUR ENFANTS

La maison Desclée, de Brouwer & C^{ie}, à Paris, mérite d'être félicitée pour avoir entrepris la publication d'ouvrages de valeur, choisis et édités avec goût, en vue d'aider à la bonne formation religieuse des petits enfants. Les trois livres jusqu'ici parus méritent d'être signalés:

MOTHER BOLTON, *La voie spirituelle enseignée aux petites*, traduction et adaptation de « The spiritual way », religions of the Cenacle New-York, 325 p.

C'est un catéchisme très développé et très instructif, mais qui reste fait pour les enfants. Les vérités de la foi y sont exposées avec le souci constant de révéler, par des images et des comparaisons appropriées, la richesse de leur signification. L'on a eu soin de renvoyer — ce que l'on ne fait jamais trop dans les catéchismes, et souvent pas assez ! — aux textes scripturaux où beaucoup de vérités de la foi sont explicitement formulées. Ce catéchisme est spacieusement imprimé, les réponses que l'enfant est amené à formuler sont écrites en rouge. Ajoutez que venant de New-York, ce catéchisme ne manque pas d'imprévu, ni chose plus précieuse de fraîcheur. On tombe par exemple sur une page où, après avoir expliqué les gloires de la Vierge Marie, on suggère à l'enfant de se souvenir d'elle chaque fois qu'il verra:

Le bleu du ciel

Le bleu des eaux sur le lac

Le bleu sur les plumes des oiseaux

Le bleu des fleurs des champs

Le bleu dans les yeux des petits bébés...

Et cela finit ainsi: *Et, si parfois vous recevez de moi un bleu myosotis, la fleur qui dit Pensez à moi, vous me ferez plaisir, si, avant de penser à moi, vous pensez à la Vierge Marie qui est ma Mère et la vôtre. Voilà de bonne et saine pédagogie.*

RENÉE ZELLER, Noël, illustrations de Jacques Le Chevallier, dans la collection: « L'année en fêtes pour nos enfants », 100 pages, cartonné, prix: 10 fr. français.

C'est l'histoire d'une petite fille qui se sent bien pauvre en pension le soir de Noël et qu'on vient chercher parce que son oncle Ceslas qui est moine, est de retour de Jérusalem. Cet artifice permet à l'auteur d'introduire le maximum de renseignements que peut désirer un enfant sur l'histoire, la géographie, la dogmatique, la morale de Noël. Ces pages supposent beaucoup de connaissance et beaucoup d'amour des petits enfants. Elles laissent voir un souci minutieux et féminin du détail précis. Il y a de bien jolis passages, comme celui où le grand-papa qui est un colonel en retraite, trouve le moyen d'expliquer à sa petite fille ce que c'est qu'un prophète. Il faut avouer que ce colonel en retraite a autant d'esprit qu'une femme.

HENRI GHÉON, *Epiphanie*. Illustrations de François Bisson, même collection, cartonné, 75 pages, prix 10 fr. français.

Une délicieuse pièce d'un acte en treize scènes, pleine de fraîcheur, d'humour, et aussi d'émotion, illustrée avec fantaisie, comme elle doit être jouée, imprimée en beaux caractères qui sont verts comme la lumière des étoiles. Ghéon l'intitule *Le jeu de l'Epiphanie ou Le voyage des trois rois*. On y sent un écrivain rompu à la technique de la scène. Beaucoup de traits finement observés. Des trouvailles charmantes, comme celle de l'éléphant et du chameau des mages qui viennent apporter au bœuf et à l'âne le baiser de tous les animaux. Des passages très beaux et très émouvants comme celui où apparaît l'ange des étoiles :

Je suis le berger des étoiles. Je les pousse avec ma baguette, comme un troupeau de brebis blanches, jour et nuit. Chacune me connaît, chacune m'obéit. Elle vont pas à pas, sans halle, sans répit, broulant l'azur comme une herbe nouvelle...

Je suis berger et Dieu m'a dit : « Joins les deux mains et ouvre les grandes, petit. Je vais y déposer la plus belle étoile de toutes. Je l'ai tenue cachée depuis le premier jour des jours, la réservant pour le jour de l'amour. Or, ce jour est venu : il est temps de la mettre en route ».

Et Dieu m'a dit : « Lâche-la, s'il te plaît, et pousse-la de la baguette. Doucement, lentement, du levain au couchant. Ceux qui regardent le ciel la voient, l'aimeront, la suivront peut-être. Les autres regardent trop bas ; tant pis pour eux ! eux ils ne la verront pas se poser sur l'étoile où mon Fils vient de naître.

Ou encore le passage où la Sainte Vierge remercie les mages de leurs présents :

MARIE. — *Merci bons rois. Si je vous comprends bien, votre or est signe de puissance : car rien n'y résiste ici-bas ; votre encens de divinité : car on encense les autels. Mais la myrrhe ? Pourquoi la myrrhe ? Elle sert à panser les plaies, à embaumer les morts. Le Fils de Dieu n'est pas mortel.*

GASPARD. — *Je ne sais pas, Madame, l'étoile nous a dit de ne pas oublier la myrrhe.*

MARIE, après un temps. — *La volonté de Dieu soit faite. Donnez la myrrhe.*

MELCHIOR, bas à Gaspard. — *Elle pleure.*
GASPARD. — *Chut !*

Les mages ne sont pas tous thomistes puisque l'un d'eux croit qu'au paradis terrestre les tigres se nourrissaient de miel. Mais ils se présentent fort bien au début de la pièce :

Nous sommes les trois mages

Comme on les voit

Sur les images...

Portant des turbans,

Des chapeaux pointus,

Des souliers d'argent,

Des habits de soie

Et dans nos yeux bien de la joie.

Quand ils s'en vont, ils ont donné leurs couronnes et leurs manteaux, et ils sont comme des pauvres avec leurs habits de dessous. Alors ils chantent :

Nous sommes les trois mages

Comme on ne les voit pas

Sur les images

Sans souliers d'argent,

Sans chapeaux pointus,

Sans éléphants blancs,

Sans chameaux bossus.

Vêtus de bure, non de soie...

Il ne nous reste que la joie.

Je me souviens encore de la tristesse que j'ai ressentie, il y a bien des années, en voyant la façon démoniaque dont Tolstoï s'appliquait dans *Sagesse enfantine* à détruire la foi surnaturelle dans le cœur des enfants et des simples. J'avais alors un grand désir qu'on reprît, mais cette fois sous le signe de la vraie Sagesse, ces contes et ces dialogues d'enfants. Quelque temps après je lus *Le bon Dieu chez les enfants*, de Francis Jammes. C'était ce que j'avais rêvé. J'écrivis à Jammes une petite lettre pour le remercier, au nom des petits enfants à qui ses contes avaient fait du bien, et lui demander de continuer cette belle œuvre. Il n'a pas répondu. Mais peut-être qu'aujourd'hui, si Renée Zeller ou Desclée, de Brouwer le lui demandaient, accepterait-il ? Il a parlé des sept béatitudes et des trois vertus théologales. Il resterait à parler aux enfants, comme il sait le faire, de beaucoup de choses : des fêtes, dans la collection de Renée Zeller, des articles du Credo, des sept sacrements, des sept dons du Saint-Esprit, des vertus morales..., de toute la doctrine chrétienne. C. J.

LIBRAIRIE J. JACQUEMOUD

ARTICLES RELIGIEUX :: LIVRES DE PIÉTÉ

Genève :: Corraterie 20 :: Genève

Téléphone 41.793

Chèques postaux I. 1607

NOUVELLE COLLECTION :

LES QUESTIONS DISPUTÉES

sous la direction
de M. l'Abbé CH. JOURNET
et M. JACQUES MARITAIN

a paru :

J. MARITAIN : *Religion et Culture.*

CH. JOURNET : *La Juridiction de l'Eglise sur la Cité.*

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 x 17, chaque traité est présenté par un spécialiste, avec le texte latin et la traduction française, accompagnés de notes et appendices.

(20 volumes parus)
vente en francs français.

M^{GR} M. BESSON

Evêque de Lausanne, Genève et Fribourg

LA « ROUTE APLANIE »

7^{me} mille
le volume fr. 2.50

LES INDULGENCES

petit traité fr. 1.50

L'Eglise catholique et la Bible

nouvelle édition fr. 3.75

Chant Grégorien

EDITIONS RYTHMIQUES DE
L'ABBAYE DE SOLESMES

PUBLICATIONS DE LA REVUE DES JEUNES

Editions SPES

PARIS

Abbaye de St-André

Lophem-Lez-Bruges

Editions de la vie spirituelle

St-Maximin

Apostolat de la prière

Toulouse

Librairie DE L'ART CATHOLIQUE, Paris

EDITIONS LITURGIQUES : MAME - PUSTET - DESSAIN - DESCLÉE & Cie.

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

