REVUE CATHOLIQUE POUR LA SUISSE ROMANDE



VIIme ANNÉE - N° 2 - AVRIL-JUIN 1932
EDITEUR FRAGNIERE FRERES FRIBOURG

SOMMAIRE DU N° 2 :

S. Exc. Mgr M. BESSON	*Autour de l'Edit de Nantes*	113
Eugène DÉVAUD	*L'âge mutin*	117
Yvonne de ROMAIN	*Paladins missionnaires* .	137
Charles JOURNET	*L'Eglise souffrante* suivie de notes:	146
	A. Les anciens limbes .	184
	B. La peine du feu . . .	186
	C. Divergences radicales et occasionnelles sur la doctrine du purgatoire	190
	D. La valeur infinie de la messe.	193
	E. Questions sur la prière et l'Eglise souffrante .	195
Charles JOURNET	*Sur l'argument du martyre*	200
Jean-L. FERRERO	*Chronique de littérature:* Un roman.	205
Alexandre CINGRIA	Reproduction d'une peinture de l'église de Finhaut: *Le purgatoire et la Mère de Miséricorde*. .	113
	Sainte Thérèse de Lisieux	128
Bibliographies	. . . . .	209

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



AUTOUR DE L'EDIT DE NANTES

Un ami complaisant m'a fait connaître les trois articles de M. Lasserre, parus dans *Les Cahiers Protestants*, sur *Mgr Besson et l'Edit de Nantes*, *Mgr Besson et les Protestants du XVII*me *siècle*, *Mgr Besson et la révocation de l'Edit de Nantes*. Je ne veux pas reprendre à fond ces problèmes, sur lesquels on a déjà tant écrit; je désire simplement, par quelques exemples, choisis entre beaucoup, montrer que mon critique ne pèche pas précisément par excès de bienveillance.

Faisant allusion à mes deux derniers livres, *L'Eglise et la Bible* et *Saint Pierre et les origines de la Primauté romaine*, M. Dubuis m'avait reproché de publier « de ces ouvrages en apparence tout pleins d'une érudition sérieuse, mais destinés surtout à protéger, comme une forêt en ses retraites, une foule de faits douteux ou faux, ou bien encore à dissimuler l'omission de ceux qu'on a intérêt à omettre ». Pour justifier ce jugement que j'avais contesté, M. Lasserre va prendre non point les deux livres incriminés, non point des ouvrages « en apparence tout pleins d'érudition sérieuse », mais — et j'estime le procédé peu chevaleresque — un article de journal, paru en 1918 dans *L'Echo Vaudois*, et réédité en 1921 dans une petite brochure de vulgarisation, destinée à mes paroissiens. Loin d'y mettre « une forêt » de références, compilées pour donner le change, je me contente de citer loyalement deux ouvrages modernes auxquels je me réfère, et c'est tout.

M. Lasserre pense que, voulant « redresser des erreurs », je devais remonter directement aux sources. Je crois, au

contraire, dans un travail de ce genre, dans un simple article de journal, avoir eu le droit de faire confiance à de bons historiens. D'ailleurs, M. Lasserre, qui défend aux autres de traiter une question sans remonter aux sources, ne craint pas de se le permettre à lui-même. Pour affirmer que le catholicisme « dans sa doctrine comme dans ses actes » refuse de reconnaître les mêmes droits civiques aux protestants et aux catholiques, ce qui, présenté de la sorte, est inexact, il se réfère, non point « aux sources », non point à des textes catholiques officiels, non point même à des auteurs catholiques quelconques, mais à un article de M. le Pasteur de Saussure, paru dans le *Journal de Genève*. Tant il est vrai que même des historiens de la valeur de M. Lasserre jugent légitime de s'en rapporter à leurs contemporains.

M. Lasserre me reproche l'expression « fondre » les protestants dans l'unité française. Le mot fondre, dit-il, « suggère fatalement l'idée d'une certaine contrainte; n'évoque-t-il pas à l'esprit les bûchers où Philippe II travailla, et avec succès, il faut le reconnaître, à « fondre » les infidèles et les hérétiques dans l'unité espagnole?» Mon contexte explique suffisamment le sens que je donne au mot fondre. Je n'ai parlé ni d'inquisition, ni de bûcher. J'ai dit textuellement: « *Au lieu de recourir à la force et à la contrainte* pour convertir les protestants, le prince essaya plutôt de réunir les adeptes du catholicisme et du protestantisme dans un même amour pour la commune patrie ». Peut-on soupçonner, dans ces lignes, une arrière-pensée de torture ou d'inquisition ?

M. Lasserre m'accuse de « blâmer » la conduite libérale d'Henri IV, voire de m'en « scandaliser », parce que j'affirme qu'il accordait aux protestants des privilèges « inouïs ». Prenant ce mot « inouï » dans le sens inexact où le prend quelquefois le peuple, il laisse entendre que je parle de privilèges excessifs et condamnables. Mais il tronque ma phrase. J'ai dit: « L'Edit de Nantes donnait aux protestants français, non seulement des conditions meil-

leures que celles qu'avaient les catholiques dans les pays protestants, mais des privilèges vraiment inouïs *pour l'époque* ». Ces derniers mots que M. Lasserre a supprimés, empêchaient toute confusion. Je ne me suis point « scandalisé » de la conduite d'Henri IV ; j'ai déclaré que la pensée du roi était « juste et d'une sage politique ». D'autre part, je maintiens, et je défie qui que ce soit de prouver le contraire, même en remontant aux « sources », d'une part, que les pays à majorité protestante ne traitaient pas alors les catholiques aussi favorablement que l'Edit de Nantes traitait les protestants, et, d'autre part, que tous les pays à majorité protestante cherchaient à supprimer le catholicisme, comme les pays à majorité catholique le faisaient pour le protestantisme. L'attitude bienveillante d'Henri IV, qui ne nous choque point, parce que nous vivons dans un pays où catholiques et protestants se côtoient depuis des siècles, fut jugée sévèrement par des catholiques de son temps : cela n'a rien qui surprenne. M. Lasserre, qui me reproche « l'absence déconcertante de contact personnel avec la réalité historique », ne confond certainement pas les conditions de la France du XVIme ou du XVIIme siècle avec celles de la Suisse du XXme. Il est naturel que chez nous, à notre époque, un gouvernement accorde les mêmes droits civils à tous les citoyens ; nul gouvernement ne l'a fait au temps d'Henri IV. Les Bernois, par exemple, ont simplement aboli le catholicisme partout où ils l'ont pu... « sans exceptions, contradictions, oppositions, ne allégations quelconques, soub peine de notre indignation, car ainsy le voulons »[1].

M. Lasserre touche à tant de points, il fait tant de citations sans référence précise[2], qu'il est impossible de

---

[1] H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, t. I, p. 189.

[2] Voici un exemple typique, tiré du troisième article, *Cahiers Protestants*, 1932, p. 81 : « S'il s'était documenté ailleurs qu'auprès d'un polémiste catholique, il aurait sans doute évité de se mettre

le suivre en détail: vu l'esprit qui l'anime, cela ne servirait, du reste, à rien. Si quelque lecteur des *Cahiers Protestants* se donne la peine de parcourir les quelques pages que j'ai consacrées à l'Edit de Nantes, et qui, vraiment, ne méritaient point l'honneur de trois articles de Revue, il verra que la critique partiale de M. Lasserre n'en donne pas une idée juste. Il trouvera piquante, par exemple, cette insinuation: « Eprouverait-il une telle sympathie pour les régimes tyranniques que tout ce qui leur fait obstacle lui paraît blâmable ? » Evidemment, je suis un enthousiaste partisan des régimes tyranniques: toute mon activité le prouve. Comme vous me connaissez, M. Lasserre !... Voilà sans doute pourquoi j'ai dit que l'attitude des protestants du XVIIme siècle, explique, mais *ne justifie pas* la conduite de Louis XIV; que les dragonnades *sont une tache sur son règne ;* que nul ne peut approuver *les cruautés abominables* commises par les missionnaires bottés; que *les moyens violents ne peuvent jamais* concourir au bien de la religion, etc.

Un vénérable pasteur, ayant lu, jadis, l'opuscule qui choque tant M. Lasserre, ne s'en indigna point; il m'écrivit une lettre fraternelle, pour me faire observer que, jugeant si sévèrement Louis XIV, je n'étais « plus catholique ». Peut-être aurait-il mieux fait de reconnaître simplement que je dis les choses comme je les crois vraies, et de manière à ne pas creuser davantage un fossé déjà trop profond. M. Lasserre, lui, semble préférer, dans la controverse, être le plus désagréable possible; je ne veux pas rivaliser sur ce point avec lui: d'avance, je me déclare vaincu.

M. BESSON.

---

en contradiction avec Innocent XI, *dont on cite encore ce mot:* Le roi très chrétien ne le fait pas par politique, mais par piété et par zèle, pour le service de Dieu et de la religion ». C'est moi qui souligne. Qui donc cite ce mot qu'Innocent XI n'a probablement jamais prononcé ? Où l'a-t-il pris ?

L'AGE MUTIN

Il est deux tournants périlleux, dans la formation de la jeunesse, la troisième année et le temps, variable selon le sexe et les individus, de l'adolescence ; il importe que le virage soit correctement exécuté. A quinze ans, le jeune garçon s'est emparé déjà du volant, avec ou sans permis de conduire. A trois ans, maman le garde dans sa main. Que cette main sache être délicate et ferme.

« Mon fils ? il y a trois mois, c'était un ange ; c'est un diable maintenant.

— Votre fils n'était pas un ange, il y a trois mois, Madame, pas plus qu'il n'est un diable aujourd'hui ; c'est, pour parler comme Kipling, un « petit d'homme » qui est entré dans l'âge mutin.

— Mais c'est à désespérer ! Pour un rien, pour nous agacer, semble-t-il, il crie, frappe du pied, se jette à terre, griffe et mord ; c'est le tapage infernal ou c'est l'entêtement buté. Que faire ?

— Patienter, attendre, espérer quand même, mais non sans agir, car il faut subjuguer le caprice et libérer la volonté. »

1. Subjuguer le caprice.

Cette crise est naturelle ; elle est même nécessaire, un peu comme une rougeole, une scarlatine morale ; presque tous les enfants en sont atteints plus ou moins violemment ; on peut même penser que ce n'est pas un gain de n'y avoir point passé, — lorsque la crise s'est dénouée heureusement.

Les douze premiers mois, le bébé n'éprouve guère que des besoins physiques. Autour de lui, tout le monde s'empresse de lui venir en aide. Un cri, un vagissement, et ses désirs, fort

limités, sont satisfaits. Le petit d'un an sort de son berceau et part explorer l'immense univers, non sur une caravelle comme Christophe Colomb, mais sur ses genoux et ses mains d'abord, puis sur ses deux pieds vacillants. Il commence à éprouver la résistance des choses. Il constate qu'il ne peut tout avoir et que les objets ne se plient point à ses lubies. Il cogne sa tête aux meubles; rejeté en arrière, il s'irrite, frappe l'obstacle et l'insulte. L'entourage rit, l'excite à se venger du méchant coin d'armoire « qui a fait bobo à bébé », ce qui confirme sottement son opinion que les adultes sont créés pour le servir ou que, du moins, il ne rencontrera pas chez eux la résistance que lui opposent les corps inanimés.

Or, voici qu'à certaines initiatives, qui lui paraissent aussi légitimes que les autres, jouer avec un couteau, sauter dans une flaque d'eau boueuse, à certains désirs impérieux, avoir tel jouet, manger telle friandise, l'adulte oppose un refus, l'adulte impose sa volonté. Le bambin stupéfait constate que ce sont maintenant les personnes qui lui résistent.

Agé de quelques semaines, le bébé s'est laissé emporter déjà par des accès de colère bien caractérisés. Il a suffi de le distraire pour l'apaiser. L'enfant de deux à trois ans ne se prête plus si facilement aux dérivations de sa fantaisie; il s'obstine, il s'entête; le caprice est devenu très fort; la passion contrariée s'exaspère. Raisonner ? c'est peine perdue; excité, l'enfant n'entendra pas nos raisons; une mère de bon sens ne choisit pas le moment où son rejeton est fièvreusement tendu vers l'objet de sa convoitise pour lui démontrer par principe et conclusion que sa requête est inadmissible, sinon elle n'aura pas à se plaindre que son raisonnement soit écouté avec aussi peu de respect que de compréhension; un enfant arrêté devant un éventaire de confiseur, les yeux brillants et les lèvres humides, n'est pas dans les dispositions requises pour profiter d'une explication physiologique touchant l'action du sucre sur l'émail des dents. Et puis, et surtout, il sent obscurément que le moment est venu où le problème se pose: de moi ou de maman, qui désormais l'emportera ?

Voilà bien le problème précis que doit résoudre l'éducateur aux alentours de la troisième année, dont les fureurs et les bouderies ne sont que des manifestations bruyantes, mais extérieures et superficielles. Problème décisif: tout l'avenir dépend de la façon dont on en aura élucidé les données, y compris l'heureux dénouement de la seconde des crises, celle de l'adolescence.

Les hostilités sont déclarées; des conflits surgissent à chaque instant; il appartient à la sagesse des adultes, des mères en particulier, d'en sortir, non pas « avec les honneurs de la guerre », mais pour le plus grand bien de la famille et de l'enfant. Il ne s'agit pas de « dompter » un mioche mutin, de le réduire à merci, ce qui serait une bien triste et ridicule victoire, mais de l'amener à se soumettre, par delà ses parents, au devoir et à Dieu. S'il est nécessaire parfois de briser le caprice, on ne le brise que comme une chaîne, afin de libérer la personnalité vraie.

La crise mutine est normale, au stade du développement psychologique de la troisième année, aussi bien que celle de l'adolescence; il n'est même pas mauvais qu'elle se présente sous son aspect aigu; elle est indice d'un tempérament vivace et fort. Il faut comprendre le petit à ce moment, ne pas lui en vouloir, ni douter de lui et de son avenir. On doit s'armer de patience, de beaucoup de patience. On peut se consoler en pensant que la crise est passagère, qu'elle passera d'autant plus rapidement (elle ne dure cependant guère moins de six mois) et d'autant plus radicalement que l'on aura traité le mutin chéri avec plus de savoir-faire et de fermeté.

Jusqu'ici, l'enfant était demeuré plutôt passif entre les mains de qui l'éduquait. Son intelligence est maintenant devenue vive, mais elle est encore toute dominée par les sens; sa volonté est non moins ardente, mais elle est toute dominée par les appétits sensibles. Et ces appétits sont fort exigeants; le bambin veut saisir et manipuler tout ce qui est à portée de sa main; il veut essayer tout ce qu'il voit faire; il veut... tout, et j'en connais qui se sont courroucés très fort, parce qu'on ne leur donnait pas... la lune. Il sait donc vouloir. Ce

qu'il veut est autre que ce que veut l'adulte. Il lui plaît de mesurer sa volonté à la volonté de l'adulte.

Pour obtenir l'avantage, tous les moyens sont bons. Il en est de « classiques » et d'universels: crier, trépigner, se raidir, ou bouder et lasser l'entourage par une obstination têtue. Il en est d'inattendus, de déconcertants; tel garçonnet se vengeait des contradictions qu'il devait subir en souillant sa culotte; telle fillette, au contraire, retenait les résidus de sa digestion, si bien qu'elle réduisit son père et sa mère, son père surtout, en une véritable servitude, les faisant trembler chaque jour sous la menace d'une autoconstipation; moins raffinées, les convulsions nerveuses opèrent tout aussi sûrement leur effet. Ces petites personnes semblent dotées d'un pouvoir sur leur organisme que les adultes n'ont plus; elles en usent pour effrayer et tyranniser leur entourage. Que l'adulte fléchisse, voilà ce qui les intéresse beaucoup plus que de recevoir ce qu'ils souhaitent. Un garçonnet veut une balle; il écume de rage, parce qu'on ne la lui achète pas. On la lui donne enfin; il ne la regarde même pas et la jette. Une fillette hurle: je veux, je veux ! On lui demande froidement ce qu'elle veut. Elle ne sait pas. Comme son amour-propre est engagé, elle répond n'importe quoi qui lui passe par la tête. C'est l'âge mutin.

Que faire ?

D'abord, restreindre les conflits en en prévenant les occasions. Les conflits énervent les enfants, les rendent irritables et grognons. Ils sont relativement peu fréquents, lorsqu'on a exercé l'enfant à l'exactitude dans les actes quotidiens de la vie de famille et qu'on lui a fait contracter de bonnes habitudes dès les premières heures de son existence: se lever et se coucher, manger, se promener, jouer, obéir aussi, se laisser commander et même gourmander, être poli et prévenant, actions et démarches qui doivent être considérées par lui comme naturelles, comme inévitables, comme imprescriptibles; le contraire est impensable et n'est pas pensé. On lui donne ses repas, dès sa naissance, à heure fixe; vers cinq à six semaines, il a ses caprices; il crie; il faut le laisser crier; qui vient à lui, le berce, le lève, le prend dans ses bras, s'expose à la tyrannie du bébé pour la

durée de l'enfance; il deviendra fort difficile de redresser un caractère faussé dès le début de l'existence. Les petits prennent aussi facilement les bonnes habitudes que les mauvaises; il est un âge docile, entre un et deux ans, qui précède l'âge mutin, comme il est un âge facile qui précède l'adolescence; il faut savoir en profiter. L'heureux dénouement de la crise mutine comme celui de la crise adolescente est préparé par l'éducation au cours des stades antérieurs. Si l'on s'est empressé au service de Monsieur Bébé, si on lui a donné tous les bonbons, tous les joujoux qui lui agréaient, si l'on a ri à toutes ses sottises, si l'on a excusé tous ses méfaits, si l'on a négligé de consolider en lui l'habitude de la régularité et de la soumission, il n'est pas étonnant qu'il devienne insupportable à trois ans, « un diable », et que les yeux de sa mère apprennent à pleurer; ils pleureront souvent et longtemps encore, selon toute vraisemblance, à moins que l'école, et peut-être l'internat, ne réussissent à réparer une éducation que la famille a manquée.

On prévient bien des conflits encore en mettant le bambin en contact fréquent avec des camarades de son âge, pas beaucoup, deux ou trois, et pas toujours les mêmes, pour qu'il n'ait pas à jouer dans le groupe toujours le même rôle. Ou, ce qui est infiniment meilleur pour lui, qu'il ait des frères et des sœurs d'âge pas trop écarté du sien. Les mioches, il est vrai, ne savent pas très bien s'adapter les uns aux autres et jouer ensemble; ils préfèrent s'amuser avec les adultes, parce que ceux-ci se plient plus volontiers à leurs fantaisies. Les camarades sont moins accommodants. Il faut se discipliner, n'agir qu'à son tour, céder souvent; le frottement avec des semblables émousse les angles égoïstes des caractères, et c'est tout gain, au temps de la fièvre mutine.

Enfin, nous le dirons bientôt, la formation de l'intelligence est déjà commencée à trois ans. S'il est maladroit de sermonner un gamin que la fureur fait trépigner, on peut, on doit lui fournir, en parlant le langage accessible à son esprit, les vérités éternelles qui commandent toute conduite moralement bonne; les mamans, qui ont tant causé avec leurs enfants, qui ont répondu à d'innombrables pourquoi, ont eu cent fois l'occasion de rattacher à un principe fondamental les prescriptions de la vie quotidienne et

surtout les prohibitions probables. Lorsque maman dit non, le petit sait alors pourquoi elle dit non ; maman n'a qu'à le rappeler d'un mot bref ; la défense n'apparaît plus arbitraire.

Et, quand les petits ont mal fait, au lieu de les traiter « d'idiots », qu'on leur montre en quoi et pourquoi ils ont mal fait. Une causerie aimable, quoiqu'un peu grave et attristée, car ils doivent sentir que le mal ne nous laisse pas indifférents, obtiendra des résultats plus effectifs et durables que des épithètes grossières et furibondes. Les enfants comprennent très bien ce qu'on a la patience de leur expliquer avec des mots et des arguments à leur portée ; les raisons de mieux agir, proposées dans ces conversations intimes, finiront bien par l'emporter. Pas plus que Paris, une âme ne se construit en un jour.

Ainsi prévenus, les conflits ont des chances de n'éclater qu'à propos des situations qui ne rentrent pas dans les habitudes courantes ; si des événements ordinaires les suscitent, il sera d'autant plus facile de les résoudre que les habitudes, déjà fortes, agiront sur le cher mutin par le dedans, si l'on peut dire, et l'entraîneront dans le sens de la volonté de l'éducateur. Nous nous sommes ménagé des alliés dans le cœur même de l'insurgé.

On évitera donc, pendant les mois où la docilité est difficile, de changer quoi que ce soit, pour autant qu'on le peut, dans les us de la maison ; on évitera de renouveler le personnel ; on n'introduira des étrangers dans l'intimité familiale qu'en des visites auxquelles les petits ne prendront d'autre part qu'une brève présentation ; on se contentera des exigences anciennes sans en poser de nouvelles.

Et que ces exigences soient raisonnables. Que de conflits sont nés de heurts entre le caprice de Jeanjean et le caprice, moins excusable, de maman. Certaines éducatrices se plaisent à contredire le petit sans autre motif que de le contrarier, de le cabrer, pour lui imposer ensuite une humiliante soumission. Faire obéir l'enfant quand il faut ne leur suffit pas ; sous prétexte d'assouplir son caractère, elles multiplient les occasions d'escarmouches. C'est absurde et c'est coupable. Rien ne blesse plus le petit, rien ne le déroute plus que l'arbitraire trop patent des adultes. Quand le désir qu'il exprime est raisonnable, il est

déraisonnable de s'y refuser. Le bambin joue, car c'est l'heure du jeu ; il veut sa balle ; qu'on la lui donne. Il est un tantinet bruyant ; il demande à sortir au jardin pour s'ébrouer un peu ; qu'on lui ouvre la porte. Une dame venait de s'installer dans un parc avec sa petite fille. L'enfant s'apprêtait à faire dormir sa poupée sur le banc où sa mère s'était assise, quand celle-ci lui dit :

— Hélène, tu ferais mieux d'aller jouer au sable.

— Non, je n'y tiens pas ; je veux faire dormir ma poupée.

— Je te dis d'aller jouer avec le sable.

— Je n'aime pas le sable ; je veux faire dormir ma poupée.

— Hélène, as-tu entendu ce que je t'ai dit ? Tu vas m'obéir ou tu recevras une gifle !

Voilà bien un conflit suscité par pur caprice de maman. Et combien d'autres ne sont pas mieux fondés en raison !...

Si la requête de l'enfant est déraisonnable, si son initiative est contraire à l'ordre, aux habitudes sacrées, qu'on demeure inébranlable, mais sans fracas, sans flot de paroles et d'objurgations. Les exigences nécessaires se justifient d'elles-mêmes ; les moutards les plus étourdis s'en rendent compte très tôt. Et qu'on demeure conséquent. On ne saurait s'étonner que l'enfant s'exaspère, quand on lui refuse aujourd'hui ce qu'on lui a concédé hier. Quand on a dit non une fois, il faut le dire toujours ; ce que l'on a une fois accordé, il faut l'accorder encore dans la suite ; mais j'ajoute bien vite : les circonstances demeurant les mêmes. Les maximes d'éducation doivent être appliquées avec bon sens. La manie de la réglementation et l'inflexibilité systématique déforment autant que la fantaisie inconséquente. Une mère s'était laissée aller à punir un peu vite, avant que l'enfant ait eu le temps de s'expliquer. L'explication vint cependant, d'où il résultait que le bambin n'était pas coupable. Au lieu de lever la punition cette mère s'entêta et répondit à qui s'en montrait surpris : « Toutes les mères qui ont de l'expérience savent qu'il est *fatal* de revenir sur une décision... Les enfants doivent apprendre que quand leur mère dit quelque chose... » La suite ? l'intimité fut rompue entre cette mère et ce fils ; « quelque chose » de plus important que ce que cette dame disait fut brisé, et quand elle

se plaignait plus tard: « Il lui est si difficile d'être gentil ! » nous comprenions pourquoi.

Par ailleurs, il ne faut pas être anxieux au sujet de l'obéissance de l'enfant, ni surtout lui laisser soupçonner que nous en doutons. Il ne faut pas s'empresser autour de lui, ni le supplier, ou s'effrayer lorsque survient quelque accès de colère, ni se mettre soi-même en colère. Il est malaisé de rester paisible, quand un enfant nous fait une scène; la domination de nos nerfs est mise à rude épreuve. Ce n'est néanmoins ni en nous impatientant, ni en grondant, que nous abrègerons la durée du caprice ou de l'entêtement. Au contraire, nous semblons attacher de l'importance, par notre attitude énervée, aux fureurs du bambin; il se croit dans son droit et devient intraitable. Nous ne pouvons éduquer un capricieux que si nous lui sommes supérieurs par notre calme et notre équilibre. Nous ne maîtriserons les caprices chez les autres que lorsqu'il sera bien avéré que nous avons cessé d'en être nous-mêmes les jouets. Que faire ? Si le petit boude ou rage dans un coin, l'y laisser, le négliger, l'oublier, attendre. S'apitoyer, le consoler, le prier, ce serait lui suggérer l'idée que nous avons eu tort, qu'il est victime d'une injustice, qu'il est très à plaindre, et il s'entêterait de plus belle. Une institutrice d'école pour tout petits, quand un de ses élèves se courrouçait, détournait l'attention des autres enfants, les appelait à la fenêtre: « Voyez ce nuage, cet oiseau... », commençait une histoire, un jeu. Le quinteux en oubliait de brailler ou de bouder, se glissait parmi les autres, un peu honteux, et tout était fini. Si le mutin vient à résipiscence de lui-même, qu'on reste aimable avec lui comme si rien ne s'était passé, considérant comme tout naturel qu'il se soit exécuté. Quand on commande quelque chose au petit, comme aussi quand on le reprend, que ce soit avec des mots, ou avec une intonation qui supposent que ce qu'on exige est si simple, si raisonnable, qu'il va de soi qu'il s'y soumette, sans tant de « je veux », ni de « veux-tu ? » Certaines mères, par le ton même qu'elles prennent, aigü et provoquant, suggèrent à leur progéniture l'idée de résister. L'obéissance obtenue, qu'on en témoigne quelque contentement, bien sûr, mais qu'on n'en loue et complimente pas le bambin, avec force caresses, comme s'il avait accom-

pli un exploit extraordinaire. Etre naturel, être simple, être aimable, on ne saurait assez répéter ces conseils. Etre joyeux aussi ; l'enfant est joyeux ; il faut l'être avec lui, même si l'on n'a guère le cœur à la joie. L'enfant de bonne santé et de bonne humeur se mutine rarement et sa mutinerie tombe au prochain éclat de rire.

Il surviendra des mutineries quand même, à trois ans, en dépit de toutes nos précautions. On intime à nouveau l'ordre avec plus de fermeté : aller au lit, manger ce qui est servi, ramasser ce qui a été rageusement jeté à terre. Le petit colérique doit sentir immédiatement qu'il est en présence d'une force tranquille, mais inexorable ; il se dit : à quoi bon m'obstiner ? Je n'y gagnerai rien. Qu'on coupe court aux scènes. Qu'on réagisse avec tant de décision qu'il comprenne qu'il n'obtiendra nullement gain de cause en criant, en trépignant. L'enfant, quand on l'a bien élevé auparavant, se soumet alors, sans beaucoup tergiverser. Il est utile, pour effacer toute trace de sa tentative de résistance, de le distraire, de l'occuper, de l'égayer. On ne saurait le sortir trop tôt de son humeur chagrine. Et s'il se bute ?

Punir ? Mais oui, si la parole ni la menace n'ont abouti. Il suffit peut-être que papa fasse entendre sa grosse voix : Qui est-ce qui dit : non ? Dois-je venir ? Papa n'est pas toujours là. On ne l'écoute pas toujours. Il reste l'argument décisif, la punition, mettre l'enfant à genoux, l'enfermer (mais pas dans un cabinet noir), le fourrer au lit, toutes mesures qui lui font saisir qu'il ne mérite de faire partie de la société raisonnable que s'il veut bien l'être lui-même, — et puis l'antique fessée, laquelle se borne souvent à une tape inoffensive, plus symbolique que douloureuse, qui pourrait équivaloir, dans le conflit, *si parva licet componere magnis*, aux démonstrations navales à l'égard de nations récalcitrantes. Cette correction a sur les autres les avantages d'être expéditive, d'être parfaitement intelligible à M. Quidedroit et d'être un dérivatif à la tension des nerfs. La verge est déconsidérée, je le sais, parmi les pédagogues humanitaires, rousseauistes et freudiens. Ils n'ont trouvé à lui substituer que les punitions « naturelles » de Spencer, qui laissent l'enfant et l'adolescent se gâter irrémédiablement avant de remplir leur

office. Il vaut mieux empêcher le petit gourmand d'absorber inconsidérément des friandises que d'attendre qu'il se soit abîmé l'estomac. La punition naturelle du mutin, c'est de devenir à quarante ans un méchant caractère, un grognon, un acrimonieux, que tout le monde déteste et redoute. N'eut-il pas été préférable d'étouffer, à trois ans, les germes du défaut, fut-ce au moyen du bois qui dispense la sagesse, au dire de l'Ecriture (*Prov.*, XXIX, 15).

La verge corrige ; elle n'éduque pas. La verge brise la résistance extérieure ; elle laisse intacte la résistance intérieure. La crainte de la sanction empêche l'acte de se reproduire et de se répéter, partant l'habitude de s'invétérer, et c'est un service précieux. Mais l'éducation s'opère et se parfait à l'intérieur. Nous avons subjugué le caprice du dehors ; il faut libérer, au dedans, la volonté, que l'appétit tient captive.

2. *Libérer la volonté.*

Le bébé, quand il a dépassé son douzième mois, commence à tendre son désir vers un objet précis et somme son entourage de le lui donner. Il attend. Si son attente est vaine, ce sont des protestations véhémentes de déplaisir. A un an six mois, Inge Bühler joue avec un mouchoir. Sa mère le lui prend et lui en remet un autre. Inge exige :

— Je veux le mouchoir.

— Mais tu en as un.

Le dialogue se répète à plusieurs reprises. Inge se met enfin en colère et s'écrie :

— Je veux celui-là !

Ce fut sa première scène de courroux.

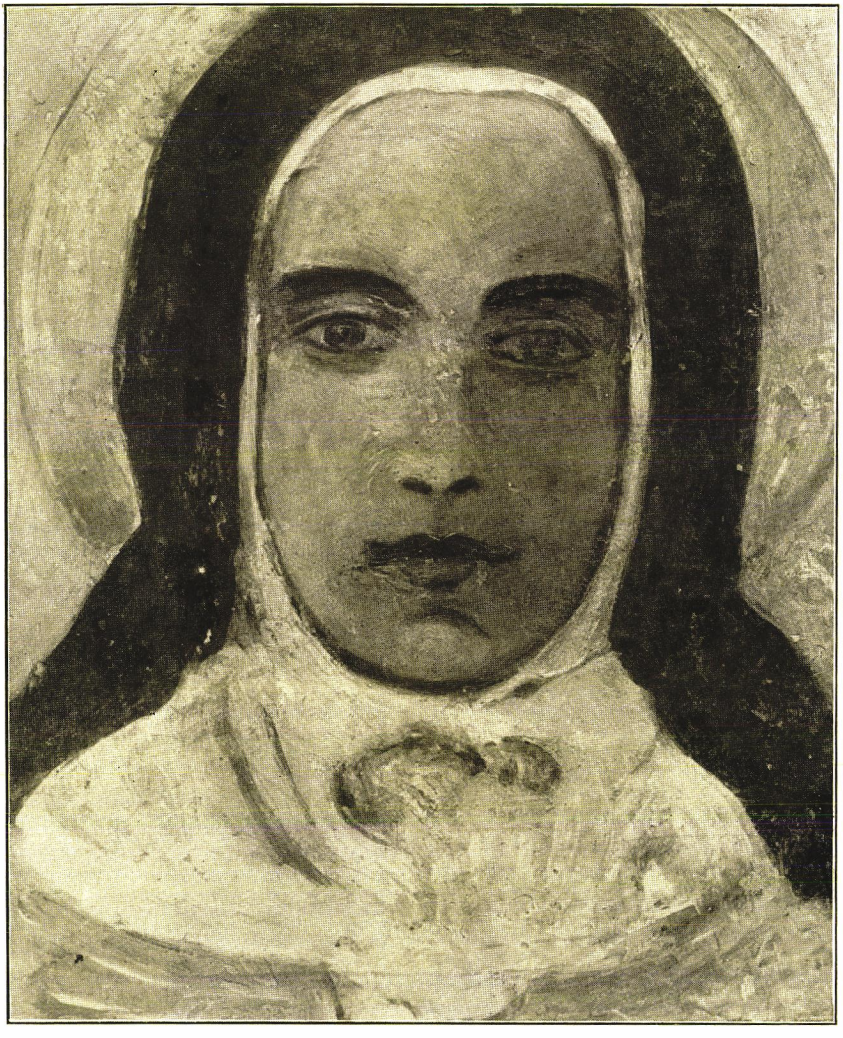
A ce moment, en effet, les petits deviennent capables de préciser l'objet vers lequel se porte leur appétit : netteté de la connaissance entraînant la netteté de l'intention, puis celle de la décision. Leur langage, fort déficient, ne réussit pas toujours à exprimer leur vœu ; il en résulte des méprises, partant, des bouffées d'irritation. A un an neuf mois, Rolf Bühler a placé deux ronds

de serviette de front et les roule dans la salle à manger comme un attelage de chevaux. Pour mieux les pousser ensemble, il s'en vient dans la nursery chercher son balai. La bonne l'attrape au passage et prétend le mettre au lit. Rolf se débat, crie et se fâche, si bien que la domestique le laisse aller et finit de préparer les couchettes des enfants. Le bambin prend son balai, fait rouler ses anneaux autour de la table, les remet sagement à leur place, puis revient se livrer à la nurse sans opposition ni grimace. L'intention de Rolf était: Je veux faire rouler une fois les liens de serviette, puis je suis à vous. Il n'a pas su le dire; faute de pouvoir se faire entendre, il s'est exhalé en cris. Le langage mieux possédé permet plus tard de s'expliquer clairement, ce qui épargne bien des conflits.

Qui profère: je veux ! se pose en face d'un objet pour le conquérir, en face d'une intention pour l'exécuter. Il y a choix, car on pourrait s'abstenir, on pourrait vouloir autre chose. Il y a donc jugement de valeur, car il faut, pour choisir, avoir ses raisons de préférer ceci à cela. Quand l'enfant choisit-il vraiment, c'est-à-dire pour des raisons ? Pendant les six premiers mois, l'enfant saisit au hasard ce qui se trouve à la portée de sa main. Son choix est ensuite influencé par des raisons tout extérieures: la forme, la couleur, la commodité des manipulations. Dès la première moitié de la seconde année, le petit commence à saisir pour des raisons subjectives, parce qu'il juge que tel objet, que telle action, est mieux propre que tel ou tel autre à lui procurer les satisfactions qu'il en attend. Le jugement personnel de valeur joue, dès lors, un rôle primordial dans son choix. Il commence à vouloir. Ce jugement s'inspire de motifs divers: motifs de sentiment: ceci me procurera plus de plaisir que cela ; motifs utilitaires: pour ce que je veux construire, ceci convient mieux que cela ; motifs moraux: ceci est bien, ceci est mal. A ce moment, le jugement moral est assez fort déjà pour incliner la volonté à se déterminer, pour influencer son choix. Ce jugement est encore tout pratique et concret ; il se rapporte exclusivement aux actions que les parents ont déclarées licites ou illicites, aux objets qu'ils ont permis de prendre ou défendu de toucher. Le petit de deux ans ou trois est assurément incapable d'appliquer un principe

à des cas nouveaux ; il est capable de se souvenir que ses père et mère ont affirmé que ceci était bon, que cela était mauvais ; il est capable de comprendre qu'il doit faire le bien, éviter le mal ; il est capable de se rendre compte de ce qu'il est, de ce qu'il vaut, par rapport à la règle des mœurs, qui est pour lui l'estimation de ses parents sur ce qu'il faut faire et ne pas faire.

Ce jugement sur lui-même, le bambin l'exprime en cette formule qui revient souvent dans son vocabulaire: être sage, n'être pas sage. Qu'entend-il par être sage ? ceci d'abord: faire ce que papa et maman veulent qu'on fasse; puis: faire ce qui convient, ce que tout le monde fait ou du moins ce que tout le monde autour de lui estime qui doit être fait; et, pour l'enfant chrétien: ce qui fait plaisir au petit Jésus. La première règle de la sagesse, c'est la volonté du père et de la mère. Et légitimement: le père et la mère représentent Dieu auprès de l'enfant; leur commandement est le commandement de Dieu. Ils ont reçu délégation divine auprès de leur progéniture, de par la loi naturelle qui vient de Dieu, de par le sacrement de mariage, qui est d'institution divine. Dieu leur a confié sa propre autorité pour orienter l'enfant vers ses vraies fins, naturelles ou surnaturelles. Ce qu'ils déclarent être le bien n'est autre, s'ils sont ce qu'ils doivent être, que ce qui est ordonné à ces fins ; ce qu'ils condamnent comme mal n'est autre que ce qui écarte de ces fins. Pour peu que les parents soient chrétiens, la sagesse, pour l'enfant, dès son quinzième, son dix-huitième mois, consiste bien à conformer sa volonté à la volonté de papa et de maman. Vers deux ans, Rolf Bühler se posait journellement des questions dans le genre de celle-ci: Rolf est-il un garçon sage ? Rolf est-il un garçon pas sage ? La réponse était trop régulièrement: « Non, un garçon sage, Rolf n'est pas ». Ce qui doit être interprété: Rolf comprend qu'il y a des actes bons et des actes mauvais ; il comprend qu'il faut faire le bien, éviter le mal ; il ne sait pas encore juger par saisie personnelle de son intelligence de ce qui est bien et mal, mais il consent au jugement de ses parents, qui, eux, savent ; il constate qu'il choisit fréquemment ce qui est mal ; il conclut qu'il a tort: « Non, un garçon sage, Rolf n'est pas ».



La conscience est donc éveillée au cours de la deuxième année ; elle n'est pas encore très éclairée ; son verdict sur la moralité des actes est emprunté au dehors ; mais son verdict sur l'obligation qu'a le petit de faire ce qu'il a appris être bon, d'éviter ce qu'il a appris être mauvais, est déjà clair et net, et ce verdict commande le jugement moral de valeur chez Rolf et ses pairs : Tu dois être un garçon sage ; tu ne l'es guère ; tu n'es pas ce que tu dois être.

L'enfant approche de ses trois ans ; il grandit ; son intelligence s'ouvre ; sa volonté se fortifie ; mais ses appétits aussi deviennent forts et posent des exigences impérieuses. Il en résulte, nous venons de le voir, des conflits extérieurs, des mutineries. Il en résulte des conflits intérieurs aussi. Le petit mutin sent très bien dans sa conscience qu'il fait mal ; il en est honteux ; il en est désolé ; il en est parfois malheureux. Il a besoin de s'accuser, d'obtenir le pardon, même si on ne l'a pas surpris en flagrant délit, même si sa faute demeure cachée. Il se confesse à maman ; maman admoneste, absout, parfois avec quelque pénitence ; maman en a le droit ; ne représente-t-elle pas le bon Dieu ? dans sa bonté et sa miséricorde surtout. Ces conflits intérieurs, les observations psychologiques de Charlotte Bühler, de Gertrude Scupin, d'Elsa Köhler, par exemple, les montrent plus précoces et plus vifs qu'on ne le pense d'ordinaire. La conscience s'exerce à fonctionner bien avant l'âge mutin, bien avant la troisième année. Et c'est l'éternel conflit qui recommence en chacune des petites personnes que sont nos enfants, entre le devoir et la passion. Pour être moins tragiques et sublimes que ceux du *Cid* et de *Polyeucte*, ces conflits n'en déchirent pas moins les cœurs enfantins. A ce moment, les appétits sont terriblement exigeants ; les sens sont prompts ; la volonté est faible encore ; le devoir est bien pénible ; mais la voix de la conscience, elle aussi, est nette autant qu'impérieuse. « Je veux bien, mais je n'y arrive pas », confessait Rolf, après saint Paul, à trois ans un mois. « Mais cesse enfin de crier ! » grondait une mère impatientée à sa fillette en crise d'énervement : « Je ne peux pas, lui répondit celle-ci, ça crie tout seul ! ». Et, tandis que Polyeucte implorait le ciel et la grâce, un moutard de seize mois s'écriait : « Maman,

viens vite, parce que je vais faire une bêtise ». Maman, c'est la grâce et c'est l'ange de Dieu, à l'âge du petit Daniel.

Conflit entre le devoir et la passion... et ce n'est pas toujours la passion qui l'emporte, chez les garçonnets et les fillettes que l'on s'est soucié d'élever jusqu'à la notion du devoir et du sacrifice. Inge Bühler remarque d'elle-même: « Les enfants sages ne dérangent pas les affaires de maman », en retirant une main attentatoire qui s'était avancée vers un livre sur une table; elle avait un an sept mois. Quatre semaines plus tard:

— Maman, permets-moi de m'asseoir près de toi et de regarder...

— Non, laisse-moi.

Contrariée, Inge éclate en pleurs bruyants, puis se tait, puis murmure:

— Maman, pardon !

Elle s'est dominée.

Rolf se trouve en pleine crise mutine à deux ans six mois. Scène d'emportement à table. Mais il s'interrompt brusquement, regarde gravement sa mère, son père, sa sœur, et déclare non sans solennité: : « Si maman dit de ne pas le faire, si papa dit de ne pas le faire, si maman te dit, Inge, de ne pas le faire, alors, moi, je veux bien ne pas le faire ». La « nièce » d'adoption d'Elsa Köhler voit, à deux ans huit mois, des poires et des pêches dans une coupe. Elle s'enquiert: « Sont-ce mes oranges ? » On lui répond: « Non, Annette, ce sont les fruits de tante Elsa ». Silence, réflexion, puis... soupir. A trois ans six mois, Annette est soumise à une dure épreuve: une large cuillerée d'huile de ricin à avaler. Annette sait par expérience que ce n'est pas bon, ah certes non ! Papa la prend sur ses genoux: « Allons, tu vas faire plaisir à papa ». Annette ferme les yeux, ouvre la bouche, et la cuillerée y passe toute, avec une grimace, mais sans un mot. Pour papa...

Mais papa doit être dépassé. C'est mieux que papa qu'il faut contenter.

Guy avait quelques années de plus qu'Annette, lorsque sa mère vint lui présenter la même écœurante potion, presque avec les mêmes mots: « C'est très mauvais, mais tu vas dire *oui*

bravement ». Guy, passant au-delà de maman, répliqua : « Le plus joli mot qu'on puisse dire à Dieu, c'est *oui !* » Toute la formation du cœur, de trois à sept ans, consiste à faire passer la volonté du petit du *oui* consenti aux parents au *oui* offert à Dieu.

Puisque nous en sommes à Guy, étudions sur cet exemplaire aimable, très caractéristique du garçon d'aujourd'hui, l'évolution volontaire de la mutinerie des trois ans au *oui* des sept ans. Car Guy n'a pas été préservé des orages de l'âge mutin. Au moment de sa naissance, son père et sa mère l'avaient voué à la Sainte Vierge pour trois ans. La troisième année écoulée, on substitua des costumes de couleur au blanc et au bleu de celle qu'il appelait sa « maman du ciel ». Voici qu'on prétend le chausser de bottines jaunes. C'en est trop ; le garçonnet se révolte ; la nurse les lui enfile trois fois ; trois fois Guy les arrache et finit par les lancer à la tête de sa persécutrice. On le raisonne : même en ne portant plus les livrées de Marie, il restera toujours son enfant ; sa « maman du ciel » l'aimera quand même tout autant. Le petit céda, mais il fit passer sa mauvaise humeur sur ses chaussures jaunes en les trempant rageusement dans toutes les flaques d'eau. Cette scène, tout à fait typique de la mutinerie de la troisième année, ne fut pas la seule. L'enfant était, nous dit-on, terriblement volontaire, de naturel entier, indépendant, dominateur. Ce ne fut pas un facile ouvrage de l'amener à l'obéissance prompte et joyeuse. Mais il a trouvé près de lui quelqu'un qui ne s'est pas laissé faire et qui ne l'a point ménagé : sa mère. Ses caprices n'ont jamais fait loi pour elle. Dès le berceau, elle l'a traité bien tendrement, mais non moins fermement. Il pouvait crier à son aise aussi longtemps qu'il en avait la force, son état de santé et de propreté vérifié, on ne lui accordait sa nourriture, sa promenade, ses caresses, qu'aux heures raisonnables. Plus tard, il était de règle stricte et sans exception qu'on ne mangeait qu'au temps des repas, qu'on ne devait jamais solliciter, en insistant, en trépignant, l'achat d'une friandise ou d'un jouet, en face d'une vitrine alléchante.

— Maman sait ce qu'il vous faut.

Assez souvent, avec les naturels vigoureux surtout, la résistance mutine se fixe sur un point particulier, répugnance ou propension, et la lutte peut s'y prolonger fort longtemps. Guy dut payer cette redevance à son tempérament. La viande lui inspirait une répulsion violente. Que de fois ne repoussa-t-il pas son assiette d'un geste impatienté ! Les grands parents s'apitoyaient ; son père, que ces scènes lassaient, inclinait à céder. Jamais sa mère ne se laissa fatiguer, circonvenir ni vaincre. Les accès mutins de son fils ne la prirent pas au dépourvu ni ne la laissèrent désemparée.

Mais elle lui montra, en même temps, aux moments où son sang était calme et son cœur dispos, que, de prendre sa viande sans récriminer, c'était un riche trésor de sacrifices qu'il pouvait offrir à son cher petit Jésus. L'obéissance, d'abord exigée, devint consentie ; à la contrainte du premier âge succéda le vouloir éclairé de « l'âge de raison », lequel atteint son épanouissement vers les sept ans, mais commence bien avant, dès les premiers mois de la deuxième année.

Les premiers actes personnels du petit sont des actes d'égoïsme, dans notre état présent de nature blessée par le péché originel. Pendant la première année, pendant plusieurs années encore, le « moi » joue le rôle prépondérant. Les intérêts de sa minuscule personne, voilà ce qui prime : « Moi d'abord ! ». A peine sait-il qu'il existe, qu'il tyrannise ceux qui l'entourent : tous sont à son service et tout lui est dû. A ce moment, le bien est ce qui satisfait, ce qui délecte. Cet égoïsme se manifeste le plus clairement, parce qu'il est alors bruyant, et aussi parce qu'il est contredit, dans les révoltes mutines de la troisième année. Egoïsme si spontané, si naïf qu'on le pardonne volontiers ; le petit n'en est au reste pas responsable ; il ne se connaît pas ; il ne connaît pas le monde ; il ne s'oppose pas au monde, non, mais il suppose sans rouerie ni calcul que ce monde est à son service : il se sent si dépendant de lui. Il ignore ce qu'est sa vie par rapport à la vaste vie de l'humanité et aussi qu'elle est vouée au service de Dieu. Egoïsme cependant dont ses parents ont à répondre, eux, parce qu'ils ont à l'en délivrer.

La libération de la volonté enfantine s'opère théoriquement en trois étapes[1]. Tout d'abord, les parents commandent et défendent; il notifient: ceci est bien, ceci est mal. Et, dès lors, s'impose à la conscience de l'enfant l'idée confuse, mais très réelle, agissante, de l'obligation: il est au-dessus de moi une vérité à laquelle je dois me soumettre, une vérité que je dois servir. L'obligation, sans une autorité qui oblige, est impensable. Pour l'enfant, cette autorité est celle des parents. Est bien ce que maman veut, est mal ce que maman ne veut pas. Comme les parents tiennent la place de Dieu et sont ses mandataires auprès de leur rejeton, cette notion, si elle est imparfaite, n'est pas fausse; elle est exactement adaptée à la psychologie de l'enfant, aux nécessités de son éducation; l'idée de l'autorité de Dieu et de son commandement y est impliquée, que la formation subséquente explicitera. La première étape de la volonté se libérant du caprice va donc du « je veux ce qui me plaît » au « je veux ce que papa et maman veulent ».

Papa et maman sont des personnages d'importance dans l'appartement familial. Le petit ne tarde pas à s'apercevoir néanmoins qu'ils ne sont pas seuls sur l'étendue des terres émergées. L'ambiance impose son emprise à son tour sur la volonté de l'enfant, dès qu'il entre en contact avec les gens qui l'entourent. Le sens social, qui commence à poindre après les trois ans, qui est très puissant entre cinq et sept ans, l'incline à rester en harmonie avec son milieu. Le garçonnet, comme aussi la fillette, répugne à s'opposer à ce que tous ses camarades font, à ce qui se pratique partout dans son entourage, à ce que l'on y juge devoir être fait, devoir être évité. Le bien alors est ce qui est conforme aux mœurs du milieu. Et, par inclination instinctive, l'enfant réprime son égoïsme et se renonce, pour rechercher le bien, pour éviter le mal, bien et mal déterminés sous l'empire de l'opinion et de la coutume du milieu. Mais sa conduite, si elle est « sociale » en un sens, n'est pas encore une conduite morale. Pour être délivrée de l'égoïsme

[1] Elles ont été décrites par le P. HUGUENY, dans la *Vie Spirituelle* du 1er mars 1932, supplément, p. 129 et suivantes, dans un article sur le « vouloir foncier ».

individuel, la volonté demeure encore embarrassée dans l'accouple grégaire.

Est moral l'acte qui est ordonné à la vraie fin de l'homme, qui est Dieu. Dès que l'intelligence est suffisamment développée, elle ne peut pas ne pas concevoir qu'il y a un Etre suprême et qu'il faut lui obéir. La famille a un chef : le père ; l'enfant qui ne coopère pas au bien de la famille, qui en trouble l'ordre, encourt l'indignation redoutée de son père. Le monde a un Maître aussi, dont la justice ne doit pas être moins redoutée de ceux qui enfreignent ses lois, dont la bonté, par contre, procure à ceux qui s'y conforment le bonheur de qui parvient à ce pour quoi il est fait. Ainsi donc, dès que sa raison est suffisamment mûre, l'enfant est apte à juger des biens créés qui lui sont offerts par rapport à sa destinée ; quand il ordonne sincèrement, à fond, son intention vers ce qui lui apparaît comme la Vérité, il accomplit son premier acte personnel bon ; si sa volonté se détourne au contraire du Vrai pour s'attacher aux biens qui lui plaisent ou qui plaisent à son entourage, il consomme son premier acte personnel mauvais.

De fait, le petit baptisé, qu'une mère chrétienne élève dans la connaissance et l'amour de Dieu, brûle ces étapes. Au cours de la deuxième année, cette mère lui parle du petit Jésus, du bon Dieu, auquel il faut offrir son cœur, qui commande par la bouche de maman, auquel on obéit en obéissant à maman. Le bien, c'est ce qui fait plaisir au petit Jésus. Dès ce moment, sous l'influence d'une bonne parole, d'une exhortation de maman au dehors, sous l'influence intérieure de la grâce sanctifiante et des vertus infuses au baptême, le petit oriente son vouloir foncier vers sa vraie fin, promet à Jésus d'être sage pour lui faire plaisir, donc par amour pour lui, pour s'en aller dans son Paradis ; c'est son premier acte de charité, qui fixe ce vouloir foncier pour dix ans, normalement jusqu'aux troubles de l'adolescence. Sans doute, des appels se font entendre qui viennent de l'appétit et de l'égoïsme ; le petit n'y répond que trop souvent ; il a besoin de sa mère encore pour l'empêcher d'y consentir, pour l'aider à se renoncer. Mais les fautes demeurent vénielles ; elles ne portent point le désordre dans la déter-

mination centrale qui reste attachée au petit Jésus, donc à sa vraie fin.

La grand'mère de Guy exagérait certainement, lorsqu'elle l'avertissait: « Le petit Jésus est dans le cœur des enfants sages; mais lorsqu'ils sont désobéissants ou trop tuburlents, petit Jésus les quitte et s'en va de leur petit cœur ». Sa mère se faisait trop complaisamment l'écho de ces admonestations, lorsqu'elle s'écriera, un jour de tapage plus accentué:

— Non, cette fois-ci tu as été trop bruyant ! tu as réveillé ton petit frère avec ta trompette; petit Jésus est parti de ton cœur...

Guy, atterré, jette loin son jouet, reste pensif, les yeux pleins de larmes.

— Maman, maman, écoute encore.

Maman n'entend décidément rien, rien:

— Non, petit Jésus n'est pas de retour.

Alors Guy recule, serre ses petits poings:

— Eh bien, si, maman, il est revenu dans mon cœur, Jésus !... tu ne l'y entends pas, toi, mais moi, je l'y sens.

Guy avait trois ans.

Un enfant capable de ces réflexions et de ces émotions n'est plus dominé par l'égoïsme. Son premier vouloir libre l'a orienté vers Dieu. Il est un enfant de Dieu. Les peccadilles de l'âge mutin ne font de lui ni « un diable », ni un enfant du diable.

Mais la volonté du petit est encore débile. Préposée au bien de la personne entière, donc de sa partie sensible aussi, elle accueille avec sympathie les sollicitations des sens, même si elles sont contraires à la loi de Dieu. Par ailleurs, sa réflexion est courte et lente; il s'aperçoit qu'il a mal agi... après que le mal a été commis. La réflexion et la volonté ont grand besoin du soutien très effectif des parents, sinon les caprices trop fréquents dissolvent les énergies intérieures, empêchent les habitudes bonnes de se constituer et de se durcir, resserrent l'afflux des grâces divines et préparent les chutes prochaines, lors des tentations de l'adolescence et peut-être bien avant. Cette aide, les parents ont le devoir de la prêter pendant bien des années encore, aimante, ferme, impérative, éclairant l'esprit par leur

enseignement, soutenant la volonté par leurs commandements et leurs défenses, leurs conseils, leur vigilance, leurs corrections, consolidant les actes de foi, de générosité, de renoncement, d'amour, qui s'épanouissent en vertus. Le P. Hugueny a raison de conclure: « Le succès ou le désastre des luttes de l'adolescence dépend en grande partie de la façon dont la formation de la volonté et le progrès de la charité ont été soignés pendant les années de l'enfance raisonnable»; mais nous ajoutons que cette « enfance raisonnable » commence à deux ans, que cette formation doit être soignée d'une façon particulière vers la troisième année et jusqu'à la première communion, faisant lentement passer, comme de l'imparfait au parfait, le *oui* dit à maman au *oui* dit à Dieu.

Ce *oui*, Guy l'a souvent renouvelé; les petits que l'on élève chrétiennement le renouvellent souvent, d'un assentiment toujours mieux délibéré et volontaire. Il est offert en une affirmation plus intime, plus spontanée, plus décisive, le jour de la première communion. Celui que Guy aimait, le cher petit Jésus, était venu pour la première fois dans son cœur, le dimanche de la Sainte Trinité, 22 mai 1921. Sa mère vint l'embrasser dans son lit, le soir.

— Tu l'as bien prié, le petit Jésus ? Que lui as-tu demandé ?

— Je ne lui ai rien demandé, rien; c'est lui, Jésus, qui m'a parlé... Je l'ai écouté et je lui ai simplement dit *oui*.

C'était le *oui* pour mourir.

La plupart des premiers communiants profèrent un *oui* pour vivre, non plus seulement selon le commandement des parents, encore moins de l'ambiance sociale, mais de Dieu. Lorsque ce *oui* est prononcé, l'éducation, dans son essentiel du moins, est terminée; l'enfant a délibérément ordonné sa vie dans le sens de ses vraies fins, pour la terre et pour le ciel.

EUGÈNE DÉVAUD,
professeur de pédagogie
à l'Ecole normale d'Hauterive (Fribourg).

PALADINS MISSIONNAIRES

Le génie de saint François porte la marque de ce moyen âge français dont les tumultes et les éclairs passent à travers les récits des jongleurs. Au foyer laborieux de Bernardone, dans l'atmosphère du comptoir où l'argent sonne, il ne percevait que bruits d'épée, flottement de bannières, chants héroïques, toutes les gloires batailleuses de la Chanson de geste et leur écho dans les prouesses de Gauthier de Brienne, le défenseur d'Innocent III. L'âme de sa mère provençale, triomphant en lui des hérédités paternelles, s'ouvrait à ces voix françaises de l'aventure, et tandis que Bernardone alignait des chiffres, lui-même se voyait aux genoux du grand chevalier, prêtant serment de fidélité à la cause romaine.

Cet esprit de conquête et cette flamme, le saint devait les porter jusqu'à l'Orient où fleurissaient les brefs royaumes de nos Croisés. Aux villes d'or et de pourpre illustrées par la science des califes et l'éclat des mosquées, il rêvait de transmettre le message du Christ humble et pauvre, et vers cette misère spirituelle, voilée sous le faste philosophique, son cœur impétueux s'élançait, comme celui du chevalier vers l'innocence et la faiblesse persécutées. La vocation missionnaire est chez lui le prolongement et la réalisation d'un idéal épique ; elle en sort comme le chêne sort du gland, et pour attirer dans son ombre tout un peuple de héros.

Guerrier avant d'être saint et nourri de la poésie des trouvères, narrateurs d'équipées sublimes, François regardait l'apostolat sous l'aspect d'une bataille, et quand il appela ses fils au martyre, ce fut avec la voix de Roland conviant ses preux aux gorges de Roncevaux. Caractère chevaleresque dont le signe

de race se retrouve chez tous les Franciscains missionnaires, allié à l'esprit d'innocence et de joie des humbles. On les voit entrer dans l'histoire sanglante sur un pas d'enfants que les contes et les légendes ont exaltés et qui regardent la mort comme le couronnement d'une belle aventure ou sa conclusion sans effroi.

« Levez-vous, mes fils, répandez-vous dans le monde et prêchez la paix ! » Ce cri de leur Père, depuis sept cents ans les Franciscains l'écoutent en eux, et c'est pour y répondre qu'ils courent la terre, en sandales et tête nue, sous l'orage ou le soleil, annonçant à tout homme le message du Roi d'amour. Or, François avait compris non seulement l'Europe, mais le monde entier, dans son appel à la prédication. Sous l'angle d'une vision qui embrassait tous les continents et toutes les races, il regardait l'immense moisson sans ouvriers et pleurait sur les âmes victimes des doctrines musulmanes ou du fétichisme païen comme sur les baptisés demeurés pécheurs au sein de l'Eglise. Il fallait le génie d'Assise pour donner à cette idée d'un apostolat missionnaire universel la réalité historique et la vie. L'Eglise, sans doute, la portait en elle: au XIIme siècle encore, saint Bernard y ramène l'esprit de son élève, le pape Eugène III, et, comme saint Jean Chrysostome, parle du devoir de convertir les païens. A l'aube même du moyen âge on dut y penser. Mais sous le signe de la barbarie, comment organiser de lointaines croisades ? La ruine et l'anarchie succédant à l'ordre impérial, le patrimoine de la Grèce compromis, le peuple cultivé des architectes et des rhéteurs remplacé par les hordes errantes de l'invasion, telle apparaissait la situation de l'Europe en général et des Gaules en particulier. Aux grands évêques, fondateurs de la civilisation chrétienne, la tâche s'imposait de soumettre les rois barbares et vers la fontaine salvatrice du baptême de pencher ces fronts que l'eau lustrale n'avait pas atteints. La paix franque après la paix romaine, œuvre immense et qui absorbait les jeunes forces de l'épiscopat ! Et quand la grâce bénédictine eût fleuri de sainteté et de joie les solitudes, l'heure ne sonnait pas encore de regarder vers la mer africaine. Les tempêtes théologiques avaient ébranlé le monde universitaire jusqu'aux bases, et pour combattre l'hérésie foisonnante, papes et moines réclamaient le secours de toute l'armée clunisienne. Comment songer à convertir l'Islam avant d'avoir pacifié la Chrétienté ?

Mais pour François, le Jongleur de Dieu, la limite et la difficulté sont choses inexistantes. Que lui importaient l'eau perfide, le désert, les bêtes féroces, l'exil, la méchanceté et l'igno-

rance des hommes ? La certitude de n'être rien et que le Christ seul agit en lui rend possible à ses yeux toute entreprise. Certitude qui résulte moins d'une adhésion de l'esprit à des vérités d'ordre général que d'une expérience intime particulière, d'où ses effets prodigieux dans le domaine de l'action. Elle opère avec la puissance et l'élan du sentiment. A force d'aimer son Maître et de se confier à lui dans la plénitude et la joie d'une volonté dont toute l'activité consiste à se livrer, François est arrivé à l'unité dans le Christ, terme dépassant l'union comme les extases du ciel dépassent celles de la terre. Ses actes, pas plus que ses pensées ne lui appartiennent; ils sont l'œuvre du Dieu qui les détermine en vue d'un éternel dessein et pour un but éternel. Une telle attitude d'esprit rend l'échec impossible, même quand tout semble perdu dans l'opinion des hommes. François porte sur le monde le regard de Jésus disant: « J'attirerai tout à moi ». Et pour attirer le monde à Jésus, il se tourne vers sa petite armée, chevaliers sans épées, poètes sans violes, mendiants sans chaussures, et d'un geste leur ouvre le monde.

La grandeur du saint se révèle dans cette grandeur de son message. Au début du XIIIme siècle, le problème de l'évangélisation des infidèles se posait à peine. Saint Louis, quand il ira mourir sur la plage africaine, pouvait songer à la conversion du sultan de Tunis, mais parce que les Ordres Mendiants venaient d'entrer en scène et que le Roi disposait de leurs milices pour reprendre dans l'amour l'œuvre conçue par Charlemagne sous l'aspect de la bataille. François, le premier, sut voir dans les musulmans et les païens des brebis perdues que le Bon Pasteur veut rassembler sous sa houlette et mener au bercail de l'Eglise. Le désir enfoui depuis des siècles dans l'âme des papes, il l'expose à voix haute, avec l'audace et la simplicité de l'enfant qui connaît le secret du Père. Innocent III l'entend parler d'annoncer le Christ à l'Islam comme il parlait de fonder au sein de la verte Ombrie son petit couvent bruissant de cantiques, et le grand Pape, dans l'humble Pauvre agenouillé à ses pieds, reconnaît non seulement l'homme qu'une vision nocturne lui montrait soutenant l'Eglise, mais l'élu de sa pensée profonde, l'ouvrier de sa moisson lointaine et dispersée.

L'horizon qu'ouvrait François était celui des martyrs. Aux hécatombes romaines va succéder la libre offrande des victimes dont le sang coulera, non plus à l'extérieur du temple, mais dans l'Eglise, et pour en dilater les portes. Le saint lui même voyait en Egypte le champ de son action missionnaire, comme si l'image de Jésus enfant, chassé par la persécution d'Hérode, l'attirait

au pays des dieux funèbres, avec la même puissance qu'au bois de Greccio, l'étoile de Noël. Mais Dieu le gardait pour un martyre unique: c'est dans l'extase et l'agonie de l'Alverne que François devait connaître, sans mourir, les angoisses de la mort, et jusqu'au brisement de son cœur percé, s'identifier à son Maître supplicié du Calvaire.

Le Chapitre tenu en 1219 témoigne de la confiance persistante de l'apôtre dans l'idée missionnaire, malgré les deux échecs subis sur la côte dalmate et sur le chemin de l'Espagne où l'avait arrêté la maladie. S'il échoue encore près du Soudan d'Egypte, ce n'est pas sans avoir frayé la voie aux prédicateurs futurs dans cet Islam dont les princes entreront désormais en communication avec les papes. Le rêve du clunisien, Pierre le Vénérable, qui aspirait au contact direct entre les théologiens catholiques et les prêtres musulmans, se réalise dès cette première tentative de François venant convier à l'épreuve du feu les ministres terrifiés de Mahomet.

Ce qu'il ne put faire lui-même, ses fils l'accomplirent sous son inspiration, et de son vivant déjà, dans l'Afrique ardente et dure des infidèles. Frère Bérard et ses quatre compagnons, martyrs au Maroc, demeurent les chefs de l'armée rayonnante qui va se lever du monde et dont la France sera la grande pourvoyeuse. Six autres martyrs les suivent, sept ans plus tard, sous la conduite de Frère Daniel. L'évangélisation des païens fait partie du code franciscain depuis l'origine, avec une précision et une force dans l'énoncé de la Règle qui montre à quel point s'y attachait le désir du Fondateur. Les constitutions dominicaines elles-mêmes laissaient en friche ce domaine de l'apostolat, quoique saint Dominique, au sein de la croisade albigeoise, eût porté le souvenir angoissé des riverains de la Volga, les Cumans, plus tard évangélisés par un de ses fils. Il appartenait au Petit Pauvre de concevoir et de déterminer le mouvement qui emportera les deux Ordres Mendiants et fera de leurs missionnaires les premiers auxiliaires de la Papauté. Innocent IV et saint Louis choisiront deux Frères Mineurs pour les envoyer chez les Tartares, aux secrètes profondeurs de la Chine, et comme lettre de recommandation près de Gengis-Khan, le Pape leur donnera ce témoignage « Nous avons choisi les Franciscains de préférence à d'autres, car voilà longtemps déjà qu'ils sont éprouvés dans la pratique de leur Règle et parfaitement instruits dans la science des Saints Livres, et pour cela nous les considérons comme plus utiles pour vous, et donc nous vous les avons envoyés parce qu'ils reproduisent en eux l'humilité du Sauveur ». C'était

en 1244, moins de vingt-cinq ans après la mort de François. Et déjà la réputation des missionnaires franciscains leur valait les prédilections de Rome.

Par l'extension de leur apostolat et l'abondance de grâces qui l'accompagne, les Frères Mineurs devaient justifier cette confiance de la Papauté. A la fin du XIIIme siècle, sous Nicolas IV, missionnaire franciscain lui-même avant d'être pape, leurs prédicateurs avaient jeté en Asie les fondements d'une chrétienté. L'Eglise chinoise de Jean de Montecorvino possédait un collège destiné à la formation d'un clergé indigène. A lui seul, et malgré l'opposition des nestoriens dont les sectes pullulaient aux environs de Pékin, le moine était parvenu à maintenir et gouverner sa petite colonie de fidèles, opérant des conversions parmi les hérétiques comme parmi les païens, et faisant de la capitale chinoise une métropole ecclésiastique. Sous Jean XXII, les cloîtres franciscains se multiplient, protégés par le Grand Khan et dans le rayonnement de l'église cathédrale élevée à Kambelik. L'Asie, qui a vu fleurir l'étoile de Noël, ouvre ses grands empires aux moines avides de lui donner le Christ, comme naguère de lui arracher le Tombeau du Christ.

Aux siècles suivants les Frères Mineurs jouissent d'une puissance et d'un prestige affermis; c'est en conquérants qu'ils se répandent sur la terre où d'âpres batailles les attendent, le schisme et l'hérésie s'unissant partout contre l'Eglise avec le paganisme. L'Europe déjà les appelle à l'action. Il fallait tenir tête aux Bulgares et aux Grecs, ennemis des Latins de Rome, aux orthodoxes roumains, aux mahométans de Valachie, assez forts pour emmener, vers la fin du XVme siècle, quarante mille chrétiens en captivité, aux Turcs, vainqueurs de l'héroïque Père Skandenberg et de sa mission en Albanie, aux manichéens qui mettent à sac les couvents de Bosnie, aux Maures de l'Espagne et du Midi, et même, dans le nord, au clergé séculier et aux chevaliers de l'Ordre teutonique, adversaires jaloux des Franciscains. Et l'immensité de l'effort en Occident n'empêche pas son prolongement dans cet Orient où tendait le cœur de François. Sur toute la côte septentrionale africaine, du Maroc à l'Egypte, on voit les Franciscains travailler à la délivrance des captifs chrétiens en même temps qu'à la conversion des musulmans. La Guinée, l'Ethiopie, l'Abyssinie, les Indes Orientales sont entrées dans le champ de leur apostolat. En 1322 déjà, lors du Consistoire d'Avignon, le Père Jérôme de Catalogne pouvait dire au Frère Prêcheur qui attaquait la Règle de François: « Il n'y a pas de royaume, de langue ou de nation où ne

soient établis les Frères Mineurs pour prêcher la foi de la sainte Mère Eglise et partout ils ont versé leur sang, depuis le Maroc jusqu'aux Indes ». Au XVme siècle, les missions franciscaines s'étendent de la Laponie au Congo ; au XVIme, elles envahissent les deux Amériques et le Japon. Pas un coin de la terre païenne où ne brûle la charité de François, pas une âme ensevelie dans le fétichisme ou l'idolâtrie dont son âme n'ait porté la misère et voulu la libération.

Siècle d'orages et d'aurores où s'amassent tous les inconnus de la vie moderne, le XVIme siècle appelle les lutteurs : il lui faut des chevaliers comme le moyen âge, temps des princesses prisonnières et des vilains tyrannisés. Et les chevaliers viendront, sans éclat ni tapage, mais purs et braves comme Galahad ou Perceval et, comme eux, nourris au sang du Calice. Avec les Capucins, une branche nouvelle est sortie de l'arbre franciscain, déjà lourd de sève et de feuillage, race de conquérants passionnés dont le cœur porte sous la bure des rêves guerriers comme ceux des princes, vêtus de toile d'argent, qui soutenaient dans les tournois l'honneur de la Maison de France. Quand ils entrent en lice, c'est pour faire face à l'hérésie qui a fauché les consciences, brisé l'ordre de la famille et de la cité, chassé des autels le Dieu dont la présence seule assure la grandeur et l'éclat des nations. Apôtres et missionnaires, leur premier effort s'oriente vers les régions où Luther et Calvin sont venus mêler l'ivraie au blé de la moisson romaine.

Le protestantisme, soutenu d'un côté par les princes allemands, de l'autre par le gouvernement anglais, disposait d'une puissance redoutable contre ses adversaires historiques naturels, le peuple et les rois de France. Avec une rapidité de tourbillon, ses doctrines entraînaient des pays entiers vers ces ténèbres de la négation où mènent le rejet de la vérité totale, les entailles faites à la robe sans couture de l'Eglise. Et la persécution sévissait sur les défenseurs attitrés du Christ, Franciscains d'Angleterre, martyrs de Gorcum, clarisses de Nuremberg et de Genève, tous victimes, comme aux jours où saint Pothin et sainte Blandine mouraient sur la colline exaltée de Fourvière. L'entrée en scène des Capucins est celle d'une armée régulière, prête, comme les légions d'Auguste, à se porter d'un seul mouvement dans tous les lieux où l'invasion et la guerre font rage. Ils comptent des saints parmi leurs membres dès les premiers temps de cette héroïque réforme de l'Observance dont ils furent les promoteurs et qui ramenait dans l'atmosphère inviolée de la Règle les disciples partisans d'une doctrine relâchée. Hérauts

du grand Roi comme leur Père, ils iront, appuyés au bras de la Pauvreté, combattre pour cette reine également chère, la Vérité, et leur parole, jaillie du cœur catholique de François, annoncera sur toute terre où le mensonge et l'erreur triomphent le message intact de Rome.

Avec les Capucins français, la lutte contre l'hérésie devient une guerre organisée, conduite par des milices ayant leurs disciplines, leurs chefs et leurs cadres particuliers. Ils l'entreprennent sous l'égide de la Propagande, établie par Grégoire XV à l'instigation du Père Jérôme de Narni et qui avait pour patron et premier martyr saint Fidèle de Sigmaringen. La plupart combattent moins en théologiens qu'en chevaliers, défenseurs des droits du Christ. Dans la France divisée entre huguenots et ligueurs, ils font œuvre de soldats et mènent les processions sur un pas de régiment, à la suite du Père Ange, ex-prince de Joyeuse, qui avait pris le commandement de l'armée catholique en Languedoc et forcé Henri IV à capituler. Il faut à ces époques de violences et de ruines des hommes prêts à servir comme les croisés dont le cri dominait la bataille et la mer démontée: « Dieu le veut » ! Tels les demandent la volonté guerrière et le génie apostolique du Père Joseph de Tremblay, chef de l'armée grise et premier artisan des victoires remportées sur les protestants à la Rochelle et dans les retraites montagneuses des Cévennes et du Dauphiné. Si bien qu'au XVIIme siècle, l'archevêque de Paris, Pierre de Gondy, ose écrire à Clément VIII: « Après Dieu, c'est à l'Ordre des Capucins que la religion catholique doit son rétablissement en France ». Le quiétisme et le jansénisme reculeront à leur tour devant ces fils de l'Eglise et de François, champions à toute époque de l'orthodoxie romaine.

L'Eminence grise porte ses regards au-delà du territoire national. Il ne lui suffit pas d'avoir sauvé le pays de Louis IX et de Jeanne d'Arc et dressé contre l'hérésie le rempart de l'Eglise de France. Comme François, il éprouve la nostalgie des âmes lointaines, des continents immenses où d'immenses peuples meurent de soif dans la nuit, faute de connaître Celui qui a dit: « Je suis l'eau vive et la lumière ». Aussi vaste que son œuvre à l'intérieur du pays apparaît celle qu'il accomplit sur ces terres de son désir où il enverra planter la croix dans l'ombre des lys. A lui revient l'honneur de l'élan donné par Richelieu aux missions françaises et leur rayonnement sur le monde. On sait l'éloquence qu'il déploya pour obtenir du Cardinal que l'évangélisation de la Syrie fut remise à nos Capucins. Heureux le siècle où les évêques s'unissaient pour servir sous un roi très

chrétien les causes, indéfectiblement solidaires, de l'Eglise et de la France ! Rome a nommé le Père Joseph Préfet apostolique des territoires confiés aux Provinces de son Ordre: Angleterre, Turquie, Grèce, Asie Mineure, Syrie, Arménie, Mésopotamie, Arménie, Perse, Palestine, Abyssinie, Tunisie, Maroc, Egypte. Et partout ses chevaliers, les Capucins, sèment dans leur sang la vérité du Christ, depuis le Père de Beaugency, martyrisé à Constantinople en 1633, jusqu'au Père Renaud de Faullo que les Indiens massacrent au Brésil avec ses compagnons, en 1901. Pendant trois siècles, les Echelles du Levant se peuplent d'établissements franciscains, et les hôpitaux, dispensaires, collèges, écoles, ateliers multiplient dans l'ombre des couvents cet appel aux indigènes que la voix des religieuses fait si chargé de douceur et de force maternelles.

Suivant le Père Ubald d'Alençon, l'apostolat franciscain dispose de quatre moyens pour se répandre: l'instruction publique, la charité, le patriotisme et la science. Moyens et méthodes qui s'adaptent au génie français. L'Ecole des Jeunes langues de Constantinople, fondée par nos Capucins sous Louis XIV et qui annonce l'Ecole des langues orientales de Paris, témoigne de l'intelligence apportée dans l'emploi du premier moyen. Tout de suite, le Frère Mineur a compris la nécessité d'un contact rapide et direct avec les indigènes par l'usage de leur langue et l'avantage d'une connaissance qui permettait seule de pénétrer le caractère et l'esprit particuliers à chaque tribu. Pour assurer leur propre influence et gagner l'appui des gouvernements, les Franciscains jugent d'ailleurs la science indispensable. Archéologie, linguistique et géographie, d'une manière détournée, mais certaine, servent à l'apostolat. La Grèce antique, avec ses Victoires et ses Danseuses de pierre, ses vases ineffables, ses bas-reliefs et ses stèles aux lignes divines, ses monnaies fleuries de roses et d'épis, leur ouvre le jardin de trésors où Winckelmann ira puiser. Ce sont les Capucins, logés au Monument choragique de Lysicrate, qui précèdent dans la découverte du miracle grec les somptueux voyageurs romantiques. Leur froc et leur corde passent aux horizons de l'Attique, entre les colonnes des temples et les cyprès qui semblent, au pied de la colline vêtue de marbre, les candélabres éteints d'un culte mort. Ils ont rencontré sur les plages d'Ulysse et dans l'ombre exaltante des Propylées des dieux souriants et jeunes, et préparé la voie aux poètes qui suivraient ces traces légères ou aux savants dont les mains passionnées ouvriront à Mycènes le tombeau d'Agamemnon.

Tous ont la charité. Pour établir des léproseries, prendre la place des chrétiens captifs chez les Turcs, convertir les galériens en même temps que les sauvages, soigner les pestiférés, vivre avec les cannibales, quel cœur brûlant et pitoyable il faut porter en soi ! Les Franciscains sont prêts à tout. Dans des conditions de misère et de lutte incessantes, la vocation évangélique les jette au travail parmi les musulmans et les païens. Entravés par le gouvernement français, combattus par les étrangers, jaloux de leurs succès, forcés de subir sous d'héroïques évêques, comme Mgr Massaia et Mgr Taurin, la persécution mahométane ou la férocité des noirs, décimés tour à tour par la faim et les épidémies, arrêtés par la guerre qui a détruit leurs établissements et dispersé leurs élèves, ils continuent leur tâche, si bien que les derniers recensements donnent l'impression d'une force apostolique dont rien n'arrive à tarir l'abondance. L'Amour reste invincible sous l'étendard de la Pauvreté.

L'Exposition coloniale a permis de suivre le mouvement d'ailes et de flamme qui emporte les fils de François vers les grandes aventures et les exploits chevaleresques. Ses dioramas, fresques, tableaux, statistiques et chiffres ont montré, sous une forme presque tangible, l'œuvre accomplie depuis le départ des Capucins envoyés par Richelieu et le Père Joseph à la conquête de l'Orient. En Syrie, aujourd'hui, et malgré l'opposition faite par l'Angleterre et l'Italie à l'influence française, la Mission capucine dépendante de Lyon compte vingt neuf écoles fréquentées par seize cent quatre vingt dix neuf élèves, dix orphelinats, deux dispensaires, une imprimerie arabe et française, des cercles d'études et des ateliers. Et ce que la Syrie nous offre, les Indes, le Brésil, le Canada, l'Abyssinie, les Antilles, la Turquie, quel pays ravagé par l'idolâtrie, le paganisme ou l'hérésie ne l'offrit jadis et ne l'offre encore à nos étonnements ? Toujours riche en fruits, la branche franciscaine missionnaire étend son ombre fraîche sur le monde violent et brûlant des âmes sans Dieu. Le cri de François: « Levez-vous mes fils ! » gonfle ses rameaux d'une sève que toutes les forces déchaînées de l'enfer et du monde ne pourront épuiser.

YVONNE DE ROMAIN.

L'ÉGLISE SOUFFRANTE

A parler d'une manière absolue *(simpliciter)*, l'Eglise qui se reforme au delà des portes de la mort, dans une région où il n'y a plus pour elle de progrès possible de la charité et où elle n'a plus à subir les attaques du démon ni les atteintes du péché, est dans un état de perfection et de consommation. Néanmoins, sous un aspect secondaire *(quantum ad aliquid*[1]*)*, cette Eglise pourra apparaître prisonnière et enchaînée; les forces vives qui sont en elles pourront être en effet accidentellement empêchées de déployer leurs conséquences heureuses; son état de perfection et de consommation, demeurant en quelque sorte virtuel et entravé, s'accompagnera alors d'une intense douleur: voilà l'état de l'Eglise souffrante.

1. Les limbes anciens et le purgatoire.

Quelles sont les entraves qui, au delà de la mort, empêchent une partie de l'Eglise d'entrer tout de suite dans l'état de sa consommation définitive ?

Avant la mort du Christ, la seule peine due au péché *originel*, parce qu'elle n'avait pas encore été expiée par Celui qui devait réconcilier le ciel et la terre dans le sang de sa croix, suffisait à retenir loin de la gloire céleste, dans la réclusion des anciens limbes, même les justes qui étaient morts dans la perfection de l'amour et sans qu'il leur restât aucune faute personnelle, fût-elle légère, à expier[2].

---

[1] Cf. saint THOMAS, *Suppl.*, qu. 71, a. 2, ad 3.

[2] Voir la note A : Les anciens limbes.

Mais depuis la mort du Christ, il n'y a plus rien qui soit capable de fermer l'entrée immédiate du paradis à ceux qui meurent sans avoir de faute personnelle à expier, tels les petits enfants baptisés ou les adultes dont l'amour est parfait. C'est la seule peine temporelle due aux péchés *personnels*, tant qu'elle n'a pas été totalement expiée, qui retient dans l'Eglise souffrante du purgatoire les âmes baptisées soit en fait, soit en désir, et les empêche de passer aussitôt dans l'Eglise glorieuse.

Il s'ensuit qu'on est obligé, pour éclairer la doctrine de l'Eglise souffrante du purgatoire, de rappeler à grands traits la doctrine de la peine temporelle du péché.

2. La peine temporelle du péché.

La peine temporelle du péché peut résulter soit du péché mortel soit du péché véniel [1].

Montrons d'abord dans quelles circonstances le péché mortel est à l'origine d'une peine temporelle.

Le péché mortel qui consiste toujours à préférer au Créateur la créature, comporte un double désordre. Le premier désordre du péché mortel est dans la *rupture* de l'âme avec Dieu. C'est la forme et comme l'âme du péché mortel, ce qui constitue sa perversité foncière, sa gravité spécifique. Tandis que la charité orientait l'homme vers le Bien infini, en lequel réside sa Fin ultime, le péché mortel vient bouleverser cette orientation de fond en comble. L'autre désordre du péché mortel est dans l'*attachement* désordonné de l'âme aux biens finis. C'est la matière et comme le corps du péché mortel. Ce désordre est secondaire. Ce qui est ici directement brisé, ce n'est plus, en effet, comme précédemment l'ordination de l'homme au Bien incréé et infini, c'est la droite ordination de l'homme aux biens créés et finis de l'univers: en s'éprenant avec dérègle-

[1] Nous résumons ici une étude sur *La peine temporelle du péché*, Revue thomiste, 1927, nos 43 et 44, où nous avions rassemblé les principaux textes de saint Thomas et de Cajetan sur ce sujet.

ment de quelque bien fini: l'homme introduit nécessairement le trouble dans la machine créée, il dérange les lois par lesquelles l'univers tout entier, l'univers des âmes *et l'univers sensible lui-même*, devait s'acheminer vers les fins assignées par Dieu. Ces deux désordres du péché mortel sont simultanés. Et il faut noter encore que, par l'acte du péché mortel, l'homme ayant anéanti dans son cœur la charité, principe intérieur de vie et de redressement, a rendu ces deux désordres irréparables et éternels.

L'ordre divin prévaudra nécessairement à la fin, et c'est le pécheur révolté qui viendra se meurtrir contre lui, d'autant plus durement que la révolte aura été plus violente. Voilà ce qu'on appelle l'heure de la répression, de la peine, de la punition. Le premier désordre du péché mortel était une rupture avec le Bien infini, une haine du Bien infini: la peine qui lui répond est la privation de ce même Bien infini, que l'âme continue de haïr, mais auquel elle sent maintenant qu'elle était radicalement ordonnée. C'est là une peine en quelque sorte *infinie* en valeur, en intensité, la peine du dam. Le second désordre du péché mortel était un attachement désordonné au bien créé qui est fini: la peine correspondante est *finie* en valeur, en intensité, c'est d'une part la peine du remords, qui est la revanche de la raison autrefois violée; et d'autre part la peine du sens — ainsi appelée non parce qu'elle serait ressentie par les seules puissances sensibles (les démons la ressentent), mais parce qu'elle a son origine dans le monde extérieur *même sensible* — ou peine du feu, qui est la revanche de la création extérieure autrefois contrariée. Et comme la charité, capable de réparer ici-bas l'un et l'autre désordre, a été arrachée de l'homme, la peine infinie du dam, et la peine finie soit du remords soit du sens, sont toutes trois éternelles. Vue de très haut, comme la voient les élus dans le Miroir du Verbe, cette obligation à la peine, par laquelle le désordre rentre dans l'ordre, et le péché malgré lui coopère à l'harmonie de la création, doit apparaître comme étant sur l'univers la marque et

l'empreinte brillantes de cette Sagesse et de cette Douceur toutes-puissantes qui donneront finalement le Royaume aux pauvres et la Terre aux doux. Les saints ont pressenti les convenances d'une loi qui semble dure et cruelle à beaucoup: « L'ordre de la justice, dit saint Thomas, demande que la peine soit attachée au péché; et c'est quand l'ordre est sauvegardé que se découvre la Sagesse du gouvernement divin. Au fond, la peine réservée au péché est comme le signe qui manifeste la bonté divine et la gloire de Dieu »[1].

C'est la justice divine surtout qui paraît lorsque le désordre du péché mortel fait retour à l'ordre par la *répression* terrible de l'enfer. Justice toujours mêlée de miséricorde car, dit saint Thomas[2], les peines des réprouvés restent toujours en deçà de leurs démérites. C'est pourquoi nous avons dit que la peine du dam était d'une valeur, d'une intensité qui n'est infinie qu'*en quelque sorte*[3], à savoir pour autant qu'elle prive les damnés d'un Bien qui est infini[4]. Mais souvent, avant l'heure de la punition,

---

[1] III *Contra Gent.*, cap. 158.

[2] I, qu. 21, a. 4, ad. 1.

[3] Afin d'exprimer cette même vérité que la miséricorde divine tempère la peine des damnés laquelle reste toujours en deçà de leurs démérites et n'atteint jamais à son maximum marqué par la justice, sainte Catherine de Gênes (1447-1510), usant d'un autre vocabulaire, dira que cette peine n'est pas infinie: « La peine des damnés n'est pas infinie dans sa rigueur; la grande bonté de Dieu fait pénétrer un rayon de miséricorde même en enfer: l'homme mort en état de péché mortel mériterait une peine infinie sous tous les rapports; à la vérité, la peine ne se terminera jamais; mais Dieu ne l'a rendue infinie que quant au temps, elle a des bornes en intensité, et le Seigneur aurait pu, avec justice, infliger aux damnés des douleurs beaucoup plus grandes que celles qu'ils souffrent. » *Traité du Purgatoire*, ch. IV, dans *La vie et les œuvres de sainte Catherine de Gênes*, par le Vte Marie-Théodore de BUSSIERRE, Paris 1913, p. 189.

[4] On sait en quels termes admirables, sainte Catherine de Gênes a parlé de ce mystère de la justice divine:

« Oh ! que d'amour, de bénignité, et de miséricorde, Dieu témoigne à l'homme en ce triste monde ! Mais la justice éternelle

Dieu intervient ici-bas dans les âmes où rien ne l'appelait, pour les faire renaître à la grâce qu'elles avaient perdue: cette *conversion*, cette *justification* est l'œuvre de la miséricorde divine — mêlée toujours de justice, car les pécheurs sont pardonnés à cause de leur repentir. Comment s'opère-t-elle ? De même que la rose vient non point de Dieu tout seul qui du dehors l'attacherait toute faite au rosier, ni du rosier tout seul, mais de Dieu faisant fleurir le rosier; ainsi la justification du pécheur viendra non pas de Dieu tout seul (tendance luthérienne), ni de l'homme tout seul (tendance pélagienne), mais elle sera le résultat de l'action conjuguée de Dieu agissant comme cause première et de l'homme agissant comme cause seconde.

La grâce de Dieu meut d'abord le pécheur à faire un libre acte d'*amour* par lequel il se déprend du mal pour s'éprendre du bien, se dégoûte du péché pour goûter Dieu.

---

apparaît au moment où l'âme se sépare du corps. Si l'âme n'a rien à purifier, Dieu la reçoit en soi et la transforme par son amour ardent et enflammé; et à l'instant de cette transformation, elle se trouve en Dieu et y demeure sans fin. S'il y a quelque chose à purger ou à punir en elle, elle va, en ce même instant, en purgatoire ou en enfer; le tout par la disposition du Seigneur, laquelle envoie chacun en son lieu.

« Chacun porte en soi la sentence du jugement rendu et se condamne lui-même. Et si les âmes ne trouvaient pas ces lieux ordonnés de Dieu, elles demeureraient en plus grand tourment, parce qu'elles seraient en dehors de la disposition divine; vu surtout qu'il n'existe aucun [de ces] endroit[s] où il n'y ait un reflet de la miséricorde éternelle; et, pour cela, elles ont moins de peine qu'elles n'en pourraient avoir.

« *L'âme a été créée de Dieu, pour Dieu, et ordonnée par Dieu, et ne peut trouver de repos qu'en Dieu.* Les damnés sont en Dieu par justice; s'ils étaient hors de l'enfer, ils auraient un beaucoup plus grand tourment, car ils se trouveraient en contradiction avec la disposition de l'Eternel. Celle-ci leur donne un instinct terrible d'aller en ce lieu qui leur est destiné; en n'y allant pas, ils auraient double peine. Cependant, ils n'y vont pas pour avoir moins de peine, mais comme *forcés* par l'ordre souverain de Dieu, lequel ne peut faillir. » *Dialogues entre l'âme, le corps, l'amour-propre, l'esprit, l'humanité et Notre-Seigneur*, op. cit., p. 346.

Cet acte d'amour est, dans la justification du pécheur, l'acte suprême, qui anime tous les autres. Il relève de la charité théologale. C'est, en effet, le visage de la Déité qu'il cherche ; il n'est pas en quête de quelque bien créé. Il est pure attraction vers la Bonté infinie ; de lui-même, il ne fait pas retour sur les égarements antérieurs et il n'a pas en lui, à parler proprement, de regret, d'amertume, de souffrance. Mais, s'il est l'acte suprême, il n'est pas l'acte unique de la justification.

Le pécheur, touché d'un tel amour de Dieu, est en effet un homme qui se souvient de son passé et qui revoit, en esprit, ses souillures ; il comprend la gravité du double désordre où il est tombé, d'une part en offensant un Dieu dont il éprouve maintenant les bontés, d'autre part en se rebellant contre l'ordre de la création qu'il souhaiterait n'avoir jamais perturbé. Alors l'amour de Dieu, la charité (vertu théologale) fait naître dans ce pécheur des désirs brûlants de travailler, toujours soutenu par Dieu, et autant qu'il est possible, à effacer, à compenser, à réparer ce passé dont le souvenir est un poids intolérable. Une attitude d'âme s'impose, s'affirme, s'accuse d'autant plus fortement que l'amour de Dieu est plus véhément et le sentiment de l'ignominie ancienne plus aigu. Cette attitude d'âme est celle de la *réparation*, de la *pénitence* (vertu morale) [1].

[1] Toute la pénitence se réduit donc à travailler, sous l'impulsion de l'amour, à la réparation des péchés passés.

La 7me erreur de Luther, condamnée par Léon X, dans la bulle *Exsurge Domine*, est ainsi rédigée : « C'est un adage véridique et plus lumineux que la doctrine de tous ceux qui ont jusqu'ici disserté sur les contritions que *ne plus recommencer est la souveraine pénitence*, qu'*une nouvelle vie est la meilleure pénitence* » *Denz.*, nº 747.

Cajetan fait remarquer, en effet, qu'au sens où il est approuvé par Luther, ce dernier proverbe veut nier soit la nécessité de la contrition, soit la nécessité de la satisfaction, *Opuscula omnia*, Venise 1612, t. I, tract. 31, resp. 1, a. 1.

Un peu plus tard, le concile de Trente déclarera que « la contrition comporte non seulement la cessation du péché, la résolution de changer de vie, mais encore la détestation de la vie

La pénitence a deux égarements à déplorer, deux désordres à réparer. Elle devra réparer premièrement le désordre par lequel le pécheur a rompu avec le Bien infini. C'est le rôle de la *contrition*. Elle renie explicitement la séparation passée, elle en souffre ; et ce reniement, qui s'accompagne d'amertume, de tristesse, lui est un premier moyen de la compenser. Elle travaille ainsi à rétablir l'âme dans l'amitié divine. Pourrait-il, en effet, y avoir parfaite réintégration dans l'amitié divine sans le regret de la contrition, à la fois amer et doux, douloureux et apaisant ? Au terme de cette démarche, l'âme a recouvré l'amitié avec Dieu. Sa souillure *(macula peccati)* est lavée. L'obligation à la peine du dam, infinie en quelque sorte en valeur, en intensité *(reatus poenae damni)*, est annulée. S'il demeure encore une obligation à la peine du sens, finie en valeur, et relevant d'un attachement déréglé aux biens changeants *(reatus poenae sensus)*, cette dette, d'insolvable qu'elle était quand la charité était absente, est devenue solvable ; du même coup, la peine du sens, d'éternelle en durée qu'elle était, est devenue temporelle. La pénitence devra réparer secondement le désordre par lequel le pécheur s'est incliné coupablement vers les biens changeants, s'est en quelque sorte confondu avec eux. Il va falloir en conséquence qu'il se sépare d'eux par le renonce-

---

ancienne, selon les mots d'Ezéchiel, XVIII, 31 : *Jetez loin de vous vos iniquités et vos prévarications, et faites-vous un cœur et un esprit neufs* », *Denz*, n° 897. Anathème ajoutera-t-il, à qui dit « que la meilleure pénitence n'est ni plus ni moins qu'une vie nouvelle », *Denz*, n° 923.

C'est la doctrine des saints. Saint Thomas, la résumait avec netteté avant le temps de Luther : « Il ne suffit pas de *cesser* l'offense pour l'effacer ; il y faut encore une *compensation* » III, qu. 85, a. 3. Ce sera la doctrine de saint Jean de la Croix : « L'oiseau qui s'est laissé prendre à la glu doit s'imposer un double travail : se détacher et se purifier ; il en est de même de celui qui cède à ses appétits, il doit s'en *détacher*, et une fois libre, se *purifier* de la colle qui lui est restée ». *Avisos y sentencias espirituales*, n° 22, SILVERIO DE SANTA TERESA, *Obras de san Juan de la Cruz*, Burgos, 1931, t. IV, p. 234.

ment volontaire et la sainte acceptation des souffrances quotidiennes, afin qu'après avoir trop accordé à son sens propre, il ramène à l'égalité de la justice, grâce à ces privations, ce qu'il avait troublé dans la création. C'est le rôle de la *satisfaction* volontaire. Contrition et satisfaction, voilà donc les deux formes de la réparation volontaire, les deux voies de la pénitence. Elles sont *en droit et abstraitement* nettement distinctes, l'une relative à la peine du dam, l'autre à la peine du sens ; mais *en fait et concrètement* la contrition s'accompagne toujours d'un commencement de satisfaction: elle ne va pas, en effet, sans douleur volontaire, sans restrictions, sans mortifications, sans pénalités volontaires elles aussi, et par conséquent capables de satisfaire dans une certaine mesure à l'obligation de la peine du sens. Aussi, faut-il dire que plus la contrition sera véhémente, plus aussi la peine qui l'accompagne sera aiguë, la satisfaction considérable, et l'obligation à la peine du sens allégée.

Parfois même la contrition pourra devenir si forte qu'elle provoquera dans le pécheur une amertume, une souffrance assez intenses pour compenser subitement toute la délectation mauvaise trouvée naguère dans le mal, et qu'elle fera jaillir des yeux ces fleuves de larmes dont parle l'Eglise, capables en un coup « d'éteindre les incendies de flammes mérités par le péché ». Mais ce sont là des conversions miraculeuses comme celle de la pécheresse qui baigne de ses larmes les pieds de Jésus, ou comme celle de saint Paul.

En dehors de ces cas miraculeux où la contrition et la satisfaction, tout en restant distinctes, sont pleinement accomplies simultanément, la douleur annexée à la contrition pourra bien constituer une satisfaction *initiale et partielle*, mais elle ne pourra pas tenir la place d'une satisfaction *ultérieure et rigoureuse*. La compensation totale de la peine due au péché se fera donc non pas au moment même où est remise la faute grave, mais seulement lorsque seront accomplis tous les actes de la pénitence. Cette doctrine de la pénitence progressive adoptant en quelque sorte

les lois de notre nature faite pour passer peu à peu de la puissance à l'acte, de l'imparfait au parfait, a été consacrée à plusieurs reprises par le concile de Trente [1]. Le concile s'est attaché à montrer cette vérité traditionnelle que la grâce du Christ doit parvenir différemment par le sacrement du baptême à ceux qui avaient péché par ignorance, et par le sacrement de pénitence à ceux qui « une fois délivrés de la servitude du péché et du démon et enrichis par le don du Saint-Esprit, n'ont pas craint de violer sciemment le temple de Dieu et de contrister le Saint-Esprit »[2]; il s'ensuit que le renouvellement par le sacrement de pénitence reste inaccessible sans « beaucoup de pleurs et de peines, et que c'est à juste titre que la pénitence a été appelée par les saints Pères un baptême de douleur, *laboriosus quidam baptismus*[3] ». Le concile a pris soin, en outre, d'indiquer les racines que cette doctrine a dans l'Ecriture [4]: rappelons, par exemple, les pénalités infligées à Adam même après son repentir et après l'annonce qui lui est faite d'une rédemption (Gen., III, 16) et celles infligées à David même après la demande et l'obtention du pardon (II Samuel, XII, 13).

« Après donc, dit saint Thomas, que l'homme a obtenu la rémission de son péché et qu'il est réintroduit dans la grâce, il demeure obligé à une peine, par la justice divine. S'il entreprend *de subir cette peine de plein gré*, il *satisfait* à Dieu, puisque, par son travail et sa souffrance, il retrouve, en se punissant lui-même, l'ordre institué divinement, et qu'il avait transgressé pour suivre sa volonté propre. Mais s'il n'entreprend pas de son chef de subir cette peine, *il faudra que Dieu la lui inflige*, car ce qui est soumis à la providence divine ne saurait rester toujours désordonné; la peine alors ne s'appellera plus satisfactoire, puisqu'elle n'a pas été élue par le sujet; elle s'appellera *purificatrice*

[1] *Denz.*, nos 904, 922, 925.
[2] *Denz.*, no 904.
[3] *Denz.*, no 895.
[4] *Denz.*, nos 904 et 897.

(purgatoria), car le pécheur, par la punition qu'on lui applique, est comme purifié lorsque tout ce qu'il y a en lui de désordonné est ainsi ramené à l'ordre. Aussi l'apôtre dit-il (I Cor., XI, 31) : Si nous nous examinions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés ; mais le Seigneur nous juge et nous châtie afin que nous ne soyons pas condamnés avec ce monde. »[1] L'obligation de subir une peine subsiste donc après le pardon des péchés. Cette peine doit être subie ici-bas, par libre élection ou par l'acceptation patiente et amoureuse des afflictions de la vie présente, et c'est la *satisfaction*. Sinon, elle sera subie plus tard, sans qu'il y ait choix et alors que son acceptation ne sera plus capable de faire monter dans l'âme le niveau de la charité, et c'est le *purgatoire*.

Chez ceux qui sont dans la charité parfaite, est-il dit au Libro della divina dottrina de sainte Catherine de Sienne, ce qui est effacé, est non seulement la *faute* mais la *peine* qui suit la faute. Tantis que chez la plupart, qui sont dans la charité commune *(nella carità commune)*, ce qui est effacé c'est bien la *faute*, en ce sens que délivrés du péché mortel ils reçoivent la grâce : mais n'ayant pas un amour et une contrition suffisantes pour satisfaire à la *peine*, ils vont aux peines du purgatoire, et sont transférés au second et dernier lieu de purification[2].

---

[1] III *Contra Gent.*, cap. 158.

[2] Ce qui est effacé, c'est « non tanto la colpa, ma la pena che séguita doppo la colpa, a questi hanno questa perfeczione. E a' generali, come decto è, satisfa a la colpa, cioè che, privati del peccato mortale, ricevono la grazia ; e non avendo sufficiente contrizione e amore a satisfare a la pena, vanno alle pene del purgatorio, passati dal secondo e ultimo mezzo » *Libro della divina dottrina*, cap. IV, Scrittori d'Italia, Bari 1912 ; cf. *Le dialogue de sainte Catherine de Sienne*, trad. J. Hurtaud, O. P., Paris 1913, t. I., p. 17.

Qu'on prenne garde de ne pas confondre la *charité parfaite*, qui efface jusqu'à la *peine* totale du péché, et ce que les théologiens modernes ont appelé la *contrition parfaite*, qui n'efface que la *faute* du péché mortel et qui reste compatible avec la charité commune.

Il nous reste à montrer, maintenant, comment le péché véniel peut être, lui aussi, à l'origine d'une peine temporelle.

De même que dans un être vivant le mal est irréparable et mortel lorsqu'il tend à supprimer le principe vital, mais réparable tant qu'il laisse subsister ce principe ; ainsi dans un acte moral le mal est irréparable et mortel lorsqu'il détruit l'ordre essentiel de l'homme à la Fin dernière, assuré par la charité, mais réparable lorsqu'il reste en deçà de la rupture avec Dieu et que la charité continue d'habiter dans l'âme de l'homme. Ce mal moral, réparable par le principe de vie surnaturelle immanent à l'homme, est appelé péché véniel.

La notion de désordre moral, de péché, n'est donc attribuable que par analogie, par proportion, au péché mortel et au péché véniel, tout comme la notion d'être n'est attribuable que par analogie à la substance et à l'accident. Dans le cas du péché mortel, en effet, le désordre porte sur l'ordre à la *fin dernière ;* dans le cas du péché véniel, le désordre porte sur l'usage des *moyens*. Or, inconséquence dans l'usage des moyens ne signifie pas nécessairement désaffection de la fin : certains malades, qui observent irrégulièrement leur régime, ne cessent pas pour autant de désirer vivement la santé. Dans le cas du péché mortel, le désordre supprime la *charité ;* dans le cas du péché véniel, le désordre supprime la ferveur de la charité, c'est-à-dire l'*acte* de la charité et des vertus qu'elle régit. Dans un cas, le désordre, en détruisant la splendeur intérieure et habituelle de l'âme, est cause d'une souillure permanente, *macula ;* dans l'autre, en empêchant le seul rayonnement extérieur et actuel de l'âme, il la dépare, certes, mais sans véritablement la souiller [1].

---

[1] « Unde proprie loquendo, peccatum veniale non causat *maculam* in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, in quantum impedit *nitorem qui est ex actibus virtutum.* » Saint THOMAS, I-II, qu. 89, a. 1.

Si donc la notion de péché ne convient que par analogie au péché mortel et au péché véniel, il faut conclure que la notion de pénitence, elle aussi, se dira analogiquement de la réparation due au péché mortel et de la réparation due au péché véniel. En effet, lors de la réparation du péché véniel, la charité qui n'était point détruite n'a pas à naître à nouveau dans l'âme. En outre, la détestation des fautes vénielles par lesquelles on n'a point rompu véritablement avec Dieu n'est comparable que proportionnellement avec la détestation des fautes mortelles, à laquelle seule est réservé, à proprement parler, le nom de contrition ; cette détestation du péché véniel porte sur ce qui avait contrarié la ferveur de la charité, c'est-à-dire l'acte de la charité, et non pas comme la contrition sur ce qui avait détruit la charité elle-même et l'ordre radical de l'âme à la fin dernière. Le regret du péché véniel et la contrition ou regret du péché mortel sont ainsi deux analogués de la notion de déplaisir et de détestation laquelle, avec la notion de satisfaction, composera la notion complète de pénitence, compensation, réparation.

Saint Thomas [1] se demande quand se fera, chez beaucoup de chrétiens, le dernier acte de déplaisir et de détestation qui viendra réparer pleinement ce qu'il y avait de *faute* non encore suffisamment regrettée dans les péchés véniels de leur vie. Il est bien probable, dit-il, que les fidèles qui sentent venir la mort, font un grand acte de charité pour se rapprocher de Dieu et détester tous leurs péchés même véniels : et cet acte suffit à balancer la *faute (culpa)* de leurs péchés véniels ; peut-être même suffira-t-il dans certains cas, à balancer encore la *peine (poena)* due à leurs péchés véniels ; et cela se produira quand l'intensité de

[1] « Non enim est probabile quod aliquis in caritate existens, et cognoscens sibi mortem imminere, non moveatur motu caritatis et in Deum et contra omnia peccata quae fecit, etiam venialia ; et hoc sufficit ad remissionem venialium quantum ad *culpam*, et fortassis etiam quantum ad *poenam*, si sit intensa dilectio. » *De malo*, qu. 7, a. 11.

leur charité sera si grande qu'elle pourra, comme l'explique Cajetan [1], ou bien provoquer directement une douleur satisfactoire suffisante, ou bien mériter à ces âmes une participation spécialement intime aux fruits de la passion du Christ. C'est aussi la pensée de sainte Catherine de Gênes que l'acte de charité des mourants peut suffire à effacer toute la faute de leurs péchés véniels passés : « Pour ce qui est des âmes du purgatoire, elles n'ont que la peine ; la coulpe a été effacée à l'instant de la mort, parce qu'elles ont été trouvées déplorant leurs péchés et repentantes d'avoir offensé la bonté divine » [2]. Mais alors qu'en est-il des âmes surprises par la mort sans avoir pu regretter la faute de leurs péchés véniels ? Voici comment répond saint Thomas. Quand un grand bien est éloigné d'une âme et qu'un grand mal s'approche d'elle, cette âme désire intensément se joindre à ce grand bien et échapper à ce grand mal. Mais l'âme qui se détache du corps pour entrer en purgatoire voit s'approcher d'elle un grand mal, à savoir la peine acerbe du purgatoire, et s'éloigner d'elle le plus grand des biens extérieurs, à savoir la vie éternelle. Aussi, un fervent désir s'élève instantanément *(statim)* en elle. Mais comme la ferveur de l'amour n'est pas compatible avec la faute vénielle, il faut dire que la faute des péchés véniels est remise dès l'entrée au purgatoire [3]. Cet acte

---

[1] « Potest enim contritio ex duplici capite tollere, in toto vel in parte, poenam sensus. Primo *ex poenalitate* sibi annexa ; secundo *ex merito* passionis Christi. » *Quaestiones de contritione*, quaesit. 4, n° v, édit. léonine, t. XII, p. 345. Nous transférons ici à la détestation du péché véniel, ce que Cajetan dit de la contrition.

[2] *Traité du purgatoire*, ch. IV, op. cit., p. 188.

[3] *De malo*, qu. 7, a. 11, obj. 16, et ad. 16.

Saint Thomas rétracte ainsi dans le *De malo* (1263 à 1268), ce qu'il avait dit dans les *Sentences* (1254 à 1256), où il estimait que « si un homme mourait en état de grâce, mais avec une faute vénielle, celle-ci serait effacée *par le feu du purgatoire ;* car la peine du purgatoire étant d'une certaine façon volontaire aurait, en vertu de la grâce, le pouvoir d'expier toute faute compatible avec l'état de grâce. » IV *Sent.*, dist. 21, qu. 1, a. 3, quaest. 1.

d'amour fait après la mort n'est pas méritoire et n'a donc pas pour effet d'élever le niveau de la vertu de charité, ni d'effacer ou de diminuer la peine temporelle du péché, son seul résultat est d'enlever l'obstacle qui gênait la ferveur de la charité, c'est-à-dire le libre exercice de la charité, *impedimentum venialis culpae* [1].

Mais, ni l'acte d'amour des chrétiens qui voient venir la mort, sauf dans le cas où il est particulièrement intense et où la douleur qui lui est annexée représentera une pleine satisfaction, ni surtout l'acte d'amour accompli au seuil du purgatoire, ne supprimeront l'obligation de subir une peine temporelle. Même lorsque la faute du péché véniel est totalement effacée, l'obligation à la peine subsiste. Le péché véniel, en effet, suppose, lui aussi, un attachement déréglé aux biens créés, lequel est comme le corps et le support d'une défaillance portant non certes, comme dans le cas du péché mortel, sur les *fins* de la vie morale, mais simplement sur les *moyens* de tendre à Dieu, par des actes bons et vertueux. Or, cet attachement déréglé ne pourra entrer dans l'ordre que par la peine, qu'on appellera *satisfactoire* si elle est accomplie ici-bas, qu'on nommera *purificatrice* si elle est différée jusqu'au temps du purgatoire.

Ainsi donc, soit le péché mortel lorsque sont effacés la souillure qu'il comportait et la peine à la foi infinie et éternelle qu'il méritait, soit le péché véniel quand est remise la faute qui le constituait, entraînent comme conséquence une peine temporelle que la charité, si elle était intense, serait capable d'expier ici-bas, mais qui, pour la plupart des cas, restera à expier en purgatoire. L'existence

---

[1] *De malo*, qu. 7, a. 11, fin; et ad 5.

Cependant, à un autre titre, on pourrait considérer cet acte comme capable d'accroître la charité de l'âme.

En effet, certains théologiens, comme Jean de Saint Thomas, et, après lui, les Salmanticences, Billuart, etc., pensent que les mérites surnaturels, autrefois obtenus par une âme en état de grâce, mais qui auraient été annulés par un péché mortel subséquent,

du purgatoire et de l'Eglise souffrante, même si elle n'avait en sa faveur ni texte biblique [1] comme celui de II Machabées, XII, 43-46, ni d'allusions scripturaires, comme celles de Matthieu, V, 26, Matthieu, XII, 32, I Corinthiens, III, 15, ni monuments archéologiques ou témoignages patristiques, devrait néanmoins être reçue comme implicitement affirmée soit dans les données révélées concernant le péché mortel et sa réparation progressive moyennant le secours gratuit de la miséricorde divine, soit dans les don-

---

peuvent, dans une certaine proportion, revivre à la faveur de l'acte d'amour intense que fait cet âme entrant au purgatoire, élever ainsi en elle le niveau de la divine charité, lui préparer un plus haut degré de gloire essentielle et une plus profonde pénétration de la vision béatifique, JEAN DE SAINT THOMAS, *De poenitentia*, disp. 36, a. 2, nos 1 à 19.

Notons cependant, à ce propos, que d'autres théologiens thomistes, comme Bañez, qui citent, entre autres textes de saint Thomas, celui qu'on lit III, qu. 89, a. 5, ad 3, pensent que de tels mérites annulés par un péché mortel subséquent, revivent non pas de manière à accroître, dans quelque mesure que ce soit, la charité de l'âme, ni son degré de gloire essentielle et de vision béatifique, mais seulement de manière à apporter à l'âme un supplément de gloire accidentelle, BANEZ, *in* II-II, qu. 24, a. 6.

En tout cas, ce qu'il faut affirmer avec l'Eglise, c'est que, *une fois l'âme entrée en purgatoire*, elle ne peut plus mériter et sa charité ne peut plus s'accroître ; cf. la proposition 38, condamnée dans la bulle *Exsurge Domine*: « Animae in purgatorio non sunt securae de earum salute, saltem omnes; nec probatum est, ullis aut rationibus aut Scripturis, ipsas esse extra statum merendi, vel augendae caritatis ». *Denz.*, n° 778.

[1] La proposition 37, condamnée par Léon X dans la bulle *Exsurge Domine*, porte: « Le purgatoire ne peut être prouvé par aucune autorité scripturaire qui soit canonique. » *Denz.*, n° 777. (On sait que Luther rejetait la canonicité du second livre des Machabées.)

On trouvera, dans le traité de saint Bellarmin sur le Purgatoire, l'interprétation que les Pères ont donnée des textes scripturaires signalés ici et la réponse aux difficultés soulevées à leur propos par les Réformateurs, *De Ecclesia quae est in purgatorio*, lib. I, cap. III-VIII.

nées révélées concernant la distinction des péchés mortels dont la peine est de soi irréparable et éternelle et des péchés véniels dont la peine est de soi réparable et temporelle. « Ceux qui nient le purgatoire, disait saint Thomas [1], s'élèvent contre la justice divine ». Ils s'élèvent aussi contre la sainteté divine, ne comprenant plus que la Jérusalem céleste est si parfaite que « jamais rien d'impur n'entrera en elle » (Apoc. XXI, 27).

3. La mystérieuse épreuve de l'Eglise souffrante.

Essayons de représenter en quelques mots le mystère de l'épreuve du purgatoire.

a) La peine du sens.

Au moment de franchir le seuil du purgatoire, les âmes ont été purifiées de toute la faute, de toute la coulpe de leurs péchés. Mais elles demeurent encore pour la plupart [2] sous des chaînes, sous « la rouille du péché » dit

---

[1] IV *Sent.*, dist. 21, qu. 1, a. 1, quaest. 1.

[2] A moins qu'elles ne soient élevées ici-bas à la charité parfaite qui efface totalement même la peine temporelle du péché. C'est d'une telle charité que parle saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure*: « Comme dans l'autre vie les esprits se purifient avec un feu ténébreux matériel, dans cette vie ils se purifient et se nettoient avec un feu d'amour, ténébreux spirituel. La différence est que là, ils se nettoient par le feu; ici ils se nettoient et s'illuminent par le seul amour. C'est un tel amour qu'implore David, quand il dit: *Cor mundum crea in me Deus* », *Noche oscura*, lib. II, cap. 12, SILVERIO, t. II, p. 456, n° 1.

Il faut noter à ce propos que c'est *en vertu de la douleur satisfactoire qu'ils provoquent* qu'un tel amour et qu'une telle contrition parviennent à effacer la peine temporelle du péché. « Le déplaisir du péché passé, remarque Cajetan avec profondeur, ne comporte pas sans doute *nécessairement* une pénalité, puisqu'il subsistera dans la patrie, où il n'y aura plus de place pour aucune pénalité. Mais *dans tout sujet capable d'éprouver une douleur ou une peine,*

sainte Catherine de Gênes [1], sous « les restes du péché » dit saint Thomas, c'est-à-dire sous le coup d'une obligation à la peine.

La pureté de Dieu est si délicate et sa justice si exigeante que rien de ce qui porte, en quelque façon que ce soit, les traces du péché, ne peut, avant d'avoir été parfaitement purifié, paraître devant lui.

Il faudra donc que les chaînes des âmes soient brisées, que leur rouille soit nettoyée, que leur obligation à la peine temporelle soit accomplie.

C'est le rôle des souffrances purificatrices, appelées peine du sens, ou peine du feu [2], qui retiennent l'âme dans le lieu du purgatoire.

« De la part de Dieu, dit sainte Catherine de Gênes, le paradis n'a point de portes, mais quiconque veut y entrer, entre, car le Seigneur est tout miséricorde, et il se tient, vis-à-vis de nous, les bras ouverts pour nous recevoir dans sa gloire. Mais je vois aussi que cette divine essence est d'une telle pureté (elle l'est bien plus que nous ne pouvons l'imaginer), que l'âme qui a en soi le moindre atome d'imperfection se précipiterait en mille enfers plutôt que de demeurer, avec une tache, en la présence de la Ma-

---

ce déplaisir entraîne naturellement avec lui une pénalité: nous souffrons communément, en effet, des choses que nous avons faites et qui nous déplaisent. Aussi, est-ce sous cet aspect qu'il faut dire que toute contrition, de soi et absolument, *en vertu de la pénalité qui lui est annexée*, efface quelque chose de la peine du sens. » *Quaestiones de contritione*, quaesit. quartum, n° v, édit. léonine, t. XII, p. 345. Elle pourra même, quand la charité qui l'inspire sera parfaite, effacer totalement la peine du sens.

[1] « Le Seigneur leur remet immédiatement la *coulpe*, parce qu'elles sont sorties de la vie présente, contristées et confessées de leurs péchés, et avec la ferme volonté de n'en plus commettre. Il ne leur reste donc que la *rouille* du péché, elles s'en purifient par le feu, au moyen de la peine. » *Traité du purgatoire*, ch. v, op. cit., p. 190.

[2] Voir la note B: La peine du feu.

jesté infinie. Trouvant donc le purgatoire disposé pour lui enlever ses souillures, elle s'y élance, et elle estime que c'est par l'effet d'une grande miséricorde qu'elle découvre un lieu où elle peut se délivrer de l'empêchement qu'elle aperçoit en elle. »[1]

« Aucune langue, ajoute la sainte au même endroit, ne saurait exprimer, aucun esprit ne saurait se faire une idée de ce qu'est le purgatoire. » Elle estime que, pour la peine du sens, elle peut y être égale à la peine du sens de l'enfer. Elle remarque que « néanmoins l'âme souillée de la plus petite tache reçoit le purgatoire comme l'effet d'une grande miséricorde et ne l'estime pas, pour ainsi dire, au prix de ce qui fait obstacle à son amour »[2]. Saint Thomas, qui se pose dans les *Sentences* la question du lieu du purgatoire, après avoir relevé que l'Ecriture n'enseigne rien expressément sur ce point, estime qu'on peut considérer comme probable l'opinion suivant laquelle un feu identiquement situé punirait les damnés et purifierait les justes[3]. Un peu plus loin, il tient que la peine du feu, en purgatoire, parce qu'elle atteint l'âme elle-même, laquelle est au principe de la sensibilité du corps, excède toutes les souffrances de cette vie[4]. En parlant « non pas du feu éternel qui punira éternellement les impies », mais du feu qui purifiera ceux qui selon le mot de l'apôtre seront sauvés *comme par le feu* (I Cor., III, 15), saint Augustin disait déjà « que ce feu sera plus douloureux que tout ce que l'homme peut souffrir en cette vie »[5].

Cependant, cette souffrance du purgatoire est sainte.

Elle ne vient point, remarque saint Thomas, « par le ministère des démons, dont les âmes du purgatoire ont déjà

---

[1] *Traité du purgatoire,* ch. VIII, op. cit., p. 193.

[2] Ibid.

[3] IV *Sent.*, dist. 21, qu. 1, a. 1, quaest. 2.

[4] Ibid., quaest. 3.

[5] « Gravior tamen erit ille ignis, quam quidquid potest homo pati in hac vita. » *Enarr. in Psalm.* XXXVII, n° 3.

triomphé »[1]; elle ne vient pas non plus « par le ministère des anges qui n'oseraient affliger aussi douloureusement ceux qu'ils regardent déjà comme leurs célestes concitoyens »; elle vient « de la seule justice divine: *sola justitia divina electi post hanc vitam purgantur* »[2]. C'est donc la seule Eglise militante, ce n'est déjà plus l'Eglise souffrante, qui est exercée et éprouvée par le contact des démons.

Elle est volontaire[3], non pas sans doute, explique saint Thomas, à la manière de la souffrance satisfactoire que nous pouvons ici-bas librement choisir ou librement accepter comme moyen d'entrer dans un plus grand amour; elle est volontaire à la manière d'une peine qui ne fera pas grandir l'amour, mais qu'on voit qu'il est nécessaire de supporter[4].

---

[1] Sainte Catherine de Sienne a cru le contraire, considérant les démons « come giustizieri di coloro che per li loro difecti vanno a l'ecterna dannazione, e cosi di coloro che vanno a le pene del purgatorio ». *Libro della divina dottrina*, cap. LXXXI, p. 157; cf. *Le dialogue de sainte Catherine de Sienne*, t. I, p. 281

Saint Bellarmin, qui se demande si les âmes du purgatoire sont tourmentées par les démons, cite dans un sens l'autorité de saint Thomas, dans l'autre sens, l'autorité de révélations privées, et laisse en fin de compte la question irrésolue. *De Ecclesia quae est in purgatorio*, lib. II, cap. 13.

[2] IV *Sent.*, dist. 21, qu. 1, a. 1, quaest. 5.

[3] Cf. la 39me proposition luthérienne condamnée dans la bulle *Exsurge Domine:* « Les âmes en purgatoire pèchent sans relâche, aussi longtemps qu'elles cherchent le repos et abhorrent les peines. » *Denz.*, nº 779.

[4] « Aliquid dicitur voluntarium dupliciter. Uno modo *voluntate absoluta:* et sic nulla poena est voluntaria, quia ex hoc est ratio poenae quod voluntati contrariatur.

« Alio modo dicitur aliquid voluntarium *voluntate conditionata* ...et sic aliqua poena potest esse voluntaria dupliciter. Uno modo, quia per poenam *aliud* bonum acquirimus; et sic ipsa voluntas assumit poenam aliquam, ut patet in satisfactione ...Alio modo, quia quamvis per poenam *nullum* bonum nobis accrescat, tamen sine poena ad bonum pervenire non possumus... et tunc voluntas non assumit poenam, et vellet ab ea liberari, sed eam supportat; et quantum ad hoc voluntaria dicitur, et sic poena purgatorii est voluntaria. » IV *Sent.*, dist. 21, qu. 1, a. 1, quaest. 4.

Sainte Catherine de Gênes nous représente les âmes du purgatoire comme profondément accordées à la volonté divine qui les purifie: « Ces âmes endurent leurs peines si volontiers qu'elles n'en voudraient pas ôter le moindre atome; elles reconnaissent qu'elles les méritent en tous points et qu'elles sont bien ordonnées; de sorte qu'elles ne se plaignent pas plus de Dieu, quant à la volonté, que si elles étaient déjà dans les délices de la vie éternelle »[1]. Et encore: « Ces âmes sont si intimement unies à la volonté de Dieu, et si complètement transformées en elle, que toujours elles sont satisfaites de sa très sainte ordonnance. Et si une âme était admise à voir Dieu, ayant encore quelque peine à purger, ce lui serait une grande injure et un tourment pire que dix purgatoires, car elle comprendrait que la pure bonté et la souveraine justice divines ne pourraient la supporter; ce serait chose inconvenante, pour Dieu d'abord, puis aussi pour l'âme qui verrait que Dieu n'est pas pleinement satisfait; cette âme, s'il lui manquait un seul petit instant d'expiation, en éprouverait un tourment intolérable, et elle irait plutôt en mille enfers pour s'enlever un peu de rouille, que de se tenir en la présence de Dieu sans être entièrement purifiée »[2]. Voilà le sentiment profond de l'Eglise souffrante: il est fait non d'amertume et de révolte, mais de patience et de douceur.

b) Le retardement de la vision.

Tant que la peine temporelle de leurs péchés n'a pas été entièrement expiée, les âmes n'ont point accès à la vision béatifique, dont elles se sentent profondément indignes. Elles ne sont point encore sous le régime de la charité du ciel, éclairée par la lumière de gloire et rassasiée par la possession suprême de la Déité; elles restent sous le régime de la charité de l'exil, éclairée par la lumière obscurcie de la foi et soutenue par les désirs de l'espérance.

[1] *Traité du purgatoire*, ch. XVI, op. cit., p. 203.
[2] Ibid., ch. XIV, p. 201.

L'Eglise souffrante est donc pareille sous cet aspect à l'Eglise militante tout entière, que l'on prenne celle-ci sous la loi de nature, sous la loi ancienne, sous la loi de grâce. Sous les deux états de l'Eglise du purgatoire et de l'Eglise de la terre une continuité foncière et substantielle demeure. C'est, ici et là, le corps du Christ comme en formation, vivifié par les trois vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, les deux premières étant provisoires, la dernière seule étant immortelle. C'est, ici et là, l'Eglise en marche vers le repos de la patrie. « Bien qu'après la mort les âmes aient, absolument parlant, achevé leur voyage, dit saint Thomas, cependant, sous un certain aspect, elles sont encore en route, tant qu'elles n'ont pas accès à l'ultime rétribution. Leur voyage est achevé en ce sens qu'elles ne peuvent plus passer du salut à la damnation », en ce sens aussi, saint Thomas l'enseigne ailleurs, que leur charité ne peut grandir et que l'accomplissement de la peine en purgatoire comporte non pas un vrai *progrès* spirituel, un *accroissement essentiel* de la charité, mais le simple *éloignement d'un obstacle*, la modification *accidentelle* de l'état de la charité ; « pourtant leur voyage n'est pas complètement achevé, puisqu'elles ne possèdent pas encore la béatitude et peuvent être secourues par les suffrages des vivants » [1].

Mais s'il faut d'abord affirmer la continuité foncière et substantielle de l'Eglise sous l'état souffrant et sous l'état militant, il importe ensuite d'insister sur la différence de ces deux états. L'exil du purgatoire n'est pas, en effet, celui de la terre. L'exil de la terre est *normal*. Il est bon et bienfaisant que les âmes commencent de vivre dans la nuit de la foi et dans l'attente de l'espérance. Au fond, ce temps n'est pas un temps d'exil. C'est un temps de préparation. L'exil du purgatoire, au contraire, est *pénal*. Absolument parlant, il n'est pas normal. Il est normal dans la seule hypothèse d'une peine temporelle du péché insuffi-

[1] IV *Sent.*, dist. 45, qu. 2, a. 1, quaest. 2, ad 3.

samment expiée sur la terre, faute d'une satisfaction assez courageuse. Le purgatoire est un exil véritable, un temps de réclusion, un état violent qui a pour cause le péché. Parlant des terribles souffrances purificatrices de la nuit obscure, saint Jean de la Croix écrit que « l'âme qui passe par là, ou n'entre pas dans ce lieu [du purgatoire], ou n'y reste que très peu de temps, parce qu'une heure de souffrances ici-bas profite plus que beaucoup d'heures après la mort »[1]. Il ajoute un peu plus loin, à propos des âmes du purgatoire: « Le feu, même en les touchant, n'aurait sur elles aucune puissance, si elles n'avaient des imperfections par lesquelles elles peuvent souffrir, et qui sont la matière dans laquelle il prend; celle-ci consumée, le feu n'a plus rien à brûler »[2]. C'est précisément parce qu'elles sentent que le péché est à l'origine de leur condition que les âmes du purgatoire en souffrent comme d'un exil.

Sans doute, l'exil du purgatoire n'est pas comparable à l'exil de l'enfer: ni le péché véniel, qui ne rompt point avec Dieu, ni le péché mortel, s'il a été regretté et pardonné, ne peuvent mériter aux âmes du purgatoire « d'être à proprement parler *privées*, même temporairement, de la vision béatifique. Le moment où elle y accèdent est simplement *retardé* pour elles, par accident, puisque tant qu'elles sont dignes de quelque peine, elles demeurent incapables de participer à cette suprême félicité qui consiste dans la vision »[3]. Cependant, l'obligation de subir la peine du sens, du fait qu'elle retarde l'entrée des âmes dans le ciel, leur apporte par surcroît une peine plus intense encore, dit saint Thomas, que la peine du feu, et qu'on peut appeler,

---

[1] *Noche oscura*, lib. II, cap. 6, SILVERIO, t. II, p. 430, n° 6.

[2] Ibid., lib. II, cap. 10, t. II, p. 450, n° 5.

[3] « Peccato veniali, cum non habeat aversionem a Deo, *per se* loquendo non debetur poena *carentiae visionis divinae*, nec simpliciter nec ad tempus; sed quod ad tempus *retardentur a visione divina*, hoc contingit *per accidens*; quia scilicet quamdiu digni sunt aliqua poena, non possunt participare summam felicitatem, quae in visione consistit. » Saint THOMAS, *Quodlibet* II, a. 14, ad 1.

en donnant à l'expression un sens nouveau, proportionnel et très atténué — il s'agit, nous venons de le dire, non de la *privation*, même temporaire, mais du simple *retardement* de la vision bienheureuse —: la peine du dam [1]. En effet, « plus un bien est désiré, plus son absence est douloureuse; or, le désir du Bien suprême est extraordinairement intense après cette vie dans les âmes saintes: d'abord parce qu'il n'est plus appesanti, comme chez nous, par le corps; et en outre parce que, pour elles, aurait déjà dû sonner l'heure de l'union définitive avec Dieu; aussi s'ensuit-il qu'elles souffrent extraordinairement du retard qui leur est imposé, *de retardatione maxime dolent* » [2]. Pour expliquer cette peine, sainte Catherine de Gênes, compare la souffrance des âmes du purgatoire à celle d'un homme qui meurt de faim, mais qui sait avec certitude que bientôt du pain lui sera donné: « Les âmes du purgatoire ont l'espérance de voir le pain et de s'en rassasier parfaitement; mais elles souffrent une faim cruelle et sont dans une grande peine tant qu'elles ne peuvent pas se nourrir du pain, c'est-à-dire de Jésus-

---

[1] « In purgatorio erit duplex poena: una *damni*, inquantum scilicet retardantur a divina visione; alia *sensus* secundum quod ab igne corporali punientur; et quantum ad utrumque poena purgatorii minima excedit maximam poenam hujus vitae. » Saint THOMAS, IV *Sent.*, dist. 21, qu. 1, a. 1, quaest. 3.

[2] Saint THOMAS, ibid.

A l'opinion de saint Thomas, suivant laquelle même la *moindre* peine du purgatoire (c'est pour saint Thomas la peine du feu) excède la plus grande souffrance de cette vie, saint Bellarmin préfère l'opinion de saint Bonaventure suivant laquelle seule la plus *grande* peine du purgatoire (ce serait pour ces deux Docteurs la peine du feu elle-même) excède la plus grande souffrance de cette vie. Saint Bellarmin atténue donc beaucoup la peine du dam en purgatoire, et il en donne pour raison que, chez les âmes qui s'y trouvent, le sentiment de l'absence du souverain Bien doit être comme neutralisé par la certitude prochaine du salut.

Au contraire, saint Jean de la Croix, dans un texte que nous citerons tout à l'heure, exagère la peine du dam en purgatoire, estimant que les âmes du purgatoire sont plongées dans des souf-

Christ, vrai Dieu Sauveur et notre Amour »[1]. La sainte pense que la peine du sens n'est rien pour l'âme du purgatoire en comparaison de cette seconde peine : « Le purgatoire ne lui est rien en qualité de purgatoire ; l'instinct brûlant qui la pousse et qui se trouve empêché constitue son véritable tourment »[2]. C'est la peine du désir qui est la peine suprême du purgatoire : « Lorsque l'âme, intérieurement illuminée, se sent attirée par le feu du grand amour de Dieu, elle se liquéfie complètement à la chaleur de cet ardent amour de son très doux Seigneur : voyant ensuite, à la clarté de la lumière surnaturelle, que Dieu ne cesse jamais de l'attirer à son entière perfection et de l'y conduire avec grand soin et continuelle providence ; reconnaissant que Dieu agit par pur amour et qu'elle de son côté, *arrêtée par le péché, ne peut suivre l'aiguillon de Dieu, c'est-à-dire le regard unitif que le Seigneur lui donne pour la tirer à lui ;* comprenant aussi la gravité de l'obstacle qui retarde pour elle la contemplation de la lumière divine ; poussée enfin par l'instinct puissant qui voudrait que rien ne l'empêchât d'être attirée par ce regard unitif —; voyant et éprouvant toutes ces choses, je dis que c'est là ce qui engendre la peine [du dam] que les âmes éprouvent en purgatoire... Si l'âme pouvait découvrir un autre purgatoire plus terrible que celui dans lequel elle se trouve, elle s'y précipiterait vivement, poussée par l'impétuosité de l'amour qui existe entre Dieu et elle, et afin de se délivrer plus vite de tout ce qui la sépare du souverain Bien »[3].

---

frances si dures qu'elles perdent la connaissance de leur salut et en viennent à se croire damnées.

Il nous semble qu'il faut tenir, en s'appuyant sur l'autorité de saint Thomas d'Aquin et de sainte Catherine de Gênes, que, dans les âmes du purgatoire, une peine du dam extrêmement douloureuse et une joie intense de se savoir sauvées, peuvent coexister sans se neutraliser aucunement.

[1] *Traité du purgatoire*, ch. VI, op. cit., p. 191.

[2] Ibid., ch. XI, op. cit., p. 198.

[3] Ibid., ch. IX, op. cit., p. 195.

c) L'allégresse de l'espérance.

Cependant, tandis qu'elle est sujette à des souffrances que les mots humains restent incapables de traduire, l'Eglise du purgatoire a son cœur soulevé par une inépuisable allégresse, car elle sait de certitude surnaturelle qu'elle est à jamais sauvée et que chaque moment de la durée la rapproche invinciblement de l'instant ineffable où la gloire de Dieu lui apparaîtra et où tous ses désirs seront assouvis. C'est l'enseignement commun des théologiens [1], et il a passé dans la *Divine Comédie*, où Dante a chanté:

. . . . . *color che son contenti*
Nel fuoco perchè speran di venire,
Quando che sia, alle beate genti [2].

Saint Bellarmin fait remarquer que la sécurité où est l'Eglise souffrante, sans exclure l'attente de l'espérance, exclut cependant toute ombre de crainte du péché et de la damnation éternelle. Ce n'est pas encore la sécurité de l'Eglise glorieuse, où les élus n'ont plus ni de crainte certes, ni même d'espérance, ils ont la possession. Mais c'est une sécurité bien plus haute que celle de l'Eglise militante, où les justes n'ont au sujet de leur salut éternel qu'une certitude d'espérance impuissante à exclure toute raison de craindre [3].

Une paisible sécurité, inconnue à la terre, remplit l'Eglise du purgatoire d'un contentement qui passe toute conception. « Je ne crois pas, dit sainte Catherine de Gênes, qu'il puisse se trouver de contentement comparable à celui qu'éprouve une âme en purgatoire, sauf celui que ressentent les saints en paradis. Et chaque jour, ce contentement

---

[1] Voir la note C: Divergences radicales et divergences occasionnelles sur la doctrine du purgatoire.

[2] *Inf.*, I, 118. Cf. *Purg.* XXVI, 53:

. . . . . *O anime sicure*
D'aver, quando che sia, di pace stato.

[3] *De Ecclesia quae est in purgatorio*, lib. II, cap. 4.

augmente par l'influence que Dieu exerce sur cette âme. Le contentement croît à mesure que l'empêchement à l'influence se consume. L'empêchement n'est autre que la rouille du péché. Le feu consume la rouille et en même temps l'âme se découvre de plus en plus à l'influence divine. Il en est comme d'une chose couverte: elle ne saurait correspondre à la réverbération du soleil, non pas par défaut du soleil, qui luit sans cesse, mais à cause de l'obstacle qu'oppose la couverture; si la couverture se consume, l'objet se présentera au soleil, et plus l'enveloppe se consumera, plus aussi l'objet correspondra à la réverbération. Ainsi, la rouille, c'est-à-dire [la peine du] péché est la couverture de l'âme; elle se consume en purgatoire par le feu, et plus elle se consume, plus aussi l'âme correspond à Dieu, qui est le vrai soleil: à mesure que la rouille diminue et que l'âme se découvre au rayon divin, le contentement augmente; de cette sorte, le bonheur croît et la rouille s'efface jusqu'à ce que le temps soit accompli »[1].

Comment comprendre la coexistence, dans les âmes du purgatoire, d'une souffrance spirituelle inexprimable, qui vient de ce qu'elles sentent l'heure de la vision retardée par leur péché, et d'un contentement spirituel inexprimable, qui vient de ce qu'elles savent avec certitude que *la partie est gagnée* et qu'infailliblement elles passeront à la vision divine ? Il est vrai, dit saint Thomas, qu'à l'étage de la sensibilité, la tristesse qui contracte le cœur et la joie qui le dilate ne peuvent coexister ensemble dans un même homme. Mais il en est autrement à l'étage spirituel, car l'âme spirituelle ni ne se contracte ni ne se dilate. Aussi, la tristesse et la joie spirituelles, si elles se réfèrent à des choses différentes ou à la même chose considérée sous des aspects différents, ne se détruiront pas et ne seront pas incompatibles. Rien n'empêche alors qu'un même homme soit à la fois heureux et constristé. Lorsque par exemple nous voyons un juste persécuté, nous sommes en même temps

[1] *Traité du purgatoire*, ch. II, op. cit., p. 184.

heureux de le voir juste, et malheureux de le voir persécuté : ces deux sentiments ne se neutraliseront pas, et plus sa grandeur d'âme nous transportera, plus ses afflictions nous constristeront [1]. En conséquence, la coexistence dans le purgatoire d'une souffrance spirituelle inexprimable et d'un bonheur spirituel inexprimable, loin de sembler impossible paraissent être par excellence le mystère du purgatoire. C'est la pensée même de sainte Catherine de Gênes : « Les âmes du purgatoire ont à la fois une satisfaction excessive et une peine extrême, sans que l'un de ces deux sentiments empêche l'autre » [2].

4. La pensée de saint François de Sales sur le purgatoire.

Parce qu'il trouvait qu'on oubliait un peu d'en parler saint François de Sales a voulu insister sur le côté lumineux du purgatoire.

« Son opinion, dit Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, était que de la pensée du purgatoire nous pouvions tirer plus de consolation que d'appréhension. La plupart de ceux, disait-il, qui craignent tant le purgatoire, le font en vue de leur intérêt et de l'amour qu'ils ont pour eux-mêmes, plus que pour l'intérêt de Dieu. Et cela vient de ce que ceux qui en parlent dans les chaires ne représentent ordinairement que les peines de ce lieu, et non les félicités et la paix qu'y goûtent les âmes qui y sont.

« Il est vrai que les tourments en sont si grands que les plus extrêmes douleurs de cette vie n'y peuvent être comparées ; mais aussi les satisfactions intérieures y sont telles qu'il n'y a point de prospérité ni de contentement sur la terre qui les puissent égaler.

« 1. Les âmes y sont dans une continuelle union avec Dieu.

---

[1] III, qu. 84, a. 9, ad 2.

[2] *Traité du purgatoire*, ch. XII, op. cit., p. 199

« 2. Elles y sont parfaitement soumises à sa volonté, ou pour mieux dire, leur volonté est tellement transformée en celle de Dieu, qu'elles ne peuvent vouloir que ce que Dieu veut, en sorte que si le paradis leur était ouvert, elles se précipiteraient plutôt en enfer que de paraître devant Dieu avec les souillures qu'elles voient encore en elles.

« 3. Elles s'y purifient volontairement et amoureusement, parce que tel est le bon plaisir divin.

« 4. Elles veulent y être en la façon qu'il plaît à Dieu, et pour autant de temps qu'il lui plaira.

« 5. Elles sont impeccables, et ne peuvent avoir le moindre mouvement d'impatience, ni commettre la moindre imperfection.

« 6. Elles aiment Dieu plus qu'elles-mêmes et que toute chose, d'un amour accompli, pur et désintéressé.

« 7. Elles y sont consolées par les anges.

« 8. Elles y sont assurées de leur salut, dans une espérance qui ne peut être confondue dans son attente.

« 9. Leur amertume très amère est dans une paix très profonde.

« 10. Si c'est une espèce d'enfer quant à la douleur, c'est un paradis quant à la douceur que répand la charité dans leur cœur ; charité plus forte que la mort et plus puissante que l'enfer, de qui les lampes sont de feu et de flammes.

« 11. Heureux état, plus désirable que redoutable: puisque ces flammes [flammes qui causent la peine du dam] sont flammes d'amour et de charité !

« 12. Redoutables néanmoins [flammes qui causent la peine du sens], puisqu'elles retardent la fin de toute consommation, qui consiste à voir Dieu et à l'aimer, et par cette vue et cet amour le louer et le glorifier dans toute l'étendue de l'éternité.

« Sur ceci, il conseillait fort de lire l'admirable *Traité du purgatoire* qu'a fait la bienheureuse Catherine de Gênes. »[1]

[1] *L'Esprit de saint François de Sales*, XVI, 9, Paris 1747, p. 406.

5. Les suffrages de l'Eglise militante.

a) Leur nécessité.

Les âmes qui sont en purgatoire, écrit donc saint François de Sales, y sont « volontairement et amoureusement, parce que tel est le bon plaisir divin » et veulent y demeurer « en la façon qu'il plaît à Dieu et pour autant de temps qu'il lui plaira ». Sainte Catherine de Gênes avait auparavant développé une pensée pareille. Les âmes du purgatoire, disait-elle « n'ont plus d'élection propre, elles ne peuvent plus vouloir que ce que Dieu veut, elles sont ainsi fixées. Si quelque aumône abrégeant le temps leur est faite par ceux qui sont encore dans le monde elles ne sauraient se retourner avec affection pour considérer cette aumône, si ce n'est sous la très juste balance de la volonté divine. Elles laissent faire Dieu en toutes choses, et il se paie ainsi qu'il plaît à son infinie bonté... Elles reçoivent ainsi dans l'immobilité tout ce que Dieu leur donne ; et ni plaisir, ni contentement, ni peine, ne peuvent jamais les faire se replier sur elles-mêmes » [1].

La résignation totale des âmes du purgatoire ne les empêche pas de désirer ardemment les prières de ceux qui vivent sur la terre. Elles veulent, en effet, avant tout, la venue du règne de Dieu. Elles souffrent intérieurement qu'il ne puisse se manifester pleinement en elles, et que le rayonnement de sa gloire y soit comme empêché. En même temps, elles savent que les prières, les intercessions et plus généralement les *suffrages* c'est-à-dire les *secours* [2] de l'Eglise militante sont capables de hâter l'avènement définitif du royaume en elles. Elles comprennent que par une disposition merveilleuse de Dieu, qui veut que tous les

---

[1] *Traité du purgatoire*, ch. XIII, op. cit., p. 200.

[2] « Suffragium auxilium significat » CAJETAN, *Opuscula omnia*, t. I, tract. 16, qu. 5.

membres du corps du Christ s'entr'aident, le sort de l'Eglise qui est hors du temps a été lié dans une certaine mesure au sort de l'Eglise qui est encore dans le temps. « Si tu te tournes vers le purgatoire, est-il dit dans le Libro della divina dottrina de sainte Catherine de Sienne, tu y trouveras ma douce et inexprimable providence pour les pauvres âmes malheureuses qui, par ignorance, ont perdu leur temps. Parce qu'elles sont séparées de leur corps, elles n'ont plus le temps, où il est possible de mériter. Aussi, j'ai pourvu à les secourir par vous-mêmes qui êtes encore dans la vie mortelle et qui avez le temps pour elles, *che avete il tempo per loro*[1] ». Mutuelle dépendance des morts et des vivants, qui est un aspect du grand dogme de la communion des saints, en vertu duquel tous les fidèles unis dans l'amour du Christ forment un seul corps, dont « ni la mort, ni la vie, ni les choses présentes, ni les choses futures, ni aucune créature » ne peut briser l'unité, laquelle est si étroite et si délicate que les souffrances d'un membre se communiquent à tous les autres tant qu'ils sont encore dans la condition de souffrir. Saint Bellarmin[2] a rappelé le raisonnement si traditionnel que Pierre de Cluny opposait aux partisans de Pierre de Bruys : « L'Eglise tout entière forme un seul corps dont le Christ est la tête. Il s'ensuit qu'il doit y avoir communication de vie entre le chef et les membres et entre les membres eux-mêmes, selon le mot de saint Paul que *si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui* (I Cor., XII, 26). Or, les justes qui sont morts sont membres de ce corps, car ils sont unis soit à nous, soit à Dieu par la foi, l'espérance, et la charité. Aussi saint Augustin peut-il dire, dans le *De civitate Dei*, lib. XX, cap. 9, que *les âmes des justes qui sont morts ne sont point séparées de l'Eglise qui est, déjà maintenant, le royaume du Christ*, que *les fidèles, même morts, sont les membres du corps du Christ*. La consé-

[1] *Libro della divina dottrina*, cap. 148, p. 345 ; cf. *Le dialogue de sainte Catherine de Sienne*, t. II, p. 223.

[2] *De Ecclesia quae est in purgatorio*, lib. II, cap. 15.

quence c'est que les vivants peuvent et doivent aider les morts ». Le rôle de l'Eglise militante apparaît ici dans toute sa beauté. Quand elle vient au secours de l'Eglise souffrante, elle travaille à l'avènement du règne de Dieu par delà les frontières de la mort. Elle aide les âmes, selon le mot du poète, *à devenir saintes* [1] et *à se faire belles* [2] ; plus encore, elle avance l'heure où leur charité, déliée de toutes les entraves laissées par le péché, commencera de procurer à Dieu, pour l'éternité, la gloire parfaitement pure qu'il en attend.

b) Leur nature et leur efficacité.

Les suffrages, c'est-à-dire les secours de l'Eglise militante peuvent être distingués d'abord en deux grandes classes suivant la manière dont ils sont transmis à l'Eglise souffrante du purgatoire.

Dans la première classe, il faut placer toutes les actions, toutes les œuvres, quelles qu'elles soient, intérieures ou extérieures, qui procèdent de la charité surnaturelle. Elles profitent à toutes les âmes du purgatoire, lesquelles sont aussi dans la charité surnaturelle. « Tous ceux qui sont dans la charité, dit saint Thomas, font comme un seul corps. Il s'ensuit que le bien de l'un se répand sur tous les autres, à la manière dont la main, par exemple, ou quelque membre que ce soit, est utile à tout le corps. Ainsi le bien que fait un homme profite à chacun de ceux qui sont dans la charité, selon le mot du psaume (dans la Vulgate): *J'ai eu part avec tous ceux qui te craignent et qui gardent tes commandements.* » [3] Saint Thomas avait écrit plus tôt pareillement que l'œuvre de l'un peut profiter à l'autre « quand ils communiquent ensemble dans la racine de l'œuvre, c'est-à-dire dans la charité, laquelle est au principe des

[1] *Si che s'avacci il lor divenir sante.*
DANTE, *Purg.*, VI, 27.

[2] DANTE, *Purg.*, II, 75.

[3] *Quodlibet* II, a. 14.

œuvres méritoires : en conséquence, tous ceux qui sont unis entre eux par la charité reçoivent de leurs œuvres mutuelles un réconfort *(emolumentum)* mesuré selon l'état de chacun, et qui se fera sentir jusque dans la patrie du ciel où chacun se réjouira du bien de l'autre : aussi la communion des saints est-elle un article de symbole »[1], — c'est là, en effet, une vérité qui est contenue dans le dogme de la communion des saints, sans pourtant en épuiser le sens. Saint Thomas remarque plus loin[2] que lorsqu'ils sont transmis en vertu de la charité qui rend toutes choses communes, les suffrages apportent aux âmes du purgatoire comme une « consolation intérieure » qui est communiquée non pas seulement à l'âme à laquelle on aura pensé en faisant quelque bonne œuvre, mais à toutes ensemble, sans qu'elle y perde rien, « car la joie s'accroît d'autant plus qu'elle se communique davantage ». Et même la plus grande joie ne sera pas nécessairement pour l'âme à laquelle on aura pensé, mais pour ceux dont la charité sera plus grande, à la manière dont un cierge allumé dans la maison d'un riche éclaire tout le monde et plus encore les autres que le riche, s'ils ont de meilleurs yeux[3].

A côté des suffrages qui parviennent aux défunts en vertu de l'union de la charité *(propter unionem charitatis)* et dont ils reçoivent une consolation spirituelle, il faut placer les suffrages plus directs qui leur parviennent en vertu d'une intention expresse de les secourir *(propter intentionem in eos directam)* et dont ils reçoivent la remise partielle, ou même totale, de la peine temporelle de leurs péchés.

Ces suffrages peuvent être offerts d'une manière *commune* pour tous les défunts du purgatoire. Ils profitent alors à tous. Cependant, ils leur sont répartis par Dieu non point également, ni non plus proportionnellement au degré de leur charité essentielle — comme c'était le cas pour les suf-

[1] *Suppl.*, qu. 71, a. 1.
[2] *Suppl.*, qu. 71, a. 12 et 13.
[3] *Quodlibet* II, a. 14.

frages précédents —, mais, dit Cajetan, proportionnellement à la dévotion spéciale qu'ils auront apportée pendant leur vie à s'approcher du sacrement de pénitence, à satisfaire pour leurs péchés, à obtenir des indulgences, à secourir les âmes du purgatoire [1].

Ces suffrages peuvent, d'autres fois, être offerts d'une manière *spéciale* pour un ou plusieurs défunts. Alors, il ne serait plus exact, ce serait l'erreur de Wicleff [2], de prétendre qu'ils ne profitent pas plus à ces défunts qu'à tous les autres. « Il n'y a pas de doute, dit saint Thomas, que de tels suffrages profitent davantage à ceux auxquels ils sont adressés ; en conséquence, si l'on fait pour quelqu'un de nombreux suffrages, il sera délivré plus vite de la peine du purgatoire que d'autres pour qui l'on n'en fait point, même si, de part et d'autre, les péchés étaient égaux. » [3] Il faut ajouter cependant que l'application des suffrages à une âme déterminée se fait conformément au dessein de la miséricorde et de la justice infinies de Dieu et sous réserve de sa ratification. Il s'ensuit d'abord que si l'âme que l'on cherche à secourir est hors d'état de l'être, par exemple si elle est en enfer ou déjà au ciel, les suffrages qui lui étaient destinés aideront d'autres âmes : « Il est croyable que si quelque chose reste des suffrages adressés

---

[1] « Communibus autem suffragiis, pie puto omnes juvari: plus tamen et minus secundum divinae dispositionis gratiam » *Opuscula omnia*, t. I, tract. 16, qu. 5.

Pour appuyer cet enseignement suivant lequel le secours est donné aux défunts du purgatoire proportionnellement à la dévotion qu'ils ont mise à satisfaire à leurs péchés, Cajetan renvoie au passage où saint Thomas explique que lors de la descente aux enfers, le Christ a délivré non seulement les anciens justes retenus dans les seuls limbes sans avoir aucune peine temporelle à expier, mais encore quelques-uns seulement des justes qui expiaient en purgatoire la peine temporelle de leurs péchés, laquelle fut abrégée parce qu'ils avaient eu pendant leur vie une dévotion spéciale à la mort future du Sauveur, I, qu. 52, a. 8, ad 1.

[2] *Denz.*, n° 599.

[3] *Quodlibet* II, a. 14.

à des âmes désignées particulièrement — si par exemple ces âmes n'en ont pas besoin —, l'excédent sera dispensé par la miséricorde divine à d'autres âmes qui en ont besoin »[1]. Il s'ensuit encore que les suffrages adressés particulièrement à un défunt en purgatoire, s'ils lui parviennent toujours dans une certaine mesure, ne lui parviennent cependant que proportionnellement au souci implicite ou explicite avec lequel il a travaillé pendant sa vie mortelle à l'expiation de la peine temporelle du péché ; en sorte que ceux qui sortent de cette vie à peine en état de grâce, sans s'être beaucoup préoccupés de satisfaire pour leurs péchés passés, ni de prier pour les défunts, même si l'on priait ensuite beaucoup pour eux, ne recevraient qu'un secours bien diminué, la justice divine punissant ainsi l'insouciance et la dureté de leur cœur[2]. Si donc on opposait à cette doctrine sur les suffrages particuliers que ceux qui sont riches et qui laissent des amis peuvent compter après leur mort, à cause de leurs aumônes par exemple et du souvenir de leurs amis, sur des suffrages plus nombreux que ceux qui sont pauvres et délaissés, il sera facile de répondre que les pauvres, s'ils en sont dignes, peuvent recevoir des seuls suffrages communs, plus que ne reçoivent, des suffrages

---

[1] *Suppl.*, qu. 71, a. 14, ad 2.

[2] Ces derniers mots sont de Cajetan. Mais il semble aller trop loin en opinant que les suffrages adressés à une âme particulière du purgatoire peuvent rester parfois sans *aucun* effet à cause de l'absence de dispositions de cette âme.

Une autre opinion admet que de tels suffrages sont au contraire transmis *intégralement :* on pourrait lui opposer le texte où saint Thomas remarque, d'une manière générale, que « l'effet de la prière est limité en vertu de deux chefs : du chef de celui qui prie, et du chef de celui pour qui l'on prie ». *Suppl.*, qu. 71, a. 13, ad. 3.

Entre ces deux opinions, il y a place pour l'opinion ici adoptée, suivant laquelle les suffrages particuliers sont transmis *proportionnellement* aux dispositions des défunts, lesquelles ne sont jamais nulles, puisque la charité dans laquelle ils sont morts contenait au moins implicitement et virtuellement le désir de satisfaire à la peine temporelle de leurs péchés personnels et des péchés d'autrui.

tant particuliers que communs, des riches moins dignes qu'eux. Mais on pourra encore ajouter, en répondant cette fois d'une manière beaucoup plus radicale, ces admirables paroles de saint Thomas, qu'après tout « il n'y a pas d'inconvénient que les riches, sous un aspect, celui de l'*expiation de la peine du péché*, soient plus privilégiés que les pauvres ; car cet avantage compte pour ainsi dire pour rien si on le compare au *degré de possession du royaume des cieux*, où les pauvres sont privilégiés, selon la parole du Seigneur (Luc, VI, 20) : Bienheureux vous qui êtes pauvres, car le royaume des cieux est à vous » [1].

Les suffrages de la seconde classe, c'est-à-dire les suffrages communs ou particuliers, qui sont dirigés vers les défunts par une intention expresse de les secourir, *propter intentionem in eos directam*, sont à leur tour de deux sortes.

Les premiers tirent leur vertu de la prière : ils sont utiles à l'Eglise souffrante par voie de supplication, *per viam impetrationis*. Ce sont les suffrages par lesquels nous sollicitons la miséricorde divine de hâter l'entrée des défunts dans le lieu de rafraîchissement, de lumière et de paix qui leur est préparé. Nous savons bien que nos plus humbles prières ne sont pas impuissantes à procurer une fin si haute, puisque Jésus lui-même nous a enseigné à implorer et à supplier pour que le règne de Dieu arrive.

Les seconds suffrages ont le caractère d'une satisfaction que nous offrons à Dieu en vue d'abréger, au moins partiellement, la satisfaction que doivent accomplir les âmes du purgatoire. Ils viennent en aide à l'Eglise souffrante par voie de satisfaction, *per viam satisfactionis*. C'est ici le moment de noter que la satisfaction compensatrice que nous offrons à Dieu pour les âmes du purgatoire

[1] « Nihil prohibet divites, quantum ad aliquid, esse melioris conditionis quam pauperes, sicut quantum ad expiationem poenae ; *sed hoc quasi nihil est comparatum possessioni regni coelorum, in qua pauperes melioris conditionis esse ostenduntur.* » *Suppl.*, qu. 71, a. 12, ad 3.

peut naître directement d'une *bonne œuvre*, par exemple d'une privation, d'une aumône, que nous aurons faite sous l'inspiration de la grâce divine. D'autres fois, lorsqu'il y a *indulgence* applicable aux âmes du purgatoire, la satisfaction compensatrice est puisée par l'Eglise dans le trésor des satisfactions surabondantes du Christ, de la Vierge et des saints que l'Eglise, dans de certaines conditions et pour une certaine mesure, met pour ainsi dire entre nos mains, en nous donnant la faculté, au lieu de les retenir pour l'expiation de la peine de nos péchés, de les offrir pour les âmes du purgatoire. Mais, qu'elle naisse directement d'une bonne œuvre ou qu'elle naisse d'une indulgence, la satisfaction compensatrice qui est applicable aux vivants en stricte justice, *per viam justitiae*, n'est transférée aux âmes du purgatoire que par voie de miséricorde, par mode de suffrage, *per viam misericordiae*, *per modum suffragii*. Cajetan en apporte deux raisons voisines. La première, c'est, dit-il, que la souffrance expiatoire d'ici-bas et la souffrance expiatoire du purgatoire ne sont pas univoques mais proportionnelles en sorte que la première compense la seconde non pas en rigueur de justice, mais dans la mesure où elle est agréée par Dieu, un peu à la manière dont une amende peut parfois compenser l'emprisonnement. La seconde raison, c'est que le for de l'Eglise militante est au for de l'Eglise souffrante un peu dans le rapport où le for civil, plus bénin, est au for criminel, plus rigoureux. Il s'ensuit que les indulgences seront données différemment aux vivants et aux défunts: aux premiers par mode d'*absolution*, aux seconds par mode de *suffrage*[1]. Cependant, même

[1] CAJETAN, *Opuscula omnia*, t. I, tract. 16, qu. 5.

Pour bien faire entendre que c'est toujours *en vertu d'un acte de sa juridiction spirituelle* que le souverain pontife dispense, par les indulgences, le trésor spirituel de l'Eglise, et que néanmoins les indulgences sont appliquées différemment aux vivants et aux défunts, aux premiers par voie d'*absolution* de la peine temporelle de leurs péchés (les indulgences se substituent ici à la peine temporelle, et la substitution est acceptée non par faveur, mais en

transmises par mode de suffrage aux âmes du purgatoire, les indulgences, parce qu'elles ôtent ou diminuent la peine qui retarde leur entrée au ciel et l'instant de leur suprême bonheur, représentent un trésor inestimable.

Pour terminer ce paragraphe sur les suffrages de l'Eglise militante, il faut ajouter que lorsque nous avons distingué ceux qui résultent de la seule charité et ceux qui sont transmis en vertu d'une intention expresse, ces derniers se subdivisant selon qu'ils consistent dans une prière ou dans l'offrande d'une satisfaction compensatrice, nous avons voulu opposer avant tout et premièrement les titres d'efficacité des suffrages et non pas directement les actions, les démarches, les œuvres que supposent ces suffrages. La même action ou la même œuvre peut être, en effet, efficace à plusieurs titres. Pour ne parler que de l'action par excellence, celle de la messe, où la valeur infinie de la rédemption de la croix est comme amenée au milieu de nous, elle est, à elle seule, efficace à plusieurs titres: d'abord par voie de *charité*[1], car elle unit à l'Eglise souffrante du purgatoire l'Eglise militante qu'elle contribue à former constamment dans le monde; ensuite par voie de *prière* et par voie de *satisfaction* puisqu'elle représente l'Eglise militante de chaque génération cooffrant avec le Christ

---

justice et intégralement), et aux seconds par voie de simple *suffrage*, Cajetan a recours à la comparaison d'un prince qui, *par un acte de sa juridiction temporelle*, dispenserait une partie du trésor public pour venir en aide à certains de ses sujets lesquels, faute d'avoir payé leurs dettes, auraient été incarcérés, les uns dans leur propre royaume, les autres dans un royaume étranger; pour les premiers, le prince les délivre à deux titres: en leur donnant de quoi se racheter *(per modum auxilii)*, et en autorisant juridiquement un tel rachat *(judicialiter)*; pour les seconds, il ne les délivre qu'à un titre, c'est-à-dire en leur donnant de quoi se racheter *(per modum auxilii)*; il reste encore à obtenir, mais cette fois de la bienveillance du prince voisin, l'autorisation juridique de procéder à un tel rachat.

[1] Saint THOMAS, *Suppl.*, qu. 71, a. 9.

le sacrifice de la croix à la fois impétratoire et propitiatoire non seulement pour les vivants mais aussi pour les morts.

6. Les suffrages de l'Eglise glorieuse.

Si la valeur de la messe, qui n'est pas autre que celle de la Croix, est de soi infinie, néanmoins, chaque messe n'apporte en fait à l'Eglise souffrante qu'un secours fini, lequel est limité d'une part suivant la dévotion de l'Eglise militante, d'autre part suivant la plus ou moins grande réceptivité des âmes du purgatoire [1]. C'est donc, pour une portion capitale, la dévotion de l'Eglise militante pour la messe qui mesure les bienfaits qu'en retirent les défunts du purgatoire. L'étroite dépendance dans laquelle l'Eglise souffrante a été mise par rapport à l'Eglise militante apparaît ici clairement.

Elle apparaît encore si l'on considère la manière dont s'exerce, pour une part importante, l'intercession de l'Eglise glorieuse en faveur des âmes du purgatoire. La prière de l'Eglise glorieuse est pure, sainte, irrépréhensible. Il faut ajouter qu'elle est d'une valeur infinie, si l'on inclut en elle la prière théandrique du Christ. L'intercession de l'Eglise glorieuse est donc, de soi, pleinement suffisante à délivrer toutes les âmes du purgatoire. Cependant son efficacité est pratiquement finie. Quand l'intercession de l'Eglise glorieuse s'exerce spontanément, elle est limitée par les seules dispositions des âmes du purgatoire. Mais elle s'exerce en outre en dépendance de l'Eglise militante. Elle est alors limitée, à la façon, semble-t-il, dont est limitée l'efficacité de la messe: d'abord selon la dévotion de l'Eglise militante à implorer pour les âmes du purgatoire cette intercession glorieuse; ensuite, selon les dispositions inégales des âmes du purgatoire à être secourues [2].

---

[1] Voir note D : La valeur infinie de la messe.

[2] Il n'est donc pas difficile de répondre à D. Soto, *IV Sent.*, dist. 45, qu. 3, a. 2, qui objecte que, si elles étaient offertes pour les défunts, les prières de l'Eglise triomphante, étant constantes, plus

C'est donc entre les mains de l'Eglise militante que Dieu a voulu placer, pour une part importante, le sort de l'Eglise souffrante. Non seulement elle peut, elle-même, prier et satisfaire pour l'Eglise souffrante. Mais elle peut appeler sur elle, pour qu'elle soit plus vite entraînée vers le lieu du rafraîchissement, vers la béatitude du repos, vers la clarté de la lumière, la prière incomparable de Jésus en croix, de la Vierge secourable et consolatrice, et de toute la cour céleste. « O Dieu, donateur de pardon et désireux du salut des hommes, dit, dans une de ses oraisons pour les défunts, l'Eglise militante, nous supplions votre clémence, d'accorder, *par l'intercession de la bienheureuse Marie toujours vierge et de tous nos saints*, à ceux de nos frères, de nos proches, de nos bienfaiteurs qui ont quitté ce siècle de parvenir à la possession de la béatitude perpétuelle. »[1]

CHARLES JOURNET.

---

efficaces et plus vite exaucées que les nôtres, suffiraient à évacuer le purgatoire.

Saint Bellarmin appelle téméraire la conclusion où Soto estime donc devoir affirmer que les saints ne prient pas pour les âmes du purgatoire, *De ecclesia quae est in purgatorio*, lib. II, cap. 15. Il lui oppose le passage du *De cura pro mortuis gerenda*, cap. IV, n° 6, où saint Augustin loue ceux qui ensevelissent les défunts près du corps des saints avec l'intention de mieux implorer les saints pour eux, et l'oraison liturgique que nous citons ici, où l'Eglise prie, pour les défunts, la Vierge et les saints.

[1] Voir note E: Questions secondaires sur la prière et l'Eglise souffrante.

NOTE A.

LES ANCIENS LIMBES

1. La réclusion dans les anciens limbes, qui comportait non pas la peine du sens, mais le seul retardement de la vision désirée, saint THOMAS, III, qu. 52, a. 2, ad. 4, était la peine entraînée par le seul péché originel. A l'instant même où le Christ meurt en croix, son âme descend aux enfers pour apporter aux saints qui s'y trouvaient le fruit de sa passion rédemptrice. Aussitôt la peine du péché originel est levée, les liens

qui empêchaient les justes de sortir des enfers sont brisés, la vision béatifique leur est communiquée. Ce qui était dit dans Zacharie, IX, 11, du sang de l'ancienne alliance grâce auquel Israël sera délivré de ses ennemis, peut donc être appliqué au sang de la nouvelle alliance grâce auquel les saints sont délivrés des limbes: «Pour toi aussi, à cause du sang de ton alliance, je retirerai tes captifs de la fosse sans eau». Cf. saint THOMAS, III, qu. 52.

2. Cette doctrine du Christ qui descend aux enfers pour apporter aussitôt aux anciens justes la gloire essentielle et les dons qui l'accompagnent est certaine. Suarez l'estime *de foi divine* (et il retient comme *probable* la thèse thomiste de la causalité physique de l'âme du Christ). Il fait à juste titre remarquer que la doctrine en question résulte de deux propositions qui l'une et l'autre sont de foi divine. D'une part, en effet, il est de foi divine que les âmes des justes n'ont pas eu la vision de Dieu avant la mort du Christ. D'autre part, il est de foi divine que c'est la mort du Christ qui a ouvert aux hommes la porte du ciel. La conséquence sera double: les saints qui n'ont plus rien à expier entrent au ciel immédiatement, à leur mort si leur mort suit celle du Christ, à la mort du Christ si leur mort a précédé. SUAREZ, *in* III, qu. 52, disp. 43, sect. 3, n° 2.

3. L'âme du Christ resta dans le lieu des limbes pendant les trois jours où son corps fut au tombeau. Les âmes des justes y restèrent avec lui. Mais les limbes, à ce dernier moment de leur durée, étaient transformés. La divinité du Christ, en se manifestant aux âmes justes, avait chassé d'elles toutes les ténèbres intérieures, et l'âme du Christ, illuminant le lieu des limbes, en chassait toutes les ténèbres extérieures; cf. saint THOMAS, *III Sent.*, dist. 22, qu. 2, a. 2, quaest. 1. Les limbes étaient vraiment un paradis: *Aujourd'hui tu seras avec moi en paradis.* «Si l'on regarde au *lieu*, écrit saint Thomas, il faut dire que l'âme du bon larron descendit aux enfers avec l'âme du Christ, près de qui elle était... Mais si l'on regarde à la *récompense*, l'âme du bon larron était en paradis, car elle goûtait, avec les autres saints, la divinité du Christ», III, qu. 52, a. 4, ad 3.

4. Au moment de Pâques, lorsque l'âme du Christ se réunit à son corps, les âmes des saints, pense saint Thomas, accompagnèrent le Christ pour se réjouir de sa présence corporelle, *interim animae sanctorum erant cum Christo ut de ejus corporali praesentia gauderent.* Mais cette ordination des âmes à notre lieu d'ici-bas était provisoire, *III Sent.*, dist. 22, qu. 3, a. 2, quaest. 3, ad 3. Au moment de l'Ascension, où le Christ entre dans un monde meilleur, harmonisé à son humanité glorieuse, les âmes le suivent. On peut lire en ce sens le passage de l'Ecriture cité

par saint Paul, Ephés. IV, 8: « Il est monté dans les hauteurs, il a emmené des captifs, et il a fait des largesses aux hommes. »

NOTE B

LA PEINE DU FEU

1. L'existence de la peine du feu en purgatoire, sans être de foi, est communément affirmée par les théologiens.

On sait que la peine du feu n'est pas explicitement mentionnée dans le passage que le concile de Trente a destiné au purgatoire, et dont voici la traduction:

« L'Eglise catholique, instruite par l'Esprit saint, les Ecritures sacrées et l'antique tradition des Pères, ayant enseigné dans les saints conciles et tout récemment dans le présent concile œcuménique que le purgatoire existe, et que les âmes qu'il retient sont secourues par les prières des fidèles et plus encore par le sacrifice de l'autel que Dieu agrée — ; le saint concile ordonne en conséquence aux évêques d'employer toute leur diligence pour que la saine doctrine du purgatoire, livrée aux fidèles du Christ par les saints Pères et les saints conciles, soit crue, reçue, enseignée et partout prêchée. Lorsqu'on prêche au peuple simple, qu'on bannisse des sermons populaires les questions plus difficiles et plus subtiles, qui ne contribuent pas à édifier et qui le plus souvent n'accroissent point la piété. Qu'ils interdisent qu'on répande ou qu'on expose des doctrines incertaines ou entachées de fausseté. Qu'ils prohibent comme scandaleux et dangereux pour les fidèles tout ce qui a trait à la curiosité ou à la superstition, ou tout ce qui paraîtrait gain honteux. » *Denz.*, nº 983.

L'affirmation qu'il y a du feu en purgatoire, dit saint Bellarmin, « n'est pas *de foi*, car elle n'a jamais été définie par l'Eglise: et même la définition de la dernière session du concile de Florence — dans lequel cependant les Grecs avaient affirmé ouvertement qu'ils ne tenaient pas qu'il y eût un feu en purgatoire —, parle de l'existence du purgatoire sans faire mention du feu. » *De Ecclesia quae est in purgatorio*, lib. II, cap. 13.

Le P. Martin Jugie estime que dans les controverses entre Grecs et Latins qui commencèrent dès le XIIIme siècle, les Latins ont accordé à cette question de l'existence du feu en purgatoire trop d'importance, car ni elle ne peut être prouvée *avec certitude* par l'Ecriture, ni elle n'est appuyée, dans l'ancienne tradition patristique, sur des textes qui soient pleinement exempts d'obscurité. Il ajoute cependant que si elle a été niée par quelques théologiens catholiques, elle est affirmée par l'opinion *commune* des catho-

liques. *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris, 1931, t. IV, p. 126.

Saint Bellarmin qualifie pareillement l'affirmation de l'existence du feu en purgatoire de *communis sententia theologorum*, ou encore de *sententia probabilissima*. Suarez, après avoir remarqué que si l'existence du feu en enfer est attestée par de nombreux passages de l'Ecriture, l'existence du feu en purgatoire ne peut être prouvée d'une manière absolue par I Cor., III, 15, car le mot feu peut être pris ici au sens imagé; Suarez conclut que, tandis que l'existence du feu en enfer est une vérité tellement certaine que sa négation serait qualifiée par les théologiens de *téméraire* et *proche de l'erreur*, l'existence du feu en purgatoire ne doit être considérée que comme une *opinion théologique certaine*. *De purgatorio*, dist. 46, sect. 2.

2. Raison théologique d'affirmer la peine du feu en purgatoire.

D'après ce que nous avons dit, sur l'origine et la nature de la peine du péché mortel (p. 147), c'est la *rupture* de l'âme avec Dieu qui entraîne comme conséquence la peine du dam, tandis que l'*attachement* déréglé aux créatures aura pour conséquence la peine du sens. Il y a donc deux peines distinctes en enfer, celle du *dam* et celle du *sens*.

Or, qu'à la *peine du sens* corresponde, au moins partiellement, la *peine du feu*, cela est clairement affirmé par l'Ecriture. En outre, et c'est ici une chose importante à noter, la plupart des théologiens gréco-russes modernes admettent que la peine du sens se traduit *en enfer*, sinon toute entière, du moins en partie, par la peine du feu, entendu au sens d'un feu réel et physique. Cf. Martin JUGIE, opus cit., pp. 199-202.

Considérons maintenant ce qui arrive lorsqu'un péché mortel est pardonné. La rupture avec Dieu est soudain réparée et l'obligation à la peine du dam soudain effacée. Mais la peine du sens, qui résulte de l'attachement déréglé aux créatures, ne se détruit, hors les cas miraculeux, que peu à peu, sous l'action ultérieure de la charité et de la pénitence. Partout où la charité et la pénitence n'auront pas été parfaites, ce qui restera à expier, après la mort, ce sera donc quelque chose de cette peine du sens que l'Ecriture désigne le plus souvent par le mot feu. C'est donc bien de la peine du feu que souffrent ceux qui sont morts après avoir obtenu le pardon de leurs fautes mortelles, sans avoir cependant suffisamment satisfait pour les expier.

Considérons encore le péché véniel. Il comporte à proprement parler non pas une rupture avec Dieu, mais simplement un attachement déréglé aux créatures. En sorte que la peine qu'il mérite

est encore la peine du sens, désignée par ailleurs dans l'Ecriture sous le nom de feu.

En conséquence, si l'on admet, d'une part — et beaucoup de théologiens gréco-russes dissidents sont d'accord avec nous sur ce point —, que la peine du sens comporte *en enfer* la peine du feu; si l'on admet, d'autre part, que la peine du sens résulte, à la différence de la peine du dam, non d'une rupture avec Dieu, mais d'un attachement désordonné aux créatures, dont les effets subsistent après la remise du péché mortel, et qui constitue essentiellement le péché véniel: on est bien obligé d'admettre qu'en purgatoire la peine du sens comporte la peine du feu.

3. La peine du feu désigne une peine extérieure et physique.

Laissant maintenant de côté la question de savoir si la peine du feu n'existe qu'en enfer comme l'assurent les théologiens dissidents gréco-russes, ou si elle existe aussi en purgatoire comme nous le tenons, nous passons à la question de la nature de la peine du feu.

Qu'elle soit non pas une peine morale et intérieure, mais une peine physique et extérieure, on le déduirait théologiquement du seul fait que la peine du sens consiste dans la revanche que prend l'*univers créé tout entier, y compris l'univers visible et corporel*, contre le désordre par lequel le péché tentait de le renverser.

Mais il existe, à ce propos, un document ecclésiastique. Le 30 avril 1890, la Sacrée Pénitencerie était consultée sur le cas suivant: « Un pénitent se présente au confessionnal et, entre autres choses, il déclare qu'à son avis le feu de l'enfer est non pas *réel* mais *métaphorique*, en ce sens qu'on donne aux peines de l'enfer, *de quelque nature qu'elles soient*, le nom de feu par manière de parler; le feu, en effet, produit la plus intense des douleurs, et il n'y a pas d'image plus apte à signifier les peines extrêmement douloureuses de l'enfer et à nous donner une idée de ce qu'est l'enfer. En conséquence de cette déclaration, le curé demande s'il peut laisser les pénitents dans cette opinion et s'il peut leur donner l'absolution ? Il ajoute qu'il s'agit ici non pas seulement de l'opinion d'un particulier, mais d'une opinion généralement répandue dans une région où l'on a coutume de dire: Persuadez aux seuls enfants, si vous le pouvez, qu'il y a un feu en enfer ». A cette consultation la Sacrée Pénitencerie répondit: « Il faut instruire avec soin de tels pénitents, et s'ils se montrent opiniâtres ne pas les absoudre ». F. CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae*, Paris 1920, n° 1466.

Il résulte de ce texte que le feu de l'enfer n'est pas une simple image utilisée pour représenter une souffrance aiguë de quelque nature qu'elle soit.

4. Quelle est la nature de ce feu?

Les anciens théologiens, qui tenaient le feu pour un élément, pensaient que la peine du feu est due à un feu *de même nature* que le nôtre. Mais, sur ce point, les théologiens postérieurs ne les suivront pas. Le texte de la Sacrée Pénitencerie, cité plus haut, a été signalé par H. Hurter, S.J., *Theologiae dogmaticae compendium*, Innsbruck, 1908, t. III, p. 620, lequel, après avoir écarté comme téméraire ou erronée l'opinion du *feu métaphorique*, suivant laquelle le mot feu servirait simplement à désigner la *gravité* des peines de l'enfer, ou à signifier, comme la métaphore du ver de la conscience le *remords* du désespoir, défend l'opinion commune d'un *feu véritable et propre*, en remarquant avec sagesse: « Quand nous disons que le feu de l'enfer est véritable et propre, *nous ne voulons pas dire qu'il soit absolument identique au feu que nous connaissons;* saint Augustin écrit, en effet, avec vérité, dans le *De civitate Dei*, lib. XX, cap. 16: *De quelle nature sera ce feu, en quelle partie de l'univers sera-t-il allumé, je pense que nul homme ne le sait, sinon peut-être celui à qui l'Esprit divin l'a révélé.* Ce qu'il nous semble nécessaire de défendre, continue Hurter, c'est que ce feu est quelque chose d'*extérieur*, de *physique*, de *corporel*, capable de causer une vraie douleur, non quelque chose d'*intérieur*, de *moral*, de *spirituel* ».

5. L'action du feu sur les esprits.

Comment un feu *corporel*, — qu'il soit ou non de même nature que le nôtre, cela n'importe guère ici, — peut-il atteindre des *esprits* qu'il s'agisse soit des âmes séparées, soit des purs esprits comme les démons (car l'univers visible et sensible est trop lié à l'univers spirituel pour que les démons, par leur péché, ne l'aient pas troublé, au moins virtuellement, et pour qu'ils n'aient pas, en conséquence, à subir la peine du feu)?

Pour saint Bellarmin, il estime qu'« il est impossible de savoir en cette vie comment un feu corporel peut agir sur une âme incorporelle. » *De Ecclesia quae est in purgatorio*, lib. II, cap. 12.

Encore est-ce la tâche du théologien de montrer qu'une telle proposition n'est pas absurde a priori, et qu'elle n'inclut pas une évidente impossibilité. Il serait nettement contradictoire, par exemple, de soutenir que les esprits peuvent être *de soi* dans un lieu; mais il ne l'est pas, il est même exact, de soutenir, en parlant des esprits créés, qu'ils peuvent être dans un lieu *par application de leur vertu à ce lieu.* C'est même peut-être cette dernière proposition qui permettra de répondre à la question posée.

Les Salmanticences, *De vitiis et peccatis*, disp. 18, n°s 28-29, avec beaucoup de théologiens soit antérieurs soit postérieurs, se

rangent à l'opinion de saint Thomas (cf. par exemple *De anima*, a. 21, et ad 8) qu'ils considèrent comme théologiquement *certaine* ou *presque certaine*. Suivant cette opinion, les démons et les âmes séparées subissent le supplice du feu *en ce sens qu'ils sont liés au feu comme à un lieu pour y être retenus malgré eux comme dans une dure prison :* on sait, ajoutent les théologiens, combien l'emprisonnement peut paraître dur aux hommes et même aux animaux sans raison ; mais on ne peut imaginer ce que doit être la souffrance des anges et des âmes s'ils sentent qu'ils sont dominés par des réalités matérielles et rivés pour toujours à elles.

Comment expliquer cette incarcération ? Saint Thomas note que si le feu de l'enfer peut être un lieu de détention pour les esprits, c'est que d'abord, servant d'instrument à la justice divine, « il les empêche d'exécuter leur volonté propre et d'agir où ils veulent et comme ils veulent », *IV Sent.*, dist. 44, qu. 3, a. 3, quaest. 3. En suivant cette indication, Jean de Saint Thomas expliquera que le premier effet du feu est de causer instrumentalement dans les esprits une qualité spirituelle qui lie et immobilise leurs puissances opératives, celles surtout par lesquelles ils se meuvent eux-mêmes et meuvent les autres choses (ligature *intrinsèque*) ; il résulte dès lors que les esprits sont détenus dans le lieu où est le feu (ligature *extrinsèque*, ou incarcération) ; cf. Jean de Saint Thomas, *De poena daemonum*, disp. 24, a. 3, n° 23.

Saint Thomas, dans le *De anima*, a. 21, s'est référé lui-même à saint Augustin, *De civitate Dei*, lib. XXI, cap. 10 : « S'ils sont incorporels, les esprits des démons ou plutôt les esprits-démons seront, quoique sans corps, attachés pour leur supplice à des feux corporels ; non que ces feux soient, par une telle union, vivifiés et qu'il en résulte des êtres vivants composés d'âme et de corps ; mais, unis à ces feux dans une étreinte ineffable et terrible, les démons en recevront la souffrance sans leur communiquer la vie ».

Selon cette doctrine, on pourrait donc entendre au sens littéral les textes scripturaires où il est question de l'enchaînement du démon, par exemple : Jude 6, II Pierre, II, 4, Apoc., XX, 2.

NOTE C

DIVERGENCES RADICALES ET DIVERGENCES OCCASIONNELLES SUR LA DOCTRINE DU PURGATOIRE

1. A l'origine de toutes les erreurs *fondamentales* sur le purgatoire, on trouvera toujours des erreurs sur la nature du péché et de la justification.

C'est parce que Luther s'est trompé sur la nature du péché, sur les peines qu'il attire, sur la réparation qu'il exige, qu'il a

méconnu le purgatoire et qu'il a soutenu par exemple, entre autres choses, dans la 38me proposition condamnée par la bulle *Exsurge Domine*, que « les âmes du purgatoire ne sont pas sûres de leur salut, du moins toutes », *Denz.*, n° 778.

C'est parce que, après Luther, Baïus pensera qu'il n'y a pas de péché véniel et que de soi tout péché est mortel et mérite une peine éternelle (*Denz.* n° 1020), qu'il niera que les âmes du purgatoire soient certaines de leur salut. Et c'est parce que, avant Luther, quelques théologiens, comme Gerson, avaient estimé qu'un péché est dit véniel non par sa nature, mais par la seule miséricorde de Dieu, qu'ils avaient prétendu que le péché véniel pourrait, si Dieu le voulait, mériter une peine éternelle, et qu'en conséquence les âmes du purgatoire ignoraient si elles seraient punies éternellement. Cf. saint BELLARMIN, *De Ecclesia quae est in purgatorio*, lib. II, cap. 4.

2. Mais à côté de ces erreurs fondamentales, on peut relever des divergences qui nous paraissent purement *occasionnelles* dans le témoignage des saints et des théologiens.

C'est ainsi que saint Jean de la Croix, enseignant les purifications par lesquelles ici-bas l'âme est conduite à la contemplation — dans cette ligne, il ne se trompe pas, il est Docteur de l'Eglise —, et parlant des suprêmes épreuves, où l'âme acquiert un sentiment si aigu de sa misère qu'elle se croit abandonnée de Dieu et perd en même temps toute pensée capable de la réconforter, ajoute: « C'est la raison pour laquelle ceux qui sont en purgatoire souffrent de grands doutes, ne sachant s'ils sortiront jamais de là et s'ils termineront leurs peines. Car bien qu'ils possèdent à l'état habituel les trois vertus théologales: foi, espérance et charité, le sentiment actuel de leurs peines et de la privation de Dieu ne leur laisse pas goûter le bien actuel et la consolation de ces vertus. Aussi, bien qu'ils sachent qu'ils veulent du bien à Dieu,cela ne les console pas, car il ne leur paraît pas que Dieu leur en veut à eux, ni qu'ils soient dignes d'une telle chose; au contraire, comme ils se voient privés de lui, livrés à leurs misères, il leur semble qu'ils ont en eux tout ce qu'il faut pour être détestés et abandonnés de Dieu, à bon droit et pour toujours », *Noche oscura*, lib. II, cap. 7, SILVERIO, t. II, p. 435, n° 7.

Ce qui préoccupe ici directement saint Jean de la Croix, c'est la purification de la nuit obscure, non à proprement parler le purgatoire. Mais rencontrant sur son chemin une opinion théologique suivant laquelle les âmes du purgatoire seraient tellement submergées par la souffrance qu'elles ignoreraient leur état et se croiraient damnées — cette opinion est signalée, et regardée comme fausse par saint Thomas, *IV Sent.*, dist. 21, qu. 1, a. 1,

quaest. 3 —, le Docteur mystique la trouve si propre à illustrer ce qu'il veut dire des purifications passives, qu'il la cite sans vouloir, comme le remarque très bien le P. Silverio de Santa Teresa, « s'arrêter à en peser la valeur ».

C'est pour avoir trop assimilé le temps des souffrances du purgatoire au temps des souffrances méritoires et satisfactoires que saint Jean de la Croix s'est écarté ici, tout à fait occasionnellement, de ce que saint Bellarmin, vers la même époque, appelait la doctrine commune des théologiens.

3. On peut relever ici une autre divergence dans la manière dont les saints ont quelquefois parlé de la diminution des peines du purgatoire.

Il semble qu'à mesure qu'elle se purifie davantage, l'âme se voit de moins en moins indigne de la vision divine, et qu'en conséquence, en même temps qu'elle sent diminuer la peine temporelle de ses péchés, elle doit sentir diminuer d'instant en instant, la souffrance de la peine du dam. Telle est bien la pensée de saint Bellarmin : « Plus approche la fin de leur exil, plus leur joie grandit », *De Ecclesia quae est in purgatorio*, lib. II, cap. 14.

Cependant, sainte Catherine de Gênes — qui sait très bien qu'ici-bas l'exil de l'âme sainte devient plus douloureux à mesure qu'elle se purifie davantage et que s'accroît l'amour —, pour trop assimiler à son tour, sur ce point, les souffrances du purgatoire aux souffrances méritoires et satisfactoires d'ici-bas, ne pensera pas qu'à la diminution de la peine temporelle du péché, de « la rouille du péché », corresponde une diminution de la peine du dam : « La peine [du dam] cependant, ne diminue pas; ce qui diminue, c'est le temps de sa durée » *Traité du purgatoire*, ch. II, op cit., p. 184. La sainte semble aller même plus loin et dire que la peine du dam s'accroît : « Le contentement des âmes qui sont en purgatoire ne leur enlève pas une parcelle de leur souffrance; loin de là, l'amour qui se trouve retardé, cause leur peine, et la peine croît en proportion de la perfection de l'amour dont Dieu les a rendues capables. » Ibid., ch. XII, p. 199. C'est ici-bas seulement, semble-t-il, que la peine de l'exil peut croître, parce que c'est ici-bas seulement que la charité peut croître. La charité du purgatoire ne grandit pas, elle ne fait que se purifier de sa rouille. Mais à mesure que l'âme se croit moins indigne de Dieu, elle voit diminuer en elle en même temps la peine du feu et la peine du dam, c'est-à-dire le retard mis à son entrée au ciel, et s'accroître son allégresse.

4. En cherchant d'où procèdent les divergences occasionnelles des écrivains spirituels sur la question du purgatoire, il apparaît donc facile de les réduire à l'unité et de retrouver sur ce point la doctrine commune.

NOTE D

LA VALEUR INFINIE DE LA MESSE

La valeur de la messe, qui n'est autre que celle de la croix, est *de soi* infinie. Néanmoins, chaque messe n'apporte *en fait* qu'un secours limité par la dévotion d'une part de ceux qui, à un titre quelconque, contribuent à l'offrir, et d'autre part de ceux pour qui elle est offerte.

Cet enseignement de saint Thomas, III, qu. 79, a. 5, a été développé par Cajetan dans un de ses opuscules, t. II, tract. 3, qu. 2; il a été accepté en substance par bien des théologiens.

Considéré absolument, dit Cajetan, le sacrifice de la messe est l'immolation même de Jésus-Christ, la chose offerte étant Jésus-Christ. Il s'ensuit que la valeur impétratoire, méritoire et satisfactoire de ce sacrifice est infinie. L'effet du sacrifice de la messe est infini, comme la passion du Christ. La messe est plus aimée de Dieu que sont détestés de lui tous les péchés du monde.

Mais de même que l'effet de la passion est infini, en ce sens qu'il *suffit* à racheter tous les hommes, non en ce sens qu'il rachète *en fait* tous les hommes, *infinitas secundum sufficientiam et non secundum efficaciam;* de même encore que l'effet de la passion agit à la manière d'une cause universelle et indéterminée, non à la manière d'une cause déterminée à tel effet particulier, *secundum naturam causae universalis, indeterminatae scilicet, et non determinatae ad hunc aut illum;* ainsi, le sacrifice de la messe est de sa nature d'une suffisance infinie et d'une efficacité indéterminée, *infinitae sufficientiae et indeterminatae efficaciae.* Il s'ensuit que le sacrifice de la messe considéré en lui-même *ex solo opere operato* n'a pas d'effet particulier à l'égard d'un homme quelconque; il n'a qu'un effet général, du fait qu'il est agréé de Dieu, auquel il rend grâce et dont la pensée le remplit.

C'est la *dévotion,* soit de ceux qui offrent ce sacrifice — et il faut inclure ici tout d'abord la dévotion de l'Eglise militante — soit de ceux pour qui il est offert, c'est-à-dire, quand il s'agit des défunts, la dévotion qu'ils ont eue pendant leur vie à la messe et aux suffrages de l'Eglise, qui détermine la part toujours finie du sacrifice de la messe qui est en fait appliquée; et l'*intention* de ceux qui offrent — il faut inclure ici tout d'abord l'intention de l'Eglise militante — dirigera et divisera cette part, à des titres divers: il faudra distinguer l'intention de l'*Eglise militante* qui prie à chaque messe pour tous les vivants et pour tous les morts (d'où l'effet que les théologiens postérieurs appelleront le fruit *général* de la messe); l'intention du *prêtre en tant que mi-*

nistre de l'Eglise militante (fruit *spécial* de la messe, mentionné dans la condamnation des erreurs du synode de Pistoie, *Denz.*, nº 1530); l'intention *personnelle* du prêtre et des fidèles (fruits *particuliers* de la messe).

Ce sacrifice, dit Cajetan, étant infini du côté de la chose offerte, ne sera jamais épuisé ni diminué *par le nombre de ceux à qui sa vertu impétratoire et satisfactoire est appliquée:* c'est pourquoi il est offert chaque fois pour tous les assistants, pour tous ceux dont il est fait mention au canon, pour tous ceux à qui l'on pense au memento et dont le nombre n'est pas limité d'avance; il serait intolérable qu'on s'en offusquât. Il ne sera jamais non plus épuisé ni diminué *par la dévotion de ceux qui essaient de s'en emparer:* il pourrait, en effet, suffir à lui seul à combler des dévotions infinies en nombre. C'est dans ces dévotions qu'il faut distinguer, avec les théologiens modernes, trois ordres.

Tout d'abord, l'Eglise, comme une mère pieuse et prévoyante, remarque Cajetan, a voulu puiser dans chaque messe, *en vertu de sa dévotion à elle*, de quoi secourir tous les vivants et les morts: «ut ex devotione sua, omnibus sacrificium prodesset». C'est en ce sens, notons-le, et donc lorsqu'on regarde aux fruits généraux de la messe, qu'il faut tenir qu'une même messe que je demande peut être offerte à la fois pour moi et pour d'autres sans qu'il en résulte nul détriment pour moi: ce serait au contraire l'effet d'une dévotion pervertie, et donc inefficace, de vouloir empêcher l'Eglise de puiser dans chaque messe pour tous ses enfants. Aussi Cajetan a-t-il raison de dire, dans son commentaire de la Somme, III, qu. 79, a. 5, qu'il faut éclairer la dévotion de ceux qui par égoïsme voudraient être seuls nommés dans la messe qu'ils demandent pour eux.

Mais, outre cette offrande générale de l'Eglise pour tous les fidèles, le prêtre lui-même, considéré non pas comme simple particulier porté par sa dévotion personnelle, mais *comme ministre de l'Eglise, porté dans une mesure, par la dévotion de l'Eglise*, peut offrir librement la messe en faveur de ceux qui le lui demandent et lui font une aumône à cette occasion; et il faut tenir sans hésiter, avec l'Eglise condamnant le synode de Pistoie, qu'une telle offrande, lorsqu'elle ne rencontre pas d'obstacle, procure à ceux pour qui elle est faite une application spéciale, finie elle aussi, de la vertu infinie de la messe. Suivant l'intention proposée au prêtre, cette application finie sera faite toute entière en faveur d'une personne, ou sera divisée entre plusieurs.

Enfin *la dévotion personnelle* du prêtre et des fidèles, soit qu'ils offrent le sacrifice de la messe, soit qu'ils s'y unissent par la communion, constitue une troisième manière de participer à

la vertu infinie de la messe ; les effets qu'on y puisera ainsi seront eux aussi répartis suivant l'intention qu'on se sera proposée.

Cajetan, notons-le, écrit expressément, dans l'opuscule dont nous avons parlé, qu'à la *dévotion* toujours finie de ceux qui offrent, correspond une satisfaction finie, laquelle, suivant leur *intention*, est ou bien transférée toute entière à un défunt par exemple, ou bien divisée entre plusieurs. Il ne veut pas qu'on dise qu'une messe offerte avec une dévotion égale satisfait autant si on la destine à un seul défunt ou si on la destine à plusieurs ; car toujours la satisfaction est répartie et divisée selon l'intention : « Semper enim satisfactio, cuilibet *devotioni* respondens, est *finita*, et si ad plures per *intentionem* applicetur, *dividitur* et minus a singulis participatur ».

La doctrine de Cajetan, telle qu'elle est exposée dans l'opuscule auquel renvoie son commentaire sur la Somme, *quand on a soin de la compléter par le texte condamnant l'erreur du synode de Pistoie sur le fruit spécial de la messe*, nous paraît la plus exacte, et capable de résoudre sans peine toutes les questions qui se posent à propos des effets de la messe.

D'autres théologiens cependant estiment, au contraire, que la valeur du sacrifice de la messe est limitée en elle-même et que cette limitation serait due à un décret restrictif du Christ. Mais d'abord, il restera toujours bien difficile de prouver l'existence d'un pareil décret. Et surtout, il ne faut pas oublier que si la messe est la continuation même, à travers le temps, du sacrifice rédempteur, elle doit agir comme ce dernier à la manière d'une cause absolument universelle. La dévotion avec laquelle on participera à l'offrande de la messe, avec laquelle encore on communiera à la messe, déterminera seule la mesure, toujours finie, suivant laquelle cette cause universelle sera effectivement appliquée.

NOTE E

QUESTIONS SECONDAIRES SUR LA PRIÈRE ET L'ÉGLISE SOUFFRANTE

On pourrait poser, à propos des âmes du purgatoire, quatre questions secondaires : Prient-elles pour elles ? Nous prient-elles ? Prient-elles pour nous ? Faut-il les prier ?

1. Prient-elles pour elles ?

Si l'on entendait la prière au sens très large de contemplation, il faudrait évidemment répondre avec Suarez, *De oratione in communi*, cap. XI, n° 13, que les âmes du purgatoire prient d'une manière parfaite et qu'elles sont dans un très haut degré de contemplation et d'amour de Dieu.

Mais que dire, si l'on entend la prière au sens propre de demande ?

On peut répondre, et on est ici d'accord avec Suarez, que d'abord il est vraisemblable que ces âmes ne prient pas pour obtenir des consolations et des douceurs, puisqu'elles préfèrent être purifiées le plus tôt possible ; si donc leur contemplation et leur amour de Dieu leur apportent de la douceur, c'est non pas qu'elles la cherchent mais qu'elles la trouvent par surcroît comme un effet naturel de leur amour.

Mais, prient-elles pour d'autres fins ? Il faut encore répondre négativement, mais en se séparant ici de Suarez. Que pourraient-elles, en effet, demander, sinon la délivrance d'un mal et l'obtention d'un bien ? Or, d'une part, elles n'éprouvent d'autre mal que la détention résultant de la peine de leurs péchés ; mais comme elles savent que le purgatoire a pour fin d'expier cette peine, elles ne peuvent demander d'en être exemptes. Et, d'autre part, quel bien demanderaient-elles, si elles sont confirmées en grâce et ne cherchent pas les consolations ? En conséquence, il faut, nous semble-t-il, nier que les âmes du purgatoire puissent, au sens propre, prier pour elles.

L'opinion contraire est soutenue par Suarez, en dépit des raisons que nous venons de rappeler. Suivant lui, les âmes du purgatoire demanderaient directement à Dieu de leur abréger leur peine ; ou encore elles demanderaient à Dieu de susciter en nous le désir de les secourir (ce qui atténue beaucoup le caractère pénal du purgatoire et semble ramener, sur un point, le purgatoire au *status viae*). En outre, elles demanderaient des secours accidentels, même des consolations ; mais cela paraît peu conciliable d'une part avec ce que Suarez vient de dire du désintéressement absolu de ces âmes, et d'autre part avec leur disposition de s'abandonner totalement au for de la justice divine.

C'est probablement l'opinion de Suarez qu'on trouve déjà chez Dante, lorsqu'il fait dire le *Pater* par les âmes du purgatoire, XI, 1-18 :

Vegna ver noi la pace del tuo regno,
Che noi ad essa non potem da noi,
S'ella non vien, con tutto nostro ingegno.
. . . . . .
Da oggi a noi la cotidiana manna.

Mais ce passage pourrait peut-être s'entendre non pas d'une prière réelle de demande, mais d'une prière fictive qui ne ferait, dans la langue du poète, que traduire la conformité profonde de ces âmes à la volonté divine.

2. *Nous invoquent-elles?*

Elles désirent ardemment les suffrages des vivants, avons-nous dit, et en ce sens, mais en ce sens seulement on peut soutenir qu'elles nous implorent. Dieu pourra même leur permettre parfois de manifester par des révélations particulières leur désir d'être secourues: «Nisi scirent se liberandos, suffragia non peterent, quod frequenter faciunt », dit saint Thomas, *IV Sent.*, dist. 21, qu. 1, a. 1, quest. 4. C'est ce désir profond que symbolisent, dans le *Purgatoire* de Dante, les constantes demandes des défunts:

Ti prego . . . . . .
Che tu mi sie de' tuoi prieghi cortese
In Fano sì, che ben per me s'adori,
Perch'io possa purgar le gravi offese.
V, 68-72.

Quando sarai di là dalle larghe onde,
Di' a Giovanna mia, che per me chiami
La dove agl'innocenti si risponde.
VIII, 70-72.

3. *Prient-elles pour nous?*

A cette question, saint Thomas et saint Bellarmin répondent différemment.

a) Saint Thomas distingue ici trois états dans lesquels peuvent être, après la mort, les âmes justes.

Les saints qui sont dans la patrie connaissent, dans le Verbe, tout ce qui les concerne et toutes les prières des hommes qui recourent à eux: cf. par exemple III, qu. 10, a. 2. Il leur appartient en propre, remarque Cajetan, de voir les prières que nous leur adressons: « Proprium tamen sanctorum in patria est videre orationes viatorum sibi directas. » *In II-II*, qu. 83, a. 11, n° 1.

Les saints qui étaient dans les anciens limbes pouvaient aussi prier pour les vivants. Car ils n'étaient pas dans un état pénal semblable à celui où, par leur faute, les âmes du purgatoire ont été mises dans la dépendance des prières de l'Eglise militante. Ils étaient dans un état supérieur au nôtre non seulement sous le rapport de l'impeccabilité — les âmes du purgatoire aussi sont impeccables et sur ce point nous sont supérieures —, mais encore sous le rapport de l'indépendance. Leur état était donc supérieur au nôtre absolument parlant, *simpliciter*. Aussi, pouvaient-ils, *à l'instar des saints qui sont dans la patrie*, prier pour les vivants. Et c'est pourquoi, lorsqu'il veut établir scripturairement que les saints qui sont dans la patrie prient pour nous, saint Thomas peut appor-

ter en témoignage, II-II, qu. 83, a. 11, sed contra, l'apparition de Jérémie à Judas Machabée: « Celui-ci est l'ami de ses frères, qui prie beaucoup pour le peuple et pour la ville sainte, Jérémie, le prophète de Dieu » (II Mach. xv, 14). Cependant les saints des anciens limbes, qui n'avaient pas encore la vision bienheureuse du Verbe, priaient pour les vivants sans pouvoir, à la différence des saints du ciel, connaître les prières des vivants. L'Ecriture, remarque Cajetan, affirme que Jérémie priait, elle ne dit pas qu'il entendait les prières des vivants. Ou, si l'on admet qu'il connaissait la prière et les épreuves de Judas Machabée, il faudra dire, avec Jean de Saint Thomas, *De oratione*, disp. 21, a. 4, nº 41, que c'était en vertu d'une révélation divine et exceptionnelle.

Pour les âmes qui sont en purgatoire, dira saint Thomas, elles nous sont sans doute supérieures sous un rapport puisqu'elles sont confirmées en grâce et impeccables, mais elles nous demeurent inférieures à cause des peines personnelles qu'elles ont à subir au for de la justice divine, et qui les mettent, — nous l'avons expliqué —, dans la dépendance de nos prières, en sorte que c'est non pas à elles de prier pour nous, mais à nous de prier pour elles, *et secundum hoc, non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis*, II-II, qu. 83, a. 11, ad 3.

b) Au lieu de distinguer ici trois états des âmes justes après la mort, saint Bellarmin, qui accuse moins le caractère pénal du purgatoire que saint Thomas, n'en distingue que deux, *De Ecclesia quae est in purgatorio*, lib. II, cap. 15.

Au premier, appartiennent les saints de la patrie, qui prient pour nous et connaissent nos prières.

Au second, appartiennent à la fois, selon lui, les saints des anciens limbes et les âmes du purgatoire, qui prient pour nous mais sans connaître nos prières en particulier. Parce qu'il ne distingue pas, sous le rapport de la possibilité de prier, les saints des limbes et les âmes du purgatoire, saint Bellarmin apporte le texte II Mach., xv, 14, pour établir que les âmes du purgatoire prient pour nous.

L'opinion de saint Bellarmin, suivie par Suarez, qui, sans la regarder comme certaine, la considère comme pieuse et probable, *De oratione in communi*, cap. xi, nº 17 était déjà celle de Dante. Au chant XI du *Purgatoire*, le poète nous représente les âmes capables de prier expressément non seulement pour elles, mais encore pour les vivants, puisque c'est non pour elles, qui n'en ont plus besoin, car elles sont confirmées en grâce, mais pour ceux qui sont demeurés sur la terre, qu'elles paraphrasent la dernière demande du *Pater:* Ne nous laissez pas succomber à la tentation:

Quest' ultima preghiera, Signor caro
Gia non si fa per noi, chè non bisogna,
Ma per color, che dietro a noi restaro.

4. Faut-il les prier?

Si elles connaissent nos prières, oui; si elles les ignorent, non. Or, saint Thomas et saint Bellarmin sont ici d'accord pour affirmer, qu'à la différence des saints du ciel, elles les ignorent. L'un et l'autre en concluent qu'il ne faut pas prier les âmes du purgatoire. Ceux qui sont en purgatoire, dit saint Thomas « ne possédant pas encore la vision du Verbe, ne peuvent connaître ce que nous pensons ou disons; c'est pourquoi nous n'implorons pas leurs suffrages par la prière », II-II, qu. 83, a. 4, ad 3. Voici les textes de saint Bellarmin qui, quoiqu'il tienne que les âmes du purgatoire prient pour nous, ajoute: « Bien que cela soit vrai, cependant, il paraît superflu, en règle ordinaire, de leur demander de prier pour nous. Car elles ne peuvent, en règle ordinaire, connaître ce que nous faisons en particulier; elles savent seulement en général que nous sommes entourés de dangers, comme nous ne savons, nous, qu'en général, qu'elles sont dans les tourments. Car ni elles ne se mêlent à notre vie, comme le dit saint Augustin au *De cura pro mortuis gerenda*, cap. XIII, n° 16, ni elles ne voient nos prières dans le Verbe puisqu'elles n'ont pas encore part à la vision, ni il n'est vraisemblable que Dieu leur révèle, en règle ordinaire, ce que nous faisons ou demandons ». (Le texte de saint Augustin, auquel saint Bellarmin fait allusion appelle une réserve, car saint Augustin parle ici de sa mère qui était au ciel et qui priait très certainement pour lui.

Quant à l'usage des fidèles d'implorer le secours des âmes du purgatoire, des théologiens comme Jean de Saint Thomas l'expliquent, non pas en disant que les âmes encore en purgatoire peuvent entendre nos prières, mais en disant qu'on peut tenir pour vraisemblable que, lors de leur entrée au ciel, elles verront dans le Verbe toutes les prières qui leur auront été antérieurement adressées; et ils ajoutent que déjà maintenant Dieu peut nous aider en prévision de leur future intercession. Cette solution est empruntée de Suarez, *De oratione in communi*, cap. X, n° 28, qui pense qu'un tel usage ne doit pas être blâmé, bien qu'il soit d'une dévotion plus pure de prier et de satisfaire *pour* les âmes du purgatoire.

CHARLES JOURNET.

SUR L'ARGUMENT DU MARTYRE

1° M. Théodore Monod, assistant au Muséum d'histoire naturelle de Paris, m'ayant aimablement envoyé son *Livre des martyrs*, « *Vie des saints* » *extraite du Martyrologe protestant de Jean Crespin*, je lui ai dédié une étude de théologie spéculative sur *L'argument du martyre* dans *Nova et Vetera*, 1931, n° 3, p. 285. La conclusion tenait en une phrase qu'il eût été facile de citer: « Ceux qui sans être de l'Eglise d'une manière complète et absolue, *re*, meurent en témoignage de la religion, sont de deux sortes. Ou bien, ils n'ont ni la foi ni la charité surnaturelles, et ce sont de faux martyrs, quelque émouvante et courageuse que semble leur mort. Ou bien, ils ont la foi et la charité surnaturelles, et ce sont de vrais martyrs; mais ils sont déjà de l'Eglise par le désir, *voto*, ils meurent pour un bien divin qui réside en propre et normalement dans l'Eglise ». Au cours de l'étude elle-même, je notais qu'on peut être de l'Eglise par le désir, *voto*, même si on la méconnaît, pourvu que ce soit par une erreur invincible, c'est-à-dire non coupable. Je finissais par ces mots: « A supposer, enfin, que tel cas particulier reste douteux, et que faute de données suffisantes, on hésite alors à se prononcer sur la vérité ou la fausseté du martyre, il y aura assez de cas certains pour que l'argument apologétique tiré de la mort des martyrs garde dans l'ensemble une valeur incomparable ».

2° Cette étude sur l'argument du martyre permettait de lire le livre de M. Monod en acceptant tout ce qu'il contenait d'histoire, dans la mesure où l'histoire y serait fidèlement pré-

sentée, mais en rejetant tout ce qu'il contenait de théologie. Elle aurait pu plaire à M. Monod s'il n'avait eu que la préoccupation d'être historien. Ce n'est pas le cas. L'on peut voir dans l'article *Sanguis martyrum*, qu'il vient de publier dans *Foi et Vie*, Paris, 1932, pp. 231-244, qu'il n'est pas content du mien.

3° J'ai cherché à ne point parler en l'air. Je me suis appuyé sur l'Ecriture et les Pères. M. Monod ne l'a pas dit aux lecteurs de *Foi et Vie*.

On a l'impression, par exemple, que la pensée que « le démon a ses martyrs qui peuvent mourir dans la sérénité » ne plaît pas beaucoup à M. Monod: il dit à ses lecteurs qu'elle est de Florimond de Rœmond, que je n'ai jamais lu ; mais il ne leur dit pas qu'elle est de saint Augustin que j'ai pourtant longuement cité.

On a l'impression que la pensée que la vérité de la cause pour laquelle meurt le martyr est une circonstance capitale, permettant de discerner les vrais et les faux martyrs, ne plaît pas non plus à M. Monod: il ne dit pas aux lecteurs de *Foi et Vie* que cette pensée est prise de la Bible.

Ces détails pouvaient peut-être offrir un intérêt.

4° Est-ce présomptueux de ma part de penser que mon étude est logiquement conduite ? Au fait, M. Monod ne me reproche pas d'incohérence interne. Il désire pourtant accuser quelqu'un de contradiction. D'où cette phrase de son article: « Mais après avoir affirmé l'impossibilité théorique *de jure*, de l'existence de « vrais martyrs » ailleurs que dans l'Eglise romaine, les tenants de la seule véritable Eglise vont bientôt être obligés d'admettre en fait, *de facto*, cette même existence ». Les lecteurs de M. Monod penseront que, sur ce point, c'est la doctrine authentique de l'Eglise qui a varié de manière à se contredire. Je l'ai exposée. J'ai cité des textes capitaux de saint Irénée et de Benoît XIV affirmant explicitement l'existence possible de vrais martyrs qui seraient hors de l'Eglise quant à l'appartenance visible *(re)*, qui ne seraient pas toutefois hors de l'Eglise par le désir *(voto)*. Si telle est la doctrine authentique de l'Eglise. elle n'est pas contradictoire.

5° J'ai reproché doucement, dans une note, à M. Monod historien (j'ai dit qu'en un sens cette faute l'honorait) de n'avoir pas reproduit avec assez de fidélité ses récits de martyres: il avertit, en effet, qu'il a supprimé de ces récits de « virulentes injures » adressées « à l'Eglise romaine et à ses créatures ».

A ce reproche, M. Monod fait deux réponses.

D'abord, il explique que les injures virulentes, étant de mode à cette époque, peuvent s'accorder avec les plus beaux sentiments de mansuétude, de pardon, de magnanimité. Cette remarque, je l'avoue, est précieuse. Elle va permettre aux historiens de nous révéler tout ce qui se cachait de douceur évangélique sous les injures dont foisonnent les écrits de Luther et de Calvin.

Ensuite, M. Monod cite, toujours d'après Jean Crespin, huit cas de martyres qui sont profondément émouvants et où l'on ne voit point d'injures.

Il faudra donc que les lecteurs du livre de M. Monod se reportent à son article de *Foi et Vie* pour savoir quels sont ceux des martyrs protestants qui n'ont point injurié.

De ceux-ci je dirai, si l'image qu'on nous en présente est par ailleurs fidèle et historiquement sûre, qu'ils sont de l'Eglise — de l'Eglise visible unique qui est le corps du Christ — par le désir, même si par une ignorance invincible, c'est-à-dire non coupable, ils la répudient.

M. Monod n'a pas pris garde qu'il reprenait ici une difficulté dont il avait la solution sous les yeux.

6° J'ai reproché dans une autre note, — dans l'étude je n'ai pas eu préoccupation de la controverse —, à M. Monod théologien, de réclamer pour un protestantisme qui comme tel ne croit plus à la divinité du Christ, des martyrs qui étaient morts en confessant la divinité du Christ. Voici le début de cette note: « M. Th. Monod dédie son martyrologe: *A la mémoire des saints martyrs de l'Eglise réformée; aux protestants de France pour qu'ils se souviennent!* Sans doute, pour qu'ils se souviennent de la divinité du Christ que croyait si vigoureusement Calvin, et qui est si profondément abandonnée par leurs chefs les plus influents, un Auguste Sabatier, un Wilfred Monod... »

Que répond, à cela, M. Monod ? « Pourquoi, parce que certaines de leurs vues dogmatiques d'importance secondaire diffèrent des nôtres, n'aurions-nous pas le droit d'appeler nôtres les martyrs de la réforme, quand l'Eglise de Rome honore officiellement des martyrs qui n'admettaient que les deux sacrements bibliques et considéraient la cène comme purement symbolique ? » Laissons tomber la fin de la phrase ; je ne l'ai citée que parce que j'ai horreur des citations tronquées ; mais il est évident que M. Monod ne s'attend pas à être pris au sérieux lorsqu'il prête aux premiers martyrs chrétiens, avec quelle confondante absence d'hésitation, les conceptions eucharistiques d'Ulrich Zwingli. Venons à ce qui nous intéresse. Nous reprochions au protestantisme comme tel de ne plus croire la divinité du Christ. Voici la réponse de M. Monod : la divinité du Christ est une « vue dogmatique d'importance secondaire ».

7° M. Monod finit par des considérations qui débordent notre sujet. Il s'en prend au pouvoir coercitif de l'Eglise. Nous n'avions pas à en traiter à cet endroit. Nous en avons parlé ailleurs dans le travail dont les pages sur *L'argument du martyre* ont été détachées. On peut estimer que saint Augustin, par exemple, qui croyait à la sainteté indéfectible de l'Eglise visible, corps du Christ-Dieu répandu dans le monde, a dit sur ce sujet des choses plus exactes que le R. P. Sanson, cité par M. Monod.

8° Les considérations qui précèdent suffisent à montrer que la réponse de M. Monod n'est pas efficace.

M. Monod veut bien reconnaître, je crois, que je me suis exprimé dans mon étude, en termes parfaitement courtois. Pourquoi dois-je dire ici qu'il m'a lu avec peu de bienveillance, ou du moins avec une inexcusable inattention ? Je me permets de citer deux exemples.

M. Monod assure que j'identifie « saint » et « personnage dûment canonisé par l'Eglise à la suite de la procédure officielle régulière » (ces mots, mis entre guillemets par M. Monod, ne sont pas de moi), et que je laisse « entendre par là que, par définition, il ne peut exister de saints et de martyrs que ceux qui sont décrétés comme tels par l'Eglise romaine ». Mais comment aurais-je

pu soutenir une erreur si manifeste ? L'Eglise enseigne tous les jours qu'il existe une multitude de saints qui ne sont point *canonisés*. Bien plus, j'ai cité le passage où Benoît XIV affirme qu'il y a des saints véritables qui, pour des raisons prudentielles, ne sont même pas *canonisables !*

Autre exemple. M. Monod, parlant de l'abbé Journet, le cite ainsi: « ...Il est manifeste, nous dit-il en effet, que le rayonnement miraculeux de la sainteté héroïque et du martyre ne se rencontrera jamais chez les infidèles, ni chez les hérétiques... ». C'est tout. Voilà donc la phrase que reproduiront, s'ils la découvrent dans *Foi et Vie*, les rédacteurs des feuilles religieuses protestantes de la Suisse romande. J'avais pris soin pourtant de m'expliquer *dans la même phrase*. Voici mon texte: « Si la doctrine juge les miracles, il est manifeste que le rayonnement miraculeux de la sainteté héroïque et du martyre ne se rencontrera jamais chez les infidèles, ni chez les hérétiques, puisque, selon l'usage ancien, ces mots désignent ceux qui pèchent sciemment contre la vérité révélée. Ni chez les schismatiques, qui déchirent sciemment l'unité de l'Eglise. Car s'il est clair que c'est l'erreur ou le péché que je préfère, il est clair que nul miracle ne viendra ratifier mon choix ». Pourquoi M. Monod a-t-il coupé ma phrase à l'endroit précis où était défini le sens que je donnais aux deux mots principaux, sur lesquels tant de fois les protestants de nos jours se sont plu à équivoquer ? J'ai cherché une réponse et n'en ai pas trouvé.

CHARLES JOURNET.

CHRONIQUE DE LITTÉRATURE:

UN ROMAN[1]

Il n'arrive pas souvent d'avoir à parler d'un roman de cette qualité — d'un véritable roman. Aussi, quand échoit pareille fortune, l'embarras du chroniqueur est-il grand.

Des émotions éprouvées en cours de route quelques-unes persistent, cependant que rapports et comparaisons tissent leur trame complexe. Et tout, à cette fête, participe: le cœur et l'esprit, sans oublier les sens ni la foi. Car l'art du roman (avec celui du cinéma) est bien l'un des plus riches en possibilités.

A la stricte connaissance se joint la part du rêve, à la nature le surnaturel, au sujet l'objet, à un monde particulier le vaste monde et, sur tout cela, une philosophie qui, loin de l'exclure, confirme la grande poésie de la vie, en acte et en puissance sous ses multiples et fragmentaires aspects.

C'est pourquoi l'on ne saurait appeler romans de pâles ouvrages où souvent un moi fatigué d'être, délaie avec une complaisance désabusée des velléités passées à l'état de souvenirs.

Le roman, ah, c'est autre chose ! Par exemple, le livre de M. Graham Greene: *L'homme et lui-même*, paru dans cette collection du « Roseau d'Or », qui a, on le sait, le souci de choisir ce qu'elle offre au public.

Quelle lecture attachante mais à laquelle il a fallu d'abord s'attacher ! N'y trouve-t-on pas une imprécision qui parfois rappelle l'exquise irréalité du *Grand-Meaulnes*, la même légèreté de touche et, à défaut de sa transparence, une opalescence due à la gaucherie d'une traduction médiocre — reflet, peut-être, d'un talent point encore parvenu à son midi ? Mais comment s'étonner, Graham Greene étant un authentique écrivain de moins de trente ans.

Petit-neveu de R. L. Stevenson, il a, comme lui, le goût de l'aventure au milieu de paysages qu'il évoque plus qu'il ne

[1] Graham GREENE, *L'homme et lui-même*, « Roseau d'Or », Paris 1931.

les décrit. L'atmosphère se crée d'un trait. Rien ne manque. Et la vie des hommes est exprimée, sans réticence, sans hypocrisie, avec une frénésie, un sens de la fatalité, un évangélisme qui tour à tour l'apparentent à Dostoïewsky, à Thomas Hardy, à Emily Brönte. Et vers la fin, emporté par un souffle magnifique, le drame se dénoue sur ces hauteurs où furent conçues *L'Annonce faite à Marie* et l'*Otage*.

Aussi, résumer *L'homme et lui-même*, en en faisant ressortir les finesses psychologiques, les coups de théâtre (des miracles, au sens chrétien du mot) serait une entreprise digne d'un nouvel ouvrage.

Vous souriez ? C'est que vous ne connaissez pas « cette histoire d'un courage né de la lâcheté ». Mais, lisez-la. Vous éprouverez vous-mêmes ce désir d'en souligner les réussites, d'en fixer les vérités et, surtout, de les approfondir.

L'homme et lui-même se nomme Andrews. Jeune, au moment où s'ouvre le récit, il pénètre dans un cottage isolé, en proie à la terreur d'être rejoint, harrassé, misérable.

Là, une jeune fille, veille un mort dans sa bière, l'accueille, prête à se défendre en braquant sur lui un fusil déchargé, pas autrement surprise, calme en face de tant d'agitation et peut-être soulagée par cette présence inattendue. Son courage, sa sérénité lasse et narquoise sont aussi peu remuants que la lâcheté du loquace et trop sensible Andrews déplace d'atmosphère. Et l'on appréhende aussitôt les extrêmes, la différence essentielle de ces deux êtres destinés à se réunir, à se reconnaître, avant d'être séparés à jamais. Pour Elisabeth, dont l'auteur laisse pressentir qu'elle est une créature de lumière, fort peu de termes, la lumière ne se décrivant pas. Pour Andrews, par contre, lâche, doublé d'un critique exaspéré et désespéré, une cascade de notations, de reparties incohérentes et qui répondent à la logique de son caractère.

Graham Greene: ou l'art de différencier et délimiter les volumes par l'économie des termes !

Mais, vous demanderez-vous, la pureté, l'équilibre de l'une, il faut bien les attibuer à quelque cause, l'hérédité ne jouant pas que pour les malheureux. Eh, sans doute, seulement Graham Greene ne s'arrête pas à cette grâce d'état, de la grâce tout court, qui brave les lois de l'hérédité et toutes les lois.

Elisabeth porte en elle la paix de Dieu. Elle croit en Lui. L'auteur le dit aussi brièvement que possible, tout en laissant entendre qu'elle n'a rien, mais là, rien du tout, d'une dévote insensible. De la créature, elle possède les exigences d'une chair jeune et saine et, de ce fait, court les mêmes dangers car si « son cœur

veut être bon et sage, son corps, son corps commun, ne s'en inquiète guère ». Mais elle reste mystérieuse, telle une flamme où ira se réchauffer, se régénérer, se simplifier, s'affermir la nature inquiète d'Andrews. En un mot, elle est l'instrument de la Providence, un être d'élection appelé à servir de truchement entre l'homme et la vérité. Celle-ci trouvée, elle disparaîtra, immolation tragique, dans une sorte d'apothéose (c'est nous qui appelons apothéose notre hallucination d'une heure) où éclatent et brûlent, résorbées dans l'incréée splendeur, les apparences trompeuses, les turpitudes et iniquités d'un monde trop humain — apothéose d'où l'homme sort purifié, fortifié, sûr de son destin éternel, indifférent aux contingences.

Cela, évidemment, l'auteur ne l'écrit pas. Graham Greene reste verbalement (et heureusement) en deçà de sa pensée profonde. D'où l'influence, la suggestion croissante de son œuvre sur l'imagination du lecteur, laquelle, d'appliquée au début, devient dominatrice et de la même intensité concentrée que celle qui peut nous animer lorsque placés devant notre miroir, nous cherchons à savoir au juste à quelle espèce d'homme nous avons affaire.

Instrument de la Providence, Elisabeth sera donc le pivot autour duquel gravitera toute l'action. Au reste, dès le premier contact, Andrews se sentira pris comme un poisson dans un filet. Il aura beau se révolter et, entraîné par ses scrupules de lâche quelquefois, retourner à ses vomissements, il reviendra et n'agira plus, même à son corps défendant, que sur le conseil d'Elisabeth. Et d'abord, puisqu'il a commencé par dénoncer, dans une lettre anonyme, ses compagnons de contrebande dont quelques-uns vont avoir à répondre aux assises de Lewes du meurtre d'un douanier, il ira témoigner contre eux. Du moment, n'est-ce pas, qu'il a rompu avec son ancienne vie, qu'il n'en veut plus entendre parler par l'horreur qu'elle lui inspire, autant se ranger carrément du côté de la justice. Au moins, les risques auxquels l'expose sa trahison, il les affrontera à visage découvert, en homme soucieux de prendre ses responsabilités et décidé à étouffer ses exténuantes contradictions.

Après, il sera quitte, libre, en face de sa conscience, de refaire sa vie, mais en donnant à cette locution une signification plus haute que celle à laquelle se tiennent maints personnages en rupture de ban.

Si Andrews et Elisabeth sont les deux principaux personnages de ce livre prometteur, il en est encore un, parmi les autres, et pour terminer, digne de retenir l'attention: Carbyon.

Son nom déjà résonne agréablement; et l'homme ne tarde pas à provoquer la sympathie. Au surplus, ce n'est pas un contrebandier ordinaire.

Ses camarades lui obéissaient en l'admirant pour sa force et sa décision. Andrews, lui, l'a aimé et haï d'une haine et d'un amour mélangés parce que sa lâcheté n'a pas su rendre agissant son amour. Et pourtant ! On sent qu'un mot énergique et l'assistance d'un être sensible et cultivé auraient pu avoir une influence déterminante sur l'âme du chevaleresque Carbyon. Carbyon qui a aimé Andrews, dès le premier jour, dès leur première rencontre au collège où il était allé le chercher après la mort d'Andrews le père.

Séduit par l'aisance avec laquelle l'étudiant traduisait leur identique amour de la nature, il a cru qu'Andrews pourrait compléter le Carbyon sentimental. Du moins, il lui paraissait humain d'envisager leur amité en fonction de ce complément.

Et c'est bien ainsi qu'il l'envisage, jusqu'au jour de la trahison et de la fuite d'Andrews, qui se conclura par un événement capital.

Mais auparavant, l'un et l'autre recevront leur achèvement moral de leur contact avec Elisabeth.

Pour Carbyon, cette rencontre ne sera qu'un instant de sa vie aventureuse, étant de ceux qui ne peuvent s'arrêter nulle part. Il n'aura donc fait qu'entrevoir le hâvre avant de se perdre dans la nuit.

Quant à Andrews ce n'est qu'à la fin, sur le corps inanimé d'Elisabeth, suicidée pour échapper aux outrages d'une brute, qu'il donnera sa mesure et se réconciliera avec Carbyon. Il s'accusera d'avoir assassiné Elisabeth; il acceptera d'être condamné pour ce crime non commis et ce afin de sauver Carbyon et ses hommes d'ultérieures poursuites.

De la sorte, ayant payé sa dette, il s'en ira à son destin, humble devant l'événement, transfiguré, humble avec soi-même et avec le monde.

JEAN-L. FERRERO.

BIBLIOGRAPHIES

S. Exc. Mgr M. Besson, *La route aplanie*, 9me édition, 1932. Paris et Genève.

Voici, couverture blanche et titre rouge, la neuvième édition de *La route aplanie*. Le texte primitif demeure le même: les sept lettres adressées au pasteur Dubuis. Il est suivi de six petites études rangées sous la rubrique *Réponse à quelques-uns*. Ces études sont alertes, aucunement ardues. La dernière raconte le sort bien curieux fait chez nous par un prêtre apostat à Carmen Padin. Elle est illustrée par une expressive photographie. Une conclusion et un répertoire alphabétique terminent l'ouvrage. Son caractère local et circonstancié n'a pas été modifié. Les notes mises en bas du texte ont été accrues. Mgr Besson, laissant, comme de juste, de côté les contradicteurs qui « s'en prennent souvent plus à d'autres qu'à lui-même », répond, chemin faisant, avec calme et clarté, à plusieurs objections secondaires. Tout dans ce livre tend à apaiser. En le fermant, néanmoins, on ne peut s'empêcher de sentir douloureusement que, par la Réforme, l'unité de notre patrie, si chère qu'elle nous demeure, a commencé de devenir semblable à celle des mariages mixtes, où l'entente n'est possible qu'à un plan qui n'est pas le plus haut. C. J.

Jacques Maritain, *Le Songe de Descartes*, suivi de quelques essais. Editions R.-A. Corrêa, Paris 1932. 344 pages; dédié à Pierre van der Meer de Walcheren.

Sur le point de publier *Distinguer pour unir* ou *Les degrés du savoir*, le grand ouvrage où il se propose d'étudier la hiérarchie des disciplines intellectuelles, tant inférieures que supérieures à la philosophie, et de déterminer, pour chacune d'elles, l'objet formel qu'elle nous permet d'atteindre, Jacques Maritain, se rendant nettement compte du caractère révolutionnaire de son entreprise à l'égard de la classification aujourd'hui reçue, a voulu examiner au préalable comment s'est constituée cette dernière, et il vient de nous en montrer la genèse dans un *Descartes*, admirable de richesse, de clarté, de pénétration. C'est, en effet, de Descartes que vient la conception de la science sur laquelle nous vivons, et qui nous paraîtrait bien étrange si nous n'y avions été habitués dès l'enfance. Déjà l'effort et l'habileté que Descartes dût déployer pour l'accréditer, suffiraient à nous faire douter qu'elle soit si naturelle qu'il nous le semble. Mais la vision que Jacques Maritain a de la révolution cartésienne (au temps même où il se montre sans tendresse pour l'aristotélisme décadent, pour « cette sorte de matérialisme glacé qui est le châtiment des conviés à la sagesse, quand ils trahissent », et où il indique quelle était la mission providentielle de Descartes) est si aiguë qu'elle nous bouleverse; elle nous révèle dans un événement inaperçu de la foule, et qui s'est passé dans les hauteurs de l'esprit, l'avènement d'un monde dont nous sommes loin d'avoir secoué la tyrannie.

L'instrument avec lequel Descartes va renverser les hiérarchies traditionnelles de l'ordre intellectuel est sa notion de la science. Mais la science dont il nous parle, quoique toute rationaliste dans sa contexture, est poussée dans le monde où elle s'avance par un étrange souffle mystique, celui qu'on retrouve, à la même époque chez les Rose-Croix, et « qui apparaît en définitive comme une convoitise mystique de la terre ». C'est au temps où Descartes est animé par ce souffle qu'il entrevoit, dans un songe étrange, le germe spirituel de toute sa réforme, la notion d'une science unique. Voilà la singulière genèse de la science cartésienne qui est étudiée dans un premier chapitre sur *Le songe de Descartes*.

Il va falloir définir davantage, dans un second chapitre sur *La révélation de la science*, cette nouvelle science, montrer d'abord les forces vives authentiques qu'elle portait en elle (sans cela, comment aurait-elle pu réussir ?), et marquer le point précis où ces forces vives commencent à s'infléchir et à dévier. Ce qui demeure, en fin de compte, c'est l'idée d'une science aux attributs

mythiques : une, dérivée de Dieu, se déployant à partir d'elle-même, partout certaine, exhaustive du réel, béatifique; d'une science qu'on tendra de plus en plus à regarder « comme un absolu qui se suffit dans l'abstrait et qui trône dans l'azur idéologique »; d'une science « qui n'est pas astronomie ou botanique, qui n'est pas science humaine ou science angélique, ou science divine, qui est LA SCIENCE ». Il est clair, par ailleurs, « que l'idée cartésienne de la science étant une illusion, la façon dont Descartes pratiquait la science ne devait pas être conforme à cette idée; quand son *habitus* mathématique est en jeu, il sait bien que même aïdé des règles de la méthode le bon sens *naturellement égal en tous les hommes* ne suffit pas ».

Néanmoins, l'erreur de Descartes va fructifier. Le monde moderne, assistera impuissant, voire inconscient, à la progressive *Déposition de la Sagesse*. Il faut relire dans ce chapitre, pour s'en pénétrer, les pages admirables où est montré l'abîme qu'il y a entre d'une part, la pauvre notion de la foi surnaturelle telle que l'entend Descartes: « c'est une foi satisfaite, qui se contente d'obéir et qui ne veut pas savoir; *fides* NON *quaerens intellectum*... On pourrait dire que Descartes adhère aux formules de la foi sans plus se mettre en peine de la vérité qu'elles contiennent, que dis-je, il y adhère d'autant plus sûrement et avec d'autant plus de respect qu'il s'inquiète moins de cette vérité. Apprécions à ce point de vue la vraie portée de sa fameuse déclaration : *Je n'ai jamais traité de l'Infini que pour me soumettre à lui*, et son ferme propos d'être et de demeurer *de la religion de son roi et de sa nourrice* » —; et d'autre part la notion *à la fois intellectuelle et mystique* de la foi telle que l'entendent un saint Thomas d'Aquin, un saint Jean de la Croix, et après eux le concile même du Vatican. A l'étage de la foi, à celui de la théologie, à celui de la métaphysique, Descartes faussera tout, parce que sa doctrine de la science l'oblige à instituer une opposition entre la notion d'intelligence et la notion de mystère. Descartes exile l'intelligence du royaume du mystère, d'où d'une part la sécheresse du rationalisme moderne, et d'autre part l'antiintellectualisme des réactions conduites au nom de la philosophie ou de la piété.

Comment pénétrer plus avant dans le cœur de la science cartésienne qu'en étudiant l'application qu'en fait Descartes aux preuves de Dieu? Dans le chapitre sur *Les preuves cartésiennes de Dieu*, les trois preuves de Descartes sont examinées avec une acuité métaphysique tout à fait remarquable. A propos de la première, est approfondie la doctrine cartésienne des idées-tableaux, qui contient tout l'idéalisme : à propos de la seconde, la notion d'un Dieu cause de lui-même, qui contient tout le libertisme: à propos de la troisième (qui est dans son fond l'argument ontologique mais placé dans un tout autre contexte spirituel que chez saint Anselme) la manière dont « une *fausse preuve* du vrai allait faire dévier pour des siècles la métaphysique, et se montrer de fait aussi pernicieuse que la négation même du vrai ». La doctrine de Descartes sur la science contient la racine de sa théodicée et de celle du monde moderne. S'il n'y a de science que des idées claires et que Dieu est impénétrable, à quel parti s'arrêter, quand on voudra parler de Dieu, sinon à l'anthropomorphisme, résultant des idées claires, et à l'agnosticisme résultant de l'impénétrabilité, il faudrait même dire de l'inintelligibilité de l'Infini; « Descartes oscille violemment de l'un à l'autre terme de l'antinomie. Il tient encore les deux bouts de la chaîne, mais il n'y a plus de chaîne, lui-même il l'a brisée. C'est là le tragique de sa philosophie, comme de toute théodicée anthropomorphique et imaginative. Elle se forme une image de Dieu qui est celle de la créature agrandie à l'infini. *Absit* ! Alors elle s'empresse de couvrir cette image d'une épaisse nuée d'agnosticisme. Tels ces nuages solides aux enroulements vertigineux, que la sculpture baroque étend sur des figures de l'au-delà, dont ce qu'on aperçoit encore offre un aspect irrémédiablement profane, et qu'elle ne peut adorer qu'en les cachant. »

Il restait à indiquer les conséquences culturelles de la révolution cartésienne. Les pages sur *L'héritage cartésien* ouvrent des perspectives d'une étonnante profondeur sur l'histoire culturelle en général et sur l'esprit du monde où nous vivons, disons *dont* nous vivons. Je ne crois pas qu'il soit possible d'aller plus avant, ni de dire plus de choses en moins de mots. On ne peut lire ce récit de la tragique aventure de la pensée moderne sans éprouver le besoin de crier vers le ciel, d'où seul peut nous venir le secours.

Que dire encore de ce livre petit par le poids mais lourd de lumière ? Qu'on y trouve des vues pénétrantes sur Descartes et Aristote, Descartes et Pascal; sur Kant ou Spinosa, sur Vasquez; des appréciations sur tout ce qu'on a, ces derniers temps, écrit sur Descartes.

C. J.

MARIE DE LA TRINITÉ, *Lettre à une Carmélite*. Carmel d'Avignon, 1932, 286 pages, 15 fr., argent français.

Nous avons signalé déjà ce livre d'une pensée si riche, d'une lecture si réconfortante. Le Carmel d'Avignon vient d'en faire un nouveau tirage, que rien ne distingue extérieurement de l'ancien, mais qui est amélioré sur bien des points de détail, ainsi les noms des membres de la famille de Geuser sont donnés en entier, quelques notes éclairent certains points du texte, et surtout nous y trouvons une magnifique lettre inédite sur la manière dont Marie-Antoinette de Geuser s'unissait à la Sainte Vierge dans sa contemplation de « Dieu seul ».

E. D.

GAËTAN BERNOVILLE, *L'Enfant qui a dit Oui, Guy de Fontgalland*. Grasset, Paris, 201 pages, 12 fr., argent français.

Guy a dit un jour, si simplement qu'on n'y a pas pris garde: « On écrira beaucoup sur moi ». La prédiction se réalise; toute une littérature a vu le jour sur Guy de Fontgalland. L'auteur de *Minerve et Belphégor*, l'historien de *Lourdes*, de *Pellevoisin*, des *Jésuites*, le directeur des *Lettres*, l'écrivain choyé de tout un public difficile, s'est arrêté avec étonnement devant un petit garçon auquel personne n'a pris garde tant qu'il vivait; il s'en est épris; il a voulu écrire sa vie; il l'a fait avec un art si délicat, où il entre de la tendresse, du respect, de l'émerveillement, que cet ouvrage me semble bien l'un des plus beaux parmi les beaux ouvrages de M. Bernoville. Dans les autres, l'auteur a magistralement dominé son sujet. On dirait qu'ici c'est le sujet qui a conquis l'auteur, que sa plume a moins décrit que servi une âme d'enfant. Le livre en acquiert un charme saisissant.

E. D.

VICTOR GIRAUD, *Saint Vincent de Paul*. Collection « Les Grands Cœurs », Flammarion, Paris, 1932, 12 fr., argent français.

Si son humble personne n'eût pas été en cause, S. Vincent de Paul, je crois, eût aimé cette vie. Netteté, clarté, lucidité d'esprit, sobriété alerte, ces qualités que possèdent les écrits du saint sont celles dont témoigne cette biographie, qui la rendent si attrayante d'abord, puis si émouvante. M. Giraud qui connait parfaitement la fin du XVIme et le XVIIme siècle, non seulement dans sa littérature, mais dans son histoire, ses idées, ses grandeurs et ses misères, dans sa vie religieuse aussi, sa *Sainte Chantal* et son *Bossuet*, dans la même collection, en sont deux preuves d'importance, était admirablement préparé à décrire le « grand coeur » de Saint Vincent de Paul. Il l'a fait avec une pénétration, une distinction, une objectivité, dont le siècle classique lui aurait su gré, qui voulait bien entendre l'homme, mais non pas l'auteur. M. Pierre Coste, un fils de S. Vincent, l'éditeur de sa correspondance, souhaitait, un soir, en entendant lire au réfectoire de la maison de la « Mission » le *Bossuet* de M. Giraud, que celui-ci rendît le même service au fondateur de sa congrégation et des Filles de la Charité. Son voeu vient d'obtenir pleine satisfaction. Ce livre trouvera bon accueil chez tous ceux qui aiment que leur goût soit charmé autant que leur âme édifiée, parmi les gens du monde comme dans les presbytères et les couvents.

E. D.

YVONNE DE ROMAIN, *Le Soleil d'Assise*, 256 pages, Spes, Paris, 12 fr., argent français.

Mademoiselle de Romain nous dit, après d'autres, l'impression qu'a produite sur son âme le Petit Pauvre d'Assise. Son portrait demeure conforme à la tradition; S. François est celui qui s'abandonne pour s'identifier complètement au Christ dans sa pauvreté, dans son humilité, et le Christ parfera la ressemblance par le don des stigmates. Il est toujours profitable de fréquenter les saints au travers des âmes qui s'en sont laissées toutes pénétrer, comme c'est le cas ici. On y saisit bien des traits qui avaient échappé à notre propre perspicacité. L'auteur étudie dans une seconde partie le rayonnement de S. François sur le monde, dont il a renouvelé plusieurs aspects, dans la spiritualité, dans la poésie, dans les arts, dans la charité, en particulier. Tout cela est dit avec une chaleur, une vie, des rapprochements suggestifs, un bonheur d'expression, qui procureront à ce livre de nombreux lecteurs et de plus nombreuses lectrices, pour la joie de leur esprit et le bien de leur âme.

E. D.

COLLETE YVER, *La Vierge, essai sur la naissance de son culte*. Flammarion, 246 pages, 12 fr., argent français.

L'auteur a lu avec conscience un certain nombre d'ouvrages aussi savants qu'orthodoxes, qu'elle cite loyalement, sur le culte de la

Sainte Vierge avant le Concile d'Ephèse. Elle a jugé que ses notes seraient utiles aux chalands habituels de la librairie Flammarion. Elle les leur a dédiées, les présentant avec beaucoup de charme, les groupant sous cinq chefs: le culte de Marie repose sur les premiers chapitres de S. Luc et de S. Matthieu et ces chapitres sont authentiques; Marie a été tenue pour Vierge dès les temps apostoliques; elle n'est donc pas une Juive ordinaire et Jésus ne l'a pas tenue pour telle; son culte fut florissant dès les premières années du christianisme, ainsi que le montrent les écrits des Pères, les images, prières et manifestations liturgiques, bien avant 431. Nous lirons plutôt directement les œuvres où l'auteur a puisé sa science; mais son livre fera du bien à ceux à qui il est destiné. Il est revêtu d'un rassurant *imprimatur* du P. du Passage, S. J. E. D.

GEORGES GOYAU, *Missions et Missionnaires.* Bibliothèque catholique des Sciences religieuses, Bloud & Gay, Paris, 1931.

M. Goyau, qui a voué la généreuse activité de sa vie à décrire l'activité sociale de l'Eglise dans ses manifestations les plus diverses, ne pouvait la continuer plus logiquement qu'en la consacrant à l'histoire de l'apostolat missionnaire. Nul mieux que lui, en France, pouvait nous donner une petite «somme» sur les missions, de Saint Paul à Pie XI. Il a réussi à condenser en 250 pages une masse énorme de renseignements, à y ramasser l'essentiel de ce que tout chrétien quelque peu instruit devrait savoir sur ce sujet, et, réussite plus étonnante encore, ce résumé n'est ni entassé, ni encombré, ni sec, ni obscur. On y peut suivre en particulier l'évolution de l'idée missionnaire au travers des dix-neuf siècles de christianisme. La science de l'historien chartiste qu'est M. Goyau s'est unie à son art d'écrivain pour nous faire don d'un «manuel des missions» vraiment précieux. E. D.

Mgr P. ROSSILLON, *Les Drames de la Vie indienne.* Librairie S. Paul, Paris, 1932, 12 fr., argent français.

Qui mieux que Mgr Rossillon pourrait nous parler de l'Inde mystérieuse: sa jungle, sa flore étrange, sa faune terrible, ses castes, son âme surtout, son âme impénétrable et déconcertante...? L'évêque de Visag a vécu trente ans parmi les Indiens; il nous dit ce qu'il a observé dans une longue préface d'un intérêt prenant. Après l'avoir lue, il nous semble comprendre un peu ces races. Tout ? Non certes. Mais ce que l'analyse, même subtile, n'a pu rendre de leur psychologie complexe, les récits, qui composent les sept huitièmes du livre, nous le font sentir obscurément, intensément. Cet ouvrage est très attachant; il est écrit avec verve et chaleur; il n'est pas cher; les Missionnaires de saint François-de-Sales en attendent quelques fruits..., ne fut-ce qu'un *Ave.* E. D.

CAMILLE MAYRAN, *Aspects de la Cathédrale de Strasbourg.* Grasset, Paris, 133 pages avec 18 planches hors texte, 1931.

Comme une série de méditations. Non sur un texte de livre, sur celui d'une cathédrale. Méditations de l'esprit ? Oui, sûrement, d'un esprit qui scrute et saisit, mais aussitôt le cœur, au contact de la vérité extraite de la pierre, comme un feu de Samedi-Saint, s'embrase et tout flambe. On ne saurait décrire cet art. Faire sentir vaut mieux. Voici donc le début de l'étonnante «élévation» sur les Vierges folles et les Vierges sages du Portail:

«Au portail de la Cathédrale, les dix Vier-«ges veillent leur veille. Les voilà toutes por-«tant leur lampe dans une main, dans l'autre «l'écrit de leur invitation aux noces.

«L'attente est longue, la nuit est froide. «L'Epoux vient de loin.

«Nuits de l'hiver sur la grande ville, feux des «boutiques autour du parvis glacial, bruit qui «monte, s'enfle et se perd des autos l'un après «l'autre, cris des klaxons, vitesse qui grince «et file dans l'obscurité, appétit de ces moteurs «vers on ne sait quoi, - derrière chacun la «trépidation d'une cervelle solitaire.

La maison de Dieu, immense, indistincte, «fait une grande île et une montagne de noir-«ceur dans la ville toute piquée et rayée de «lumières. Une montagne avec des falaises, «des pointes, des précipices.

«Les dix Vierges sont debout dans le vent. «Passant, disent-elles, ce que nous avons «à faire ici n'est que de croire et d'attendre. «Et non contre cette porte de fer et de bois, «mais devant une autre porte qui fut fermée «sur notre race aux premiers jours. Avec tout «le peuple de l'Eglise militante jusqu'à la fin «des temps, notre devoir est de patience et «notre place à l'extérieur.

«Souvent, Vierges, je me tiens à vos pieds, «et, mon tour venu dans ces longs siècles de «votre vigile, je lève mon visage vers vos vi-

« sages. Vous êtes cinq folles et cinq sages, et « toutes vous m'effrayez. Les folles — rangée tor- « tueuse, corps dérythmés — me montrent les gri- « maces de plusieurs dérèglements. Au centre de « leur être, quel imperceptible défaut d'aimanta- « tion, qu'elle torsion d'une fibre, quel fléchisse- « ment d'un ressort ? mais cela même, si on le pou- « vait déceler, ne serait encore que l'effet d'un « secret plus spirituel. Qui le pénètrera ? Qui « secourra les Vierges Folles ? Les sages soeurs « leur refuseront le partage de l'huile; quand « elles courront chez ceux qui en vendent, les « boutiques seront fermées; quand elles revien- « dront cogner à la porte que l'Epoux aura « franchie avec son cortège, de la table illuminée, « l'Epoux leur répondra sans ouvrir: « je ne « vous connais pas. »

« Et les sages m'effraient par un miracle « d'équilibre si composé, une pureté si mysti- « rieuse, qu'elles semblent jointes paisiblement « à la musique des cieux, Qui les imitera ? « L'élancement de leurs statures est pareil à « la naissance de la vérité; en un seul jet, la « réfutation d'un infini d'erreurs... »

Tout ce livre est une merveille. E. D.

P. DOHET, S. J., *Servir deux maîtres.* Editions de la Cité chrétienne, Bruxelles 1931. 18 fr., argent belge.

Livre utile aux gens du monde, et non pas seulement aux dames, auxquelles le R. P. s'adresse trop exclusivement, comme si les messieurs n'usaient jamais, eux, de maximes équivoques. Car il s'agit de maximes équivoques et non de principes faux. Les maximes équivoques sont des vérités authentiques, mais qui cessent d'être vraies quand certaines conditions ne sont pas réalisées; ce sont des vérités partielles qu'on ne peut séparer du tout. Elles servent de majeure aux beaux arguments par lesquels on veut justifier une conduite suspecte. Un petit glissement à gauche, on sort de la condition où la vérité est... vérité; mais l'auditeur ne s'est pas aperçu du tour de passe-passe, ni peut-être la conscience de celui ou de celle qui se sert de la vérité au lieu de la servir, — et l'on se croit blanchi devant les hommes, le confesseur et Dieu lui-même. Le P. Dohet démasque vingt de ces sophismes avec de la verve et un réel bonheur d'expression, sinon toujours avec toute la pénétration qu'il serait possible. Mais les lectrices ne le suivraient pas; aussi bien, pour le public qu'il vise, l'ouvrage est réussi. E. D.

Questions actuelles de pédagogie. Les Editions du Cerf, Juvisy (S. et O.), 10 fr. (arg. franç.). Collection : « Les Sciences et l'Art de l'Education ».

Voici un livre où se rencontrent des psychologues et des pédagogues de France et de Belgique, soucieux à la fois de voir clair dans le chaos des doctrines et des pratiques nouvelles d'éducation et d'adapter nos méthodes traditionnelles aux nécessités de ce monde nouveau que nous voyons se construire sous nos yeux, — à la lumière, il n'est pas inutile de le souligner, d'une philosophie aussi sûre que moderne, parce qu'éternelle. Il porte le titre: *Questions actuelles de pédagogie.* Il s'annonce comme le volume initial d'une série intitulée *Les Sciences et l'Art de l'éducation.* Il a paru aux *Editions du Cerf*, à Juvisy, dirigées, comme chacun sait, par les RR. PP. Dominicains. « Oeuvre d'information et de discernement, mais aussi effort de synthèse », ainsi se définit la collection. L'ouvrage qui l'ouvre correspond plutôt à la première partie de ce programme. Nous ne saurions mieux et plus brièvement donner le contenu des six études qui en remplissent les 200 pages qu'en reproduisant le sommaire de l'avant-propos:

« Problème, douloureusement actuel, de la psychanalyse: faut-il lui ouvrir les portes de l'école sous prétexte que sans elle il n'est pas de pédagogie profonde ? Un savant très autorisé nous montre l'erreur scientifique d'une telle conception pédagogique et les méfaits pratiques qui en résulteraient pour l'enfant. « C'est une critique aussi pénétrante qu'informée de la pédagogie inspirée de Freud par le R. P. de la Vaissière, S. J.

« Problème, qui intéresse l'éducation d'une manière si vive et si pressante, de la formation de la personnalité intellectuelle. Un maître qui est aussi un sage, y apporte sa solution en nous dévoilant les secrets de son expérience. » C'est le R. P. A. D. Sertillanges, O.P.

« Problèmes des méthodes nouvelles, sur lesquelles nous avons voulu recueillir les témoignages d'une éducatrice de la petite enfance et d'un professeur d'humanités, qui ne les connaissent pas seulement par les livres. » C'est Mme Marie Fargues et c'est le R. P. Jean Jaouen, M.S.

« Enfin sur le débat qui divise, en pédagogie, partisans et adversaires de la méthode expérimentale, nous avons réuni deux études positives: l'une examine, sur un sujet précis, ce que peuvent avoir de légitime les prétentions de la méthode expérimentale; l'autre détermine le rôle qu'elle a joué, en fait, dans la genèse de la péda-

gogie contemporaine. » Ce sont deux professeurs de l'institut pédagogique de Louvain, dont le nom est connu bien au delà des frontières de Belgique, M. Fauville et M. Buyse.

Cet ouvrage sera suivi de nombreux autres, d'analyse et de discrimination encore. Le R. P. Châtelain, l'animateur de l'entreprise, a réussi à composer une brillante équipe de travailleurs dont la compétence est reconnue. Ce n'est qu'une première partie de la tâche. La seconde, la plus importante, ne saurait tarder, qui proposera aux familles, aux maitres, une doctrine de l'éducation conforme aux nécessités des temps nouveaux; elle ne différera pas autant de l'« ancienne pédagogie » que ne le pensent et ne le disent les prophètes des méthodes nouvelles; l'univers n'a pas attendu leur très récente venue pour savoir éduquer et enseigner.

On y mettra moins, j'espère, de ces « vérités qui servent » dont nos programmes sont surchargés; on y mettra davantage l'accent par contre sur la *Vérité* qu'il faut *servir;* toute cette pédagogie sera même ordonnée à cette *Vérité* et à son *Service*, car c'est de ce service que la personnalité tire sa valeur et la vie sa dignité et sa fécondité. E. D.

Abbé Maurice de Backer, *La Vie, la vivre, la rayonner.* Editions de la Cité chrétienne, Bruxelles, 1931. 15 fr., argent belge.

Ce livre est destiné aux jeunes gens qui se sentent vivre de vie intense et chez qui cette surabondance souhaite s'épancher en apostolat. L'auteur analyse d'abord l'idée de vie, partant des êtres inanimés et aboutissant à l'Etre suprême, et c'est ce qu'il appelle une synthèse philosophique et dogmatique. Il montre ensuite comment on la vit avec plénitude, depuis celle des organes corporels jusqu'à celle de la contemplation, et c'est ce qu'il appelle une synthèse ascétique et mystique. Il invite enfin ses lecteurs à faire rayonner cette vie en apostolat de vérité, de bonté, de joie et de souffrance et c'est ce qu'il appelle la synthèse apostolique. La jeunesse aimera ces pages où l'auteur a fait passer une émouvante chaleur, qui revigore des raisonnements parfois un peu abstraits. E. D.

Léopold Levaux, *Léon Bloy.* Editions Rex, Louvain, 1931.

« Il n'est pas sorti une page de moi qui ne soit d'un poète ». Il faut se rappeler cet aveu de Léon Bloy, si l'on veut juger son œuvre en toute équité. Pour avoir voulu, à tout prix, voir en lui autre chose qu'un poète, la critique, trop souvent, s'est égarée, a tourné à la polémique acerbe, à la dispute. Elle lui a arraché des insignes et des auréoles qu'il n'a jamais prétendu porter. A ce jeu, on courait le risque de fausser à jamais ses traits. Il était temps qu'un livre nous apportât autre chose que des ferveurs partiales ou des invectives injustes. Le *Léon Bloy* de M. Léopold Levaux — dont d'importants fragments avaient paru dans les revues — me paraît bien être ce livre équitable, clairvoyant, destiné à calmer, à disposer à des concessions mutuelles les amis et les ennemis, également acharnés, du déconcertant et magnifique « Mendiant ingrat ».

Léon Bloy n'est ni un saint, ni un Père de l'Eglise, ni un historien, ni même, à vrai dire, un romancier — bien qu'on lui doive deux romans qui compteront toujours parmi les plus éclatants et les plus riches de substance de la littérature française; — il a, par contre, tous les dons du poète lyrique et du poète épique: intuition, divination, sens du mystère, sens de la grandeur, art du raccourci puissant et du symbole, splendeur des images, goût de l'antithèse et du paradoxe; et il possède en outre tous les secrets de l'alchimie des rythmes et des mots, que doivent admirer ceux-là même qui ne peuvent accepter sa pensée.

En tenant Léon Bloy pour un grand poète, je n'entends point diminuer la valeur humaine et l'importance religieuse de ses idées. Mais je veux préconiser une façon de le lire et de l'interpréter assez différente de celle qu'on a adoptée trop volontiers jusqu'ici. Le poète voit et sent plutôt qu'il ne raisonne; sa logique n'est point celle du philosophe, du théologien; sa voie, moins sûre, plus périlleuse, est aussi plus directe; son *expression* surtout est d'un ordre particulier, — du même ordre, à y bien regarder, que celle du peintre, du musicien, de l'architecte. Nul n'a jamais songé à refuser au poète le droit de se créer une langue, j'entends de donner, par leur place et leur combinaison, aux mots existants une force et une portée nouvelles, qui ne leur vient point de leur sens littéral, mais des secrètes correspondances qu'ils suggèrent, des vibrations mystérieuses qu'ils déterminent dans nos sensibilités. Il faut prendre les vrais poètes au sérieux; — n'oubliez pas que les grands poètes, (Dante, Gœthe, même Hugo) ont eu sur la pensée et la sensibilité humaines une influence formidable et durable, et que c'est par les mille canaux de la poésie, au sens large du mot, que la pensée des philosophes irrigue le monde; — il faut les prendre au sérieux, mais, je le répète, il faut, d'abord, savoir les lire.

Dans le cas qui nous occupe, nous manquerions de finesse, ou de justice, en prêtant aux splendides envolées de Bloy un sens que ne lui donnerait pas la commune exégèse poétique, en confondant ses intuitions d'artiste amoureux de Dieu avec des propositions dogmatiques; en le condamnant sur une métaphore !

On ne peut, en quelques lignes, résumer l'ouvrage de M. Levaux: il est tellement riche et dense, bourré de faits et d'idées ! Sur Léon Bloy, ce n'est pas le livre *définitif*, — qu'à l'heure présente il est encore impossible d'écrire; mais c'est le livre *le plus complet* qu'on puisse, dès maintenant, exiger. Sans s'attarder à de menues anecdotes, dont on a exagéré à plaisir l'importance, M. Levaux raconte d'abord la vie mouvementée et souvent tragique du grand écrivain catholique; ensuite il examine sans réticence ni fausse adresse son œuvre, sa vie intérieure, son travail, sa place dans l'histoire littéraire et dans le renouveau religieux de ces dernières années. Les problèmes, les énigmes, les points litigieux du « cas Bloy » sont examinés avec la conscience de l'historien et la sagacité du critique.

Pierre Termier nous avait donné, dans sa fervente *Introduction à Léon Bloy*, une synthèse magnifique, mais un peu sommaire; René Martineau, de curieux souvenirs; Gustave Guiches, Maurice de Fleury et d'autres, des anecdotes pittoresques; Adolphe Retté, un témoignage loyal, mais qui ne prétend pas être une explication définitive; Paul Jury, des « approximations » fort méritoires, mais un peu vaines, au sujet du seul « secret »; Hubert Colleye, la révélation précieuse d'une volumineuse correspondance inédite; Stanislas Fumet, des études remarquables sur la valeur mystique des écrits du maître; Jacques Maritain, maintes pages très fortes que doit retenir quiconque veut se faire de Bloy une idée exacte; mais aucun écrivain, ami ou ennemi, ne s'était, avant Léopold Levaux, penché sur la vie, l'âme et l'œuvre de Léon Bloy avec une telle volonté de tout voir et de dire l'essentiel.

Après tout ce que j'ai lu pour et contre Léon Bloy, ce qui m'a frappé dans le livre de M. Levaux, c'est la modération du ton, la largeur de vues, le souci scrupuleux d'équité et de charité. M. Levaux aime son maître, et il a, pour l'aimer, d'excellentes raisons; ne faut-il pas, d'ailleurs, *aimer* si l'on veut *comprendre?* Mais son amitié ne l'incline à aucune concession, à aucun engouement. Il croit que dans l'affaire du « secret », Bloy s'est trompé; il tâche d'expliquer, non de justifier, ses violences contraires souvent à la charité, parfois à la justice; il n'admire pas « en bloc » tout ce qu'a fait, dit ou écrit le grand artiste (car l'art n'est pas une excuse); il ne cache pas les défauts, les parties faibles de l'œuvre, ni de l'homme. L'adversaire le plus intransigeant pourra-t-il, après cela, refuser au critique loyal le droit de louer les vertus très réelles de l'homme, les splendeurs incontestables de l'œuvre, l'action tout aussi incontestable, qu'exerça l'homme et qu'exerce de plus en plus l'œuvre sur des âmes nombreuses ? (L. Levaux admet, comme nous, que l'œuvre de Bloy ne convient ni à tous les âges, ni à tous les esprits.) J'ai eu, depuis dix ans, l'occasion d'interroger plusieurs amis intimes de Bloy: leur témoignage concorde strictement avec celui de M. Levaux. Depuis dix ans aussi, j'attendais le livre qui, examinant tous les témoignages, en dégagerait un jugement à la fois nuancé et précis, qui, après les charges des uns et les images de vitrail des autres, donnerait de Bloy un portrait ressemblant et véridique. Ce livre, nous l'avons désormais, documenté à souhait, et grâce à sa belle ordonnance, grâce à la force simple du style, capable d'atteindre, au-delà des spécialistes, le vaste public lettré que passionne à bon droit un des cas de psychologie et d'histoire littéraires les plus curieux de notre temps.

Camille MELLOY.

E. Peillaube, *La destinée humaine*. Collection La Vie chrétienne, Grasset, Paris.

Le R. P. Peillaube dirige, entre autres, la *Revue de Philosophie* et les *Cahiers thomistes*. Il sait par expérience comment il faut présenter aux esprits d'aujourd'hui les vérités qui sont de tous les temps mais dont le vêtement a besoin, parfois, d'être rafraîchi. Mgr Baudrillart expose dans une belle préface l'urgente opportunité de cette méthode qui s'oppose à la fois au psittacisme de certains prêtres écolâtres et au modernisme dissipateur des richesses éternelles. Dans cet esprit, l'auteur expose le problème de la destinée humaine, considéré par la raison et par la foi; précise par quels principes: grâce habituelle, vertus infuses, dons du Saint-Esprit, le chrétien s'achemine vers sa destinée surnaturelle; propose enfin les modèles à suivre dans ce pèlerinage: imitation de Dieu lui-même, de l'Homme-Dieu, de la Mère de Dieu.

Doctrine sûre, exposé vivant et précis, ce livre instruira et ne sera point fastidieux. L. B.

Abbé JEAN DERMINE, *La Doctrine du Mariage chrétien*. Editions de la Société d'études morales, sociales et juridiques, 11, rue des Récollets, Louvain. 15 fr. f.

On connaît cette littérature de mauvais aloi qui paraît sous les titres de « Ce que tout jeune homme devrait savoir... », « Ce que toute jeune fille devrait savoir... », etc.: littérature qui prétend dénouer les difficultés morales par la physiologie.

Pour paradoxal que cela puisse paraître, ce sont les difficultés physiologiques au contraire qui doivent être dénouées par la morale. L'esprit ne doit-il pas dominer la chair ? Il ne le peut faire qu'éclairé et soutenu par une doctrine sûre, donc vraie, dont l'Eglise catholique est seule dépositaire. C'est cette doctrine que l'abbé Dermine expose dans son livre avec une unité de pensée, une clarté de méthode et un tact qui font que ce livre peut être mis dans toutes les mains. Doctrinal, il l'est pleinement; non qu'il ignore les faits : il les ramène à leurs justes proportions; cependant, cela ne le rend pas difficile. L'abbé Dermine sait poser et développer un principe avec clarté et méthode; il possède si bien son sujet que, sans en rien retrancher, il peut le mettre à portée de toute intelligence attentive, dans toute la rigueur de la vérité. Le style clair, vif, le mot juste, la comparaison heureuse, l'ordonnance logique du discours, tout cela en rend la lecture attrayante et fructueuse, et donne le plaisir si relevé de comprendre. Disciple fidèle de saint Thomas d'Aquin, il imite son maître aussi bien dans la doctrine que dans son exposition.

Nous aimerions faire de longues citations: la place nous manque. Conseillons plutôt à nos lecteurs de laisser là leur roman, leur raquette ou leurs skis, et de se mettre en tête à tête avec ce livre. Ils y apprendront tous leurs devoirs de chrétiens vis-à-vis des tentations de la chair. Leurs yeux seront dessillés sur toutes les erreurs néfastes, mais si séduisantes pour la chair, du divorce, des pratiques anticonceptionnelles, de la limitation des naissances, qui font de la vie conjugale elle-même « dans des cas de plus en plus fréquents, une forme de prostitution ». L'abbé Dermine, pour parler de ces choses avec pudeur, ne les édulcore pas ; il dit vigoureusement quels vices graves et dangereux pour le salut de l'individu et de la société ce sont-là; il en dit la cause: la volupté, la passion de jouir, entrées en alliance éminemment subversive avec la plus violente des passions: la luxure, et les plus dissolvants des vices: l'orgueil, l'avarice, la paresse. Toutes les questions de la fin du mariage, de son essence, de sa matière, de ses charges et de ses plaisirs, celles dont les humanitaires s'occupent avec tant de dégoûtante complaisance: l'avortement, la natalité, la continence, tout est traité avec maîtrise, les erreurs jugées et condamnées, et aussi la lâcheté et la passion de jouir qui nous y portent. Livre vraiment doctrinal enfin, parce qu'il expose la doctrine qui doit être vécue, la vérité dont on vit, parce qu'il place le lecteur vis-à-dis de ses responsabilités; il le fait en exposant si fortement la vérité et avec tant d'amour qu'elle nous pousse à agir, à prendre la décision de remplir ses devoirs.

N'est-ce pas le plus bel hommage, l'éloge le plus digne que l'on puisse rendre à un auteur et à son livre !

Et quelle lyre sait-il accorder pour chanter les joies de la famille chrétienne, les gloires de la vertu de chasteté conjugale, les beautés de la maternité, les récompenses que sont les enfants chrétiens, cette œuvre de rédemption, enfin, qu'est le mariage dont la mission est de donner des élus au ciel et des hommes à la terre. C'est qu'il aime avec ferveur la Sainte Vierge, l'exemple de toutes les mères, parce qu'elle est la Vierge Immaculée, saint Joseph, le modèle des vertus familiales, et le Christ dont l'union ineffable avec son Eglise est le symbole du lien qui unit les époux. Comme c'est auprès d'eux que les époux trouveront leur récompense, c'est sur eux qu'ils doivent se guider et s'appuyer pour écarter résolument toutes les tentations de la chair qui se masquent de ces théories humanitaires et dissolvantes. C'est en détruisant les mœurs que Satan veut perdre le monde ; et comme les premiers chrétiens ont souffert le martyre pour leur foi, il faut, dit l'abbé Dermine, que les chrétiens d'aujourd'hui « triomphent du monde par l'indéfectible fidélité de leurs mœurs ». Le foyer familial est la pierre angulaire et le gardien des bonnes mœurs ; et ce livre en est aussi un beau défenseur.

† Roger NIQUILLE.

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 × 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.

MGR M. BESSON

Evêque de Lausanne, Genève et Fribourg

LA « ROUTE APLANIE »
9me 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