

Lesquellier

**REVUE CATHOLIQUE
POUR LA SUISSE ROMANDE**



VIII^{me} ANNÉE - N°1 - JANVIER-MARS 1933
EDITEUR FRAGNIERE FRERES FRIBOURG

SOMMAIRE DU N° 1 :

FRANÇOIS BOUCHARDY	<i>Saint-Maurice</i> : Le sang des martyrs ; Le vingt- deux septembre à Saint- Maurice	1
ADRIEN BOVY	Deux impressions récen- tes : <i>Manet et Picasso</i>	18
R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.	<i>Saint Albert le Grand</i> , théo- logien et précurseur de saint Thomas	35
ANDRÉ SECRÉTAN	<i>Poèmes</i>	45
E.-B. ALLO, O. P.	<i>Etudes sur la religion de l'Inde</i> : Vers le Christ par le Vedanta ; Un livre sur les philoso- phies indiennes	49
OTTO-ALBERT TICHY	<i>L'évolution de la langue musicale</i> et le progrès vé- ritable de l'art des sons	67
JEAN-L. FERRERO	<i>Chronique de littérature</i> : « La montagne magique » de Thomas Mann . . .	76
MARGARET LEIPER	<i>La figure de Guillaume Farel</i>	82
CHARLES JOURNET	<i>Qui est membre de l'Eglise ?</i>	90
MARCEL PONCET	Reproduction de la mo- saïque de la façade de l'église de Gstaad : <i>Le Christ-Roi</i>	1
FERNAND BOVY	Reproduction d'une pein- ture de l'église de Sain- te-Marie du Peuple à Genève : <i>Crucifixion avec saints</i>	48
MARIE DAVID	Reproduction d'une sta- tue de <i>La Vierge au manteau</i> abritant le peuple chrétien	72
BIBLIOGRAPHIES		104





SAINT-MAURICE¹

LE SANG DES MARTYRS

Canonici Agaunenses cultu speciali sanctum Mauritium ejusque socios prosequantur...

(Const. cap. V.)

Croyez-vous, comme Barrès, qu'il est des lieux élus de toute éternité pour être le siège de l'émotion religieuse ? Si vous partagez sa croyance précaire dans la vertu spirituelle de certains paysages, je doute que celui-ci puisse en bénéficier. Quand on vient ici franc de science et de préjugés, ce fond de vallée semble n'être qu'un trou où le soleil, aux plus beaux jours, pénètre quelques heures seulement. Tôt, longtemps, l'ombre règne et toujours la clôture de hautes montagnes dresse son architecture désordonnée. Le Rhône parvenu jusqu'ici, ne va-t-il pas refluer ? Où passerait-il, et nous avec lui ? La gare, qui met ce qu'il faut de fer et de noirceur parmi l'herbe et les pierres afin de les enlaidir, d'où reçoit-elle le train pour l'envoyer à

¹ Ces pages dont nous sommes heureux d'offrir la primeur sont prises d'un livre sur l'*Abbaye de Saint-Maurice* qui paraîtra dans la série *Institutions et Traditions de la Suisse romande* dirigée par Henri de Ziegler. (N. d. l. R.)

Martigny ? D'un trou. La vallée parfois s'emplit du vacarme des canons dissimulés là-haut, de chaque côté, dans des forts qu'on ne découvre pas. Drôle d'introduction à la vie dévote ! Au point le plus bas, son clocher signale une abbaye, mais sous la menace du rocher et de l'ennui.

Livrons-nous au fleuve puisqu'il passe quand même : le défilé franchi, la menace s'éloignera et, à quelques kilomètres, nous retrouverons la coupe immense de lumière et de sérénité. Non ! Demeurez ou revenez, et au hasard de la promenade, avec la complicité des variations saisonnières, vous découvrirez les agréments de ce paysage : le vignoble du côté de Lavey, Vérossaz, surtout les jeux du soleil à son lever et à son coucher sur les sommets de neige et de granit. Il crée d'étranges enchantements. L'autre matin, dans un ciel brouillé, la Cime de l'Est, sournoisement éclairée, avait des reflets couleur de souffre comme un Greco. Ses aspects plus grandioses cependant, sa vertu mystique même si vous voulez, c'est l'histoire qui les confère à ce paysage et singulièrement un événement.

Malgré l'étroitesse du défilé, le long du Rhône passait dès longtemps une route. Agaune marquait une étape sur une grande voie de l'Occident vers l'Orient. De Strasbourg et de Mayence, ou de Lyon et de Genève, pour se rendre en Italie par le Grand Saint-Bernard, soldats et marchands venaient prendre gîte ici. Cité de passage, la cité des Nantuates réussit cependant à fixer des légionnaires, une petite aristocratie qui n'exigeait pas toutes les commodités et tous les divertissements.

En mourant dans la plaine de Vérolliez, des soldats romains instaurent une tradition, et fondent, de loin, une institution ; mais eux-mêmes, qui donc les amène ? Ne sont-ils pas entraînés dans un vaste courant d'histoire ?

L'« accident », qui les abat ensanglantés en terre étrangère signifie l'ère nouvelle qui commence, rappelle aussi l'antique civilisation qui finit. Elle finit mais sans que soient perdus tous ses fruits. Saint-Maurice possède ses vestiges païens et ce sont les chanoines qui avec un respect apparemment paradoxal les découvrent et les conservent. A la porterie du monastère où, dans les murs, sont encastrées des inscriptions, s'érige un autel au dieu apaisé. *Deo sedato*, appellation très rare, dit-on, qui suscite l'intérêt du latiniste, mais imprévue dans une maison qui donne un autre sens à nos vénération. Pourtant elle ne détone pas, au vestibule, puisqu'elle exprime une piété qui connaît mal son objet sans doute et s'égare, mais entretient au cœur beaucoup de religieuses dispositions. Dans cette retraite où règne le Dieu mieux connu, des inscriptions peuvent, au Martolet, au petit musée, en rappelant l'antique habitat d'Agaune, consacrer des sentiments d'une éternelle valeur : l'amour filial ou la fidélité conjugale. L'antiquité n'est pas humiliée. A l'entrée des catacombes, un arc romain prend, si l'on veut bien, valeur de symbole, puisque au bout du chemin mystérieux où le chanoine Bourban exerça sa ténacité, on arrive à l'arcosolium de saint Maurice. L'admirable trésor suggère de semblables réflexions. L'une de ses merveilles, le vase de sardonix, représente avec beaucoup de style en son relief polychrome une scène dont on n'ose préciser la signification mais dont le caractère purement antique frappe aussitôt. Si c'est un grand plaisir pour les yeux de suivre sur la pierre rouge ou grise son souple dessin, c'est, dans cette chapelle, une surprise aussi de remonter par l'imagination vers les temps sans baptême. Il est vrai que le vase de sardonix a été baptisé par la légende (légende très tardive, au reste) puisqu'elle raconte

qu'il fut offert par un ange à saint Martin de Tours pour contenir un peu de sang miraculeux. Mais l'essentiel est qu'il soit toujours là, dépouillé du prestige d'une telle origine et d'un tel service — et très précieux encore de sa seule beauté. Les formes païennes, où ne vont-elles pas subsister ? et jusqu'à quand ? Le reliquaire de Teudéric est orné de pierres où sont gravées les images de Jupiter, de Mars, etc. Le P. Berthier admirait fort une autre coupe dite de Charlemagne dont il a publié une description détaillée. Elle affecte la forme d'un ciboire. Il est cependant bien improbable qu'elle ait jamais contenu l'hostie eucharistique : en effet, si ses médaillons racontent la vie du Sauveur le petit groupe qui sert à lever le couvercle représente le centaure Chiron chargé du jeune Achille. L'orfèvre du XIII^m^e siècle n'a pas craint ce rapprochement ! Mais un chanoine, un jour, ne le pouvant tolérer « ne trouva rien de mieux que de cacher le centaure dans l'intérieur et parmi les reliques. Heureusement, il n'eut point l'idée de le détruire ! » Le chanoine Bourban fit remettre le groupe à sa place naturelle. Celui qui redoute ces inventions mythologiques ne va pas jusqu'à détruire le petit centaure, et celui qui les accueille va jusqu'à le placer, comme un ornement, sur un vase liturgique.

L'intention générale ici ? ne renier aucune sagesse, aucune beauté. Des dieux périmés fournissent des formes agréables, et les sybilles, une fois bien assuré l'art de les reconnaître, peuvent rejoindre les prophètes. L'Abbaye n'a pas été un foyer d'humanisme, du moins rien n'autorise à le croire, mais elle a compté des lettrés, des artistes ; elle en compte encore, dont les ferveurs s'alimentent aux sources antiques comme aux plus modernes. Dans les vastes corridors, à l'heure de la récréation, le propos peut tomber

sur Homère ou Sophocle. J'indiquerai plus loin ce que les chanoines font pour servir les humanités et susciter — quelques-uns d'entre eux — chez quelques-uns de leurs élèves au moins, l'admiration d'une antiquité à qui fut refusé pourtant l'incomparable message, ce message qui divise selon les chrétiens, l'histoire du monde et, reçu ou refusé, l'humanité.

Agaune change de caractère, Agaune changera de nom, du fait d'un événement sans analogue, je crois, au martyrologe. Mais cet événement est-il historiquement certain ? Son historicité a été contestée et avec des arguments qui ne sont pas tous négligeables. Elle nous paraît établie néanmoins solidement.

Le martyre de saint Maurice et de ses compagnons est raconté pour la première fois, par celui que Tillemont appelait le grand Eucher. Eucher, évêque de Lyon au V^{me} siècle, avait recueilli la tradition de Théodore, indirectement. Cette tradition la vint-il recueillir à Agaune même ? On en dispute. C'est possible, à cause de sa dévotion à saint Maurice et parce que sa description du pays et du sanctuaire est exacte, sinon minutieuse. Quoi qu'il en soit, cette tradition affirmait que Maximien, faisant trêve avec les nations barbares, avait tourné toute la force de ses armes contre le christianisme. Il voulut obliger une de ses légions composée de chrétiens à marcher contre leurs coreligionnaires. Ils refusèrent. Maximien furieux ordonna qu'ils fussent décimés. Et comme sa cruauté demeurerait sans succès auprès des survivants, il répéta son ordre. « Le plus grand soutien de la foi fut saint Maurice qui, selon la tradition, était alors primicier de cette légion, et dont les exhortations furent appuyées de celles d'Exupère, son aide

de camp, comme l'on dit dans les armées, et de Candide, sénateur des soldats... » Incapable de vaincre le refus héroïque, Maximien ordonna d'entourer les Thébéens qui, s'abandonnant à leurs bourreaux furent tous massacrés. « La terre, en cet endroit, fut couverte des dépouilles des saints; elle fut arrosée par des ruisseaux de ce sang précieux. »

La *Passio* soulève plus d'une difficulté. Elle contient plus d'une erreur. L'auteur s'est trompé sur le prince de qui relèvent Agaune et Octodure, dès 293. Il s'est trompé sur la constitution d'une légion à cette époque... Personne aujourd'hui ne songe à l'admettre telle quelle, en chacune de ses phrases, comme un document absolument inattaquable. *Roman historique*, dit Mgr Besson, en s'appuyant sur le classement des hagiographies du P. Delehaye, c'est-à-dire, récit orné de réminiscences littéraires, chargé de lieux communs et de développements oratoires, mais qui retrace un fait essentiel, historiquement vrai. Eucher rapporte que Théodore, évêque d'Octodure, avait fait construire une basilique pour y recevoir les corps des martyrs qu'il avait exhumés. L'archéologie est venue confirmer, dans une certaine mesure et compléter le témoignage littéraire. En effet, cette basilique primitive, appuyée au rocher, était contiguë à un tombeau qui, lors de la reconstruction au début du VI^{me} siècle se trouve placé exactement sous l'autel. Ce tombeau a été retrouvé comme les traces de ces édifices primitifs.

Il est indubitable que le culte de saint Maurice et de ses compagnons remonte en tout cas à la seconde moitié du IV^{me} siècle, au lieu même où il aurait confessé sa foi, moins de cent ans auparavant. Mais qu'en est-il de l'événement ? Il n'y a, je pense, qu'une réponse à faire au

scepticisme irréductible. Il doit expliquer comment est née la légende d'un martyr et comment un évêque réussit à imposer ce culte dans une agglomération déjà ancienne. J'avouerai que les explications proposées par la critique qui ne croit pas à une persécution sanglante près d'Agaune me semblent marquées au coin de l'arbitraire et de la fantaisie. Quand celui-ci voit dans les pseudo-martyrs une transformation de quelques habitants de la Vallée Pennine tués par les légions de Galba et révéés comme des héros nationaux ; quand celui-là veut que Théodore ait pris ses reliques dans un cimetière gallo-romain, estimez-vous que l'ingéniosité de l'un ou de l'autre l'amène à des explications, je ne dis pas évidentes, mais plausibles ou vraisemblables ? La reconnaissance du fait essentiel : l'exécution dans la plaine d'Agaune de soldats refusant d'obtempérer à des ordres qui blessaient leur conscience de chrétiens, soulève moins de difficultés que la solution « critique », et elle a pour elle de s'appuyer sur des documents.

Mais est-ce que ce sont bien leurs corps que transporta Théodore, au témoignage d'Eucher, dans l'église qu'il édifia en leur honneur ? L'évêque de Lyon nous dit qu'ils furent, à ce qu'on raconte, révélés à l'évêque d'Octodure bien des années après l'événement. (*Beatissimorum Acaunensium martyrum corpora post multos passionis annos sancto Theodoro ejusdem loci episcopo revelata traduntur.*) En quoi consista cette révélation et quelle place faut-il lui assigner dans l'histoire du culte de nos martyrs ? Mgr Besson montre que la révélation des reliques du saint est une conséquence de sa sainteté, qu'elle n'a donc pu la fonder. Il montre que le mot *revelatio* ne doit pas nécessairement s'entendre d'une révélation surnaturelle. « Dans l'hagiographie médiévale, *revelatio* signifie très souvent la cérémo-

nie par laquelle on exhume des corps saints, pour les reconnaître ou pour les offrir à la vénération des fidèles. C'est ainsi que Du Cange donne explicitement la définition suivante: *Revelatio exemptio sancti corporis ex tumulo, et ejusdem elatio*. En somme, rien dans le texte d'Eucher ne nous oblige à penser à une révélation surnaturelle.

« De même que les Agaunois du IV^{me} siècle se transmettaient le souvenir d'un groupe de martyrs, de même ils pouvaient se montrer l'endroit exact où reposaient leurs corps, sans doute tous ensemble, un peu en dehors de la ville, selon l'usage romain et, puisque la vallée était étroite, assez près du Rhône. Il peut se faire que les grandes eaux aient découvert en tout ou en partie leurs ossements. »¹

Reconnaissons ce qu'il y a d'hypothétique dans de telles considérations, et d'obscur dans l'expression qui les provoque; peut-être, cependant, auront-elles raison des scrupules qui empêcheraient qu'on s'inclinât devant les châsses. Si ces scrupules subsistent, ce que nous comprendrions, ils ne sauraient amener les catholiques à se scandaliser d'une dévotion dont le mérite, selon la doctrine de l'Eglise, n'est pas attaché à l'authenticité matérielle de la relique. Ils ne sauraient entraîner la nécessité de nier le fait du martyre, de dépouiller Vérollez de son caractère historique et religieux.

Evictis transmissique angustiarum faucibus subito nec exiguis inter montium rupes campus aperitur. In hoc legio sancta consederat...

Ce paysage a une dureté que les eaux qui chantent, au printemps, parmi les éboulis et sous les ronces, ne parviennent pas à adoucir. Et quand l'ombre crépusculaire l'envahit, elle y répand plus de tristesse que de mystère.

¹ *Monasterium Acaunense*, p. 38.

Heureusement la charité a mis sa marque ici. Le chanoine Gard reprenant une idée fort ancienne voulut qu'en ces lieux consacrés des religieuses qui s'appelleraient Sœurs de Saint-Maurice, recueillissent des orphelines; et depuis 1868, je crois, se dresse un orphelinat dans le champ des martyrs. La douceur de ce paysage c'est le vol blanc des cornettes à l'entour d'une modeste chapelle du souvenir. Aurons-nous assez de confiance et d'imagination pour dresser en cet espace presque désert les tentes des soldats, pour assister, dans cet amphithéâtre construit par la nature, à la tragédie racontée par Eucher? Au milieu de cette rudesse corrigée par la chrétienne charité, la *Passio* offre du moins un thème à la méditation du plus sceptique. Elle lui donne ou lui rappelle une leçon d'histoire et de politique en des termes dont il ne contestera pas l'éloquence. Elle repousse l'idée essentielle de l'impérialisme romain pour lui substituer l'idée de l'Evangile. Les empereurs ont cru à l'incompatibilité du christianisme avec tout Etat en général, et avec l'Etat romain en particulier¹. Une loi attribuée au vieux Numa proscrivait tout culte étranger à moins d'une reconnaissance par l'Etat. (*Separatim nemo habessit deos, neve novos sive advenas nisi publice adscitos.*) Nationalité et religion étaient étroitement unies. Et voici que sous l'Empire, l'empereur est exalté au rang des dieux. La religion impériale tente de capter toutes les forces vives au profit de l'Etat, d'absorber la théologie dans la politique. Tentative vaine, à l'heure où le christianisme paraît, et rejette même la formule ambiguë de Végèce: *Imperator tanquam corporalis deus*. Ce n'est pas qu'il soulève ses adeptes en révolutionnaires contre l'Etat. Il demande l'o-

¹ Homo, *Les Empereurs romains et le Christianisme*, p. 27.

béissance civique, la célèbre, mais avec une décision, et une vigueur tout de suite parfaites, il ramène César à sa fonction et remet Dieu dans ses droits. Le maître de la terre n'est pas tout puissant et sa puissance qu'il tient d'un plus grand que lui n'a pas de sûre garantie en dehors de la soumission à la loi divine. C'est le sens du discours du primicier Maurice sur le point de mourir, discours qui, dans la perspective de l'histoire, développe toute sa signification :

« Nous sommes tes soldats, Empereur, mais aussi, rien ne nous retiendra de le proclamer, nous sommes les serviteurs de Dieu. Nous te devons le service des armes, nous Lui devons une vie exempte de péché. Tu nous as payé la solde pour notre service, Lui nous a fait passer du néant à la vie. Nous n'avons pas le droit en t'obéissant, ô Empereur, de renier Dieu notre Créateur, le nôtre, et que tu le veuilles ou non, le tien. Si tu ne nous obliges à commettre des forfaits qui L'offensent, nous t'obéirons encore comme nous avons fait jusqu'ici. Dans le cas contraire, c'est Lui que nous suivrons et non pas toi... Nous avons combattu à cause de la foi jurée ; mais à quel titre donc te conserverions-nous cette foi si nous étions infidèles envers Dieu ? C'est à Lui que nous avons prêté nos premiers serments ; nous nous sommes liés ensuite seulement envers notre prince. Si nous violions nos premiers engagements, tu dois comprendre que les seconds nécessairement n'auraient plus de garantie. Tu nous ordonnes de rechercher les chrétiens pour les châtier ? Dès maintenant, tu peux cesser tes recherches : nous voici, nous qui croyons en Dieu le Père, Créateur de toutes choses, en son Fils Jésus-Christ qui est Dieu. Nous avons vu nos compagnons, avec qui nous partagions nos travaux et dangers, abattus par le fer ; nous

avons été arrosés de leur sang ; nous n'avons pas pleuré la mort de nos frères d'armes qui sont des saints, ce n'est pas de la douleur que nous avons éprouvé devant leur dépouilles, mais de la joie, et nous avons chanté des louanges parce qu'ils ont été jugés dignes de souffrir pour leur Seigneur Dieu. Et maintenant, l'ardent désir de conserver notre vie menacée ne nous précipitera pas dans la révolte ; non, le désespoir même si puissant dans le péril ne nous dressera pas armé contre toi, ô Empereur. Et pourtant, nos armes, tu vois, nous les tenons bien en main, et nous ne résistons pas : nous aimons mieux recevoir la mort que la donner, nous préférons une mort innocente à une vie criminelle. Aussi, décrète, ordonne tout ce que tu voudras, emploie le feu, les supplices, le glaive : nous sommes prêts à tout subir. Nous sommes chrétiens et nous ne pouvons persécuter les chrétiens. »

Ces propos où la lucidité s'allie à l'enthousiasme ont-ils été tenus un jour de l'an 235 ou 286, ont-ils été inventés par Eucher cent-cinquante ans plus tard ? Dans ce dernier cas, ils ne tombent pas dans l'insignifiance d'un vulgaire apocryphe, car ils dégagent l'esprit d'un fait qui est arrivé, s'est répété, et ils traduisent la pensée d'un évêque du V^{me} siècle sur le christianisme en face du pouvoir civil. La réflexion le prolonge ; le conflit dont il jaillit ne reparaît-il pas à toutes les pages de l'histoire pour soulever, si la pensée religieuse n'est pas anémiée ou domestiquée, une protestation toute semblable ? Antigone, je le sais, opposait à la loi transitoire de Créon, la loi immuable inscrite en son cœur fraternel. Mais depuis l'avènement du Christ et de son Eglise, l'antagonisme a pris une autre ampleur, une autre violence. « Depuis son institution, remarque

Claudé¹, l'Eglise catholique n'a pas cessé, sur tous les points du globe et à tous les instants de la durée, d'avoir des difficultés avec toutes les formes de la société et de l'Etat, même de celles qui paraissent lui emprunter leurs principes constitutifs. » Non pas qu'il y ait, ajoute-t-il, dans le christianisme un principe anti-social (comme le croyaient les empereurs romains). « On dirait plutôt qu'il contient un principe architectural si énergique et si vaste qu'aucune société actuelle n'est capable de le contenir et de l'abriter complètement, de fournir à notre âme cette habitation permanente dont elle a besoin. » Claudé corrige encore : « Il y a dans le christianisme des principes profonds de paix sociale actuelle qui constituent des idées comme celle de la fraternité en un Père commun, de communion à une table unique, d'acceptation du présent et d'attention au futur, et d'un ajournement général de nos satisfactions personnelles. Aucun gouvernement ne trouvera les chrétiens révoltés, mais ce qui est pis, il les trouvera foncièrement indifférents. Il éprouve une sourde irritation de sentir qu'il y a dans une âme chrétienne quelque chose qui n'est pas pour lui, et qui foncièrement lui échappe... Aucune relation humaine ne saurait prévaloir contre le lien sacré qui unit la créature à son Créateur ».

Après bien des siècles d'expérience historique, c'est un écho du discours d'Eucher.

L'Eglise, spiritualité organisée, mais plus spécialement les couvents dans l'Eglise, parce qu'ils affirment d'une façon plus claire et plus massive leur indépendance relative, éveillent des soupçons, déclenchent la persécution. L'Abbaye de Saint-Maurice naît, grandit et dure pour honorer le

¹ *Préface* au livre de J. RIVIÈRE, *A la Trace de Dieu*, p. 18.

refus de détourner au profit des puissances de chair une obéissance et une piété qui vont ailleurs.

Telle est la mission que lui imposent ses plus lointaines origines, le souvenir des martyrs qu'elle vénère au titre d'intercesseur. Ce qui attriste dans son histoire ce sont les hostilités, les envies sourdes ou déclarées qui la minent, la dépouillent, bien plus encore ses propres défaillances, l'oubli de son destin. Ce qui réjouit, émerveille, c'est qu'elle ait retrouvé au cours du temps, la santé, et la mémoire et qu'aujourd'hui, pour l'honneur de l'une et de l'autre s'accordent parfaitement une abbaye et un gouvernement.

LE VINGT-DEUX SEPTEMBRE A SAINT-MAURICE

Au début du XIX^{me} siècle, on appelait Saint-Maurice le *Petit Paris*. Ce n'était pas par antiphrase comme en usaient les Genevois naguère pour désigner, dans une commune suburbaine, le quartier des chiffonniers. Une périphrase aimablement ironique que lui attirait son privilège d'être comme un relai sur une grande route internationale et de recueillir dans ses salons les nouvelles de l'étranger¹. Elle fut donc il y a cent ans, ou moins encore, le lieu où l'on descendait, le lieu où l'on causait. Aujourd'hui, le voyageur cosmopolite l'aperçoit-il à la sortie ou à l'entrée du tunnel ? Une gare, une tour, des garçons qui s'ébattent ou simplement un nom crié dans la nuit, ou rien... Pour nombre de Suisses, un lieu de garnison. A-t-elle encore une aristocratie qui reçoive et qui cause ? Je l'ignore. Elle

¹ M. de LAVALLAZ dans *La Vie Romantique au Pays Romand*, p. 38.

semble vivre d'une vie lente, aimable, surprise à chaque fois, du bruit des trains ou des canons.

Cependant, le vingt-deux septembre, la ville s'émeut, s'affaire. Elle reçoit. La veille au soir, avec sécheresse ou compassion l'hôtelier vous reproche votre imprudence: il n'a plus de chambre disponible. Si le passant est sans gîte, qu'il aille demander un asile cette nuit, à Notre-Dame du Sex. La chapelle est construite à une centaine de mètres au-dessus de la plaine et l'on y accède par un long Calvaire. Vers dix heures, des groupes gravissent la pente, l'escalier aux degrés beaucoup trop nombreux pour les jambes lourdes des mères et leur cœur défaillant. Elles persévèrent, courageuses, entraînées par les enfants qui éclairent le sentier au feu intermittent d'une petite lampe électrique. Quelques éclats de gaité: une bande de filles s'amuse à rire sur les cinq voyelles. Déjà elles redescendent, et corps et cris se perdent dans l'ombre. Rigoriste la sœur aînée réprimande la cadette qui s'étonne à haute voix devant une luciole tardive. Montée silencieuse vers la chapelle de Notre-Dame du Sex pour la veillée. L'on vient pour la visiter de Saint-Maurice, mais de plus loin aussi, quelquefois du Chablais... Et la voici, brûlant du feu multiplié des cierges, trop petite pour contenir toute cette piété nocturne. Des fidèles prévoient qu'ils passeront la nuit sous les étoiles, appuyés au rocher, contre le parapet. Le vagabond qui aime la foule, la fête et les cantiques est venu s'étendre près de l'entrée sur la pierre où il dort déjà, bruyamment.

Quatre chanoines dirigent les exercices. Ils exhortent, ils font chanter, prier, pour raffermir les âmes dans la foi, l'espérance et la charité. Et tous, ou presque, tour à tour écoutent, chantent, prient... longtemps et beaucoup jusqu'à l'aube.

La lune a surmonté depuis quelques instants la Dent de Morcle. La lumière allège les masses, les soulève: elles se disposent selon des architectures plus agréables, et les étoiles fleurissent jusque sur les voies ferrées. Mais il n'est d'attention que pour le sanctuaire, et la prière. Tout au plus, ceux qu'incomode la chaleur ou surtout l'odeur des mèches qui fument viennent-ils boire un peu d'air froid sur la petite terrasse. Il ne s'agit pas de s'écarter, de s'abandonner au charme des clartés lunaires, du paysage qu'elles métamorphosent, mais de rejoindre dès qu'on peut, le groupe des fidèles qui veillent. Il faut regarder en soi, se repentir, aller s'accuser dans le confessionnal assiégé par la foule afin d'obtenir, au matin, la grâce de la communion. Et tous ceux-là aussi, tous ces veilleurs, témoignent...

La veillée prépare à la fête de saint Maurice, prélude à des cérémonies où la modestie accompagne sans être blessée la solennité. Que l'on ne prenne pas les mots dans l'acception d'un christianisme fade, ou d'une piété confite. La modestie est le sens de la convenance, le sens de la mesure, plus particulièrement la connaissance de sa mesure, de sa loi; elle éloigne le faux éclat, les prétentions et aussi les simagrées, les servitudes. La grandeur reste sans fatuité et parmi les pompes de la liturgie joue une sorte de bonhomie populaire et d'aisance distinguée. Des pèlerins, ceux de Notre-Dame du Sex et beaucoup d'autres, ce jour-là sont venus des villages voisins, de la montagne. Très tôt on les voit à la crypte de saint Maurice où l'on célèbre des messes: et puis ils errent dans les rues, embarrassés d'un panier et d'un parapluie, attendant l'heure de l'office pontifical. Pour la première fois, le nouvel abbé aujourd'hui pontifie en l'église où hier seulement il a été sacré.

Le mince vieillard à la voix douce comme son titre épiscopal pontifie dans un jardin. La verdure balance ses festons dans les nefs, jusqu'à la voûte, tapisse le fond du chœur où éclatent en un parterre de fleurs prodigieuses, les camails des chanoines. Et la polyphonie va tracer avec bonheur ses dessins compliqués et impeccables. Mais les décors de sons et de couleurs seraient d'un moindre effet sans l'esprit qui les soutient, les achève, les dépasse.

A dire vrai, ce qui exprime au mieux les sentiments de la foule ici pressée, ce ne sont pas les guirlandes de feuillages, ou les mélodies palestriniennes. Ce n'est pas l'éloquence du prédicateur. C'est tout à coup jaillissant comme une flamme, la phrase du grégorien : *Benedicamus Domino*. Le chantre donne forme, mouvement et lumière à la croyance diffuse, à la croyance confuse, rassemble avec une indicible perfection cette jubilation éparse qui, sans cesser d'être modeste, vise le ciel.

L'église est le lieu plus propice à la prière, à la louange mais une cérémonie dans la rue démontre plus clairement l'unanimité dans la foi, et que le règne de Dieu doit arriver dans les individus et dans la cité. Saint-Maurice n'est pas résidence du pape, ni de l'empereur ; Saint-Maurice a son évêque et ses conseils, ses chanoines gardiens des reliques et ses gendarmes, gardiens des potagers, des religieux, des religieuses, et des marchands, des artisans ; tout un petit peuple de clercs et de laïques qui ne se mêlent pas mais s'unissent, et donnent dans l'espace exigü d'une toute petite ville, un exemple de politique chrétienne.

La procession revêt un pittoresque plaisant, de la magnificence aussi, et de bout en bout, de la dignité — avec sa fanfare, ses capucins bruns, ses missionnaires blancs, ses religieuses noires, et les évêques dans des chapes

rouge et or. Et tandis que les gendarmes observent l'aligment — exceptionnelle raideur, que les Enfants de Marie égrènent leur chapelet derrière leur bannière, que des religieux disent leur bréviaire, que les évêques bénissent les spectateurs agenouillés, les châsses, portées par huit chanoines, dans la ville décorée de drapeaux, de verdure, sous le chant exalté des cloches, promènent leur éclat...

La journée durant, dans l'église, à la flamme des cierges elles brilleront, et les fidèles viendront méditer devant elles l'histoire très ancienne du primicier Maurice et demander à un soldat martyrisé le secret de sa force et de son obéissance.

FRANÇOIS BOUCHARDY.

DEUX IMPRESSIONS RÉCENTES :

MANET ET PICASSO

Il y a des parallèles qui s'imposent et je vois bien celui qu'on pourrait faire, à l'occasion du centenaire d'Edouard Manet, entre Courbet et lui : ces deux peintres qui ont représenté magnifiquement, et avec bruit, l'avènement du réalisme et qui, pour être les interprètes des spectacles ordinaires de la « vie moderne », n'ont pas fait fi de l'enseignement des musées et ont renouvelé la tradition sans la méconnaître. Ce serait un sujet, et un beau sujet, qui n'est pas nouveau, mais qui n'est pas épuisé.

Il y a des comparaisons, au contraire, que rien n'indique à notre curiosité, sinon le hasard. Que nous ayons pu voir cet été l'œuvre de Manet aux Tuileries et celle de Picasso à la rue de Sèze, c'est une circonstance fortuite. Voilà un rapprochement qu'aucune préoccupation historique ou critique ne légitime et la sagesse voudrait peut-être qu'on maintint entre les impressions que ces œuvres nous laissent une barrière infranchissable.

Mais comment faire ? On est venu à Paris pour mieux connaître ces deux hommes. Ils n'appartiennent ni au même temps, ni à la même famille d'esprits. Ils se font de la peinture et de l'art les idées les plus opposées. N'importe ! On revient avec deux souvenirs et il est impossible de ne pas se demander quelle est la qualité de chacun d'eux.

S'il fallait à tout prix, pour entrer en matière, trouver dans l'aventure de ces deux peintres une ressemblance quelconque, il y aurait celle-ci, qu'ils ont joui en leur temps (de 1860 à 80 pour l'un, ces vingt dernières années pour l'autre) d'un prestige singulier. M. Paul Valéry a raison de rappeler, dans sa préface au catalogue de l'exposition Manet, que des artistes très divers, — Degas, Renoir, Claude Monet, pour citer les plus grands, — se sont rencontrés dans une admiration commune pour le peintre d'*Olympia*, tandis que son œuvre était défendue par des écrivains comme Baudelaire, Zola, Mallarmé. Est-il inexact de dire que toute une génération a regardé vers Manet comme la nôtre regarde vers Picasso ? Que cette analogie suffise, quand bien même il faudrait faire des réserves et mettre des précisions.

Si l'on s'en tenait aux apparences et si l'originalité consistait à faire table rase et à lancer des idées nouvelles, c'est Picasso qui pourrait sembler d'abord le plus original des deux. Car Manet a été sensible aux influences et n'a pas cru déchoir en empruntant. Influences du passé, surtout des Espagnols: Vélasquez et Goya. *Olympia* est une petite sœur de la *Maja nue*; et par ailleurs, non seulement le *Déjeuner sur l'herbe* est comme une répétition « moderne » du *Concert champêtre* que la tradition attribue à Giorgione, mais le groupe des personnages en est pris à une gravure de Marc-Antoine. On a fait récemment le dénombrement de ces emprunts. Qu'on ajoute à cela l'influence des contemporains, la conversion de Manet à l'impressionnisme, à la peinture de plein air, à la division du ton. Voilà un homme qui prend son bien où il le trouve et qui ne paraît pas se soucier beaucoup de l'invention.

A le juger dans son œuvre, on ne voit pas au contraire que les maîtres aient eu sur Picasso une semblable emprise. En revanche, on se trouve en présence de je ne sais combien de manières différentes. Ces manières de peindre, mais il serait plus juste de dire ces conceptions nouvelles de la peinture, ou du rôle de la peinture, ces aspirations

vers des buts toujours nouveaux¹, autant d'indications que d'innombrables peintres venus de partout, reprennent aujourd'hui pour leur compte. Ce n'est pas une raison pour confondre Picasso avec ces picassistes. Mais, si nous évitons cette confusion entre l'authentique et le frelaté, nous ne pouvons nous empêcher tout de même d'être inquiet du nombre de ces ouvrières et de la fécondité d'une seule reine. On nous dit que Michel-Ange n'est pas responsable de toutes les erreurs commises en son nom, mais ces erreurs sont vite dénombrées. Un style puissant a tourné les têtes et on sait lequel. Je ne vois rien de semblable dans le cas Picasso. Mais j'y vois bien les « jeux » d'une « intelligence prismatique ». Que ces jeux soient essentiellement picturaux, c'est une question qui se posera. Qu'ils soient l'effet d'une nécessité intérieure et d'une indéniable sincérité, c'est une autre question et que je ne me charge pas d'élucider. Mais combien cette diversité est inquiétante ! Quand on imite les modèles de M^{me} Jeanne Lanvin, déjà M^{me} Lanvin pense à la saison prochaine. Aussitôt que la mode règne, une autre est en réserve. C'est ainsi que les disciples de M. Picasso ne le retrouvent jamais où ils l'ont laissé, non parce qu'il a poursuivi l'effort commencé, mais parce qu'il essaie d'un autre. J'imagine qu'il eût fait la fortune d'une maison de publicité : façon de parler, mais qui dit irrévérencieusement à quel point sa versatilité est un signe de notre temps. Il eût fait aussi un remarquable décorateur, un créateur inépuisable de styles éphémères. Il « crée de

¹ Je fais allusion à l'étude de Gino Severini sur Picasso, parue ici-même (*Nova et Vetera*, VI^{me} année, 1931, n° 4, p. 337 sqq.). Toutes les expressions mises entre guillemets, et sans autre référence, dans le présent article, sont empruntées à cette étude que j'ai voulu relire et qui m'a aidé à préciser mon impression, soit que je suive M. Severini, soit que le plus souvent je lui résiste. De toute manière, je ne le confonds pas un instant avec les thuriféraires habituels de Picasso. J'ajoute que M. Severini est un exemple intéressant entre tous de ce qu'un artiste d'aujourd'hui peut devoir à l'œuvre de Picasso et à Picasso lui-même. S'il fallait dire en vertu de quelle pureté d'intention M. Severini a fait un choix, et lequel, dans une matière si complexe, c'est une étude sur lui qu'il faudrait écrire, et c'est un autre sujet.

REVUE CATHOLIQUE
POUR LA
SUISSE ROMANDE

NOVA
ET
VETERA
1932



FRAGNIÈRE FRÈRES, ÉDITEURS
FRIBOURG

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1932

I

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

II

S. EXC. MGR M. BESSON: <i>Autour de l'Edit de Nantes</i>	113
EUGÈNE DÉVAUD: <i>L'âge mutin.</i>	117
YVONNE DE ROMAIN: <i>Paladins missionnaires</i>	137
CHARLES JOURNET: <i>L'Eglise souffrante</i> 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: <i>Sur l'argument du martyr</i>	200
JEAN-L. FERRERO: <i>Chronique de littérature: Un roman.</i>	205
ALEXANDRE CINGRIA: Reproduction d'une peinture de l'église de Finhaut: <i>Le purgatoire et la Mère de Miséricorde</i>	113
<i>Sainte Thérèse de Lisieux</i>	128
<i>Bibliographies</i>	209

III

PIERRE LINN: <i>L'étalon-or</i>	217
EUGÈNE DÉVAUD, prof. à l'Université de Fribourg: <i>Parmi la jeunesse russe</i>	235
M. T.-L. PENIDO, chargé de cours à l'Université de Fribourg: <i>La morale et la religion bergsoniennes</i>	249
CH.-HENRI OPIKOFE: <i>Enquête en Espagne</i>	280
HENRI FERRARE: « <i>Le Petit Frère</i> »: Récit	290
GINO SEVERINI: Deux panneaux décoratifs: <i>La lezione di musica</i>	217
<i>Il demone del Gioco</i>	296

IV

X*****: <i>Introduction à la vie intérieure</i>	329
M.-B. LAVAUD, O.P.: <i>Comment Thérèse Neumann a reçu les stigmates</i>	359
EDMOND CHAVAZ: <i>De la Cité de Confusion à la Cité de Paix</i> : A propos de conversions récentes de clergymen anglicans	391
CHARLES JOURNET: <i>Petite chronique</i>	440
MARCEL FEUILLAT: Reproduction du <i>Crucifix</i> du maître-autel de l'église St-Pierre, à Fribourg	329
CHARLES COLLET: Reproduction d'un panneau de porte d'une chapelle funéraire, à Barcelone	344
<i>Bibliographies</i>	444

la vie, nous dit-on, avec un minimum d'éléments objectifs, mais de ce minimum il se sert » ; autrement, « il tomberait dans la décorativisme, dont il a horreur ». J'admets qu'il ne parte pas du décoratisme, mais le mieux qui lui arrive aujourd'hui est d'atteindre un effet décoratif. Pourquoi donc la décoration, figurée ou ornementale, se passerait-elle d'un « minimum d'éléments objectifs » ? Il ne me déplairait pas de penser que Picasso aboutit, dans ce que je crois être ses meilleurs jours, à un art supérieurement décoratif, et dans la mesure précisément où il ne veut pas être du tout un « décorateur ».

Parler clair, frapper fort, être toujours incisif, faire du neuf avec cette abondance, avoir l'esprit constamment en éveil, mettre de la vie dans tout ce qu'on fait et sa griffe (ou plutôt ses griffes) partout, c'est un mérite que le mot talent ne suffit pas à définir et que le mot tempérament précise mieux. A vrai dire, un tel ensemble d'œuvres nous laisse l'impression d'un puissant tempérament. Seulement la question est de savoir si c'est proprement un tempérament de peintre et voilà le malaise que procure cette exposition.

Qu'il y ait un peintre en Picasso, et remarquablement doué, — ce dont témoignent en particulier certains tableaux de la série bleue, ou rose, ou rose et bleue, — c'est évident. Mais ce peintre délicat, plus délicat que puissant, au lieu de se confondre avec l'homme de tempérament, le gêne, le limite. La fécondité de l'artiste dépasse l'expression momentanée qu'il donne de lui-même. D'autres idées interviennent auxquelles il faut faire place, si bien que le peintre dont je parle, qui aurait pu accomplir jusqu'au bout un geste à la fois d'élégance et d'inquiétude, un geste de petit maître, de grand petit maître si l'on veut, n'a pas eu le temps de se réaliser tout à fait : il fallait qu'il fût surpassé et que la gazelle fût la proie du lion. Force nous est bien d'admettre, puisque les témoignages abondent, que M. Picasso soit une des plus vives intelligences de notre temps, et, si l'on en juge par l'éclat de son prestige et

par l'étendue de son influence, une manière de grand homme. Le malheur est que ce grand homme, quand bien même sa vigueur se traduit en peinture, ne soit pas un grand peintre.

C'est précisément ce qu'est Manet.

Pour avoir aboli ou plus exactement diminué ce souci de la hiérarchie en vertu duquel on donnait à la figure humaine une place et une attention toutes particulières dans l'ensemble du spectacle, dans quelle mesure est-il un peu responsable de cette déshumanisation de l'art, subtilement étudiée naguère par M. Ortega y Gasset et dont Picasso lui-même est aujourd'hui la plus illustre des victimes ? S'est-il livré dans son œuvre autant que Delacroix, Corot ou Millet ? Et si nous ne le connaissions pas par des témoignages contemporains, le verrions-nous mieux que nous ne voyons Velasquez qui, lui aussi, s'est en partie réservé ? Autant de questions que je ne puis aborder ici. Mais que Manet soit un grand peintre, que sa sensibilité et son imagination visuelles se marquent avec une force et une conséquence qu'aucune influence n'entame, que tout procède chez lui d'une nécessité sur laquelle l'intelligence, fût-elle aiguë, n'a pas de prise, que l'unité de son œuvre soit l'effet de ce que nous pouvons appeler, cette fois, un tempérament de peintre, voilà ce que proclame cette exposition rétrospective.

Au contraire de Picasso, pour qui la nouveauté est un besoin, qui change de vêtement comme une diseuse de chansons et qui étonne en le sachant et en le voulant, Manet étonne sans le vouloir et à son insu. « Le malin plaisir de suffoquer les gens » lui est étranger. S'il remet en question, non pas la raison d'être de la peinture et ses répercussions poétiques, mais tout simplement la peinture, c'est qu'il ne peut pas faire autrement. Il n'y a rien sur sa toile qui ne soit le fait, non pas seulement d'une sensation présente, mais d'un contact direct avec la nature. Quand celle-ci le tient, elle ne le lâche plus. Alors, travaillant comme Pénélope, il refait vingt fois le même ouvrage, dessine avec le pinceau, remet la toile à nu, recommence. On ne

voit pas une touche qui soit posée par bravoure et dont il connaisse le secret avant que le lui donne la nécessité d'exprimer. Quelle élégance dans ce « métier » (c'est la nature même de l'homme) et même quelle virtuosité ! Mais la facilité n'est qu'apparente, l'aspect de premier jet trompeur. Il peine, il lutte pour être enfin maître des choses. Il ne se croit pas plus fort qu'elles.

On sait, d'ailleurs, que ce révolutionnaire malgré lui, que Zola compromet dans la bataille naturaliste, ne prétend qu'à rendre ce qu'il voit et à faire de la bonne peinture. Il voudrait qu'elle fût appréciée, qu'elle obtînt des médailles ; et ce parisien trouverait naturel d'être fêté au Salon (où si souvent on le refuse), comme il l'est, grâce à sa séduction, dans le monde.

Je n'ose pas dire quelle aubaine, mais quel succès serait pour Picasso le scandale de l'*Olympia*, dont Manet se passerait bien. Le vrai bruit, c'est celui qu'on n'a pas désiré, qu'on n'a pas même prévu. Car le scandale est toujours causé par l'apparition brusque d'une vérité toute simple, insoupçonnée et qui crève les yeux. M. Picasso peut mettre le public en fuite. Il ne fait pas scandale.

Qu'il plie une cocotte dans du papier de journal, ses admirateurs s'empressent de la ramasser. Il met de l'inattendu dans tout ce qu'il fait et ses doigts sont toujours vivants. Tous ses tours réussissent et d'autres s'essoufflent à les reproduire. Mais si ce n'était que des tours ? J'essaie en vain, devant tant de manières, devant ce que M. Severini lui-même appelle « les divers jeux » de son intelligence, de ramener ce Protée à sa véritable figure. Je cherche inutilement le coin obscur où, débarrassé de ses derniers oripeaux, je le trouverais pleurant. Ce moment de faiblesse, ce sentiment de misère le sauverait. Il l'évite par un nouveau tour.

Mais l'acrobatie lasse. On dirait que ces images sont faites pour une vision brève. Suspendues le long d'une autostrade, elles donneraient au passage une chiquenaude amusante. Le repos, voilà l'écueil ; et chez Georges Petit

l'effet devant chaque cadre se répète comme le geste d'un automate offrant inlassablement le même produit. A peine vues, ces toiles sont usagées. La surprise n'est que pour une fois. Celles de Manet ne s'épuisent pas. On retrouve toujours nouvelles ces vieilles connaissances, *Olympia*, *Lola de Valence*, *Le Balcon*. C'est à quoi on reconnaît la bonne peinture : elle n'a jamais fini de donner.

Non, la quantité des inventions n'est rien en regard de la qualité de l'invention. On dirait que Picasso le sent. Alors, la rage s'en mêle. Le rugissement du lion devient un cri de haine. L'artiste qui se dépense, qui se multiplie, maître de sa fantaisie et de ses moyens, mais qui ne pourrait se trouver lui-même que dans l'humilité, se retourne encore une fois contre la nourrice toujours battue. Celui qui n'a pas mis la vérité hors de lui en arrive à la détester et, ce qui est encore plus grave, à la calomnier. Regarde-t-il la nature ? Elle se venge de ce manque d'amour et ne suscite plus chez le mécréant que des cauchemars. Pour avoir joué avec elle, — comme s'il s'agissait d'un jeu ! — l'imagination toujours insatisfaite ne crée plus que des monstres terrifiants. Terrifiants parce qu'il leur reste ce « minimum de ressemblance » dont M. Severini sait bien qu'on ne pourrait se passer sans se substituer au Créateur. Ce serait alors la démence. C'est pire : l'esprit démoniaque qui se rit de la création.

Alors un froid insupportable nous envahit, les nerfs sont à bout, la peur règne.

On revient à l'Orangerie. On fuit cet art qui vide les sujets et fait de l'éphémère avec tout pour cet autre qui, avec « du fugitif et de l'insaisissable », atteint le « permanent¹ ». On chasse le souvenir de ces transpositions abusives et hallucinantes, de tous ces styles apparents, pour aller vers le « style », inimitable celui-là, et dont l'action n'a pas de fin ; pour retrouver à la fois la fraîcheur des choses et la fraîcheur de l'émotion ; le respect qui, en l'assujettis-

¹ PAUL JAMOT, *Introduction au catalogue de l'exposition Manet*.

sant à l'objet, libère l'esprit ; l'échange toujours renouvelable, mais dans son expression toujours unique, entre ce qui vient du dehors et ce qui vient du dedans.

Et dans cette prise de possession du monde, dans la joie qu'elle procure, dans l'amour qu'elle suscite, que de politesse, que de mesure, que de justesse et je voudrais dire de justice ! Comme cette solution est française !

On nous dit, — et cette fois ce n'est pas M. Severini, — que Picasso est le premier représentant d'un art nouveau : international. Manet, et tout le Louvre, nous obligeraient à répondre : tant pis ! si cette définition signifiait quelque chose ; mais elle ne vaut que pour les foules hétérogènes qui sont prises au piège. Je crois plutôt que le cas Picasso, tout signe des temps qu'il soit, est d'abord un cas particulier et que nul ne l'a mieux défini que M. Severini en en faisant un cas exclusivement « pictural ». Cette définition ne contredit qu'en apparence ce que j'ai dit plus haut. Un cas exclusivement pictural n'est pas nécessairement le cas d'un grand peintre. Si la formule est à cet égard équivoque, elle peut cependant indiquer ce qu'il y a, dans l'œuvre de Picasso, d'incomplètement senti, d'incomplètement humain. Elle précise à sa manière que les problèmes nouveaux que se pose insatiablement cet esprit mobile ont pour données, uniquement, les sensations diverses, souvent contradictoires, et toujours brèves, d'une sensibilité visuelle particulièrement aiguë. Le secret de Picasso est dans cet amusement perpétuel de l'œil et dans la promptitude avec laquelle l'intelligence se rue sur la sensation fugitive, l'isole et la fixe. Ce peu de chose, démesurément grossi, devient tout. Dès lors, s'étonnera-t-on qu'un schéma constamment suffise à rendre cette apparence, prise à l'être qu'il faudrait saisir, prise au vol, substituée à l'image qui pourrait être tout aussi personnelle, mais qui se laisserait contempler, et à laquelle nous pourrions donner notre assentiment ? Je pense au savant qui, sachant que les sens sont trompeurs, trouverait bon de nous proposer comme vérités toutes les illusions qu'ils procurent. Il n'en

serait pas moins vrai que nos connaissances viennent des sens. Il y a manière d'en user, manière d'en abuser. Moralement aussi, et dans l'art. Mais cet abus, pour qu'avec tout son talent, toutes ses possibilités, Picasso l'évitât, il faudrait qu'il fût ce que j'ai dit qu'il n'est pas : un peintre déterminé.

Et à vrai dire quel cas est plus « exclusivement pictural » que celui de Manet ? Mais cette fois « pictural » prend un autre sens, son vrai sens.

M. Severini pense-t-il, comme il semble le faire en parlant ainsi, qu'il y aurait en somme une « peinture pure », comme il est entendu, depuis M. Brémond, qu'il y a une « poésie pure » ? — « Peut-être, nous dit-il, est-ce une nécessité inéluctable que l'esprit, pour s'élever, doive chercher pour ainsi dire à se désincarner ; il est même hors de doute que la vraie et grande poésie est à l'extrême limite de l'humain et du monde naturel, là où les corps n'ont presque plus de poids, où l'espace est librement manié par l'esprit qui lui donne la forme et la couleur qu'il veut ».

Je me tairai ici sur la poésie pure. Mais cette désincarnation de l'esprit du peintre, et en définitive de l'œuvre peinte, ne me dit rien qui vaille. Je ne la constate chez aucun maître, pas même chez fra Angelico. Serait-ce que M. Picasso, qui n'a rien d'angélique, tomberait dans une sorte d'angélisme ? Je n'en serais pas surpris. Mais on sait assez que la perte des réalités humaines et, dans l'art, des réalités sensibles, n'a qu'une illusoire contre-partie.

Pourquoi condamnerions-nous les plus audacieuses transpositions, si elles sont encore le signe d'une obéissance ? Il n'y a pas de libertés que l'artiste ne puisse prendre s'il en a besoin pour nous dire une vérité. Et ce n'est pas sur ces choses que je veux contredire M. Severini. Je lui reproche seulement de mettre son humilité sous le couvert d'une œuvre d'orgueil et de chercher dans les vices de M. Picasso une excuse à ses vertus ¹.

¹ Une retouche est ici nécessaire : M. Severini ne serait pas lui s'il était ingrat.

Mais ceci n'est qu'une parenthèse et je reviens à Picasso.

Que la « gratuité artistique » ait été portée par lui « à un point qui ne fut jamais atteint par personne », que ce soit là « un fait nouveau dans l'histoire des beaux-arts », je l'accorde. Ce fait nos descendants le mettront à sa place. Bien d'autres aberrations ont la leur dans l'histoire, à l'occasion de théories fragiles et d'œuvres oubliées. Le fait se classe et l'œuvre passe. Ce qui a pu faire momentanément illusion s'évapore, et il ne reste plus qu'un rébus indéchiffrable.

Je crains bien que ce ne soit le sort de presque toute l'œuvre de Picasso et qu'en illustrant, non seulement les *Métamorphoses* d'Ovide à qui il doit sans doute une des ses plus agréables métamorphoses, mais le *Chef d'œuvre inconnu* de Balzac, il n'ait trouvé fortuitement les deux titres qui conviennent le mieux à son exposition tout entière.

Juillet 1932.



Quelques semaines ont passé et je retrouve Picasso au Kunsthaus de Zurich. L'impression n'est plus tout à fait la même. Le jugement va-t-il changer ?

L'impression est différente, d'abord parce que cette exposition est mieux composée que celle de Paris : à chaque moment de cette œuvre incessamment renouvelée, on a su donner ici son exacte importance. Elle est aussi mieux présentée : les locaux sont vastes, les toiles espacées ; le placement, pour n'être pas strictement chronologique, n'en est pas moins clair. Voilà d'excellentes conditions et celui qui a vu l'exposition du Kunsthaus peut dire qu'il connaît Picasso.

Mais surtout, je ne viens pas cette fois de chez Manet. Ce n'est pas quand on est possédé par un maître qu'il faut essayer de pénétrer dans un art nouveau. Chaque artiste requiert pour lui autant qu'on peut avoir de l'état d'innocence, et à Paris je n'y étais point.

C'est pourquoi je vois mieux maintenant la richesse de cette œuvre ; et je ne dis pas son unité, car décidément elle en manque, mais une certaine unité pourtant et qui peut être qualifiée de deux manières.

Sans doute, Picasso reste un Protée, mais le déclanchement qui le fait passer d'une forme à une autre, c'est toujours en définitive un déclanchement picassiste. Je pense à un kodak qui ferait cent, qui ferait mille images différentes, mais elles sont le fait du même appareil et du même déclic. La personnalité de Picasso est dans cette secousse qui détruit à mesure toutes les menaces de cristallisation. L'unité est dans ce renouvellement perpétuel du jeu qui s'oppose à toute répétition du geste. Et si nous considérons l'unité, et à juste titre, comme chose positive, on peut dire qu'elle est ici essentiellement négative. Elle se trouve dans la raison même qui fait que l'œuvre n'a pas d'unité.

Vais-je trop loin ? Oui. Il y a pourtant quelque chose de positif. On sait que Picasso change constamment de palette, de procédé ; qu'il peint clair ou foncé, lisse ou touché, que sais-je ? Il nous fait passer de la savante cuisine d'un Chardin ou d'un Renoir à la teinte plate d'un plâtrier-peintre. Mais sa couleur n'est jamais vulgaire. Même dans ses compositions les plus odieuses, le peintre reste distingué. Il semble souvent d'autant plus distingué que l'image est plus démoniaque et la nature plus déchirée. Jamais la grenouille ne montre plus de goût que lorsqu'elle veut se faire plus grosse que le bœuf ou plus terrifiante que le diable.

Et cela doit s'entendre aussi de la forme quelquefois, et toujours de la ligne. Même dans les déformations les plus intolérables, la ligne, vivante, mobile, expressive, se meut avec distinction.

Voilà deux raisons et qui se rejoignent. Parce que l'unité est dans la mobilité même, dans le renouvellement perpétuel du choc à la fois visuel et psychique, dans la disponibilité de l'œil toujours éveillé et de cette sorte d'intel-

ligence sans laquelle il n'y aurait pas d'œil, on peut dire que Picasso, préservé de toute lassitude, comme les plus grands maîtres est toujours *présent*. Et voilà, à l'article qu'on vient de lire, une correction, et d'importance.

Fallait-il le déchirer ? le modifier ? J'ai pris le parti de le laisser comme il était venu, mais de le compléter. Pour le dire, j'ai fait déjà ce post-scriptum. Il y en aura d'autres : des notes, en grande partie prises à Zurich et auxquelles je laisse la forme qu'elles ont reçues sans chercher à les fondre en un tout.



S'il y a en Picasso l'étoffe, — non pas l'étoffe (non, précisément pas cela), mais ce qu'il faut de ressources pour faire un grand peintre (et donc mieux qu'un « petit maître »), et s'il y a aussi cette incessante invention qui le préserve de se répéter jamais, que manque-t-il ? Une raison d'être à tout cela, cette raison qui fait qu'un ouvrage est ordonné à quelque chose, ne fût-ce qu'au plaisir qu'il nous donne d'y reconnaître un coin du monde. Rendre le banal étonnant, et ainsi le faire aimer, et nous faire aimer celui « qui ne nous fait pas montre de son bien, mais du nôtre » (Pascal), c'est encore un but. Il suffit à Cézanne. Un cas essentiellement pictural n'est supportable que relié à nous par ce pont : celui de l'amour, et dans l'amour nous communions. Il n'y a pas d'art véritable et dont l'effet puisse durer qui ne touche ainsi, et souvent sans en avoir l'air, et même avec une apparence toute contraire, à l'humain et au social. Mais cette fois nous sommes dans la Tour d'ivoire. Elle n'est pas chauffée.

J'ai l'impression de m'être aventuré, sans corde, sur « les glaciers de l'intelligence ».

Le numéro 100 de l'exposition de Zurich prouve que, lorsque Picasso consent à prendre la peinture pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour un art d'imitation, il est capable de faire un Chardin. Mais, dans la circonstance semblable, par conséquent tous les jours, Cézanne faisait un Cézanne.



La personnalité peut-elle se réduire à cultiver la peur qu'on a de rester semblable à soi-même ?



On montrera un jour que l'œuvre de Picasso se développe en spirale, comme toutes les grandes œuvres. Il part des choses, les désarticule, les reconstitue, les détruit de nouveau, et ainsi de suite. On repasse périodiquement du même côté, mais sur un autre plan. Seulement, chez les autres, plus on monte dans ce pas de vis, plus l'écriture est libre, mais plus aussi on pénètre dans le vrai. Ici c'est le contraire. Plus on monte et plus la nature disparaît. L'écriture est toujours plus simple, plus lisible ; mais les lettres forment de moins en moins des mots.



On passe de l'écriture à la sténographie. Picasso la développe, l'enrichit pour le plaisir du dessin. Le malheur est qu'elle n'a plus de clé.



On assimile volontiers le cas Picasso au cas Strawinsky. Un professeur allemand est venu à Zurich, a fait tourner des disques. On dit que Strawinsky, lui non plus, n'est jamais où ses admirateurs l'attendent. Ainsi une *veronica* trompe le taureau, qui se rue sur un homme et ne pourfend qu'une *ropa* : l'homme est ailleurs.

On dit aussi que le cas Strawinsky est un cas exclusivement musical, au sens le plus précis, le plus restreint du mot, comme le cas Picasso est exclusivement pictural. On trouve dans le cubisme de l'un (dans tout ce qui peut, littéralement ou non, se nommer ainsi) l'analogue des

ruptures, mélodiques ou rythmiques, de l'autre. On compare aussi leur façon de puiser quelque part dans le passé, de s'appuyer sur un style, et il arrive en effet que Le Nain fasse du Picasso et Pergolèse du Strawinsky. Et puis il y a, des deux côtés, cette présence extraordinaire à la minute vécue.

Cependant, méfions-nous. Ce parallèle se justifie *trop*. Va-t-on oublier le principal ? Ce n'est pas pour les jeux de son intelligence (qui d'ailleurs n'est pas prismatique) que j'aime Strawinsky. C'est pour ses entrailles. (Qu'il me le pardonne ! Nous nous expliquerons un jour, sur les bords de l'Achéron, dans un dialogue des morts).



On pourrait prendre l'œuvre de Picasso pour exemple de l'intuitivisme intégral, et d'autre part ses toiles ont la clarté d'un syllogisme.



Cette hallucination perpétuelle doit plus qu'on ne saurait dire à l'influence du cinéma. Picasso cueille à l'écran l'instant décisif. Mais quoi ? Y a-t-il un instant décisif ? Ou bien faut-il penser que c'est une synthèse d'hallucinations ? C'est un peu la question du galimatias simple et du galimatias double. De toute manière on manque l'objet.



Picasso déboulonne les rails, fait dérailler les trains.



On ne fait pas de l'art d'après l'art (Cocteau). On ne greffe pas du déjà greffé (Ramuz). Cependant on reçoit le flambeau et on le transmet. On continue toujours quelqu'un et on prépare la voie à quelqu'un. On défriche, on fait sa route, mais en partant d'un lieu où il y a une route. C'est ce qu'on appelle la tradition. On a une famille.

Picasso semble un enfant trouvé et, placé dans la peinture française, un touriste.



Combien la France est humaine et comme cet art est inhumain !



La Peinture fait vivre ce qu'elle aime, et c'est pourquoi elle s'aime soi-même. Mais chez Picasso la Peinture s'aime d'abord et sacrifie tout à cet amour dévorant. Ses bras se fermeront sur le néant.



Picasso n'éclaire pas la nature ; il la brûle.



Jusqu'ici, la peintre représentait l'objet « tel qu'en lui-même l'éternité le change. » L'œuvre était à la fois la tombe et le ciel, l'immobilité mais la vie. « Mon corps est à moi », disent des inscriptions funéraires de l'ancienne Egypte. Dans un portrait, le modèle semble le dire aussi. Mais Picasso, dis-je, brûle tout. La réalité, il la réduit en cendres. Voyez comme la cendre est propre ! Quelle pureté ! Mais elle ressemble moins à quoi que ce soit que « le je ne sais quoi qui n'a plus de nom dans aucune langue. »



Exaltation de la vie ? Quelquefois. Haine de la vie, plus souvent. « Prenez mes yeux », disait Ingres. Il me semble que si je prenais ceux de Picasso, le monde se briserait d'un coup et je n'aurais pas envie d'en ramasser les morceaux.



L'Acrobate assis, l'Arlequin au bicorné, etc., ...fraîches oasis. Mais la grimace ne tarde pas à reprendre la place du sourire.



Il y a tant de faux *bon goût* qu'on est heureux de trouver du vrai goût. Mais à quelles aberrations, à quelles négations peut conduire l'usage du goût quand il n'est pas réglé par un principe qui le dépasse, c'est ce qu'on voit ici.



« Nous pensons, disait Léon-Baptiste Alberti, que Narcisse fut l'inventeur de la peinture. Qu'est-ce, en effet, que le tableau, sinon la surface de cette fontaine où Narcisse se mira ? » Oui, mais à condition que Narcisse ignore que l'objet de son amour est son propre visage. Picasso le sait.



Jamais la peinture, cet instrument merveilleux, n'a tourné plus vite, mais elle tourne à vide.



Triste temps, où le peintre le plus richement doué que nous ayons est assis au milieu de ruines neuves sur qui le lierre ne poussera pas. Vraiment, est-ce tout ce qui reste aujourd'hui de la Création ? Faut-il dire : *Venit in eodem die sterilitas et viduitas* ?



Aucune de ces remarques ne s'applique indifféremment à toutes les œuvres de Picasso. Ce n'est pas ma faute. La critique manque ce peintre, puisqu'il est *ailleurs*.



La critique ne détruit pas le fait. L'œuvre de Picasso est un fait. Il faut dire, je crois, un grand fait. Mais que ce fait soit possible, c'est ce qui donne froid dans le dos.



« Il semble qu'actuellement tous les alambics de l'invisible travaillent à faire passer les choses humaines à l'état de quintessence. De l'art et de la poésie, comme de la vie des sens, et du vice et du péché, et du rêve, et de l'argent, et de la mort, c'est l'esprit, le pur esprit qui se dégage et exaspère notre goût. Une spiritualité de la chair, une ascèse et un martyre de l'instant qui périt se soumettent les âmes¹. »

Ce pourrait être l'épigraphe de ces quelques notes ; mieux encore, c'en est la conclusion.

Automne 1932.

ADRIEN BOVY.

¹ JACQUES MARITAIN, *Distinguer pour unir*, Paris 1932, p. 703.

SAINT ALBERT LE GRAND

THÉOLOGIEN ET PRÉCURSEUR DE SAINT THOMAS

Le plus grand mérite de saint Albert le Grand, comme théologien, est incontestablement d'avoir été l'admirable précurseur de saint Thomas et l'initiateur de la théologie spéculative ou systématique telle qu'elle a été conçue par son illustre disciple.

Albert le Grand certes, dans cet ordre de choses, a des devanciers ; il suffit de citer saint Jean Damascène, qu'on a pu appeler le premier des scolastiques, saint Anselme, Pierre Lombard et les premiers sommistes du XII^{me} siècle et du début du XIII^{me}. Mais Albert de Cologne est vraiment l'initiateur d'un grand mouvement à la fois philosophique et théologique, en tant qu'il se trouve au confluent de deux grands courants doctrinaux celui de la théologie traditionnelle telle que la concevait l'ancienne scolastique et celui de l'aristotélisme médiéval, qui apportait comme le résultat organisé des recherches scientifiques et philosophiques de la culture hellénique.

Albert, appelé le Docteur universel, n'est pas sans rapport à ce point de vue avec saint Augustin, le plus universel des Pères de l'Eglise, et celui qui exerça la plus grande influence sur la théologie postérieure. Le génie créateur d'Augustin s'était trouvé chez les Latins au confluent de la tradition chrétienne et du platonisme et il avait ouvert des voies nouvelles. Albert au XIII^{me} siècle, cherche à unir à l'élévation platonicienne la précision de la dialectique d'Aristote, mise au service de la théologie, et il ouvre, lui aussi, un chemin nouveau.

Pour entrevoir la vraie grandeur du précurseur de saint Thomas, il faudrait pouvoir la considérer dans le plan même de la Providence, qui ordonne admirablement les moyens aux fins préalablement voulues. Pour donner au monde et à l'Eglise, à telle époque déterminée, un grand saint qui soit en même temps un homme de génie et qui mérite le nom de Docteur commun de l'Eglise, Dieu décide de toute éternité de préparer une intelligence supérieure, servie par un cerveau mieux fait, par une hérédité spéciale, par un milieu intellectuel privilégié.

Pour constituer le milieu intellectuel où devait se former saint Thomas d'Aquin, il aurait pu y avoir seulement un compilateur d'une érudition extraordinaire, un second Pierre Lombard qui aurait eu de l'intérêt pour toutes sortes de recherches, en particulier pour le mouvement aristotélicien médiéval, qui commençait à se dessiner, et qui aurait ainsi réuni une grande quantité de matériaux à organiser.

Il aurait pu y avoir aussi tout simplement un grand intuitif, sans érudition, qui aurait apporté un germe fécond ou un ferment, un peu ce que fut Socrate comme précurseur de Platon.

En réalité, le précurseur de saint Thomas a réuni en lui ces deux qualités si différentes, qui se trouvent fort rarement en une même intelligence ; il a été à la fois un prodigieux érudit s'intéressant aux sciences les plus diverses et un grand contemptif, qui, par une inspiration supérieure, a eu le sens de ce que devait devenir la théologie à son époque ; il a eu aussi un élan, un esprit de suite, un don de persévérance exceptionnels pour poser les bases d'une pareille œuvre, au milieu d'extrêmes difficultés.

C'est sur ces aspects de la physionomie intellectuelle d'Albert le Grand, théologien, que j'insisterai, particulièrement sur la méthode et l'esprit de sa théologie.

* * *

L'érudition philosophico-théologique d'Albert suppose un travail intellectuel prodigieux ; on peut s'en rendre compte par sa paraphrase des œuvres d'Aristote et par les traités qu'il y

ajoute; l'ensemble, représente dix ouvrages de logique, vingt-deux de sciences naturelles, treize livres de métaphysique, dix-huit de sciences morales et politiques. Dans cette paraphrase d'Aristote, il le complète souvent, le corrige et prépare le commentaire plus littéral de saint Thomas. Son traité *De unitate intellectus*, écrit en 1256 contre les averroïstes prépare de même les travaux plus approfondis de saint Thomas contre Siger de Brabant. La grande lutte philosophique de l'époque contre le rationalisme averroïste est sérieusement engagée, elle aboutira. Mais Albert n'est pas moins théologien que philosophe.

D'autre part, dans le domaine de la foi, Albert, sans être exégète de profession, écrit ses commentaires sur les Psaumes, sur Job, sur Jérémie, Daniel, les petits prophètes, et aussi sur les quatre Evangiles et l'Apocalypse. Il vit ainsi non seulement de la pensée d'Aristote corrigée et complétée, mais plus encore et constamment de la parole de Dieu telle qu'elle a été interprétée par les Pères. C'est là la principale partie de sa théologie positive, et ceux qui ont lu ses commentaires sur saint Luc et sur Jean savent qu'elle est vraiment pleine de sève surnaturelle, et combien Albert, en particulier, pour écrire ses commentaires sur le Nouveau Testament, s'est nourri de saint Augustin. Par là le grand courant de la vraie théologie traditionnelle arrive très vivant jusqu'à lui et passe par lui.

Du point de vue de la théologie spéculative, dans ses Commentaires sur Denys, sur les quatre livres des Sentences de Pierre Lombard, et dans ses deux Sommes, Albert recueille enfin les matériaux d'une vaste synthèse sur Dieu: les attributs divins, la Trinité, la Création, l'œuvre des six jours, l'ange, l'homme, l'Incarnation rédemptrice, la Vierge Marie, les sacrements et surtout l'Eucharistie. L'universalité de ses connaissances est vraiment chose surprenante, étant donnée la pauvreté des moyens d'information au XIII^{me} siècle. Il a recueilli, peut-on dire, les matériaux de toutes les parties de la théologie spéculative, et ceux des sciences philosophiques qu'elle doit utiliser.

Mais pour n'être pas en quelque sorte accablé par cet ensemble d'éléments, pour dominer cette matière et commencer au

moins à l'organiser, il fallait avoir aussi une haute idée de la théologie, de sa méthode et de son esprit.

* * *

L'intelligence d'Albert le Grand, dit la bulle de canonisation, n'était pas moins haute qu'étendue. On peut s'en rendre compte en comparant son œuvre théologique à celle des théologiens augustinien qui le précédaient.

Ils furent souvent comme Hugues et Richard de Saint-Victor, de grands contemplatifs, et ils mettaient le dogme en contact avec les théories platoniciennes, où se trouvaient certes de hautes spéculations sur Dieu, souverain Bien, sur l'âme humaine, et sur l'amour divin ; mais leurs idées manquaient de bases scientifiques solides dans le domaine de la philosophie naturelle, et leur méthode, visant à la spéculation idéale, qui dispose à la contemplation, était peu didactique. Elle était manifestement insuffisante pour l'organisation du dogme et de la morale en un corps doctrinal, où les parties seraient vraiment subordonnées, selon leur nature même, selon leur logique interne ou leur structure essentielle, et non pas seulement selon l'ordre de la charité ou de la tendance affective au souverain Bien.

Cette imperfection dans la méthode provenait surtout, comme on l'a plusieurs fois remarqué, de trois causes : 1^o Ces théologiens du XII^{me} siècle et du début du XIII^{me} ne distinguaient pas encore assez nettement et formellement la philosophie et la théologie et par suite la nature et la grâce ; ils parlaient beaucoup du péché originel et de la *gratia sanans*, ils ne voyaient pas nettement en quoi la *gratia ut elevans* dépasse les exigences de toute nature créée et créable, comment elle est, avec la charité d'ordre essentiellement surnaturel, tant pour l'ange que pour l'homme, ni comment au-dessous de la charité infuse et au-dessus de la convoitise désordonnée (*cupiditas*) on peut concevoir un amour naturel de Dieu au moins inefficace dans l'état de déchéance.

2^o Ces maîtres, dits augustinien, incorporent à la théologie des théories philosophiques de source platonicienne, qui restaient très discutables, notamment sur l'origine des idées ; tous

l'expliquaient par l'*illumination divine*, mais sous cette formule on proposait des conceptions assez différentes : innéisme, ontologisme, illuminisme. Ces théologiens appuyaient aussi sur l'hypothèse des raisons séminales, émise par saint Augustin, la doctrine de la *pluralité des formes*, qui provenait d'une influence juive ou arabe. Ils admettaient encore l'existence d'une *matière spirituelle* dans l'ange et dans l'âme humaine, théorie du philosophe juif Avencebrol [Ibn Gabirol].

3^o Enfin ces maîtres, surtout les Victorins, admettaient une prééminence du bien sur le vrai, de l'amour sur la connaissance ils tendaient même à définir le vrai par le bien, et la connaissance comme une simple disposition à l'amour. Dieu était conçu surtout comme Souverain Bien, et Richard de Saint-Victor composa même un traité de la Trinité en faisant pour ainsi dire abstraction de l'intelligence et du seul point de vue de l'amour d'amitié qui exige, disait-il, au moins deux personnes et même trois pour être vraiment désintéressé.

Ce sont là, peut-on dire, les trois caractéristiques principales de la théologie des maîtres de l'ancienne scolastique qui précédaient Albert : distinction peu nette entre la philosophie et la théologie ; théories philosophiques contestables d'origine platonicienne, et prééminence de l'amour sur la connaissance.

* * *

De ces trois tendances, il reste quelque chose chez Albert, dans l'idée qu'il se fait de la théologie ; mais cependant, il en a une conception beaucoup plus scientifique que ses prédécesseurs et ici encore il prépare manifestement saint Thomas.

1^o Il conçoit encore la théologie comme une science affective : « *scientia affectiva*¹ », « *secundum quod est inclinans ad pietatem... et de his quae ad salutem pertinent*² ».

¹ *In Sent.*, dist. I, A, art. 4, ad 2, éd. Borgnet, t. 25, p. 19.

² *Summa Theol.*, I, p. tr. I, q. 2, éd. Borgnet, t. 31, p. 11.

Il ne distingue pas encore aussi nettement que le fera saint Thomas, la théologie, de la foi vivifiée par la charité et éclairée par les dons du Saint-Esprit.

Cependant, du fait qu'Albert juge que la méthode scientifique d'Aristote doit s'imposer, il est porté à établir une *distinction beaucoup plus nette* que ses devanciers *entre la philosophie et la théologie*, et aussi entre la nature et la grâce. On le voit en particulier par sa façon de répondre à la question : « An theologia sit argumentativa ?¹ », et aussi par ce qu'il dit de l'impossibilité de démontrer la Trinité par la seule raison², en quoi il diffère notablement de saint Anselme et de Richard de Saint-Victor. Beaucoup mieux que ses prédécesseurs il reconnaît que la théologie a besoin des sciences philosophiques qui ont vis-à-vis d'elle un rôle ancillaire³ et lorsqu'il écrit comme philosophe ses *Quindecim problemata*, il écarte strictement toute donnée théologique et insiste sur son dessein de se maintenir exclusivement dans le domaine de la philosophie. Cette distinction plus nette des deux ordres lui donne une conception plus précise de la supériorité de la théologie et de l'élévation infinie de la vie de la grâce.

Il aime à citer la parole de saint Augustin relative aux anges : « Deus simul in angelis condens naturam et largiens gratiam ». La bulle de canonisation a pu dire qu'il étendit merveilleusement l'autorité qu'il avait conquise dans les études philosophiques quand il employa la philosophie comme un instrument pour exposer exactement la théologie, selon le système scolastique. Aussi est-il regardé, ajoute la bulle, « comme le *premier auteur de cette méthode de théologie*, qui dans l'Eglise du Christ, est restée jusqu'à nos jours une règle et une loi parfaitement sûres. »⁴ Ajoutons

¹ *Ibid.*, I, p. tr. I, q. 5, p. 25, 26.

² *Summa Theol.*, I, p. tr. III, q. 13, membr. III, éd. Borgnet, t. 31, p. 60. « Philosophi per propria, ductu naturalis rationis, non potuerunt cognoscere Trinitatem... » Item ad 6^m.

³ *Summa Theol.*, I, tr. I, q. 6, p. 31.

⁴ « Auctoritatem, quam in re philosophica sibi comparaverat, mirum in modum amplificavit, cum philosophia, ad Theologiam scholastico systemate recte explanandam, velut instrumento usus est. Quapropter et ipse hujus quoque Theologiae methodi prae primis auctor dicitur, quae in Christi Ecclesia ad nostram usque aetatem clericis regula ac norma tutissima permansit. »

que pour ce qui est plus précisément de la méthode d'*analogie* dans la connaissance de Dieu, Albert s'exprime déjà en termes presque aussi nets que saint Thomas¹.

2^o Avec cette méthode plus précise, l'élément philosophique qu'il commence à incorporer à la théologie est surtout d'origine aristotélicienne. Il juge que l'autorité d'Aristote est à maintenir au service de la théologie dans le domaine de la philosophie naturelle, de la métaphysique et de l'éthique, bien qu'il donne une place complémentaire, comme le fera encore saint Thomas, à Platon, dans quelques-unes des spéculations sur Dieu et sur l'âme. C'est ainsi que, sans rompre complètement avec la théorie augustinienne de l'illumination divine naturelle, il préconise la théorie aristotélicienne de l'abstraction². Il nie en plusieurs endroits que les substances spirituelles soient composées de matière et forme³ et il prépare la doctrine de saint Thomas sur l'âme, unique forme du composé humain, en disant qu'il n'y a en l'homme qu'un seul principe vital⁴.

3^o Enfin pour la priorité de l'être et du vrai sur le beau, et de l'intelligence sur la volonté qu'elle dirige, les idées d'Albert, sans avoir encore la précision de celles de saint Thomas, s'en rapprochent. On le voit non seulement par la place qu'il fait à l'étude à côté de la vie intérieure, mais aussi par sa réfutation de l'averroïsme: l'intellect n'est pas uni au corps comme moteur,

¹ Cf. *Summa de Creaturis*, t. IV, q. 22, et *Summa Theol.* de Angelis, t. IV, q. 13, t. 32, p. 163: « Duplex est comparatio: una est *univoci*... secundum unam et eandem rationem, sicut dicimus album, albius, albissimum... Alia est comparatio *analogi*... secundum proportionem ad aliquod unum, sicut dicimus Deum esse justiore angelo... Deus est justus per essentiam... angelus autem per participationem ».

² *Summa Theol.*, éd. Borgnet, t. 32, p. 161.

³ III de *Anima*, II, 19, éd. Borgnet, t. 5, p. 366 et *De nat. et orig. animae*, tr. I, c. II, éd. Borgnet, t. 9, p. 378.

⁴ Il semble pourtant admettre encore comme une forme de corporéité, sans lui donner ce nom.

mais comme forme ; il donne donc à l'homme sa différence spécifique, la rationabilité, et il a par suite une priorité sur la volonté ¹.

De plus Albert prépare la même doctrine par sa conception de Dieu, Etre premier, qui seul *est* son existence et l'Etre même. Il écrit très nettement : « *Soli Deo* convenit quod *ipse est quidquid habet*, eo quod sibi soli convenit quod in ipso est idem penitus quod *est et esse* » ². Tandis que en toute créature « aliud est quod est et esse... et etiam aliud est essentia et potentia operativa » ³. Dieu est ainsi avant tout l'Etre même, et il est par suite le Souverain Bien. Il y a dans cette affirmation presque l'équivalent de la formule de saint Thomas (I^a, q. 5, a. 3) : « Ens est prius secundum rationem quam bonum » d'où dérive la priorité de l'intelligence sur la volonté qu'elle dirige.

* * *

Ainsi par sa conception de la méthode de la théologie et par les éléments philosophiques qu'il lui a incorporés, Albert le Grand a été vraiment le digne précurseur de saint Thomas. Il l'a été aussi par l'*esprit de sa théologie*, éloigné à la fois et du rationalisme averroïste et de toute conception théologique qui ne ferait pas à l'intelligence sa part. Il s'éloigne même du rationalisme plus encore que ses prédécesseurs, en ce sens qu'il affirme plus qu'eux la distinction des deux ordres de la nature et de la grâce ; la théologie d'Albert comme celle de saint Thomas a sa racine dans une *foi* essentiellement surnaturelle, dont l'objet ne saurait nullement être démontré ; mais par ailleurs cette science sacrée doit utiliser pour la défense et l'exposé du dogme et de la morale, toutes les sciences philosophiques, qui demandent donc elles-

¹ L'intelligence est supérieure ainsi à la volonté qu'elle dirige. Cela n'empêche pas que la charité est la plus haute des vertus. Car étant donnée l'élévation infinie de Dieu, il est mieux *ici-bas* de l'aimer que de le connaître ; le connaître c'est lui imposer en quelque sorte la limite de nos idées en l'attirant vers nous, l'aimer c'est être attiré à lui.

² *Summa Theologica*, éd. Borgnet, t. 32, q. 162.

³ *Ibid.*, p. 162 ; et t. 33, p. 22.

mêmes, à être cultivées d'une façon vraiment méthodique, non seulement pour le développement naturel de l'intelligence, mais pour défendre et mieux connaître le trésor de la foi

Tel est l'esprit très *nellement surnaturel* de la théologie d'Albert le Grand. Nous nous en sommes plus particulièrement rendu compte en étudiant de près sa doctrine sur la prédestination, sur le Sacrifice de la Messe, sur la Médiation de la Vierge Marie et sur la contemplation infuse.

Dans la question de la prédestination, tout en affirmant avec saint Jean Damascène la volonté salvifique universelle, en disant que Dieu ne commande jamais l'impossible, Albert, selon les voies d'Augustin formule presque aussi clairement que saint Thomas, le principe de prédilection: « Comme l'amour de Dieu est cause de tout bien créé, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu¹... » D'où la gratuité de la prédestination et la doctrine de la grâce efficace par elle-même.

Pour le sacrifice de la messe, Albert en expose la doctrine beaucoup plus longuement que saint Thomas; il formule très nettement les objections qui seront proposées plus tard par les protestants, et les résout, par la doctrine de « l'immolation sacramentelle » d'une façon beaucoup plus intelligible que ne le feront bon nombre de théologiens qui écriront après le Concile de Trente².

Il affirme la médiation universelle de la Vierge d'une façon extrêmement nette: « Beata virgo proprie dicitur porta coeli:

¹ I Sent., d. 40, a. 19. : « Dicendum mihi videtur, quod *electio absolute sumpta praecedat praedestinationem*, ut dicit prima ratio, et *dilectio simpliciter dicta praecedat utramque*; et hoc sic patet: dilectio declinat ad separandum unum ab alio et ad diligendum in finem salutis; ergo praecedat dilectio electionem et electio praedestinationem ex parte diligentis et eligentis et praedestinantis. » Nous avons exposé ces idées dans la *Revue Thomiste*, mars-avril 1931: *La volonté salvifique et la prédestination selon le Bienheureux Albert le Grand*, p. 371-386.

² Nous l'avons montré par son *Commentaire sur le IV^{me} des Sentences*, d. XIII, a. 23 et ses ouvrages *De Sacrificio Missae* et *De Eucharistia* (éd. Borgnet, t. 28). Cf. *Angelicum*, Apr. 1932: *De Sacrificio Missae secundum S. Albertum Magnum*.

quia per ipsam exivit quidquid gratiae unquam crealum in hunc mundum venit vel venturum fuit: omnium enim bonorum mater est et mater gratiae et mater misericordiae; et ipsa gratia increata exivit ab ipsa et venit in mundum¹ ».

Il n'a pas moins approfondi la question souvent étudiée aujourd'hui de la nature de la contemplation mystique. Elle comporte, selon lui, une idée abstraite dont l'intelligence néglige les contours arrêtés en s'élevant vers l'infini, contemplé d'une façon confuse. Le mystique n'est attentif qu'à Dieu, mais il ne le voit pas encore tel qu'il est en lui-même². Cette contemplation procède de la foi vive éclairée par les dons, surtout par ceux d'intelligence et de sagesse, qui se trouvent en toute âme juste.

De cette contemplation infuse saint Albert le Grand avait l'expérience, c'est ce qui fait la vie, la spontanéité, la saveur, la fraîcheur, le caractère concret et l'unité de son enseignement sur la Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie, sur la Bienheureuse Vierge. A lire ces pages on voit qu'elles coulent de source; sur ces sujets le saint est intarissable, et vraiment en lui s'est réalisé ce que son disciple saint Thomas demande de la doctrine et de la prédication: qu'elles dérivent de la plénitude de la contemplation: « ex plenitudine contemplationis derivatur ...doctrina et praedicatio » (II^a II^{ae}, q. 188, a. 6). La théologie remonte ainsi à sa source, supérieure aux concepts abstraits, à la lumière de vie de la divine révélation.

FR. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

¹ *Mariale*, q. 147. Cf. *Angelicum*, Apr. 1932, *La Marialogia di S. Alberto Magno*, P. M. Cordovani, O.P.

² *In Theologiam mysticam Dionysie*, c. II, § 2, dub. 1 et dub. 2, ad. 1. (Ed. Borgnet, p. 840-841.) — Cf. *Revue Thomiste*, mars 1931: *La Contemplation mystique d'après le Bienheureux Albert est-elle immédiate?*, p. 408-421.

POÈMES

LA CHANSON DES JOURS

*C'est un réveil dominical
Plein de chants et d'oiseaux.
Le ciel est bleu dans le canal
Tout bleu dans les canaux.
Le ciel est bleu dans le canal
Où la plaine s'épanche.
Puis sur l'horizon vespéral
Adieu, adieu dimanche.*

*Le canal court au Paradis.
L'eau coule vers la mer.
C'est lundi, mardi, mercredi,
Jean regarde en arrière.
C'est lundi, mardi, mercredi,
Le temps coule en avant.
Mercredi, jeudi, vendredi
Jean pleure en travaillant.*

*Mais venant sans bruit le Bon Dieu
L'a frappé sur l'épaule.
Un grand dimanche radieux
Illumine sa geôle.
Un grand dimanche radieux
Finira la semaine.
Dans le canal le ciel est bleu
Tout le ciel sur la plaine.*

L'ANGE

*esquisse de Dieu
la Face immortelle
et son doigt révèle
les Trails précieux.*

*L'accord de son geste
ordonne et prescrit
le cycle précis
du décour céleste.*

*Mais parmi les jeux
de l'aube éternelle
s'il prisme d'une aile
ouverte ses feux,*

*tu le vois sourire
et, d'un mot secret,
il parfait son très
lumineux empire.*

QUAND J'EUS REÇU DE TOI . . .

*Quand j'eus reçu de toi
la fleur de dahlia
qui longtemps jeta
son éclat jaune sur ma table ;*

*Quand j'eus vu les rais d'or
au rebord
de la robe parant ton corps
inoubliable ;*

*Quand j'eus connu la voix
dont tu me chantas,
dont tu me parlas...
Je pensai que la Fable*

*traçait à pas de loup
ses lacs autour de nous.
Et son froufrou
m'était inestimable.*

SEPTEMBRE

*Regarde le ciel, mon enfant ;
La douceur des feux de septembre
Répand son azur et son ombre
Sur les collines du couchant.*

*Juvénile, l'Eve de bronze
Voit, lente, tourner à ses pieds
L'ombre lilas du peuplier.
Le soleil se joue dans les ronces.*

*Et voici le soir indolent.
Au ciel joli, petit, regarde
Les blancs nuages qui s'attardent
Et le vol du grand cerf-volant.*

CHANSON DU DÉBARCADÈRE

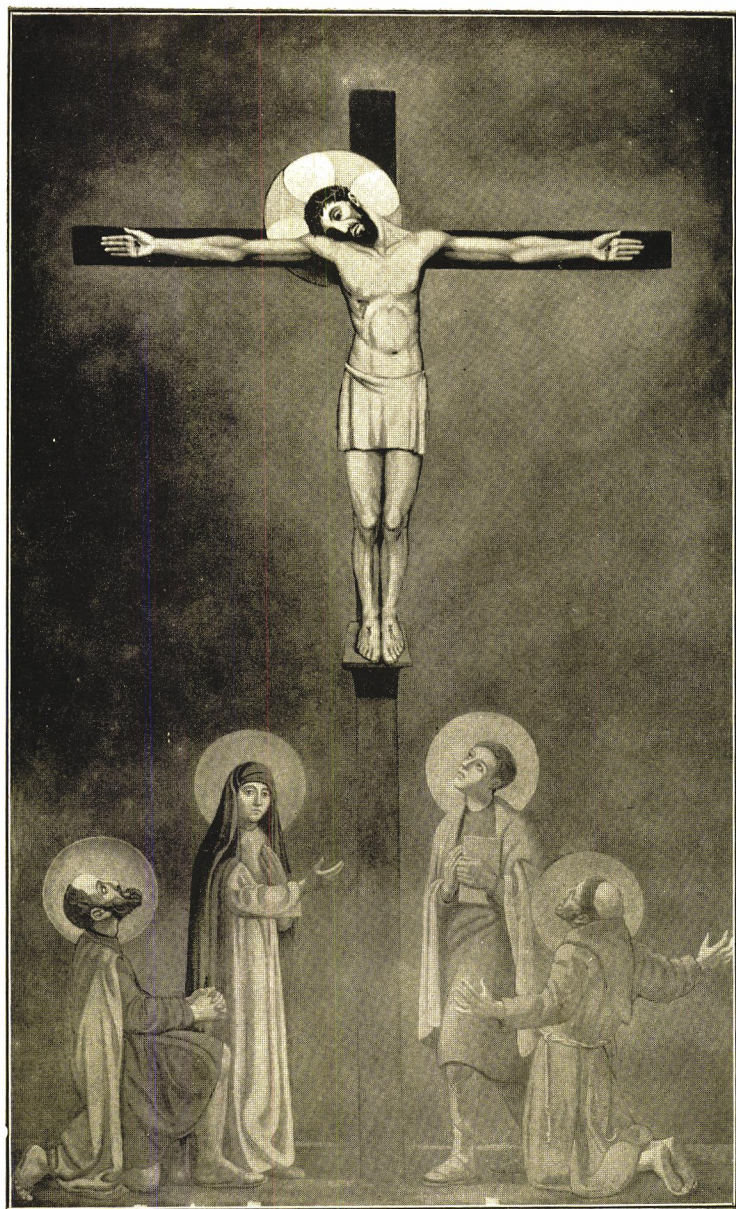
*Quand Stella reviendra sur terre,
Nous jetterons, nous jetterons
Dans le ciel un débarcadère.
Nous jetterons vers l'horizon
Un long débarcadère.*

*Dans l'eau du ciel, dans les nuages,
Nous jeterons, nous jeterons
Pour l'accueillir à notre plage,
Nous jeterons un long ponton
Dans l'azur des nuages.*

*Au-dessus de la farandole
Et sur les rouges pavillons
Flotteront mille banderolles.
Mille chansons s'envoleront
De cette farandole.*

*Et les haubans au vent du large
Ils chanteront, ils chanteront
Son retour à notre rivage.
Les frêles haubans chanteront
Leur plainte à nos rivages.*

ANDRÉ SECRETAN.



ÉTUDES SUR LA RELIGION DE L'INDE

I. «VERS LE CHRIST PAR LE VEDANTA»¹

Il importe fort aujourd'hui, croyons-nous, de prémunir les oreilles occidentales contre certains chants de sirène indiens, et c'est à quoi nous nous sommes employé — en cherchant à éviter tout esprit réactionnaire et à rendre à l'Inde toute la justice qui lui est due, — dans notre livre récent sur les *Baumes du Gange*. Mais il est opportun aussi, surtout au profit des Hindous eux-mêmes, de mettre en valeur ce qui, dans les formes les plus hautes de leur intellectualité et de leur mystique, peut s'accorder avec la philosophie chrétienne, pour préparer ainsi leurs esprits à lui faire bon accueil. Le P. Johanns, missionnaire au Bengale, l'a fait dans un très beau livre, traduit en français, par son confrère, le P. Ledrus, et qui porte ce titre fascinant: *Vers le Christ par le Vedanta*¹.

Il ne s'agit encore que des deux plus grands philosophes védantins, Çankara d'abord, puis Râmânuja, qui fut l'adversaire si acharné — et si clairvoyant, au point de vue religieux — de son illustre prédécesseur. Johanns les admire tous les deux; et il estime que si on les complétait l'un par l'autre, en combinant ce que leur enseignement contient de positif, on arriverait à se rapprocher assez étroitement de la philosophie thomiste. Car le Vedanta — surtout en envisageant encore Vallabha et les autres penseurs étudiés à la suite des deux premiers dans «*The Light of the East*» — est «un amoncellement de membres détachés», qui attendent une âme commune pour constituer un corps très vivant et très beau.

¹ Pierre JOHANNs, S.J., *Vers le Christ par le Vedanta*, I. Çankara et Râmânuja, traduit de l'anglais par Michel LEDRUS, S.J., Louvain, 1932 (Museum Lessianum).

Voici d'abord ce qui revient à Çankara. Le « *Tat tvam asi* » (« Tu es Cela »), tel qu'il l'entend, exprime au mieux, rapporté à Dieu, l'identité parfaite du sujet et de l'objet, qui est l'aséité et la perfection divines, le terme qui est l'idéal de tous nos jugements, réduits à n'exprimer que des identités imparfaites. Pour Çankara, Dieu *n'a pas* d'attributs, Il *est* ses attributs; il tranche ainsi le panthéisme à sa racine (c'est-à-dire ce panthéisme qui doue le monde réel et actuel d'une essence divine). Dieu est absolument transcendant; le monde existe en Lui *modo eminenti*; mais il ne peut exister autrement, ni tel qu'il nous apparaît, ni d'aucune façon en lui-même, avec un caractère absolu et indépendant de Dieu, ainsi qu'il était conçu dans la pensée indienne, comme exclusivement produit par le *Karma* (loi de rétribution mécanique des actes). L'Indien Çankara, qui ne voyait pas lui-même d'autre façon de le concevoir comme réel, et n'avait que faire de l'« analogie »¹, a donc tout simplement nié le monde, pour maintenir la grande vérité de l'indépendance de Dieu; il l'a ramené à la *Mâyâ*, l'Illusion. Dieu transcendant est le fondement de tout le possible; mais Çankara, se méfiant de toute manifestation externe, a négligé tout dynamisme de Dieu. Il a voulu que Dieu seul soit, et exigé qu'on l'aime pour Lui-même, au point d'anéantir toute notre personnalité pour Lui et en Lui; renoncement héroïque dans son genre, qui explique que cette doctrine ait pu prendre des âmes généreuses. De fait, pourtant, ce penseur jetait bas toute superstructure religieuse, après avoir saisi la vérité métaphysique essentielle sur Dieu. Mais cela au moins il l'a vu, et c'était une vue admirable au milieu de tout le panthéisme de l'Inde: Dieu est l'Absolu, immuable, rien ne peut lui « inhérer » sans être totalement Lui; Il ne saurait avoir de « modes » qui ne soient pas toute son essence. Telle est la gloire de Çankara.

Râmânûja, lui, se distingue par la très haute valeur religieuse de son système. Il nous rend le Dieu de notre cœur, qui réponde à nos besoins spirituels; nul grand penseur indien n'a même plus insisté sur le caractère *personnel* et sur l'amour de Dieu. Ce Dieu est réel, mais les âmes et le monde le sont aussi, dans l'entière dépendance de Dieu, — malheureusement compromise chez le « théologien » Râmânûja par l'idée du karma qu'il n'a pu secouer. Du reste, dans la conception même de Dieu, il n'a pas atteint à la hauteur et à la cohérence de Çankara. En « réaliste naïf » qu'il était, il a eu le tort d'attaquer comme absurde

¹ Voir DANDOUY, *L'Ontologie du Vedanta*.

la doctrine çankarienne du Brahma sans attributs (inhérents ou modaux), et, ne comprenant pas une pure forme subsistante par soi, il a cru que Dieu existe tel que Le représentent nos jugements qualitatifs, où le prédicat est attribué au sujet par mode d'inhérence, en vertu d'une identité imparfaite. Les âmes, qui ne sont pas créées de rien, sont pour lui des esprits éternels, des modes éternels de Dieu, qui existent cependant en dehors de l'essence de Dieu, sans pouvoir modifier aucunement cette essence. Ces âmes sont pourtant substantielles, car R. s'efforce de prouver au moyen des rapports de l'âme et du corps humains, que ce qui est « mode » par rapport à un substrat antérieur peut être substance à son tour par rapport à des modes secondaires qui viennent le qualifier. Ainsi Dieu a nécessairement et éternellement son corps personnel (à cause de la mythologie, *Bhagavad-Gita*, etc., qui parlait du corps de Vishnou, indépendamment des avatârs); ce corps est formé de l'ensemble des âmes, et aussi du monde, lequel n'était d'ailleurs à l'origine que « *sattva* », plasticité lumineuse pour les manifestations des esprits. Malgré cela, Dieu est immuable, car il n'a nullement évolué, dans son essence, d'un état où il n'aurait pas eu en Lui un corps formé d'âmes et de matière sattvique, à un état où Il l'aurait eu; ainsi Râmânouja évite le panthéisme radical. Le corps divin constitue un monde idéal subsistant, qu'on pourrait rapprocher de celui de Platon, à la différence près qu'il comporte en plus une matérialité idéale. Dieu est encore, cependant, créateur, c'est-à-dire cause efficiente du passage de ce monde idéal au monde actuel. Voici comment. Les âmes sont toutes égales, pareilles et parfaites dans leur état ontologiquement premier¹; (elles resteront encore individuées après leur libération); R. ne peut expliquer, et ne cherche pas à le faire, comment alors elles peuvent différer numériquement. Pourquoi donc existe le monde actuel, qui est si loin d'être tout entier « *Sattva* »? C'est que le *Karma* est intervenu, et intervenu éternellement, d'une manière inexplicable. Ces âmes si parfaites, qui n'étaient que par Dieu, ont toujours voulu (au moins interprétativement), être par et pour elles-mêmes, elles ont oublié Dieu, et Dieu les a punies en les laissant développer, à côté du *sattva*, les mauvais *gunas* de *rajas* et de *tamas*, d'agitation, d'obscurité. Perdant leur équilibre, elles ont pris des corps différents, se sont réparties en espèces, de dieux, d'hommes, d'animaux, etc., et sont tombées dans le mal et la douleur du *samsâra* (transmigration). C'est Dieu qui a voulu cette conséquence dans une vue de justice, mais aussi de miséricorde;

¹ Cf. les « *purushas* » du Sâmkhya.

car si le karma a enveloppé l'âme de son corps actuel, où elle est dans un état artificiel et violent, si elle a été matérialisée — non en elle-même, mais dans ses perspectives, — la nature ainsi « créée » est un instrument que Dieu met en œuvre pour manifester la désorganisation causée par l'égoïsme des âmes, détruire cet égoïsme et les ramener à Lui comme des « fils retrouvés », qui reprennent, assagis par la douleur, conscience de la vraie réalité, et s'aperçoivent qu'ils sont des modes de Dieu, n'existant que par Lui. Ainsi, « la création est une damnation » temporaire qui doit amener le salut. Dieu, qui l'a faite, n'est cependant pas responsable des péchés et de la douleur auxquels Il livre les âmes; car Il a fait ce qu'elles-mêmes voulaient et méritaient, et finalement pour leur bien. C'est son « Jeu » désintéressé (sa « *lîlâ* »; comme je n'aime pas ce mot trop significatif!). Râmânûja ne voit point que sa théorie détruit d'abord l'indépendance de Dieu, en ce que la création ne dépend pas uniquement ni premièrement de Lui: l'opération des âmes, dans leur choix mauvais (et même les bons) prévient la sienne. Sous un aspect, il pourrait paraître calviniste; et il est non moins semipélagien. Car, embarrassé entre l'indépendance de Dieu d'une part, sa justice et sa bonté de l'autre, il tombe dans une contradiction d'où il ne sort pas. Si, en effet, tel événement de telle vie est expliqué par le karma antérieur, chaque série entière (et sans commencement) des vies réglées par le karma demeure incompréhensible. Il semble que la matérialisation des âmes se soit produite d'elle-même, sans que Dieu y pût rien faire. Platon et Origène étaient logiques, parce que, selon eux, l'âme était de soi capable de pécher, et c'est ainsi qu'elle avait pu se lier à la matière; mais, pour notre philosophe hindou, l'âme est impeccable de soi, elle ne pèche que parce qu'elle est liée à la matière, et cependant elle n'a été liée, depuis une éternité, à la matière, qu'en raison d'un péché. Cercle vicieux. De plus, Râmânûja ne veut pas voir que, malgré l'intention de Dieu de ne créer pour sa *lîlâ* qu'un monde parfait, et malgré la contrainte qu'il subit, par la faute des âmes, d'en produire un autre, le mal et la douleur doivent l'affecter au moins médiatement, puisque les âmes lui inhèrent comme ses modes. En somme, il n'a fait que *juxtaposer le panthéisme au théisme*. En outre, Râmânûja n'est pas juste envers le monde; il déprécie le mouvement, l'ordre et la beauté, puisque la distinction des espèces, leur variété, leur hiérarchie, leur coopération, sont pour lui *quelque chose qui ne devrait pas être*, une conséquence du péché (en quoi, dirai-je, il est bien hindou). Son idéal n'est pas la conquête, la réalisation progressive d'un bien qui n'existait pas encore, et qui se produit par la

coopération de la volonté de Dieu et de la nôtre ; c'est seulement le retour des âmes à leur état initial, qui n'a jamais pu cesser de droit, mais dont elles n'avaient pas pris conscience. Elles possèdent par nature (comme chez Platon) la vision béatifique, et, pour les faire redevenir elles-mêmes, Dieu vient à leur secours par les épreuves du samsâra, par les avatârs dans lesquels Il leur apparaît sur le chemin, par sa grâce qui les soutient, par la *bhakti*, ou amour spirituel, qu'Il leur enseigne. Mais, voyant encore en cela moins juste que Platon, R. paraît faire consister le bonheur éternel du délivré, moins dans la contemplation du Dieu immuable qu'en celle des prototypes de toutes choses en Dieu ; dégagé de son corps et de l'erreur qui lui faisait prendre ce corps pour son « moi », il réalisera, par un jeu divin qui deviendra son partage, toutes les formes parfaites qu'il voudra, au moyen du monde extérieur qui ne sera plus pour lui que *sattva* ; il ne différera en somme de Dieu que parce que sa puissance ne sera pas universelle. Pour apprécier R. d'un mot, au point de vue des fins dernières, disons que son idéal reste trop l'égalité et l'uniformité ; il a négligé la gradation universelle de la beauté, de l'ordre ; il ne propose pas à l'homme de réaliser une harmonie qui n'existait encore que dans le dessein de Dieu, mais simplement de balayer des poussières qui l'empêchent de reconnaître ce qu'il est ; aussi, malgré les efforts énergiques qu'il prescrit pour en arriver là par la voie purgative, le fond de sa spiritualité demeure plutôt une sorte de quiétisme. Ces grandes déficiences religieuses, et ses erreurs métaphysiques, ne peuvent faire oublier toutefois qu'il a vaillamment défendu la personnalité et l'amour actif de Dieu, la réalité du monde, l'existence d'un monde idéal et d'un monde réel qui doit y faire retour sans s'annihiler dans l'essence divine, enfin le salut par la grâce, par l'amour, et l'accomplissement des bonnes œuvres que Dieu commande.

Après toutes ces analyses et ces critiques, Johannis estime qu'on pourrait faire une synthèse de la doctrine positive métaphysique de Çankara, comme fondement, et de la doctrine positive religieuse de Râmânuja comme superstructure, et que alors (surtout en y ajoutant Vallabha comme chaînon), on aboutirait à peu près à la philosophie chrétienne et thomiste. Car nous aurions le Dieu parfait, et un monde réel ordonné à Lui, extériorisation d'un monde idéal qui est dans la pensée de Dieu, et non pas modes inhérents à Dieu en dehors de son essence. A propos de la *bhakti*, il a écrit un fort beau chapitre (II, ch. XI) où il présente Dieu comme la transfiguration infinie de chacun en particulier et de tous en général, suivant le sens véridique qu'on

l'Amour, de la concorde et de l'harmonie universelles. Malheureusement donner au « *Tat tvam asi* » ; là est bien le fondement de reusement, ces grands penseurs de l'Inde n'ont pas connu la création *ex nihilo*, que Râmânûja a seulement pressentie sans pouvoir l'atteindre. En dehors de Dieu, de l'essence divine, il n'y a rien d'abord, contre Râmânûja, que la privation totale, mais qui n'est pas, contre Çankara, une impossibilité d'existence, à cause de la « perfectivité » infinie de Dieu, en qui ce monde existe *modo eminenti*, et qui peut l'extérioriser sans se mettre aucunement en dépendance de son œuvre par un rapport réel. Ses créatures atteignent à la vision béatifique, non point du fait de leur nature même, comme ont cru Platon, Plotin, Râmânûja, mais parce qu'elles y sont élevées par l'union à Jésus, le Dieu-Homme, qui est tout autre chose que les avatârs du vishnouisme. Jésus manque aux Hindous, mais une synthèse de leurs meilleures aspirations et de leurs meilleures théories pourrait contribuer à les rapprocher de Lui.

Comment faut-il apprécier ce livre de spéculation profonde ?

Nous devons nous placer au point de vue où l'auteur s'est mis pour l'écrire, et nous rappeler qu'il est fait premièrement pour l'Inde, plutôt que pour l'Occident.

Chez nous (qui sommes plus historiens et psychologues que métaphysiciens), on aura, je crois, quelque peine à voir chez Çankara autre chose que le « panthéisme » le plus radical. Car, d'après l'étymologie, au sens le plus large, mais aussi le plus vrai, « panthéisme » ne veut pas dire exclusivement une doctrine qui, prenant le monde objectif ou subjectif tel qu'il est, le déclare Dieu ou partie de Dieu ; c'est toute doctrine selon laquelle tout ce « qui est » est Dieu, parce qu'il n'y a pas — de quelque façon qu'on le prenne — autre chose que Dieu. Que Çankara, après cela, ait entendu faire de son Dieu qui supprime tout le reste l'Etre parfait et immuable, peut-être cette considération aura-t-elle moins de poids à nos yeux que son « acosmisme » d'une révoltante absurdité. Ce penseur indien sera sympathique peut-être à ceux qui vivent dans une atmosphère purement métaphysique d'abstractions, et ne se soucient qu'en second lieu des conditions de la vie, y compris la vie religieuse ; mais on ne pourra s'empêcher de trouver encore plus inhumaine qu'héroïque la tranquillité avec laquelle Çankara a sacrifié l'évidence la plus immédiate à sa logique tronquée, le monde et nos aspirations les plus essentielles à un jeu de son esprit. Car, s'il est dit pour l'excuser qu'il n'avait pu, dans son milieu indien, concevoir un monde réel au-

trement que sous la forme d'un monde du karma, cela prouverait quand même que son sens métaphysique, lui aussi, et son sens logique également, étaient fortement déficients. Et comment a-t-il pu pratiquer cet « héroïsme » de gaîté de cœur ? On se rappellera que sa métaphysique n'était après tout qu'un moyen de faire l'apologétique des Upanishads et des Brahma-sûtras, pour mettre de l'ordre parmi leurs contradictions, en conservant seulement comme définitives leurs assertions *panthéistes* les plus nettes, qui tendent à l'acosmisme. Qu'il ait pris celles-là justement, au contraire de Râmânuja, et les ait soutenues avec une logique qui en effet, — l'amputation une fois admise — doit être admirée, cela s'explique au mieux encore par son fidéisme (qui n'est pas d'un métaphysicien), et par son attachement à de vieilles spéculations très « primitives » (au sens péjoratif) sur le souffle, sur le bonheur du « sommeil sans rêve »¹ (sans parler de l'influence du bouddhisme), bref par un quiétisme qui a horreur de toute distinction et de tout mouvement. On ne concédera même pas, sans y mettre une nuance, qu'il ait retrouvé l'idée pure de Dieu ; sans doute, il en a fait, conformément à la métaphysique vraie, l'Absolu, mais sans savoir reconnaître ce qu'entraîne l'aséité, sans lui accorder de conscience reflexe, sans pouvoir donc expliquer ce qu'est en Lui la félicité (*ânanda*), et par conséquent en faisant de Lui une sorte d'Absolu inerte, qui ne répond nullement, même d'une façon analogique, au Dieu réel, sauf pour les prédicats (mais vidés ou déformés !) d'absolu et de parfait. L'« expérience » de Çankara (bien plus importante à ses propres yeux que ses arguments métaphysiques), risque donc d'avoir été bien illusoire, et moins proche de l'expérience d'aucun vrai mystique chrétien que de celle de certains quiétistes médiévaux fort réprouvés par nos docteurs spirituels et par l'Eglise. Aussi comprend-on les invectives dont l'a chargé le Siddântha de Râmânuja, quand il le stigmatise comme parfaitement illogique en associant à l'Etre parfait l'Illusion, quand il note d'absurdité sa Mâyâ, ce reflet sans miroir, et le dénonce comme un malfacteur intellectuel et un destructeur de la religion. Que sert-il, en effet, de concéder, la croyance en Içvara, avec la religion et la morale, aux imparfaits qui ne peuvent se mettre à la bonne école ? Le disciple instruit sait à l'avance lui-même, avant d'avoir acquis l'« expérience », qu'Içvara n'est qu'une illusion à détruire un jour, et il ne saurait donc mettre aucune sincérité

¹ Voir, par exemple, certains chapitres de Betty HEIMANN, *Studien zur Eigenart indischen Denkens*, avec les réserves que nous avons faites sur ce livre, *Revue des Sc. philos. et théologiques*, 1931, pp. 535 et s.

ni ferveur à suivre, comme exercices préparatoires, la voie des œuvres et de la dévotion. Le P. Johannis signale bien ces déficiences du çankarisme, mais on dirait qu'il craint d'y insister, tandis qu'il appuie très fortement — et très justement — sur les inconséquences et les erreurs de Râmânûja; celui-ci nous paraît cependant, à nous, un penseur bien plus sain, même en métaphysique, et certainement bien plus humain, plus sympathique que son prédécesseur, comme une sorte de Platon indien, encore plus religieux que le Grec; nous l'admirons, et nous le plaignons aussi, pour n'avoir pas eu, comme on l'a dit de Marc-Aurèle, « la philosophie qu'il méritait », cela par la faute de son milieu.

C'est sans doute que Râmânûja, dans un ouvrage qui veut mener au Christ, méritait plus que l'autre un long et critique examen. Mais surtout, il faut se placer au point de vue de l'auteur. Son livre est fait moins pour nous que pour les Indiens; or, chez les gens les plus cultivés de l'Inde, Çankara jouit d'une réputation inégalable, si Râmânûja a eu plus de prise sur le grand nombre. Il était donc très bon de montrer de quelle manière, en ne prenant que la meilleure part des idées de ces deux philosophes, on peut faire un tout cohérent, un Vedânta qui n'existe pas sans doute, mais qui, le jour où il existera, appellera la doctrine chrétienne comme son couronnement. Les savants indiens s'y prêteront-ils? On peut l'espérer, à lire par exemple certaine lettre de pandit adressée au savant auteur jésuite¹. Il faudra, il est vrai, qu'ils fassent abstraction, pour entrer dans le mouvement, de tout ce qui n'est pas considération métaphysique, de toute leur mythologie et des tendances invétérées qu'entretient leur tradition. Cela ne sera pas facile; car ils auront à surmonter un obstacle qui est une *opposition d'esprit*, c'est-à-dire bien plus qu'une « lettre » métaphysique qui pourrait se compléter et se corriger par une autre. Comme Rudolf Otto, entre autres, l'a bien montré, ce qui est jusqu'ici étranger aux penseurs de l'Inde, c'est la recherche d'un « Règne de Dieu » dynamique, qui progresse toujours à travers le monde entier jusqu'à son épanouissement complet, enfin le Règne de Dieu de l'Evangile. Leur psychologie quiétiste en est cause, et elle se fait trop sentir, Johannis nous l'a dit, jusque chez Râmânûja. Mais enfin si l'on dégage dans Çankara (tout à fait changé du reste par sa combinaison avec Râmânûja et Vallabha), l'élément essentiel d'une métaphysique qui servirait pour sa part à réformer cette psychologie, alors les pandits se

¹ Imprimé dans *The Light of the East*, 1923, et reproduite dans L. LEVAUX, *L'Orient et nous*, pp. 263, s.

convertiront sans doute plus facilement ; et l'on sait que leur conversion est tout à fait nécessaire si l'on veut obtenir celle de la masse de leurs compatriotes. Il est bon et encourageant d'en entretenir l'espérance ; au fond, en somme, toute « Weltanschauung » repose sur quelque métaphysique, fondement premier de toute la vie spirituelle ; car l'intelligence parle au cœur, et c'est elle qui peut unifier et redresser une psychologie, si le cœur l'écoute, — après naturellement l'illumination de la grâce de Dieu.

Rien de meilleur et de plus opportun, à ce titre, que des livres sagaces, généreux et bienveillants comme celui qui nous a occupés, quand même ils ne mettraient en valeur qu'un aspect des choses, et de simples possibilités désirables. Souhaitons que beaucoup de lettrés hindous en lisent l'original ; et, pour nous, que les articles postérieurs publiés par « *The Light of the East* » sur les autres écoles du Vedanta soient à leur tour traduits dans notre langue, et aussi bien que ce premier volume.

II. UN LIVRE SUR LES PHILOSOPHIES INDIENNES

Au lieu de rééditer son *Histoire de la Philosophie orientale*, M. René Grousset nous a donné deux volumes sur *Les Philosophies Indiennes*¹, avec un avant-propos de M. Olivier Lacombe qui souligne le lien permanent existant entre la spéculation et la pratique dans ces « philosophies », en même temps que la différence essentielle qu'il y a toujours entre elles et la mystique de l'Occident. Le nouvel ouvrage est moins compréhensif que le premier, puisqu'il se borne à l'Inde et s'arrête à Râmânûja ; il est aussi beaucoup plus technique et d'une lecture moins facile et moins attrayante par le fait ; mais il aide à pénétrer plus profondément dans cette pensée exotique. L'auteur fixe soigneusement la chronologie de chacun des systèmes ; il analyse les principaux ouvrages qui les ont exposés, et il en multiplie les citations textuelles, en les commentant brièvement sans crainte de se répéter. Ainsi, le lecteur attentif arrive à une idée suffisamment nette concernant le développement et la logique interne de ces spéculations, qu'il trouvera moins chaotiques, ainsi exposées, qu'elles ne paraissent souvent ; et, pour

¹ Dans la *Bibliothèque française de Philosophie*, nouvelle série, Paris, Desclée De Brouwer et Cie, 1931. L'ouvrage est dédié à M. Louis de la Vallée-Poussin.

l'ensemble au moins de la pensée indienne, à la fois métaphysique et religieuse, il pourra se former à la fin un jugement très motivé.

Grousset part naturellement des Upanishad, et nous mène, par le bouddhisme ancien, le jaïnisme, les systèmes Vaïçeshika et Nyâya, Sâmkhya et Yoga, aux systèmes bouddhistes du Petit Véhicule; puis il expose l'hypercriticisme du Mâdhyamika, avec sa doctrine du « Vide », le monisme bouddhique des Vijnânavâdin, pour terminer le deuxième volume par une très large présentation du Vedânta, avec les deux systèmes irréductiblement antagonistes, de Çankara et de Râmânuja, qui se le partagent avant tous.

Passons rapidement sur les premiers chapitres. G. est favorable à la chronologie courte de Sylvain Lévi, suivant laquelle les plus anciennes Upanishad pourraient n'être pas antérieures au bouddhisme primitif; le jaïnisme, un peu plus vieux que celui-ci, serait donc le premier en date des systèmes « philosophiques » de l'Inde; le Sâmkhya, si les germes de ses idées et de sa terminologie se trouvent déjà dans la Bhagavad-Gîtâ et les lois de Manou, n'apparaît formé en système que dans la *Sâmkhya-kârikâ*, vers le IV^{me} siècle de notre ère, et le Yoga de Patânjali vers le V^{me}, ce qui explique mieux ses points de contact avec le Yogâcâra bouddhique; les doctrines de la « Vacuité » s'affirment à partir du 1^{er} siècle de notre ère environ, avec Nâgârjuna; le monisme idéaliste des Vijnânavâdin, à en croire les critiques japonais, ne remonte pas, comme on l'a cru, à Açvaghosha (I^{er}-II^{me} siècles apr. J.-C.), mais il commence pratiquement avec Asanga (entre 420 et 500, d'après S. Lévi et Takakusu) et se trouve déjà en relation avec le Vedânta, ce qui oblige à en placer la floraison vers la fin du bouddhisme, dans le nord de l'Inde. Les Upanishad, vrai pêle-mêle moniste et théiste, ne peuvent être systématisées; elles contiennent virtuellement tous les systèmes indiens futurs, même la Bhakti, avec une préférence marquée, toutefois, pour le monisme. Le bouddhisme ancien est « une philosophie affective orientée tout entière vers la solution du problème de la douleur » (I, p. 42), où il est probable que, dès l'origine, le nirvâna était interprété comme positif par les uns, négatif par les autres. Le jaïnisme, son aîné, est « une monadologie doublée d'une atomistique », sans Dieu (quoiqu'on l'ait fait aboutir de nos jours à un théisme transcendant). Il faut remarquer, pour être juste envers l'esprit indien, le réalisme vigoureux du Vaïçeshika (entre 50 et 300 apr. J.-C.) et du système logique Nyâya qui l'a suivi et s'y est rattaché; là Dieu, Içvara, existe comme monade suprême. Le Sâmkhya défend aussi, contre le bouddhisme, la valeur objective de la connaissance, du jugement

et de la causalité; des attributs il conclut à la substance; mais tout le devenir est attribué à la Nature, en soi aveugle, la Prakriti, qui passe de l'homogène à l'hétérogène (contrairement à l'atomisme vaïçeshika) tandis que les âmes monades, les purushas sont essentiellement inactives; et on ne saisit pas bien, ni comment, les purushas ont besoin de s'être associés par illusion à la Prakriti pour se réaliser totalement et faire leur salut en renonçant à cette illusion, ni comment la Prakriti sans intelligence (car le démiurge Īçvara est nié, à la différence du Yoga) devient clairvoyante pour s'ordonner spontanément à cette finalité de l'instruction des âmes. Les systèmes du Petit Véhicule bouddhique (Hinayāna), négateur aussi, comme nul ne l'ignore, de la cause première, sont soigneusement analysés; non pas tant les Sautrantika purs, phénoménistes et instantanéistes, pour qui le Nirvāna est négatif et rien qu'une cessation, que les Vaibhāshika (héritiers des Sarvastivādin), qui, sous l'influence peut-être du Vaïçeshika, professent une sorte d'atomisme sans substances, et l'objectivité de la perception avec un nirvāna positif, bref une « manière de positivisme », un « phénoménisme réaliste ». G. étudie l'*Abidharma kośa śāstra* de Vasubandhu, auteur qui, avant d'être converti au mahāyānisme, exposa leurs idées dans ce manuel.

Les parties du livre les plus ardues, — mais aussi les plus intéressantes — commencent au ch. IX, consacré aux Mādhyamika « nihilistes », et contenant d'abord l'analyse du *Mādhyamika śāstra*, le principal traité du fameux Nāgārjuna. Que voulait enseigner au juste cet extraordinaire penseur religieux, ainsi que son successeur Aryadeva, et leurs disciples tardifs, les nihilistes dévots Candrakīrti et Cāntideva ? Tous usent du même procédé pour justifier leur négativisme : toutes les thèses qu'ils examinent, ils les détruisent les unes après les autres et les unes par les autres en soutenant tour à tour contre chacune les arguments de la thèse opposée; une mineure ontologiste non attendue vient contredire la majeure phénoméniste habituelle, ou *vice versa*, et ce sont alors de beaux écroulements. Nāgārjuna surtout est admirable, et souvent distrayant, par la souplesse de ses jeux d'esprit, plus subtils que tous ceux des sophistes grecs, mais qui tournent parfois à la pure plaisanterie et au verbalisme. En somme, qu'est-ce que la « Vacuité » (*śūnyatā*) à laquelle ces dialecticiens terribles réduisent toute chose ? Peut-être, — sûrement même, — leurs conclusions sont-elles moins négatives que leur dialectique. Le « vide » métaphysique qu'ils prétendaient inculquer était destiné surtout à mieux faire dans les âmes le vide des passions. Si, après l'idée de sujet, déjà détruite par les

hīnayānistes, ils savent l'idée même du processus des phénomènes, si chère au Petit Véhicule, ce ne serait que pour enseigner le relativisme universel. Mais ils se défendent de conclure au Néant ; car, s'il n'y a pas d'être — ni substantiel ni phénoménal, — de quoi le « non-être », ou le néant, serait-il le non-être ? Donc, pas plus de non-être que d'être. Ils entendaient donc tenir (comme leur nom l'indique) un « chemin-milieu » entre l'ontologie et le nihilisme, de telle sorte que la « nature des choses » (*dharmatā*) soit « de ne pas avoir de nature propre » ; et ainsi elle est pareille au *nirvāna*, que l'on atteint par le fait qu'on reconnaît cette vérité. Le « vide » est moins vacuité absolue que vacuité de substance ; car ces philosophes, restant à leur insu dans la ligne des Upanishad les plus monistes, considéraient la notion d'« essence propre » comme synonyme d'« être-nécessaire et sans cause », ou d'« être permanent », à la façon du Brahman absolu. On ne peut donc les comprendre qu'en fonction de tous les courants de la pensée indienne qui s'était formulée avant eux. L'« être propre » du Bouddha, — qui est censé avoir enseigné lui-même la « double vérité », et que les Mādhyamika vénéraient si pieusement, — consiste justement à ne pas avoir d'être propre. Le Nirvāna n'est ni être ni non-être, il n'est que l'aspect inconditionné du samsāra. Aryadeva, dans son *Catâcâstra* (également analysé, après des écrits secondaires de Nâgârjuna), pousse cette « méthode de combat » à l'extrême, avec une âpreté qu'aucune trace de religiosité n'atténue ; la tradition dit qu'un adversaire exaspéré par ses sophismes lui donna la mort (et nous ne nous en étonnons pas trop !). Çandrakīrti et le mystique Çantideva, derniers grands représentants de cette école, animeront au contraire d'un grand souffle religieux leurs spéculations toujours les mêmes ; l'un dit que la vérité absolue est un « ineffable », presque un inconcevable, et le second emploie déjà pour caractériser les phénomènes le terme de « *māyā* » (magie, illusion), qui va être légué aux hindouistes leurs vainqueurs.

En face d'eux s'était posée l'école vijñānavāda ou yogācāra, avec les deux frères Asaṅga et Vasubandhu converti du hīnayānisme. Ceux-ci, au lieu de se contenter de la pure « Vacuité », et tout en cherchant à ne pas rompre avec le système précédent, rendent l'existence réelle à l'Idée. « L'existence de l'idée pure, dira Vasubandhu, se trouve établie par la connaissance même qu'on a de l'irréalité de l'idée ». Mais ce sont en fait des monistes idéalistes qui font déjà prévoir le védantisme çankarien, et la fin du bouddhisme dans le nord de l'Inde. Car cette réalité, ils ne l'accordent qu'à une conscience ou subconscience universelle, qui est en même temps la seule chose réelle dans le monde, leur

âlāya vijñāna, « pensée contenante » ou « pensée-réceptacle », sensation-tréfonds que chacun porte en soi et qui est formée du résidu de tous les phénomènes ; ceux-ci, en retour, et le sentiment fictif du « moi » individuel, en sortent toujours renouvelés, et ils l'entretiennent. L'*âlāya vijñāna* joue dans l'écoulement des choses illusoires le rôle d'une constante spirituelle, participant à la permanence. En fait, c'est là une réintroduction dans le bouddhisme de la *substance*, qu'on ne veut pas nommer ; c'est le *brahman* des Upanishad, mais transporté dans l'ordre du devenir, non plus un roc subjaçant, mais un fleuve subjaçant, qui n'est pas sans analogie avec la « Vie » au sens bergsonien. Il produit continuellement la magie de l'Univers (« *mâyâ* », terme qui devient courant), et il en est lui-même le produit. Mais ce n'est pas l'absolu encore ; pour atteindre au Nirvāna — lequel n'est après tout que la destruction béatifiante d'un préjugé, — il faut en sortir ; le *bodhi-sattva*, ne s'attachant plus à la sensation de ce flux profond comme à un « moi », en est dégagé ; il a atteint la « pure quiddité » des choses, la *tathatā* ou « siccité », il voit et sent que tout n'est « rien qu'idée », ce qui tue en lui tout égoïsme, lui donne un *Moi majeur*, pourrait-on dire, rempli d'une universelle pitié, et disposant de tout pouvoir magique sur le flux des phénomènes, pour le bien des « moi » encore captifs ; il est l'Univers, et fait ce qu'il veut dans l'Univers. Les bouddhas sont éternellement agissants par bienfaisance ; car la bouddhité est l'ensemble de tous les dharma ou phénomènes, et les transcende tous. D'où la multiplicité des exercices mystiques qui rapproche cette école du yoga, et lui a valu son deuxième nom. Grousset poursuit ces idées à travers les principaux écrits du Yogâcāra : le *Mahāyāna sūtrālamkāra* d'Asanga, le *Vimśaka kārīkā prakāraṇa* de Vasubandhu, l'*Alambanaparīkshā* de Dignāga, et enfin la *Siddhi* du célèbre pèlerin Hiuan-tsang, à laquelle il consacre encore un appendice à la fin du second volume. Les derniers purs disciples de Nāgārjuna combattirent fortement cette école qui pervertissait ainsi leur « vacuité » ; aussi le dernier nommé, le philosophe chinois, a-t-il rompu tout lien avec les Mādhyamika, et il substantifie plus que personne la « pensée-réceptacle », d'où le délivré sort pour n'être plus que « pensée sans tache » ; il rentre tout à fait dans l'Absolu ; ce n'est pas un subjectivisme, mais un pur monisme. Contre le bouddhisme ainsi transformé, ramené au panthéisme idéaliste, une réaction formidable se préparait, qui allait le balayer de l'Inde.

Ce fut l'œuvre du Vedānta (ch. XI) ; mais on peut se demander si l'élimination qu'il fit du bouddhisme, si puissant durant des siècles, ne fut pas surtout une *absorption* (t. II, p. 151). Çan-

kara, malgré lui, n'a-t-il pas vu les Upanishad à travers le Yo-gâcâra ? Ses adversaires des religions « sectaires », révoltés par son acosmisme, n'ont pas manqué de le lui dire ; Râmânûja, pour porter à son grand devancier le coup le plus fatal, montrera même que, si la théorie de l'universelle Illusion est vraie, il n'y a plus de Brahman du tout, et qu'on en revient aux Mâdhyamika. Certes Çankara, n'aurait jamais voulu prendre conscience de cette parenté, et, par ses polémiques contre toutes les formes du bouddhisme, il a cru répondre à l'avance à l'objection compromettante. L'a-t-il fait avec succès ? La méthode suivie par Grousset pour l'explication des systèmes des deux grands védantins permet de répondre, et pas trop en faveur de Çankara. Notre auteur expose parallèlement les commentaires que lui et Râmânûja ont faits de leur autorité commune, les *Brahma-sûtra* (résumé et systématisation des Upanishad), qu'ils n'ont même pas toujours comprise de la même manière grammaticalement, et presque jamais quand au sens. Tous deux, sans doute, sont substantia-listes et proclament haut que tout être qui pense est conscient infailliblement de l'existence d'un « soi » ; l'un et l'autre défend la « non-dualité » upanishadique, autrement dit le monisme (conçu d'ailleurs de deux manières très différentes) ; l'un et l'autre réfute le Sâmkhya et son athéisme, ainsi que les autres principales écoles étrangères au Vedânta, le jainisme, le bouddhisme en ses variétés, et cela ordinairement par des arguments solides. Çankara, quand il s'en prend à l'acosmisme yogâcâra, va jusqu'à réfuter lui-même sa propre thèse sans paraître s'en apercevoir (II, 279-s.) ; il admet, après les sûtras, l'intervention divine dans le cours du samsâra, par la nécessité d'un moteur intelligent, et ainsi l'action de la Providence dans le déroulement des phénomènes, ce par quoi il refait dans son système une place à la religion. Enfin, lui et Râmânûja sont également sévères pour les symboles de l'hindouisme, qu'ils jugent païens. Seulement, avec sa thèse fondamentale que toute multiplicité et tout devenir ne sont qu'apparence (*mâyâ*), Çankara réduit croyance et culte brahmaniques à n'être qu'une simple étape de la vérité. De même pour la morale : elle est pour lui tout à la fois nécessaire et illusoire, au même titre que le monde, et il énonce ce principe dangereux que le Délivré ne saurait être souillé par aucune action mauvaise, plus que ne l'est la fleur du lotus par l'eau boueuse dont elle sort. Quant à la « délivrance », qui consiste pour lui dans la perte du « moi » fictif au sein du brahman non-qualifié, on pourrait maintes fois, sans rien changer à l'idée, remplacer le mot « brahman » par « nirvâna ».

On ne s'étonne guère que Râmânûja, fervent adorateur de Vishnou, considéré comme Dieu unique et parfait, accuse Çankara, avec son monisme extrémiste, d'être un destructeur de la religion. Ses attaques vigoureuses procèdent d'un esprit sain et religieux et méritent, à notre avis, tous les applaudissements. Pour lui, faire du brahman, à la manière çankarienne, une substance vide de tout attribut, c'est une absurdité qui frise la folie (II, p. 191). Comment un être « non-qualifié » d'aucune sorte peut-il être dit conscient et intelligent ? Et comment l'Intelligence absolue peut-elle être obscurcie par l'erreur de la Mâyâ ? Comment Dieu se complait-il dans la Mâyâ, s'il en connaît l'irréalité ? Lui prêter ce jeu, n'est-ce pas profaner sa majesté d'une manière presque indécente ? (p. 244). Et comment l'innocenter alors du reproche de vouloir le mal et la douleur, d'être cruel ? Si la Mâyâ est nécessaire et éternelle, toutes ses misères doivent adhérer à Dieu, et alors comment peut-il être parfaitement heureux ? On dit que la Mâyâ lui est externe, comme l'onde agitée qui brise et éparpille les rayons du soleil l'est au soleil ; mais si Dieu est seul à exister, où trouver une surface externe pour le réfléchir ? Çankara ne répond pas à cette difficulté, qu'il esquive. La nescience doit pourtant avoir un substrat ; et, dans l'hypothèse, elle ne pourrait être subjectée que dans le brahman. Comment la Vérité et le Bonheur absolus peuvent-ils ainsi se laisser investir par leur contraire ? Comment Dieu, s'il en délivre les âmes, ne s'en délivre-t-il pas lui-même ? Cela suppose une radicale imperfection interne dans la nature divine, et si la Mâyâ est nécessaire en Dieu, elle est réelle et Dieu ne l'est pas, on retombera finalement dans la compagnie des Mâdhyaṃika. Toutes ces contradictions et absurdités de Çankara viennent de ce qu'il identifie « impermanent » et « irréel », confondant l'*Être parfait* avec l'*être* pur et simple. Voilà, avec bien d'autres arguments encore, ce que Râmânûja développe en commentant les sûtras, et ce qu'il condense « avec violence » (p. 349) dans son *Siddhânta*, où il expose et réfute directement les thèses de son célèbre prédécesseur. On ne saurait mieux faire.

Mais quelles sont ses thèses, à lui ? Il ne confond pas Dieu, les âmes et le monde. Son Brahman, dont il parle en des termes élevés et fervents presque dignes du Dieu de la Bible, est l'*Être* parfait, tout-puissant, tout intelligent, tout Bonheur et toute Bonté, non pas dénué d'attributs, mais doué d'attributs infinis. Il trouve même insuffisant le déisme imparfait du Yoga, qui pose en face de Dieu, simple organisateur, une nature éternelle, indépendante de Lui dans son existence. Est-ce à dire que ce penseur si profondément religieux ait trouvé le Dieu chrétien ?

Hélas ! non, car les textes des écritures et des brahma-sûtras, si souvent monistes, s'imposent à son respect, et il entend, lui aussi, demeurer moniste dans un certain sens, — bien que, si l'on va au fond de sa pensée, le mot « union » dût mieux convenir qu'« unité » au rapport qu'il cherche à fixer entre Dieu et les créatures ; il s'efforce ingénieusement de concilier un certain créationisme avec l'immanentisme canonique. Le Dieu de ce théologien vishnouite doit pouvoir rester cause matérielle du monde, et, non moins que Çankara, Râmânûja s'élève contre ceux qui veulent le reconnaître seulement cause efficiente, comme la secte çivaïte des Pâcupata ; mais il est de ces Bhâgavata vishnouites que Çankara voulait trouver combattus dans les sûtras. Pour maintenir la « non-dualité », il doit admettre que des substances peuvent être des modes d'autres substances ; ainsi le corps, bien que substantiel, est un mode de l'âme, et de même les substances-âmes sont des modes de Dieu, formant le « corps de Dieu », ainsi que tout l'univers. Cependant les âmes ne sont pas identiques au monde, ni entre elles ; les phénomènes de la mémoire supposent un « moi » distinct et permanent, qui subsiste même dans le sommeil profond ; et la perception n'est pas (avant les distinctions analytiques, comme le prétendent d'autres védantins) l'appréhension d'un être pur encore indifférencié, mais celle d'êtres tous différenciés déjà. Le « soi » est toujours *sujet* conscient, et non pure conscience et pure lumière ; il restera tel même dans l'état de délivrance, où tout en jouissant des délices de la vision béatifique du Brahman, comme une partie du corps qui jouirait de son unité avec l'âme, il ne s'identifiera jamais avec Īçvara, ne pouvant se dilater aux dimensions infinies de l'âme cosmique. Même dans le *pralaya* (période de dissolution de toutes les créatures entre les créations successives) monde et âmes subsistent d'une certaine façon rentrés dans le « corps subtil » du Brahman ; la pensée de ce théologien paraît ainsi osciller entre la conception des Idées platoniciennes et celle de la « natura naturans » et « natura naturata » du spinozisme. Il ne condamne ni ne dédaigne la création comme les purs monistes ; il y trouve du bon et du mauvais ; et, pour expliquer le mauvais dans ce « corps de Dieu », force lui est de recourir au *karman* (à la loi des actes, ici des punitions), qui suit son cours à travers les créations et les absorptions, et doit être par conséquent éternel. On voit que l'origine du mal n'est nullement expliquée, ni comment Dieu n'en est ni responsable ni diminué. Au moins, Râmânûja ne presse-t-il pas la conception de l'« unité » ; il ne reconnaît qu'une certaine consubstantialité entre Dieu et le monde, et l'explique comme il peut. Spectacle mélancolique

que celui d'un grand philosophe religieux empêché comme lui par la « tradition » sacrée des âges confus d'arriver jamais au pur théisme et à la vraie notion de création *ex nihilo* ! Nous devons toutefois reconnaître que ses intentions sont animées par un instinct religieux sain. Ce n'est pas un intellectualiste à la Çankara qui estime qu'on puisse détruire la « nescience » et faire son salut par un simple acte mental, lorsque cette « nescience », résultat d'actes et d'impressions innombrables, imprègne tout notre être ; il faut l'usage des Ecritures, les pratiques religieuses, la *grâce* d'Içvara lui-même qui nous délivre par la bhakti ou dévotion ; et la communion avec la vérité s'opère par un acte d'amour. Mais... il n'a pas encore su délivrer Içvara !

Quoi qu'il en soit, si Çankara peut nous inspirer quelque admiration par sa recherche de l'Être, sa profondeur intermittente, sa subtilité et son lyrisme, Râmânûja doit exciter, — et ici nous pensons bien rendre le sentiment de Grousset comme le nôtre — non seulement de l'admiration, mais une vive sympathie, mêlée d'une pitié sincère pour ce que ses essais, faute d'une révélation authentique, ont eu d'infructueux.

Cet ouvrage de Grousset, si l'on s'astreint à le lire attentivement, est véritablement éclairant. Il fait estimer profondément les ressources de la pensée indienne, qui a toujours su — cela est frappant — réfuter elle-même toutes les erreurs qu'on lui croit d'ordinaire inhérentes. C'est Râmânûja contre le monisme idéaliste ; c'est, bien avant lui, le bouddhisme vaibhashika qui objecte très justement au brahmanisme, que Çiva, s'il n'a créé le monde que pour son « jeu », sa satisfaction égoïste, est amoral et inhumain ; ce sont même les Mādhyamika, qui réfutent l'idéisme du bouddhisme en démontrant invinciblement qu'une série de phénomènes qui ne repose plus sur rien (dès lors qu'on nie la substance), ne saurait plus être rien elle-même, car : point d'agent, point d'acte. Enfin, par leur côté de destructeurs, tous ces philosophes subtils ont été des auxiliaires de la « *philosophia perennis* ». Seulement eux-mêmes ne l'ont pas trouvée, par la faute de la servitude où les tenaient leurs autorités, — soit enfantines, soit agnostiques, — par excès de préoccupations moralisatrices trop immédiates (comme le Bouddha). Mais leur respect même pour ces autorités prouve que tout procédait dans leur métaphysique, — fût-ce chez le peu religieux Çankara — d'une foi religieuse, ou de préjugés religieux. Quant à ces traditions, ils n'y ont jamais été à l'aise, et chaque école cherchait à les ramener à quelqu'un de ces courants perpétuels de la pensée entre lesquels l'humanité s'est toujours divisée, en dehors de l'Inde comme dans l'Inde ; de là tant de divergences entre ceux

qui se réclamaient d'une même école ou des mêmes textes. Du reste, l'exagération d'une idée juste et noble les domine presque unanimement: c'est que la Réalité absolue ne saurait être que le Permanent et le Parfait — auquel ils sacrifiaient toute réalité relative, mais qu'ils ne découvraient pas. Car il en est peu qui soient arrivés à secouer entièrement le panthéisme; le panthéisme, en effet, (cfr. l'*Avant-propos*, p. XIV, n.) ne consistera guère jamais dans l'idée par trop grossière que « tout est Dieu », au point qu'on pourrait adorer également soit le Cosmos entier, soit le soleil, ou un héros, son cheval et sa lance, ou un bâton, un arbre, un scorpion, un soulier. Le panthéisme, avoué ou non, consiste à ne mettre aucune coupure d'essence ou de substrat (si Dieu pouvait avoir un substrat) entre Dieu et son œuvre, à leur donner une seule essence ou des essences continues, quand même l'essence ne serait réalisée en toute sa perfection qu'en une partie, un stade ou un état de ce continu, pour être appelée proprement Dieu. Ainsi furent panthéistes les mahâyânistes et les védantins; s'ils ne l'étaient pas, Spinoza et Fichte ne le sont pas non plus. Ainsi Râmânûja, donnant le monde pour « corps » à Dieu, est encore panthéiste.

Quand on vient nous dire, cependant, que la tradition de l'Inde est une (en dehors au moins du jainisme et du bouddhisme, ces hérésies), — et quand certains ajoutent même que c'est la « vraie » tradition de l'humanité, sous sa forme la meilleure, — n'a-t-on pas l'air de se moquer un peu de nous ? Il faut, en effet, pour soutenir cela, avoir fermé les yeux, volontairement ou bien en les aveuglant par toute espèce de subtilités, afin de se dissimuler tant d'oppositions parfois si catégoriquement et si violemment exprimées; ou bien se figurer que tous ces penseurs hindous, quand ils se croyaient adversaires, s'arrêtaient à des querelles de mots et ne s'entendaient pas eux-mêmes.

L'étude consciencieuse et détaillée de Grousset suffit bien à montrer qu'il n'en était pas ainsi.

E.-BERNARD ALLO, O. P.,
Professeur d'Histoire des Religions
à l'Université de Fribourg.

L'ÉVOLUTION DE LA LANGUE MUSICALE ET LE PROGRÈS VÉRITABLE DE L'ART DES SONS

L'autre jour, en m'entretenant avec un ami, je lui posai la question suivante: Ne trouvez-vous pas que les vicissitudes de la langue musicale du XX^{me} siècle constituent un phénomène anormal ? Est-il admissible que, en musique, les moyens d'expression changent et se succèdent avec une rapidité aussi folle que ces dernières années ? Si nous prenons une partition de 1832 et que nous la comparions à une autre datant de 1932, nous sommes obligés de constater une différence totale de langue allant, chez les avant-gardistes, jusqu'au renversement de toutes les notions de la musique, alors que de 1732 jusqu'à 1832 (ou de 1632-1732) la langue musicale se développait d'une manière tout à fait normale. Où sont les causes de cette précipitation vertigineuse et la situation créée par elle est-elle à l'avantage de l'art musical ou non ?

Mon ami, compositeur hardi, n'aima guère mon interpellation. Pour lui, la langue musicale n'est guère qu'une simple expression de la mentalité du siècle et comme telle doit nécessairement changer, sous peine de ne plus être une langue vivante.

Mais, répartis-je, si la mentalité du siècle est pervertie, force nous est-il de parler une langue musicale à sa ressemblance ?

Mon ami s'avoue désarmé, néanmoins il ne me laisse pas partir sans répliquer: La nature ne nous donne comme point de départ que l'accord parfait (les six premiers harmoniques)

et la gamme elle-même ne saurait être établie par les lois de la nature, donc la liberté est très grande...

Rentré chez moi, je continue à ruminer mon problème: certes, notre gamme moderne n'est qu'une convention basée sur la quinte tempérée qui n'est pas celle du troisième son harmonique, mais en est-il autrement dans tous les autres domaines de notre activité intellectuelle, l'homme, le roi de la nature, n'est-il pas obligé de subjuguer celle-ci pour l'adapter à sa pensée? Ne faut-il pas abattre l'arbre, chef-d'œuvre du règne végétal, si l'artiste veut en faire une statue? Du reste, ce n'est pas la quinte tempérée qui troublerait nos innovateurs et ils veulent bien s'en servir, même s'ils jouent des œuvres en quarts de ton.

La nécessité de la quinte tempérée est dictée par les besoins de l'harmonie. La mélodie, qui pourrait se passer de ce compromis, souffre légèrement de sa contrainte sans toutefois être atteinte dans sa substance. Preuve en sont par exemple les mélodies grégoriennes qui, chantées avec un orgue accordé d'après la quinte tempérée, n'en sont pas moins belles et émouvantes.

La quinte tempérée admise, nous nous trouvons devant un autre problème: quelle est la gamme dont nous devons nous servir? est-ce la gamme diatonique ou par tons entiers ou chromatique ou par quarts de tons?

Avant de répondre, qu'on nous permette d'examiner les rapports de la musique moderne avec les deux éléments constitutifs de la musique: la mélodie et l'harmonie. Ainsi, étudiant notre sujet sur le vif, nous arriverons à la solution bien plus vite que par des réflexions d'ordre purement théorique.

Donnons tout d'abord la définition de la *mélodie*. C'est une succession de sons aigus et graves, animés par un rythme. En français, on substitue souvent le mot *chant* à celui de *mélodie* ce qui exprime la suprématie de la mélodie sur l'accompagnement et sur l'harmonie. Cela indique également que la mélodie doit être chantante, c'est-à-dire agréable et spontanée comme le chant, expression musicale la plus naturelle de nos sentiments.

Mais la mélodie n'est pas une quelconque succession de notes, c'est un organisme vivant, ayant, de même que dans la nature, sa structure, sa tête, son corps, ses membres, sa racine, sa tige et ses fleurs.

Il me semble qu'on pourrait appliquer à la musique, toutes proportions gardées, bien sûr, ce que M. Jacques Maritain dit de l'esprit dans la préface de son récent ouvrage :

Plus encore que l'univers physique et que les organismes corporels, l'esprit a — mais immatérielles — des dimensions, une structure, une hiérarchie interne de causalités et de valeurs. L'idéalisme contemporain, qui en fin de compte lui refuse toute nature et toute structure propre, pour en faire un pur mouvement ou une pure liberté, n'arrive, en réalité qu'à l'étaler tout entier sur un même plan d'intellection, comme un univers à deux dimensions, un monde infiniment plat. Pourtant on est fondé à penser que les quatre dimensions dont parle saint Paul, — *quae sit latitudo, et longitudo, et sublimitas, et profundum* — ne concernent pas seulement la sphère ou l'hypersphère de la contemplation des saints, mais d'une façon générale l'organisation et la structure fondamentale des choses de l'esprit, dans l'ordre naturel ou dans l'ordre surnaturel.

L'esprit moderne, qui ne vise qu'une espèce de progrès rectiligne, se croit autorisé à passer outre à toutes les lois de construction musicale, dictées par la nature même de la musique. Pour lui, faire du nouveau, c'est installer les exceptions à la place des règles, mettre la tête en bas et les pieds en haut, enfoncer la fleur dans la terre et faire admirer les formes bizarres des racines. Très souvent ce n'est qu'un tronc sans tête ni pieds, qui s'agit comme une mécanique, moyennant un rythme stéréotypé à l'infini. Le rythme immatériel de la parole se trouve refoulé par les rythmes barbares de la danse.

Il est évident que dans une composition de grande envergure, il ne peut pas être question d'une mélodie continue, confiée à une seule voix. La polyphonie a ici la parole et la construction des mélodies est soumise aux besoins de l'ensemble. Néanmoins, il existe dans tous les chefs-d'œuvre une ligne, une sorte de mélodie générale que nous aurions beau chercher dans tant d'œuvres contemporaines. Nos auteurs ayant rejeté les lois de la construction musicale, entretiennent l'intérêt de l'auditeur par une quantité d'idées cocasses qui n'ont d'autre but que masquer l'indigence de l'invention mélodique.

Quant à l'harmonie, les modernes prêchent une liberté absolue, les expériences des six siècles passés sont jetées au panier. Quoiqu'il y ait encore une certaine logique chez quelques auteurs d'aujourd'hui, il n'en est pas moins troublant que la

langue harmonique, en trente années seulement, ait complètement changé de dictionnaire. La dissonance qui devait faire ressortir la beauté de la consonance, s'empare de tout et vous avez l'impression d'un tableau où l'ombre, qui doit s'équilibrer avec l'espace blanc, ouvre simplement toute la surface. C'est très curieux souvent, mais ce n'est pas beau.

Sans chercher trop loin, nous pouvons découvrir la racine du mal. L'homme qui avait été chassé du Paradis passait sa vie à la recherche de ce lieu de délices, d'harmonie et de paix. C'était naturel, c'était logique, mais l'homme moderne ne croit plus aux « fables » de la religion, il met en doute la possibilité même d'un accord parfait. Comment voulez-vous qu'il puisse le supporter en musique ? Il faut inventer autre chose, et comme on ne veut pas devenir médiocre, il ne reste qu'à renverser les valeurs : le beau c'est la dissonance et le laid c'est la consonance.

— Faudra-t-il donc, me demanderez-vous, écrire toujours la même chose et dans le même style ?

— Nullement, mais veuillez bien admettre que pour changer de style il n'est pas précisément nécessaire de changer de dictionnaire, comme c'est le cas dans la musique moderne. Il n'est besoin souvent d'*aucun changement extérieur de la langue* pour être original. Bach, Haendel et Rameau furent des contemporains et pourtant quelle différence radicale de style !

La même petite pièce jouée ou chantée par dix artistes ne sera jamais la même, pourquoi en serait-il autrement pour les compositeurs qui peuvent aussi bien interpréter la même idée musicale de manière très différente ? L'originalité, ce je ne sais quoi de nouveau et de particulier, n'est pas le résultat des combinaisons raffinées, elle est en vous ou elle n'y est pas, mais elle s'obtient surtout par la volonté d'être ce que vous êtes, par la recherche de votre identité.

Ce qui gâte le plus souvent le style du compositeur c'est de chercher à côté ou au-dessus de lui-même. Si un Schubert se met à faire des symphonies il ne réussit qu'à moitié alors qu'il est inégalable dans ses mélodies, et vice-versa : si Beethoven, le géant de la symphonie, s'efforce d'écrire des lieder, il ne produit que des œuvres batardes d'une rigidité et d'une fadeur parfaites.

Il va de soi que toutes ces considérations ne nous dispensent pas du travail et surtout d'un long labeur de préparation et d'apprentissage. Pour dire quelque chose, il faut savoir le dire. On est étonné de voir jusqu'à quel point la carrière d'un compositeur peut dépendre des quelques années passées au conservatoire. Oui, ces stupides exercices de contre-point d'où le sentiment paraît complètement exclu, vous donnent la possibilité d'être expressif dans la suite de votre vie. La joie de réussir est en proportion directe avec votre peine pendant le travail. Plus on est homme de métier, mieux on est artiste, plus on s'humilie et plus on sera élevé...

Tout cela ne veut pas dire que l'idée passerait après le métier, preuve en sont les artistes primitifs qui, malgré la déficience de leur technique, sont arrivés à dire des choses très profondes et très belles, mais cette exception n'est qu'une confirmation de la règle: si la forme en était parfaite, leurs œuvres seraient encore plus belles. L'idéal du métier ce sera toujours de faire tout de rien et cela ne s'obtient qu'après des luttes formidables avec la matière si rebelle aux lois de l'esprit.

La plupart des excès de nos compositeurs peuvent être attribués à leur désir de fuir la banalité, sentiment bien compréhensible après les vulgarités du XIX^{me} siècle. Le Romantisme, fils obéissant de la Démocratie et de la Révolution, produisit une esthétique aussi erronée que les principes « intangibles » de 1789 et nous avons souvent un mal inouï à nous débarrasser de ces fétiches verbaux. Ce que voyant, les compositeurs modernes se croient obligés de rompre avec le passé et d'inventer une musique nouvelle. Erreur plus grande que la première, car si le XIX^{me} siècle s'est égaré dans la recherche du Beau, il ne s'ensuit pas encore que tous les siècles antérieurs doivent avoir tort dans ce qu'ils ont pu produire en matière d'art, et même dans ce « stupide XIX^{me} siècle » il se trouveraient des choses qui marquent un progrès incontestable sur les siècles précédents.

La production artistique peut être comparée à ce que nous voyons quotidiennement dans la nature. Un grain jeté dans la terre pourrit dans son sein et c'est grâce à cette décomposition qu'il arrive à germer, à percer, à se développer, à former un arbre

et à porter lui-même des fruits. Notre talent, il faut l'enfouir dans la terre du passé, et non dans l'océan de notre imagination. C'est précisément au moment où nous le croirons mort qu'il prendra l'essor vers sa vie propre. Grâce au Créateur, il percera la terre de la tradition, il formera sa propre tige qui deviendra un arbre et qui produira de bonnes œuvres, germes, à leur tour, de nouveaux fruits de l'esprit.

On le voit bien, ce n'est pas l'agriculteur qui crée la semence. Son rôle est de seconder les lois de la nature et non pas de lui en donner d'autres. Si Dieu veut bien conserver la vie végétale pour faire vivre notre corps, avec quel soin ne pourvoit-il pas à la nourriture de notre esprit ? Dans sa bonté infinie, la Providence a daigné nous léguer un art que l'on pourrait appeler *musica perennis*, le chant grégorien.

Ces mélodies qui, contrairement aux mélodies modernes, sont toujours des *chants* authentiques, renferment en elles toutes les formes de l'art musical et, chose étonnante, leur diversité n'entraîne pas une confusion du style. Ce sont des mélodies idéales, exprimant par quelques notes des choses inouïes (songez par exemple, à l'*Ite missa est* de *Pâques*, au *Paler*, à l'étrange effet des inflexions psalmodiques !) ce sont des mélodies construites avec un art consommé (par ex. développement du thème dans les versets des *Alleluias*) dont le rythme quoique très précis, jouit d'une parfaite liberté d'allure. Essayer de les revêtir des harmonies, leur huit modes vous apporteront une immense richesse de combinaisons et le langage harmonique qui s'en dégagera sera d'une noblesse, d'une pureté et d'une générosité que l'on chercherait en vain dans le reste de la musique.

Peut-on concevoir un progrès quelconque en art musical sans puiser dans cette source bénie, sans y chercher les modes de notre perfectionnement ?

La première nécessité qui s'impose, si nous voulons sortir de la Babel de la musique moderne, c'est de revenir à la gamme diatonique, la seule qui établisse la hiérarchie des différents degrés et, par conséquent, nous permette de construire logiquement une mélodie. Le chromatisme sensuel, introduit par la Renaissance et consacré par le XIX^{me} siècle, ne trouvera pas en nous



des continuateurs. La gamme de vingt-quatre degrés, prêchée par quelques bolchévistes musicaux, séduira encore moins notre désir de rester mâles, clairs et fidèles à la tradition du chant qui n'est naturel que dans le diatonisme. Notre échelle ainsi simplifiée s'enrichira de six modes nouveaux, si le majeur moderne et le lamentable pastiche que l'on ose appeler mode mineur peuvent être admis dans la béatitude des huit modes du plain-chant.

Notre contrepoint (l'art de superposer plusieurs mélodies) s'inspirera des œuvres de style palestrinien qui réalisent la meilleure écriture horizontale dans toute la musique vocale. Il imitera l'admirable indépendance des voix qui n'est jamais au détriment de la simplicité et de la spontanéité de la phrase.

Notre harmonie abjurera ses orgies wagnériennes et cherchera à appuyer, à interpréter le chant plutôt qu'à l'opprimer et à le dénaturer. Cette humilité la rendra plus intérieure et plus capable de se retrouver elle-même. Les huit modes et leurs cadences élargiront son horizon bien plus que tous les artifices du chromatisme.

Il y a encore une importante leçon qui se dégage de l'étude du chant grégorien : la véritable musique c'est le chant dont toute la musique instrumentale n'est qu'un pâle reflet. S'alliant à la parole (au Verbe!) le chant en reçoit une profondeur, une réalité spirituelle et une sanctification directe qui ne peuvent nullement être appliquées à la musique instrumentale. Léon Bloy a parfaitement raison de dire : « Quand la musique n'est pas bénie par l'Eglise, elle est comme l'eau, très mauvaise et habitée par les démons ». C'est le chant, uni à la parole rédemptrice, qui seul peut échapper à cette espèce d'ensorcellement. Le chant est un souverain qui se passe de la musique instrumentale, cette dernière ne faisant que l'alourdir et l'altérer ¹.

¹ Je suis bien loin de méconnaître l'utilité de l'instrument qui soutient les voix, mais j'affirmerai toujours son inutilité esthétique. Passe encore pour les pièces où l'instrument se fait interprète harmonique du chant, mais là où il double les harmonies des voix, son influence est tout-à-fait désastreuse. Une messe de

Si je combats de toutes mes forces les excès ou plutôt les misères masquées de la musique moderne, je n'ai nullement l'intention de mettre des barrages à l'inspiration musicale et pactiser avec les scrupuleux ou avec les gens d'horizon borné. La musique étant l'expression de l'amour ne peut pas exister sans une certaine folie, sans une certaine hardiesse qui, loin de troubler notre intelligence, atteint simplement les régions supérieures à notre raisonnement. Un artiste borné serait comparable au saint qui, dans sa vie intérieure, ne ferait que de consulter des traités de morale. C'est aux confins de la loi que commence la régulation spontanée de la charité et c'est là où s'arrêtent les règles que commence l'art.

Combien de fois le compositeur ne s'écrie-t-il pas : *O felix culpa*, et son prétendu égarement ne fait-il pas éclater de nouvelles lumières là où son professeur n'aurait vu que des fautes ? La vie d'un artiste est pleine de paradoxes, un peu comme celle de l'homme qui devient un saint beaucoup plus par son humilité et par sa très grande confiance en Dieu que par des excès d'énergie personnelle.

Le but du présent article n'est donc pas de mater l'intelligence et l'enthousiasme de l'artiste. Tout ce que j'ai voulu faire c'est le mettre en garde contre un art creux et vide de substance.

« Le langage de la musique, dit très justement Pierre Las-serre, change-t-il sous l'exigence intérieure des besoins de l'expression, sa transformation est aussi légitime qu'inévitable... Le changement du langage sonore s'accomplit-il, au contraire, pour lui-même, est-il déterminé par un simple prurit de nouveauté et d'originalité à tout prix dans une génération ou une école d'artistes qui n'apportent pas d'ailleurs une âme nouvelle ? En ce cas, il est mauvais... La transformation du langage musical est saine et féconde, si elle est naïve. Elle est détestable, si elle est délibérée et cherchée. »

Palestrina accompagnée à l'orgue perd 90 % de sa valeur. Il est plus intelligent d'écrire l'accompagnement en forme de dialogue avec les chœurs, mais il n'y a rien au-dessus de la musique « *a capella* » où le timbre quasi immatériel des voix n'est troublé par aucun alliage du timbre mécanique des instruments.

Avant de faire du nouveau, il sied de connaître ce que le passé a produit de bon et s'il n'avait pas produit du plus nouveau que les prétendues nouveautés de l'heure actuelle. L'étude du chant grégorien nous en fournit des preuves bien déconcertantes, les œuvres de l'époque palestrinienne nous révèlent le véritable sens de la polyphonie et l'aimable fraîcheur des auteurs du XVIII^{me} siècle nous apprend qu'on n'a pas besoin de mettre du fard pour rester jeune éternellement.

Comme les largesses de la Providence sont infinies et que nous sommes loin de les avoir épuisées, il y a lieu d'espérer que nous aurons encore de nouvelles musiques, plus belles peut-être que celles qui nous ont été accordées jusqu'à présent, mais dès aujourd'hui, soyons convaincus que le progrès véritable de l'art musical ne viendra jamais du dehors, conformément à ce magnifique texte sacré: *Omnis gloria filiae Regis ab intus.*

OTTO-ALBERT TICHY.

CHRONIQUE DE LITTÉRATURE

« LA MONTAGNE MAGIQUE » DE THOMAS MANN

Le genre de littérature auquel se rattache cette œuvre n'apparaît qu'avec la renommée croissante de Davos et Leysin.

Jusqu'alors le roman du malade — quand roman du malade il y avait — traitait le cas d'un particulier, seul de son espèce, dans un entourage de bien portants. Et en général, ce roman-là ne valait pas grand chose, sa note dominante étant à un romantisme morbide, à une sensiblerie à faire hurler.

Balzac, ni Stendhal, d'ailleurs, pas plus qu'aucun maître du dernier siècle, ne leur a consacré d'ouvrage. Le tuberculeux conscient et organisé n'existant pas pour la société n'existait pas davantage pour le romancier.

Depuis, les temps ont changé. L'état de malade et notamment celui de tuberculeux confère à l'homme d'aujourd'hui une importance sociale et artistique jamais connue — mais autrement que la lui reconnaît le christianisme.

On eut ainsi les livres de M. Michel Corday et de M. Joseph Kessel, un autre, sauf erreur, d'un académicien dont le nom nous échappe, d'autres encore, de Madame Jeanne Galzy et de M. Jean Guyon-Cesbron. Tous, en dépit de leur intérêt nous laissèrent une impression d'insuffisance ou de parti-pris.

Résultat compréhensible si l'on songe à la nouveauté du genre, si l'on songe que rien ne s'improvise, qu'au surplus les tenants et aboutissants de ce qu'appréhendaient ces écrivains ne pouvaient dès l'abord s'offrir à eux dans toute leur étendue.

Il y fallait le temps... et Thomas Mann.

Qu'il y eût un auteur de ce nom, on le savait depuis longtemps, mais de seconde main. Pour des raisons multiples, dont la principale est qu'on ne peut tout lire, dont une autre réside dans le peu d'empressement qu'apportait notre paresse à satisfaire un désir pourtant réel de prendre contact avec la littérature allemande contemporaine.

Mais, tout finissant par arriver, *La Montagne Magique* s'est trouvée entre nos mains. Et alors, comme dit l'autre, ça n'a pas traîné. Les quelque mille pages grand format des deux volumes ont été dévorées d'une traite, ou peu s'en faut. Non sans remords, certes, ni sans l'intention d'y revenir, car la richesse, somme toute confuse, de l'œuvre eut voulu plus de lenteur. Seulement, brider sa fringale au moment de la rassasier, il y faut de la vertu. Et l'on en manque.

On relira plutôt cette *Montagne Magique* le jour où l'on entreprendra de faire connaissance avec l'œuvre complet de ce maître écrivain dont la pensée déborde le cadre d'une race pour atteindre à l'humain tout court (à moins que ce ne soit à un humanisme européen plus qu'à moitié disparu).

* * *

En attendant, pourquoi ce titre de « *La Montagne Magique* » ? Quel en est le sujet, ou mieux : quels sont ses deux sujets ? L'un en quelque sorte concret, descriptif, servant de noyau ou de fil conducteur à l'autre, un second sujet tout académique, prenant, malgré lui, par les problèmes qu'il soulève, une ampleur catholique¹. Et en qualifiant cette ampleur de catholique, il s'agit de s'entendre. *La Montagne Magique*, si complète soit-elle quant à l'expérience qu'elle décrit, ne touche à la conviction et au sentiment religieux, par quoi il est donné à l'homme de conclure, que par des développements discursifs, sans cet essentiel qu'ils ont pour nous, et sans être chevillés à l'être d'aucun de ses personnages.

L'ironie de Thomas Mann, peut-être nécessaire à la conduite de son entreprise, lui a permis de faire le tour de l'univers sensible, intelligible, humain, trop humain, tel qu'il se présentait à lui, Thomas Mann, nanti d'une certaine culture, d'une certaine intelligence, d'un certain fatalisme. Mais dira-t-on qu'en dépit de sa virtuosité, elle est parfois terre à terre son ironie ? Et qu'en dernier ressort si elle suffit pour déclancher la réaction du lecteur, elle nous a paru témoigner d'exigences trop faciles à combler en face de la nécessité de conclure. Eh oui, avec la nécessité de conclure, et en s'appuyant sur ce qui ne passe pas, sur l'unique né-

¹ André Gide nous accuserait, ainsi qu'il l'a déjà fait avec d'autres, d'accaparer pour le catholicisme tout ce qu'il nous plait de lui intégrer. En quoi, il n'aurait pas tort, mais à qui la faute sinon précisément à l'universalité catholique antérieure à ces sortes de disputes. La nature du catholicisme, son unité, concilie, contient ce qui en dehors de lui serait l'objet de distinctions irréconciliables. Son unité par le haut qui permet une base pratiquement infinie.

cessaire. Sinon dans quels labyrinthes ne va pas s'égarer notre raison... « aujourd'hui » surtout, pour citer Péguy, « que la métaphysique de nos maîtres n'a plus pour nous et pour personne aucune espèce d'existence et la métaphysique des curés a pris possession de nos êtres à une profondeur que les curés eux-mêmes se seraient bien gardés de soupçonner »... Aujourd'hui « que nous croyons intégralement ce qu'il y a dans le catéchisme et c'est devenu et c'est resté notre chair ». Sans parler du pari de Pascal, dont l'indifférence religieuse de notre temps ferait bien de se souvenir.

Evidemment, nul ne conteste à M. Thomas Mann le droit d'être ce qu'il est et d'écrire ce qu'il veut, comme il veut. On revendique simplement la liberté de l'interpréter en critique pour qui la fonction du critique est, en épilogueant, de faire rebondir, selon ses moyens, la portée d'une œuvre, en l'occurrence de cette histoire d'un tuberculeux parmi d'autres tuberculeux.

* * *

Hans Castorp, Hambourgeois cossu, orphelin élevé chez son grand-père, puis chez des oncles, vient de terminer ses études d'ingénieur. Il est fatigué. Son médecin lui conseille de prendre quelques semaines de repos à la montagne. Il accepte. Il en prendra trois, exactement ; et il ira les passer à Davos auprès de son cousin l'aspirant-officier Joachim Ziemssen, nature simple et droite qui ne rêve que service militaire et pour qui tout est subordonné au but à atteindre.

Hans Castorp se garderait de monter s'il n'avait la conviction de redescendre bientôt, en homme sûr de son fait, qui n'imaginerait pas que rien puisse venir bouleverser une destinée en apparence aussi unie que la sienne. Mais il y monte aussi, malheureusement, et pour employer une locution pertinente du docteur Knock « en malade qui s'ignore ».

Sa résistance initiale en face des nouveautés et des misères inhérentes à la vie de malade est conforme à son état d'esprit : son cousin a bonne mine, pourquoi ne redescendraient-ils pas ensemble. Il observe autour de lui en homme de la plaine. Quand, pour la première fois, on lui parle de la mort, des chambres souvent désinfectées après décès, d'un tas de choses peu gaies, il part d'un éclat de rire, un peu forcé pourtant. Les conversations semblent cyniques au visiteur ; elles le sont, mais naturellement, inconsciemment, normalement, comme étant celles d'individus évoluant dans un milieu où l'âpre désir de ne point se laisser entamer par ce qui déprime se heurte à la menaçante réalité des poumons ma-

Jades. Car si tous vont là-haut avec l'espoir de guérir, beaucoup y font connaissance avec la peur panique de perdre leur vie périssable. On comprend alors qu'il faille se cuirasser pour tenir le coup. Pour les uns avec l'honneur et des forces morales agissantes, pour les autres avec les avantages d'une honte acceptée, professée.

Grâce à l'auteur, le héros de *La Montagne Magique* n'a à se barder ni de l'une ni des autres. Thomas Mann le dépeint sans côtés saillants afin de l'avoir mieux en main. Et s'il nous assure de ses bons sentiments et de son honnêteté, c'est avec une sympathie désabusée, propice à son dessein d'endosser pour les besoins de son œuvre, et tout en restant en-deçà de son moi déterminant, la personnalité centrale, réceptive et passe-partout de Hans Castorp le disponible, « enfant gâté de la vie et de la pédagogie ».

Modestie d'auteur? Certes, mais encore habileté, tant soit peu gidienne.

Habileté légitime aussi que d'avoir affligé Hans Castorp d'un opportun lymphatisme, lequel, soumis au branle évolutif provoqué par l'air vif de l'altitude à l'organisme prédisposé de son double, lui permet, tel un rat entrant dans un fromage, de s'introduire dans le royaume de la maladie.

A partir de quoi, pareille à celle des peuples heureux, l'histoire est sans histoire. Tout va *trop* bien. Lisez qu'avec un délice automatique les événements de la grande aventure intellectuelle et humaine d'Hans Castorp s'enchaînent au gré des semaines, des mois, des années et des interventions de trois ou quatre comparses d'importance, à la fois *deus ex machina* et citrons dont Thomas Mann exprime jusqu'à la dernière goutte la substance excitante et corrosive. Jusqu'au dénouement. Un dénouement qui ne dénoue rien du tout si ce n'est l'auteur d'avec Hans Castorp abandonné à son sort sur le champ de bataille, au plus fort de la mêlée de 1914¹.

Manière élégante, si l'on veut, gidienne encore, de passer la main, de se défaire d'un personnage devenu encombrant par son propre poids.

* * *

Mais, avant d'en arriver là, quel voyage en compagnie de l'auteur au royaume où le tuberculeux est roi et sujet; où tout est

¹ Après tout, étant donné l'état d'âme d'Hans Castorp et l'espèce de torpeur où l'entretient son séjour prolongé à Davos et la volonté de l'auteur, le moyen choisi par ce dernier pour l'en délivrer, la guerre, apparaît bien le seul possible.

organisé en fonction de ses nécessités; où la pensée délivrée des contingences de l'action et des soucis d'ordre matériel peut se ramasser, s'élancer à la chasse de toutes les vérités. On a tout vu, tout connu. Impregnés de son atmosphère, Davos, désormais nous a livré son secret: ses malades, ses médecins, toute sa faune ont vécu sous nos yeux et dans le temps comme projetés sur un écran d'une prodigieuse netteté. On a tout vu, il faut le souligner, car la réussite est sans précédent; Thomas Mann nous a tout montré... sauf l'aventure suprême de quelques allongés dont l'esprit arrivé au plus haut degré de contemplation mystique appréhende la vérité, une et indivisible.

Aussi bien, est-ce un des rares avantages de la tuberculose de consentir à la personnalité une affirmation d'une telle plénitude. Et si l'on comprend qu'elle ne soit pas à la portée de tous et qu'elle n'ait rien de spectaculaire, par souci d'objectivité, par souci d'équilibrer l'actif au passif, et parce que notre croyance en la réversibilité nous en fait une stricte obligation, reposant d'ailleurs sur la simple réalité, il n'en reste pas moins que pareilles affirmations devraient avoir leur place dans une œuvre d'envergure telle que *La Montagne Magique*.

Où, alors, en quoi consisterait la magie? Dans la possibilité pour les malades d'y retrouver leur santé; ou bien, pour l'écrivain et ses lecteurs, dans le défilé d'une humanité abandonnée ou misérable dès qu'elle cesse de se rattacher à son Dieu? Pour une part, sans doute; pour le côté visuel, extérieur, psychologique, intellectuel et littéraire, mais non pour cet essentiel, cette foi qui fait que par le mariage en lui de sa nature avec le surnaturel l'homme est homme, véritablement, complètement.

Hans Castorp, Ziemssen, dont la mort est si émouvante, Settembrini, collaborateur à une Encyclopédie des Souffrances, le Conseiller docteur Behrens, Madame Chauchat, d'autres, en sont la preuve. A l'exception du premier, tous nous sont présentés avec une personnalité déjà acquise et définie, que le séjour sur les cimes ne modifie plus, au milieu desquelles (les personnalités) celle d'Hans Castorp circule en quête de son personnage.

Aucun n'a la foi. Chacun, par conséquent, a atteint son point mort, le plan sur lequel, à moins de circonstances exceptionnelles, il continuera d'évoluer.

Les jeunes filles en fleurs ont perdu leur poésie; le cœur de chacun son innocence. La merveilleuse possibilité d'éclore au contact de l'amitié ou de la rencontre unique qu'il est donné à la créature de faire d'une autre créature, si elle s'est présentée, appartient au passé, a perdu ses effets bienfaisants. Tous marchent, alourdis du poids de leur puissance d'amour « dévitalisée ». Et

la rencontre de Madame Chauchat avec Hans Castorp, les velléités charitables de celui-ci, le rigorisme intellectuel et barbare du catholique Naphta, aussi bien que l'humanisme libéral du jacobin franc-maçon Settembrini crient cette évidence.

Encore une fois, ces remarques ne diminuent en rien notre admiration. Paysages, descriptions des saisons, personnages sont d'un maître, se gravent dans les mémoires. Dès lors, que l'auteur les ait créés ou recréés, ces personnages, peu importe. Ils sont vrais, ils appartiennent à l'humanité et à ce titre intéressent. On les discute et on réagit, même en se demandant quel parti-pris de Thomas Mann nous vaut l'humanité du déplaisant Naphta, ex-novice Jésuite, laquelle humanité, si elle peut, à la rigueur, être celle d'un catholique un peu bien extraordinaire, est fort loin de notre idéal. Il était d'autres types, champions de notre foi, à opposer à Settembrini, que ce juif hongrois converti plus par besoin de solidité et de confort moraux, intellectuels et matériels que par exigence religieuse.

Tous deux, sur le mode épique ou lyrique, défendent leur vérité avec une conviction charnelle (passion) si absolue que leurs joutes oratoires dégénèrent, ajoutent à la confusion d'Hans Castorp dont l'adhésion est en quelque sorte l'enjeu. Naphta, en présence de son adversaire, ne finit-il pas par se supprimer ¹ faute de pouvoir et vouloir appliquer jusque dans son ultime conséquence la rigueur de sa logique, démoniaque pour avoir méconnu cette source jaillissante d'eaux vives qu'est l'Evangile, aboutissement de la Loi de l'Ancien Testament, base granitique de l'Eglise. Evangile d'après lequel, en guise de conclusion aux disputes des hommes, la première place est à ceux qui savent redevenir comme des petits enfants.

JEAN-L. FERRERO.

¹ Les discussions orageuses précédant le suicide de Naphta atteignent leur insensée apreté par suite de la nervosité de tous. Nervosité contagieuse, sur laquelle insiste Thomas Mann, et découlant de ce grand péché contre l'Esprit que sont les pratiques spiritistes auxquelles, sous la direction de l'assistant slave du docteur Behrens, s'adonnent les malades.

LA FIGURE DE GUILLAUME FAREL¹

La « Biographie Nouvelle » de Farel a été publiée à l'occasion du IV^{me} centenaire de la Réforme à Neuchâtel, en l'honneur de celui qui implanta le protestantisme en cette ville.

Ce livre, résultat de la collaboration de plusieurs personnalités protestantes, constitue une étude sérieuse, fortement documentée et, dans la mesure du possible, impartiale.

Guillaume Farel est né à Gap en 1489. Ses parents étaient de petits bourgeois, de souche paysanne. Il fit ses études à Paris, où il mit huit ans à obtenir la maîtrise, qui s'obtenait habituellement en quatre ans. Il n'avait donc que des dispositions médiocres pour le travail intellectuel. A Paris, il subit deux influences : celle de la philosophie nominaliste et celle de l'humaniste Lefèvre d'Étaples, qui furent pour beaucoup dans l'événement spirituel que ses biographes non-catholiques appellent sa conversion. Dans sa jeunesse il avait eu, paraît-il, une grande dévotion pour la papauté : « Pour vrai, la papauté n'était et n'est tant papale que mon cœur ne l'a estimée... Quoi ? Dieu, la mort et la passion de Jésus... ne me fut été rien sinon de tant que le Pape en proposait quelque chose »².

Les vies des saints ne lui inspirèrent qu'une estime médiocre. Il lut ensuite la Bible. Après cette lecture il « se trouvait fort ébahi »³, nous dit-il, et voyait tout au contraire sur la terre en vie et en doctrine.

Puis vint la rencontre avec Lefèvre, dont il admira tant la piété que l'érudition. Cette admiration et le fait que celui

¹ D'après sa biographie publiée en 1930 par un groupe de pasteurs, à Neuchâtel.

² « *Épître à tous Seigneurs...* » 1548. Publiée à la suite du « *Vray Usage de la Croix* ». Edition Jules Guillaume Fick, Genève 1865, § 1

³ « *Épître à tous Seigneurs...* », § 1.

qui en était l'objet fut en butte aux attaques des docteurs de la Sorbonne, diminua encore l'Eglise aux yeux du futur réformateur. Lefèvre, d'après Farel, lui enseigna que nous n'avons point de mérites et le détourna définitivement de la vénération des saints.

Il nous semble cependant que le disciple a dû mal comprendre ici la pensée du maître. L'homme, en effet, qui peut écrire : « Car la foi sans œuvre est morte et semblable à celle des malignz esperitz réprouvez éternellement de Dieu »¹, croit, nous semble-t-il, à l'efficacité de nos mérites. Et l'homme qui a dit des saints : « En toutes choses, honorons moins les instruments de Dieu, que Dieu même se servant de ces instruments »², n'a pas voulu que nous méprisions ces instruments.

Il n'en reste pas moins vrai qu'à l'époque où Farel a connu Lefèvre, il a abandonné les saints, et qu'ensuite, comme il le dit, la papauté fut ébranlée en son cœur.

Mais l'amour de la Messe lui est resté. « La séduction, dit-il, m'a longuement aveuglé, à cause de l'adoration du pain et du vin, et de ce que j'ai cru que le corps et le sang de Jésus-Christ y étaient au lieu du pain et du vin, ou je ne sais par quel mélange »³. Il ressort clairement, en tout cas, de ce passage, que Farel n'a pas compris la doctrine de la transsubstantiation, qui seule peut amener la raison à s'incliner devant le mystère de la présence réelle. De cette croyance à la présence « par je ne sais quel mélange », Farel passa à une négation plus radicale : « Ce bon père de toute miséricorde à la fin m'a retiré d'une sy dangereuse idolâtrie et abusion, et ce sans aucun mépris de la pure ordonnance de Notre Seigneur Jésus-Christ, sans doubter de la vraye présence, réception et communion que les fidèles ont et reçoivent en la Sainte Cène »⁴.

Ainsi se brisa le dernier lien qui tenait encore Farel au catholicisme.

¹ LEFÈVRE D'ETAPLES : épître « *A tous chrétiens et chrétiennes* », du 6 novembre 1523. Publiée dans Herminjard, correspondance des Réformateurs, Tome I, p. 159, n° 79, § 12. Toutes les citations d'Herminjard sont prises de l'édition publiée en 1866 par H. Georg à Genève et Michel Lévy frères à Paris.

² LEFÈVRE D'ETAPLES, in *Marc*, XVI, 1799, § 104. Cité par le dictionnaire de théologie catholique de Vacant, Mangelot et Amann.

³ « *Epître à tous Seigneurs* », § 1.

⁴ Ibid § 1.

Ses études terminées, Farel s'en alla à Meaux, où l'évêque, Briçonnet, avait constitué un groupe d'humanistes, dont plusieurs devaient passer à la religion nouvelle. La Sorbonne ne tarda pas à sévir contre les novateurs, et Farel dut s'enfuir à Bâle, où il fut reçu par Ecolampade. Là, il publia son premier ouvrage, la « Sommaire et Briève Déclaration », où sont exposés, dans un style lourd et embrouillé, les principaux lieux communs du protestantisme. L'année suivante, il publia une violente satire contre les « Bestes de la Sorbonne » qui eut un succès de scandale. La même année, Farel obtint la permission de soutenir publiquement XIII thèses, renfermant une doctrine à peu près semblable à celle du Sommaire. Les autorités ecclésiastiques défendirent aux étudiants et aux prêtres d'y assister, mais le magistrat les y obligea, sous peine d'amende. Les auteurs de cette partie de la « Biographie Nouvelle », MM. Weiss et Meyhoffer, qualifient cette dernière action de « belle manifestation de libéralisme »¹. Il semble que les commentaires sont superflus.

Après une querelle avec Erasme, Farel fut banni de Bâle. Sur le conseil d'Ecolampade, il alla à Montbéliard, où il prêcha avec une telle violence, qu'il amena des troubles iconoclastes et fit chasser les prêtres. Il trouva encore le temps d'écrire, et fit paraître le « Traité de l'Oraison Dominicale » et la « Manière et Fasson », espèce de liturgie réformée.

De Montbéliard, il se rendit à Strasbourg, où éclataient les premières luttes entre luthériens et sacramentaires. Pour ces derniers, dont Farel, le pain et le vin étaient de simples images du corps et du sang du Seigneur: « L'antéchrist, dit-il, ne périra pas, tant que subsistera sa tête qui est le dieu sous forme de pain »².

En 1526, s'ouvre pour Farel une nouvelle période d'activité: celle où il sera le prédicateur attitré de MM. de Berne. Il était alors, a-t-on dit, l'instrument des Bernois. Il nous semble qu'il faudrait plutôt dire que la puissance bernoise a été l'instrument de Farel, instrument grâce auquel il réussit à implanter la doctrine nouvelle. « Sans la protection de Berne, redisait le lundi 13 juin 1932 M. le Pasteur Choisy dans son cours, la Réforme eût été impossible. »

Etudions, à propos de quelques cas — l'espace nous manque pour les examiner tous — cette collaboration.

¹ « *Biographie Nouvelle* », p. 123, § 4.

² *Lettre à Pomeranus sur la Cène* du 8 octobre 1525, Herminjard, Tome I, n° 163, § 6.

Peu après l'établissement de Farel à Aigle, l'évêque de Sion publia un édit contre « aulcuns prégeurs vagans qui prègent sans commission de luy »¹. Les vicaires d'Ollon et de Bex, l'ayant affiché, furent poursuivis sur l'ordre du Conseil de Berne, « pour avoir publié un acte émanant d'un prince étranger »², et se virent infliger une amende de dix livres. En même temps les Bernois, en habiles politiciens, retirèrent à Farel la permission de prêcher — pour la lui rendre, bien entendu, quelques semaines après.

Après avoir brisé la résistance des gens d'Aigle, Farel prit part à la Dispute de Berne, où il fut en rapports étroits avec Œcolampade et Zwingli. De retour à Aigle, il alla travailler dans les quatre Mandements. Aigle et les quatre Mandements étaient un territoire bernois. On verra que les Bernois agiront de la même façon dans les territoires qui ne leur appartiennent pas. Les activités de Farel en témoignent. Le procédé est toujours le même: la prédication est suivie d'une votation, à laquelle les réformateurs donnaient le nom significatif de « plus ». C'est qu'ils s'attendaient toujours à avoir pour eux le « plus », la majorité. Si la première votation ne donnait pas le résultat voulu, on procédait à une nouvelle campagne de prédication, après laquelle, généralement, quelques énergumènes se mettaient à briser les statues des saints, et à « dérocher » les autels. Puis, nouveau « plus » et, si nécessaire, nouvelle prédication, et ainsi de suite, le tout sous l'ombre menaçante de la patte de l'ours de Berne, jusqu'à ce que la malheureuse population, de guerre lasse, cédât, et consentît, le cœur serré, à ce que Dieu abandonnât ses églises, à ce qu'il fût remplacé par quelque prédicateur à la voix tonnante.

Ainsi travaille Farel dans le sud de l'évêché de Bâle. Diesse cède assez vite. A la Neuveville: résistance vive. Le pays tout entier tremble à l'approche du Réformateur. A Erguel, on enlève les corps des saints Germain et Randoald pour les mettre en lieu sûr. Les Bernois doivent même enjoindre à leur prédicateur la modération — mesure politique bien entendu.

C'est à Neuchâtel que nous voyons Farel user d'un procédé qui deviendra son moyen de prédilection, et pour l'emploi duquel il est resté célèbre: celui de la « clame criminelle ». Les Bernois avaient établi une trêve entre les deux religions, trêve que Farel n'hésita pas à rompre en affichant des placards ac-

¹ Cité par MM. Robert CENTLIVRES et Otto STRASSER. « *Biographie Nouvelle* », p. 175, § 2.

² Cité par MM. Robert CENTLIVRES et Otto STRASSER. « *Biographie Nouvelle* », p. 175, § 2.

cusant les prêtres d'être « méchants, menteurs, larrons »¹. Le résultat escompté par notre réformateur était d'introduire le procédé de la « clame criminelle », c'est-à-dire, de provoquer un procès qui lui servirait d'une part à exprimer ses idées, et d'autre part à attirer une condamnation sur ses adversaires. Dans le cas particulier, personne ne voulut prendre la responsabilité de juger l'affaire. Les Bernois n'hésitèrent pas à utiliser leurs troupes pour exercer une pression sur le gouverneur de Neuchâtel. Farel, à ce moment, prêchait avec une violence redoublée contre les images. Les soldats se mirent de la partie envahirent l'église collégiale, brisèrent les images, et commirent des sacrilèges. « Alors, s'écrie Farel, par la grâce de Notre-Seigneur nous avons lieu beau et large¹. » Peu de temps après, les Bernois menacèrent ouvertement de réduire la résistance des Neuchâtelois par la force des armes. Ceux-ci durent s'incliner, chasser leurs prêtres et accepter des pasteurs.

Si nous nous sommes longuement arrêtés au cas de Neuchâtel, c'est qu'il est un exemple des procédés qui vont se répéter partout, en Suisse romande, avec une monotonie désespérante, pour aboutir presque toujours au même résultat. L'outrecuidance bernoise alla jusqu'à intervenir même dans les bailliages que la cité de l'Aar possédait en commun avec Fribourg et Soleure, tel le comté de Valangin. Citons, pour mémoire, les pays « évangélisés » par Farel à cette époque: Morat, Grandson et Orbe. Ces deux derniers villages firent une belle résistance. En 1532, Farel s'en alla gagner également les Vaudois du Piémont au protestantisme.

Examinons d'un peu plus près l'activité de Farel à Genève. La situation, à Genève, était spéciale: ici, plus qu'ailleurs, la question religieuse était devenue une question politique. Le duc de Savoie avait jeté son dévolu sur Genève, et l'évêque, Pierre de la Baume, en s'alliant avec les Savoyards, avait fait mésestimer et sa personne et l'Eglise. D'autre part, Genève avait comme alliés et Fribourg et Berne. Seulement, comme le dit M. Georges Goyau: « Les Bernois pouvaient parler plus haut que Fribourg, parce que Genève leur devait de l'argent »³.

¹ Cité par MM. Robert CENTLIVRES et Otto STRASSER, d'après des documents conservés par le notaire Antoine Bretel, greffier du conseil de Neuchâtel, « *Biographie Nouvelle* », p. 222, § 3.

² Farel à J. P. de Watteville à Berne, 27 octobre 1530, Herminjard, tome V, p. 417, n° 315 a, § 6.

³ Georges GOYAU, *Une Ville-Eglise: Genève*, p. 12, § 1.

A ce propos, je me permettrai de faire une mise au point. M. Borgeaud, auteur, dans la « Biographie Nouvelle » de l'article sur Farel à Genève reproche à M. Goyau d'avoir soutenu que « la Rome protestante a renié la foi de ses pères parce que les Bernois lui réclamaient 9000 écus et qu'elle n'avait pas d'autre moyen de s'acquitter »¹. D'après M. Borgeaud, M. Goyau aurait donc parlé d'une alternative: ou bien adopter la Réforme, ou bien payer la dette. Or, d'une lecture attentive des pages de M. Goyau², il ne ressort que ceci: la dette de Genève vis à vis de Berne était simplement pour celle-ci un moyen de pression. Il n'y est pas question d'alternative. D'ailleurs nous connaissons assez l'attitude de Berne en ces matières pour savoir qu'elle aurait exigé de toute façon l'adoption de la Réforme, que la dette fût payée ou non. A Genève comme ailleurs, donc, les mêmes procédés furent appliqués et aboutirent à l'adoption de la Réforme.

L'état d'âme des Genevois inspira à Farel une vive inquiétude. Aussi insista-t-il pour que Calvin vînt au plus vite: « Que Dieu maudisse ton repos, lui dit-il, que Dieu maudisse la tranquillité d'études que tu cherches, si en une si grande nécessité, tu te retires et refuses de donner secours et aide »³. Une fois Calvin à Genève, Farel sut se mettre au second plan, et s'incliner devant l'intelligence supérieure de son ami. Calvin, comme on le sait, se dressa contre les prétentions bernoises de gouverner l'Eglise, ce qui lui valut d'être expulsé de Genève. Mais l'attitude de l'auteur de l'« Institution chrétienne » va désormais inspirer Farel et déterminer en lui la même indépendance vis à vis de Berne, et de toute autorité civile. N'oublions pas le rôle de Farel dans le rappel de Calvin à Genève.

¹ « *Biographie Nouvelle* », p. 327, § 3: « Dans un livre retentissant qu'il a consacré à Genève et qui est aujourd'hui, en pays de langue française, la principale source d'information à ce sujet, M. Georges Goyau soutient, à la suite d'écrivains qui l'ont induit en erreur, que la Rome protestante a renié la foi de ses pères parce que les Bernois lui réclamaient 9000 écus et qu'elle n'avait pas d'autre moyen de s'en acquitter. On vient de voir ce que les documents eux-mêmes permettent d'en penser. Nous devons ajouter que ce règlement pour lequel les Genevois trouvèrent à Berne même les cautions nécessaires, fut effectué sans contestation en quelques années ».

² Georges GOYAU, op. cit. pp. 11-19.

³ *Opp. Calv.*, XXXI, col. 26 (préface du Commentaire des Psaumes).

Appelé comme pasteur à Neuchâtel, Farel va s'efforcer d'imiter en toutes choses son ami de Genève et d'affranchir l'Eglise de l'Etat. Mais l'Etat résiste. Aussi Neuchâtel ne sera-t-elle jamais « une Ville-Eglise » comme Genève.

Ce temps de pastorat à Neuchâtel, avec ses discussions doctrinales, est moins intéressant pour nous que les années de lutte, où Farel était, si l'on peut s'exprimer ainsi, le béliet de la Réforme, brisant la résistance à force de coups massifs.

Contentons-nous de signaler ses activités littéraires à Neuchâtel. « Le Glaive de la Parole contre le Bouclier de la Défense » fut une attaque contre les « libertins spirituels » de Genève. Dans le traité « Du Vray Usage de la Croix » il attaque la conception catholique du signe de la croix, des crucifix, etc., conception dont, d'ailleurs, il montre une incompréhension totale.

Farel mourut le 13 septembre 1565. Il a laissé un testament, dont l'introduction exprime une assurance tranquille de posséder la vérité et de faire son devoir en la répandant.

Quelle est la conclusion qui se dégage de la lecture de cette biographie, sur l'homme et sur l'œuvre ?

Farel n'était pas un penseur. D'après ses portraits, il a bien plutôt l'air d'un travailleur de la terre, d'un paysan, apte à vaincre l'obstacle par l'effort physique. Ce n'était pas un homme adapté aux études, et surtout pas à la théologie.

Il semble qu'il n'a réellement pas pu comprendre le catholicisme. Il a estimé que selon l'Ecriture, « tout était autrement sur terre en vie et en doctrine » que ne le dit le catholicisme. Comme d'autres Réformateurs, il n'a pas su, ou voulu, distinguer entre l'Eglise et ses représentants indignes. Pour lui, le passage de la critique des individus à celle des doctrines était d'ailleurs d'autant plus aisé qu'il ne comprenait pas celles-ci, comme nous l'avons vu au sujet de l'Eucharistie.

Il a dû être animé, nous semble-t-il, d'un véritable amour pour le Christ, car on ne trouve chez lui aucun motif intéressé pour abandonner le catholicisme. Il ne s'est marié que fort tard, à l'âge de soixante-neuf ans. Il a vécu durement, se donnant tout entier au triomphe de la cause protestante. Toute l'ardeur de son tempérament bouillant s'est dépensée au service de ce qu'il s'est persuadé être la vérité. Il a bien souvent dépassé la mesure. Contrairement à ses biographes protestants, nous ne pouvons voir une simple maladresse dans le fait de « passer par-dessus les scrupules pour mieux atteindre son but »¹, car nous

¹ « *Biographie Nouvelle* », p. 20, § 1: Introduction sur « La personnalité de Guillaume Farel », écrite par le Comité Farel

autres, catholiques, ne pouvons admettre en aucun cas que la fin justifie les moyens.

Quant à son œuvre, en un sens elle a été éphémère. Si Calvin et Farel, qui ont fait brûler Michel Servet parce qu'il ne croyait pas à la Sainte Trinité, avaient su que quatre cents ans plus tard la plupart de leurs petits-fils spirituels en viendraient à nier la divinité du Christ, ils auraient hésité, nous semble-t-il, à quitter le roc de Pierre, pour se confier au sable mouvant des interprétations subjectives des Ecritures. *Leur « vérité »* est morte avec eux. *La vérité*, celle contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront point, est éternelle. Le protestantisme n'a pu laisser qu'un esprit qui s'accommode successivement de doctrines contradictoires, de celles qui nient la divinité du Christ plus encore peut-être que de celles qui l'affirment.

MARGARET LEIPER.

(M. le Pasteur G. Borel-Girard, président; M. L. Aubert; M. A. Piaget; M. G. Paris; M. J. Pétremand):

« Le même caractère positif, populaire, un peu simpliste de Farel apparaît également dans sa conduite et son activité. Aucun des réformateurs français n'a sans doute été aussi près du peuple, écouté par les simples, parce qu'il pense et parle comme eux, mêlant sans cesse aux plus graves questions les préoccupations et les détails prosaïques. S'il n'est pas un esprit systématique et organisateur comme Calvin, il a néanmoins du sens pratique lorsque son tempérament impétueux ne l'emporte pas aux excès et aux maladresses: il sait profiter des circonstances, se servir pour sa cause et pour les siens des alliés qui se présentent; même passer par-dessus les scrupules pour mieux atteindre son but. C'est ainsi qu'il intente des procès ou s'en attire pour pouvoir exposer publiquement son Evangile; il affiche des accusations qui feront scandale pour obliger les adversaires à se défendre ou à l'entendre. Il établit, en invoquant l'autorité de Dieu, les titres qu'il a à prêcher. Il fait paraître en 1535, sous le nom d'un notaire catholique et pour le faire lire par tous, un récit de sa dispute avec Furbiti, récit qu'il a lui-même écrit. Il sait recourir à l'intervention du magistrat pour faire triompher la vérité. Il y a chez lui une sorte d'habileté naïve, qui peut s'unir aux plus nobles élans d'idéalisme et de foi. »

QUI EST MEMBRE DE L'ÉGLISE ?

Bien qu'on appelle d'habitude membres ceux des organes qui sont plus visibles et plus indépendants, on pourrait élargir ce premier sens et faire de membres un synonyme d'organes. Les membres, les organes, désigneront alors les différentes parties composantes d'un corps vivant, doués d'une structure particulière et aptes à exercer une fonction définie.

Transposons cette notion de membres ou d'organes, de la biologie dans la sociologie tant naturelle que surnaturelle. Elle peut recevoir plusieurs applications.

On pourrait appeler membres ou plutôt organes d'une armée les différentes armes qu'elle utilise : infanterie, artillerie, aviation, etc. C'est ainsi qu'on pourrait appeler, dans un premier sens, membres ou plutôt organes de l'Eglise les « états de vie » qui constituent comme les différenciations permanentes de son corps, et dont chacun s'acquitte de tâches bien définies.

Mais dans une armée, outre les différenciations plus qualitatives correspondant aux diverses espèces d'armes, on peut considérer des différenciations plus quantitatives correspondant aux grands corps d'armée homogènes entre eux, chacun réunissant d'une manière ordonnée les diverses sortes d'armes : infanterie, artillerie, aviation, etc., et chacun formant comme un membre vivant, un organe de l'armée totale. Pareillement, on pourra considérer les « Eglises particulières » comme les parties composantes homogènes, comme les membres vivants et interdépendants, comme les organes naturels de la grande Eglise catholique. C'est le second sens du mot membre.

Enfin, on peut appeler membre d'une armée chacun des soldats dont elle est faite. Et l'on appellera semblablement membre de l'Eglise chacune des « personnes » qui la composent.

Ces divers sens, ou du moins ces deux derniers sens du mot membre, ont été relevés par Jacques de Viterbe dans son *De regimine christiano* : « L'Eglise, dit-il, est une, d'une unité de totalité. Elle est comme un seul tout, dont les parties sont chacun des fidèles. Mais on appelle aussi parties de l'Eglise les Eglises particulières et les collèges spéciaux. De même que dans le corps naturel, qui est l'exemplaire du corps mystique de l'Eglise, il existe des membres *divisibles*, qui se subdivisent en membres plus petits comme la main se subdivise en doigts [...], et des membres *indivisibles*, qui ne se subdivisent pas, car on ne pourrait les diviser qu'en parties qui cesseraient d'être des membres, telles sont les phalanges ; ainsi, dans l'Eglise, on distinguera des membres *divisibles*, comme sont les Eglises particulières et les collèges, et les membres *indivisibles*, comme sont les personnes fidèles particulières »¹.

C'est au dernier sens qu'on entend le mot membre quand on demande qui est membre de l'Eglise.

Il faut répondre que celui-là est membre de l'Eglise en qui l'âme de l'Eglise est présente.

Mais l'âme de l'Eglise peut être présente dans un homme d'une manière plus ou moins parfaite.

On peut donc être membre de l'Eglise d'une manière plus ou moins parfaite. *La notion de membre de l'Eglise admet des degrés. C'est une notion non pas univoque mais analogue et proportionnelle, susceptible de se réaliser à des étages différents.*

Des explications que nous présupposons ici sur l'âme de l'Eglise² permettront de résoudre sans trop de difficultés le problème qui nous occupe maintenant.

Il faut remarquer tout d'abord, avec saint Thomas, « qu'entre le corps naturel de l'homme et le corps mystique de l'Eglise il y a cette différence que les membres de notre corps naturel existent toujours simultanément tandis que les membres du corps mystique existent aussi successivement : le corps de l'Eglise, en effet, se compose d'hommes dont l'existence se place entre le commencement et la fin du monde ; bien plus, à chaque moment du temps, on rencontrera soit des hommes qui ont la

¹ Edition critique, Paris 1926, p. 109.

² A savoir que l'âme de l'Eglise se compose de trois éléments essentiels : le caractère sacramental, la grâce sacramentelle, l'orientation immanente venue du pouvoir juridictionnel.

Nous espérons que cette étude se lira facilement si l'on veut bien se reporter au tableau synoptique de la page 101.

grâce, soit des hommes qui ne l'ont encore pas, mais qui l'auront plus tard. En sorte qu'il faut compter, parmi les membres du corps mystique, des membres en acte et des membres en puissance¹.

Ceci posé, disons d'abord qu'on peut être membre du Christ et de l'Eglise — c'est tout un et il ne faut pas séparer ces expressions si le Christ total c'est l'Eglise, — de deux manières :

ou d'une manière *purement possible* ; c'est ainsi qu'appartiennent à l'Eglise, d'une part les petits enfants non baptisés, qui sont dans le péché originel², et d'autre part les adultes non baptisés qui ont refusé ou renié la foi par un péché actuel ;

ou d'une manière qui n'est *pas purement possible* et qui comporte deux façons bien distinctes d'appartenir à l'Eglise.

Pour la première appartenance, elle pourra se nommer *incomplète* (appartenance *non re, sed secundum quid* ; il est entendu que l'appartenance *non re* ne signifie pas une simple appartenance logique ; elle signifie une appartenance véritable, ontologique, mais qui reste inachevée, initiale), car elle se produit lorsque la puissance obédientielle des sujets humains est actuée par l'âme de l'Eglise présente non pas à l'état complet et intégral, mais à l'état incomplet et fragmenté, par quelques-uns seulement de ses éléments composants. Elle pourra encore se nommer *virtuelle* — désignation qui nous paraît la plus expressive —, car bien qu'il faille dire de ces divers éléments, si l'on considère l'état de fractionnement, d'isolement, d'imperfection qui les affecte nécessairement hors de l'Eglise, qu'ils sont entraînés vers une désintégration progressive, il faut dire cependant, si l'on considère leur nature, leur tendance, leur *vertu*, qu'ils demandent au contraire à se développer, à se rassembler, à rejoindre en conséquence leur lieu naturel qui est l'essence même de l'Eglise.

¹ III, qu. 8, a. 3.

² Et donc, comme le fait remarquer Jean de Saint Thomas, les enfants, avant le temps de leur naissance : « Omnino dicendum est illos (scilicet infantes *nondum natos*) esse membra Christi in potentia, pertinereque ad ejus universalissimam redemptionem, quia pro illis mortuus est, et sub ejus potestate continentur [...]. Infantes in maternis uteris, jam inchoative pertinent ad viam viatorum, et consequenter ad viam salvandorum ; viatores enim salvari possunt : ergo jam in illo statu respiciunt Salvatorem. Constat enim infantes in uteris maternis sanctificari posse per Christum, licet extraordinario modo, sicut Joannes dum exultavit in utero ante Christi adventum (Luc, I, 15 et 44) ; et fortasse alii sanctificati sunt, quos ignoramus ». JEAN DE SAINT THOMAS, in III, qu. 8 ; disp. 10, a. 2, n^{os} 2 et 3, t. VIII, p. 263.

Elle pourra enfin se nommer *secrète*, occulte, non visible, puisqu'elle demeure inachevée et dans la même mesure obscure, inapparente : c'est d'une façon non pleinement visible qu'elle unit les hommes à l'Eglise visible.

Pour la seconde appartenance, elle pourra s'appeler *complète* ou *actuelle* (appartenance *re, vel simpliciter*) parce qu'elle se produit lorsque la puissance obédientielle des sujets humains est actée par l'âme intégrale de l'Eglise — dont l'ultime forme déterminante est la régulation, devenue immanente, reçue du pouvoir juridictionnel —, tout entière présente dans le tout et tout entière présente dans chaque partie du tout. Elle pourra encore se nommer *ouverte* ou visible, car, étant achevée, c'est d'une façon pleinement visible qu'elle unit les hommes à l'Eglise visible.

Revenons à l'appartenance virtuelle et incomplète.

Elle sera *efficace* et *salutaire* (appartenance *non re, sed voto*) lorsqu'elle relèvera d'un désir, parfois sans doute bien implicite, procédant de la charité :

soit qu'il s'agisse de la charité *déjà sacramentelle* comportant en outre une participation au pouvoir sacerdotal du Christ par le caractère sacramentel de l'ordre, de la confirmation ou du baptême : c'est le cas pour les justes adultes, baptisés validement hors de la vraie Eglise, par exemple dans les Eglises dissidentes ;

soit qu'il s'agisse de la charité *non encore sacramentelle* : c'est le cas pour les justes non baptisés ;

tous ces justes, en effet, ne sont ni séparés de l'Eglise visible, ni hors du salut.

Elle sera, au contraire, *inefficace* et *non salutaire* (appartenance *neque re, neque voto*), lorsque, à défaut de charité, elle relèvera seulement :

soit de la *foi* surnaturelle jointe à quelque participation au pouvoir sacerdotal du Christ, par le *caractère* sacramentel de l'ordre, de la confirmation ou du baptême : exemple, les croyants pécheurs des Eglises dissidentes et les croyants, séparés coupablement de l'Eglise vraie par le schisme ou l'excommunication ;

soit de la seule *foi* surnaturelle : exemple, les catéchumènes pécheurs ;

soit enfin de la seule participation au pouvoir sacerdotal du Christ par le *caractère* sacramentel de l'ordre, de la confirmation ou du baptême : exemple, les pécheurs incrédules qui avaient été baptisés dans les Eglises dissidentes, ou dans l'Eglise vraie quittée coupablement par un péché d'hérésie ; de tels pécheurs sans doute pour autant qu'il dépend d'eux, ne sont plus de

l'Eglise, et s'ils meurent en cet état ils seront damnés ; néanmoins, pour autant qu'il dépend du Christ qui ne leur ôte pas le caractère sacramentel, le pouvoir sacerdotal qu'il leur a confié, ils sont encore de l'Eglise. « L'homme, dit Cajetan, qui ne possède que le seul caractère de la foi, est en même temps, sous différents aspects, fidèle et infidèle, membre du Christ et de l'Eglise et séparé des membres du Christ et de l'Eglise. Et c'est pourquoi la terminologie des Docteurs s'oppose parfois sur ce point. Puisqu'il ne lui reste que le seul caractère de la foi et qu'il a volontairement renié la foi, il est infidèle et séparé des membres de l'Eglise du Christ pour autant que cela relève de lui, *quantum est ex parte sua*. Mais pour autant que cela relève de Jésus-Christ, *ex parte autem Jesu Christi*, qui ayant donné le caractère de la foi le conserve indélébile, cet homme est un fidèle contre son gré, et il reste membre du Christ et de l'Eglise même s'il ne le veut pas. Car il lui est impossible de renier ou de rejeter le caractère de la foi qu'il a jadis reçu. Et c'est pourquoi saint Thomas peut ranger un tel homme soit dans les *fidèles*, lorsqu'il explique que l'adultère est puni plus gravement chez le fidèle, à cause du sacrement de la foi qu'il a reçu et qu'il outrage en péchant, que chez l'infidèle (II-II, qu. 10, a. 3, ad 3) ; soit dans les *infidèles*, lorsqu'il classe l'hérésie dans les espèces de l'infidélité (II-II, qu. 10, a. 5) [...]. Si le caractère de la foi est le tout premier élément qui fasse un chrétien — il est l'effet propre et inséparable, et parfois l'effet unique du baptême par lequel on devient directement membre du Christ et de l'Eglise — il sera le tout dernier élément par lequel on restera encore membre du Christ et de l'Eglise et tant qu'il subsistera dans un homme, cet homme ne cessera pas totalement d'être membre du Christ. Or, comme le caractère ne s'effacera jamais, cet homme sera toujours compris dans les membres du Christ, même lorsqu'il sera définitivement rejeté dans la damnation de l'enfer¹. Il restera distinct alors des purs

¹ Aucune des *vertus* ne peut subsister dans l'enfer, car les vertus perfectionnent l'âme dans la ligne du bien moral dont les damnés se sont irrévocablement détournés ; mais le caractère sacramentel, qui est non pas une vertu mais une *puissance*, peut subsister dans l'état de damnation. On n'a pas de peine à comprendre par exemple que si la vertu ne peut subsister dans un homme pervers, la volonté ou l'intelligence, qui sont des puissances, peuvent s'y rencontrer.

« Le caractère sacramentel, dit saint Thomas, demeure chez les damnés. Mais il est contre l'intention de Celui qui imprime le caractère que les sujets auxquels il est conféré se damnent ; et

infidèles, et c'est pourquoi son tourment sera plus grand, selon l'épître aux Hébreux (x, 29) : *De quel châtiment plus sévère pensez-vous que sera jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu* ?¹ C'est surtout à de tels hommes, qui manquent du désir de l'Eglise mais qui lui restent attachés, malgré eux, qu'il convient d'appliquer la distinction faite par certains théologiens entre les membres *volontaires* et les membres *sujets* de l'Eglise. (Toutefois, on pourrait, si l'on voulait, en un sens moins précis, appeler membres de l'Eglise tous les baptisés qui lui appartiennent actuellement, et sujets de l'Eglise tous les baptisés qui lui appartiennent virtuellement. Ou encore, et cela revient au même, appeler membres de l'Eglise tous les baptisés qui sont dans sa communion, et sujets de l'Eglise tous les baptisés qui sont hors de sa communion. Il ne s'agira que de s'expliquer.)

Ajoutons que tous les pécheurs qui ne relèvent de l'Eglise que par une appartenance virtuelle inefficace sont quant à leur désir profond, leur volonté foncière, séparés de l'Eglise visible et par conséquent hors du salut.

Quant à l'appartenance complète et actuelle à l'Eglise, elle se produit, nous l'avons dit, lorsque la puissance obédientielle des sujets humains est actuée par l'âme intégrale de l'Eglise, tout entière présente dans le tout et tout entière présente dans chaque partie du tout, c'est-à-dire dans chaque sujet humain. Il s'agit sans doute d'une présence au sens propre de l'âme de l'Eglise, mais cette présence peut se réaliser de deux manières très différentes qui n'ont entre elles qu'une ressemblance *analogique*, proportionnelle.

L'âme intégrale de l'Eglise peut résider dans certains hommes d'une façon *directe* ou immédiate, *première, originelle (per prius)*.

c'est pourquoi le caractère se trouve en eux sans y être ordonné à aucune fin ; en effet, ce qui n'est pas voulu n'est pas ordonné à une fin. Cependant Dieu, qui n'abandonne rien au désordre, tirera de là un bien, en ce sens que la damnation de ceux qui auront négligé des dons aussi grands que le caractère, apparaîtra plus juste » *IV Sent.*, dist. 4, qu. 1, a. 3, quaest. 4, ad 2.

¹ CAJETAN, *De auctorit. papae et concilii*, tract. I, cap. 22.

Quelques lignes plus haut, Cajetan écrit : « Etiam sine fide informi, ex solo charactere sacramenti fidei, constituitur membrum Christi secundum quid, remotius a Christo. Haereticus enim, nisi membrum secundum quid Christi esset, nec Corpus Christi, nec ministros consecraret, nec sacramentum confirmationis daret. Haec enim a solis Christi membris, non quibuscumque, sed in magno, sacerdotii scilicet vel episcopatus, gradu constitutis, facta tenent ».

Ces hommes formeront les membres justes, membres par eux-mêmes, ou membres « spirituels » de l'Eglise: tels sont les enfants qui ont reçu le baptême valide dans la vraie Eglise ou dans les Eglises séparées, les justes adultes qui vivent dans la communion de l'Eglise, auxquels il faudra joindre les catholiques qui seraient demeurés dans l'amour, mais auraient été excommuniés par suite d'une erreur. En tous ces hommes, l'âme de l'Eglise, avec ses trois parties essentielles le caractère sacramentel, la grâce grâce sacramentelle et l'orientation immanente venue du pouvoir juridictionnel, réside par elle-même, autrement dit immédiatement par son essence: et c'est de cette manière qu'elle est tout entière dans leur ensemble et tout entière dans chacun d'eux. Ce qui ne signifie pas, sans doute, qu'elle manifeste également et uniformément en chacun d'eux ses multiples virtualités: il en va ici comme en chacun de nous où l'âme, essentiellement une, est tout entière dans notre corps et tout entière dans chaque partie de notre corps, où elle déploie néanmoins différemment ses virtualités en chaque organe. Et c'est pourquoi l'on pourra distinguer entre eux les justes qui sont dans l'Eglise. Par exemple selon qu'ils participent plus ou moins au pouvoir sacerdotal du Christ par le caractère sacramentel de l'ordre, de la confirmation, du baptême. Ou encore, d'un point de vue plus caché et plus foncier, celui du degré de leur charité et de leur liberté spirituelle, on les distinguera selon qu'ils appartiennent à l'état des *commençants*, à l'état des *progressants*, à l'état des *parfaits*.

L'âme intégrale de l'Eglise, en d'autres hommes qui sont pécheurs, peut être présente d'une façon *indirecte* ou médiate, *extensive, dérivée (per posterius)*, à savoir non plus *immédiatement par son essence*, mais *efficacement par son essence*, en d'autres mots par une motion, par une impulsion, qui ne peut venir que de son essence et par laquelle les pécheurs continuent dans une certaine mesure, tant qu'ils n'ont pas rompu avec la communion visible, d'être entraînés aux actes de la vie collective de l'Eglise; un peu à la manière dont un membre paralysé, voire gangrené, tant qu'il n'a pas été sectionné, participe encore aux mouvements généraux du corps, aux déplacements, par exemple, grâce auxquels on échappe à un danger. C'est ainsi que l'Eglise traîne avec soi, pour une raison de miséricorde qu'il conviendra d'exposer avec quelque ampleur, des pécheurs, des membres par emprunt, des membres parasites, des membres « charnels ». Il va de soi que l'influx que de tels membres recevront de leur communion avec les justes ne sera point suffisante à les sauver. Ce n'est que d'une manière extrêmement imparfaite qu'il pourra suppléer:

soit le manque de *charité* intrinsèque quand il s'agira de pécheurs qui ont encore la foi surnaturelle avec la participation au pouvoir sacerdotal du Christ par le caractère sacramentel de l'ordre, de la confirmation, du baptême: voilà l'état d'un grand nombre de pécheurs ¹;

soit le manque non seulement de charité intrinsèque, mais encore de *foi* intrinsèque quand il s'agira de pécheurs qui ne possèdent plus en eux que le caractère sacramentel de l'ordre, de la confirmation ou du baptême: voilà l'état des hérétiques occultes ².

¹ C'est le cas signalé explicitement par saint Thomas: « Ceux qui sont assujettis aux péchés, dit-il, sont membres du Christ non en acte, mais en puissance. Ou du moins ils sont membres du Christ imparfaitement (*imperfecte*) par la foi informe, laquelle unit au Christ incomplètement (*secundum quid*), mais non pas complètement (*simpliciter*) et de façon que l'homme obtienne par le Christ la vie de la grâce (*vitam gratiae*). En effet, selon saint Jacques (II, 20), la foi sans les œuvres est morte. De tels hommes reçoivent cependant du Christ un certain influx de la vie, celui qui consiste à croire (*quemdam actum vitae qui est credere*); à la manière dont un membre paralysé reçoit quelques impulsions du reste du corps. » III, qu. 8, a. 3, ad 2.

² La comparaison de saint Thomas, citée dans la note précédente a été reprise par la plupart des théologiens qui l'ont appliquée encore au cas des hérétiques occultes: « L'unité de l'Eglise, écrit par exemple Melchior Cano, n'est pas égale en toutes ses parties; elle est très imparfaite en quelques-unes. S'il est difficile de l'expliquer, la comparaison du *corps naturel* peut la faire entendre. L'esprit et l'âme distribuent ici la vertu de sentir, là celle de croître. D'autres parties n'ont aucune propriété vivante, elles sont comme privées d'âme et d'esprit. Bien plus, lorsqu'un membre, privé de sens et de vie, est desséché dans le corps, il demeure en étroite continuité avec les autres parties du corps; il participe au mouvement extérieur de la vie, bien que l'esprit ne lui transmette plus l'influx intérieur et vital. Or, c'est d'une manière semblable que l'esprit du Christ agit dans le *corps de l'Eglise*. Il anime et vivifie certaines parties de telle manière que nul influx vital ne leur fait défaut. En d'autres parties, il agit pour communiquer non pas la pleine vie à proprement parler, mais un mouvement intérieur qui ressemble à la vie. En d'autres membres enfin, il n'envoie plus qu'un mouvement extérieur: en sorte que bien qu'ils soient des membres morts et absolument desséchés, tant qu'ils ne sont pas détachés du corps ils continuent d'être mus par l'esprit avec le reste du corps ». (Le premier cas est celui des membres spirituels; le deuxième, celui d'un grand nombre des membres charnels; le dernier, celui des hérétiques occultes). Melchior CANO, *De locis theol.*, lib. IV, cap. 6, ad 12.

Disons ici que ce cas des *hérétiques occultes*, c'est-à-dire des catholiques qui par un péché intérieur auraient renié la foi catholique et qui, sans rien laisser paraître au dehors, continueraient de vivre dans l'Eglise, n'est pas jugé de la même manière par tous les théologiens.

Quelques-uns ont pensé que les hérétiques occultes sont *ipso facto* rejetés hors de la communion et qu'ils n'appartiennent plus à l'Eglise que de l'appartenance appelée par nous virtuelle inefficace, par la persistance en eux des seuls caractères sacramentels. En faveur de cette opinion, l'on a même allégué la définition de la bulle *Ineffabilis Deus* où Pie IX déclare que ceux qui oseraient nier dans leur cœur le dogme de l'Immaculée Conception de Marie se condamneraient par leur propre jugement, feraient naufrage en matière de foi et abandonneraient l'unité de l'Eglise¹. Les théologiens qui tiennent que l'hérésie occulte sépare de toute appartenance actuelle à l'Eglise affirment en conséquence que les hérétiques occultes, à l'instar des hérétiques manifestes, perdent *ipso facto* les pouvoirs juridictionnels qu'ils pouvaient antérieurement posséder².

Mais puisque de tels hérétiques n'ont pas manifesté extérieurement leur hérésie et que l'Eglise en conséquence ne les a pas encore, pour ce qui est d'elle, rejetés hors de sa communion, il est préférable de les ranger parmi les pécheurs qui appartiennent à l'Eglise, de l'appartenance que nous avons appelée actuelle

¹ Denz., n° 1641.

² Ainsi pense TURRECREMATA, *Summa de Ecclesia*, lib. IV, pars 2, cap. 20. A l'objection que l'hérétique occulte pourrait continuer d'exercer une juridiction dont tous hors de lui ignoreraient la nullité et qu'il en résulterait pour l'Eglise de graves désordres — par exemple dans l'hypothèse où un évêque tombé secrètement dans l'hérésie approuverait des prêtres pour entendre les confessions dans son diocèse —, Turrecremata répond que le Saint-Esprit qui régit l'Eglise lui donnera toujours ce qui lui est nécessaire pour conduire les hommes au salut: dans le cas présent en permettant que l'hérésie occulte soit découverte à temps, ou même en suppléant directement ce qui n'a pas été fait. Turrecremata allègue ici un passage des Sentences où saint Thomas imagine le cas d'un homme qui se croirait par erreur baptisé et qu'on aurait élevé au sacerdoce, voire à l'épiscopat: sans doute un tel homme dit saint Thomas n'aurait pas le pouvoir d'ordre, «néanmoins la piété incline à croire que pour ce qui est de l'effet ultime des sacrements [que cet homme croirait administrer] le Souverain Prêtre suppléerait ce qui manque, et qu'il ne permettrait pas qu'une telle erreur demeurât cachée si elle pouvait mettre l'Eglise en péril » *IV Sent.*, dist. 24, qu. 1, a. 2, quaest. 3, ad 2.

indirecte. On fera donc de ces pécheurs deux groupes : le premier, le plus nombreux, pour ceux qui possèdent intérieurement la foi et le caractère sacramentel et qui sont atteints, mais seulement du dehors et dynamiquement, par la charité des justes, membres parfaits de l'Eglise (sans cet influx l'on ne pourrait signaler en eux une présence totale de l'âme de l'Eglise) ; le second groupe pour ceux en qui l'appartenance visible à l'Eglise n'a pour racine ontologique que le caractère sacramentel et qui sont atteints, mais seulement du dehors et dynamiquement, tant par la foi que par la charité des justes (sans cette répercussion de la foi et de la charité des justes sur ceux qui n'ont pas brisé avec eux les liens de communion, d'interdépendance, de connexion, la présence totale de l'âme de l'Eglise ne se rencontrerait à aucun titre chez les hérétiques occultes). C'est ainsi que la plupart des théologiens tiennent que les hérétiques occultes continuent de faire partie de l'Eglise¹, et qu'ils ne perdent pas, du seul fait de leur faute la juridiction qu'ils possédaient². A ce propos Cajetan fait remarquer d'une part que le pouvoir juridictionnel est conféré, comme le dit saint Thomas³, en vertu d'une désignation extérieure de l'Eglise, et d'autre part que l'Eglise n'intervient jamais pour condamner par des peines extérieures un péché qui serait purement intérieur : en sorte qu'il est exact que l'hérétique occulte n'est ni privé de la juridiction qu'il pourrait posséder, ni exclu de la communion ecclésiastique. L'hérésie « occulte » qui tombait autrefois et tombe encore aujourd'hui sous le coup de l'excommunication, c'est non pas l'hérésie purement intérieure qui est occulte *de soi* et *par nature*, mais l'hérésie extériorisée qui, lorsqu'elle n'a pas de témoins, n'est occulte que *par accident* et *par fortune*⁴. Quant à l'objection tirée de la bulle *Ineffabilis Deus*, il faut répondre qu'il n'apparaît pas que le pape ait songé ici expressément à

¹ CAJETAN, *De auct. papae et conc.*, tract. I, cap. 19 ; Dom. SOTO, in *IV Sent.*, dist. 22, qu. 2, a. 2 ; Melchior CANO, *De locis theol.*, lib. IV, cap. 6, ad 12 ; JEAN DE SAINT THOMAS, II-II, qu. 1 ; disp. 2, a. 3, n° 5, t. VII, p. 252.

² Lorsqu'ils posaient le problème hypothétique d'un pape tombé, en tant que personne privée, dans l'hérésie, les anciens théologiens le tranchaient conformément à leur opinion sur l'hérésie occulte : les uns pensaient, comme Turrecremata, qu'un tel pape était *ipso facto* déposé ; les autres, comme Cajetan, qu'il n'était déposé qu'après une sentence, il est vrai déclarative seulement, de l'Eglise (non depositus sed deponendus).

³ II-II, qu. 39, a. 3.

⁴ CAJETAN, *De auct. papae et conc.*, tract. I, cap. 19.

l'hérésie de soi occulte, ou que celle-ci exclue de l'appartenance même indirecte à l'Eglise.

Il nous reste à résoudre une difficulté relative à ceux que la théologie récente appelle les « *hérétiques matériels* ». Un catholique vivant dans la charité et qui par simple ignorance nierait quelque dogme révélé, par exemple le dogme des deux processions divines, ou des deux intelligences dans le Christ, ou de la virginité de Marie *in partu*, et d'autre part les justes qui sont de l'Eglise en secret et par le désir (*volo*), appartiennent-ils vraiment à deux catégories distinctes ? N'est-on pas, ici et là, en présence d'hommes qui nient de bonne foi quelque vérité révélée et que les moralistes d'aujourd'hui confondent parfois sous la désignation unique d'« *hérétiques matériels* » ? Pourquoi, suivant notre classification, seront-ils distingués ?

A cette question, nous répondons que sans doute les cas sont semblables sous un aspect, car, de part et d'autre, l'erreur en matière de foi ne comporte aucune pertinacité : et c'est même pourquoi elle ne mériterait à aucun titre, si l'on usait du vocabulaire des anciens, le nom d'hérésie.

Cependant, il convient de distinguer nettement ici deux sortes d'appartenance à l'Eglise. Car le catholique ignorant, outre que sa croyance sera presque toujours plus explicite, demeure dans la disposition *prochaine* à être redressé par l'enseignement de l'Eglise, *proxime paratus corrigi secundum Ecclesiae determinationem*, et c'est pourquoi il appartient à l'Eglise ouvertement et actuellement ; tandis que le juste qui, de bonne foi, ignore ou nie jusqu'à l'existence d'un magistère divinement assisté n'est que dans la disposition *éloignée* à être redressé par l'enseignement de ce magistère, *remote paratus corrigi secundum Ecclesiae determinationem*, et c'est pourquoi il n'appartient à l'Eglise que secrètement et virtuellement¹.

Toutes les distinctions que nous venons de proposer et qui pourraient sans doute s'exprimer par d'autres termes, tiennent dans le tableau synoptique suivant :

¹ L'expression *paratus corrigi secundum Ecclesiae determinationem* est empruntée à saint Thomas d'Aquin : « Sciendum est quod omnis haereticus est errans, et non e converso, propter duo. Primo [.....]. Secundo ex parte electionis, quia eligens, si non est pertinax, sed est paratus corrigi secundum Ecclesiae determinationem, et sic non est ex malitia, sed ex ignorantia, non est haereticus ». *In Epist. ad Titum*, cap. III, lect. 2. Les mots *corrigi parati* sont déjà chez saint Augustin.

On peut être membre du CHRIST TOTAL c'est-à-dire de l'ÉGLISE par une appartenance :

(Non purement possible, mais :

actuelle, complète, ouverte, *re, vel simpliciter*; qui est :

directe, originelle, salutaire, parfaite, per prius ; ce sont les membres JUSTES, ou par eux-mêmes, ou « spirituels », appartenant à l'état des :

indirecte, dérivée, per posterius ; ce sont les membres PÉCHEURS; un influx supplée en eux, d'une façon non salutaire, imparfaite et extrinsèque :

parfaits

progressants

commençants

le manque de la seule charité quand subsistent intrinsèquement la foi et la puissance sacerdotale du caractère au moins baptismal (grand nombre de pécheurs)

ou encore le manque de foi quand ne subsiste plus, intrinsèquement, que la seule puissance sacerdotale du caractère (hérétiques occultes)

catholiques ou hommes qui sont ouvertement dans l'unité de communion ayant pour ultime forme déterminante l'orientation immanente reçue du pouvoir juridictionnel

Division des hommes en

efficace, salutaire chez les JUSTES; appartenance *non re sed volo* :

(grâce à la charité déjà sacramentelle, toujours unie à la puissance sacerdotale du caractère au moins baptismal (justes adultes baptisés relevant des Eglises dissidentes)

grâce à la charité *non* encore sacramentelle (justes non baptisés)

de la foi et de la puissance sacerdotale du caractère (croyants pécheurs des Eglises dissidentes, croyants séparés coupablement de l'Eglise vraie par le schisme et l'excommunication)

de la seule foi (cathéchumènes pécheurs)

de la seule puissance sacerdotale du caractère (incrédules baptisés dans les Eglises dissidentes, ou dans l'Eglise vraie quittée coupablement par un péché d'hérésie)

non catholiques ou acatholiques ou hommes qui ouvertement sont hors de l'unité de communion mais qui peuvent s'y rattacher secrètement, efficacement ou inefficacement.

virtuelle, incomplète, secrète, *non re, sed secundum quid*; qui est :

inefficace, non salutaire chez les PÉCHEURS; appartenance *neque re neque volo, relevant* :

purement possible, *possibilititer*, et donc inefficace (petits enfants non baptisés qui sont dans le PÉCHÉ originel; adultes non baptisés qui ont refusé ou renié la foi par un PÉCHÉ actuel.)

Il reste encore à dire quel emploi il convient de faire du nom de chrétien. A qui le donnera-t-on ?

La réponse est facile: on mérite le nom de chrétien dans l'exacte mesure où l'on est membre du Christ et de son Eglise.

C'est donc là une appellation qui est non pas *univoque* mais *analogue* d'une analogie d'attribution. L'analogie d'attribution suppose une perfection réalisée d'une manière intrinsèque et formelle dans un premier sujet et d'une manière extrinsèque et relative en d'autres sujets qui, d'une façon plus ou moins éloignée, dépendent du premier. Le christianisme est réalisé d'une manière intrinsèque et formelle dans l'Eglise catholique, à savoir premièrement et directement dans les justes, secondairement et indirectement dans les pécheurs; d'une manière extrinsèque et relative en dehors d'elle pour autant qu'on se rattache à elle.

Lorsqu'on prendra le mot chrétien au sens d'une appartenance actuelle et absolue au Christ (*simpliciter*), et qu'on donnera au mot hérésie sa signification ancienne et plénière de péché contre la foi, il faudra dire avec saint Thomas que les hérétiques ne sont pas chrétiens *en vérité* puisqu'ils s'écarteront coupablement de la doctrine du Christ, mais que, suivant *les apparences* et *l'estimation des hommes*, on les appelle chrétiens, parce que, verbalement du moins, il confessent le nom du Christ¹.

Lorsqu'on prendra le mot chrétien dans un sens plus large, embrassant à la fois l'appartenance actuelle et l'appartenance virtuelle au Christ (*simpliciter*, et encore *secundum quid*), il faudra dire avec Cajetan que le baptême, du seul fait qu'il confère un caractère, forme des chrétiens, c'est-à-dire des membres de la famille et de la religion chrétienne².

Le christianisme tout court, c'est le catholicisme. La distinction, d'un usage aujourd'hui fréquent, entre catholiques, (par qui le catholicisme sera possédé directement ou indirectement) et acatholiques, correspond à la distinction entre, d'une part, chrétiens actuels (par qui le christianisme sera possédé directement ou indirectement) et, d'autre part, chrétiens virtuels et chrétiens possibles. On sait qu'il y a bien des façons d'être acatholique.

¹ « *Secundum enim rei veritatem, haeretici christiani non sunt, cum a doctrina Christi recedant [...], sed secundum apparentiam et hominum opinionem, haeretici christiani dicuntur, quia, saltem voce, nomen Christi confitentur.* » *In Bætiū de Trinitate*, lect. 1, circa princip.

² « *Charactere formaliter homo est christianae religionis membrum et de familia Christi.* » *In III*, qu. 69, a. 10.

Remarquons-le, les acatholiques, précisément parce qu'on les suppose de bonne foi, ne sont pas exclus de toute participation immédiate aux trésors et à la communion de l'Eglise. Ils peuvent, par exemple, profiter des *sacramentaux*¹ lesquels, comme on sait, agissent non pas simplement en vertu de nos bonnes dispositions personnelles, mais en vertu de la grande *prière liturgique* de l'Eglise. En outre, pour ce qui concerne les *sacrements*, il convient de relever que s'il est actuellement défendu de les donner même aux acatholiques de bonne foi², c'est là une prohibition de droit ecclésiastique qui peut donc souffrir en cas d'extrême nécessité les exceptions que comporte toute législation positive ecclésiastique. Ainsi parle le P. Malvy qui ajoute : « Quel est le prêtre qui, au cours de la grande guerre, aurait eu le cœur de refuser le corps du Seigneur à de pauvres soldats russes coupés en deux par un obus qui le lui demandaient avec larmes ou qui aurait cru indispensable de leur faire professer d'abord le *Filioque*, dogme difficile à bien expliquer sous le feu ? Ce cas de conscience s'est présenté à l'auteur de ces lignes...³ » Néanmoins, même si l'on tient compte des réflexions qui précèdent, l'on devra reconnaître que la participation directe des acatholiques à l'unité de la communion ecclésiastique ne sera jamais que précaire, accidentelle et fort imparfaite.

Ce qu'il importe par-dessus tout de comprendre, c'est que l'Eglise est le nœud de la vie spirituelle de l'humanité. Toutes les créatures tendent à se rejoindre dans l'unité de l'Eglise. Tous les hommes dans lesquels vit encore quelque chose de sacré sont en marche, de ce seul fait, qu'ils le sachent ou non, vers Jérusalem, au centre de laquelle est offert réellement chaque jour le Sacrifice de la croix, qui fait descendre chaque jour sur la génération qui passe la secrète rosée des cieux. L'Eglise est l'obscur bienfaitrice de toutes les âmes. Dans la nuit qui couvre le monde, elle attire à soi tout ce qui ne veut pas mourir ; c'est une Epiphanie perpétuée, c'est l'annonce du prophète réalisée : « Voici sur toi l'aurore de Iahvé, et sa gloire sur toi se manifeste ; et les nations marchent à ta lumière, les rois aux clartés de ton aurore » (Isaïe, LX, 2-3.)

CHARLES JOURNET.

¹ C.I.C., can. 1149.

² C.I.C., can. 731, § 2.

³ Antoine MALVY, S. J., *Les dissidents de bonne foi sont-ils membres du corps de l'Eglise*, dans *Recherches de science religieuse*, févr. 1927 ; reproduit dans la *Documentation catholique*, 8 oct. 1927.

BIBLIOGRAPHIES

Lucien MARSAUX, *Histoire d'une jeune femme*. Alex. Redier, éditeur, Paris.

Rendant compte, dans le dernier numéro, de *La Vie et la mort de Charles le Téméraire*, je disais qu'en s'essayant à la biographie romancée Lucien Marsaux cherchait sa manière. Je me trompais. Il l'avait déjà trouvée. C'était celle des *Prodigues*.

Et c'est aussi celle de *l'Histoire d'une jeune femme* qu'il nous donne aujourd'hui et dans laquelle se confirme ce pour quoi cet homme a été appelé à écrire: pour exprimer, sous la forme élastique du roman, le tourment enchanté de ceux qui, ayant rencontré ou devant rencontrer le Christ, font la dure et suave, la complexe, simple et quasi impossible expérience de la réaliser dans leur être et dans leur vie. Et, comme c'est différemment que chacun est pris dans les rets du Seigneur, au milieu d'un monde qui, par commodité le plus souvent, feint de l'ignorer ou le bafoue, il ne reste à Lucien Marsaux qu'à continuer.

S'il me fallait le situer, je le placerais aux côtés de l'auteur des *Jeux de l'Enfer et du Ciel* et de *La vieille Dame des Rues*, Henri Ghéon, dont, cependant, le tempérament diffère du sien.

Ses dons, sa sensibilité sont tels qu'on peut désormais attendre de Lucien Marsaux, et avec une entière confiance, l'œuvre parfaite, mûrie avec lenteur... à l'abri d'une hâte jusqu'ici importune, mais qui n'est autre, je le veux bien, chez une nature aussi généreuse, que la conséquence de richesses difficiles à ordonner, à distribuer posément.

J.-L. F.

Aloys BATAILLARD, *Saisons*. (Les Tendances Nouvelles, Paris); *Chemin* (Eugène Figuière, Edit. Paris).

Deux plaquettes (l'une agrémentée d'un fort bon portrait de l'auteur, par le peintre genevois Jean van Berchem), d'un poète doué et sympathique, à la jeunesse certaine et de non moins certaine bonne volonté.

Le vers — quand vers il y a — est libre, comme on l'est à vingt ans. Et si l'on songe à Alain

Fournier, celui de *Miracles*, on ne dit pas que de l'Aloys Bataillard ne soit pas de l'Aloys Bataillard, Romand domicilié à Paris.

A suivre, dès le prochain de ses livres.

J.-L. F.

Pierre JOURDA, *Marguerite d'Angoulême, reine de Navarre*. Desclée de Brouwer et Cie, Paris.

Instructive autant qu'agréable est l'étude de M. Pierre Jourda, concernant la sœur de François I^{er}. Nommer ce roi, c'est évoquer une époque, brillante certes, mais dont la responsabilité, quant à l'avenir de l'Occident, est lourdement engagée.

Fin du moyen âge; asservissement des vassaux à la monarchie; Renaissance; luttes pour l'Empire entre Charles-Quint et François I^{er}; la Réforme; renouvellement littéraire. Voilà à quoi fut étroitement mêlée cette femme lettrée, pieuse et souveraine, difficile à définir par les contraires qui la guidèrent, mais attrayante — à la biographie de laquelle M. Pierre Jourda, avec sa vivante érudition, a consacré son talent tout de délicatesse et de sobriété.

J.-L. F.

Léon SAVARY, *Le Collège St-Michel*. Edition Victor Attinger.

Journaliste de talent, aux alertes chroniques littéraires, M. Léon Savary, publie dans la *Collection Institutions et Traditions de la Suisse romande*, dirigée par M. Henri de Ziegler, un petit volume sur *Le Collège St-Michel* de Fribourg.

Après une notice sur les origines déjà lointaines du Collège, et son existence jusqu'à nos jours, sur son importance spirituelle et intellectuelle, l'auteur raconte ses souvenirs de collégien, fleuris, ça et là, de pertinentes critiques d'ordre général et personnel.

Je ne suis encore jamais allé à Fribourg et n'ai pas l'heur de connaître M. Léon Savary. Est-ce pour cela que j'ai éprouvé une petite déception en refermant son livre?

Non que ses souvenirs manquent d'intérêt: au contraire, j'en aurais désiré davantage; ni que l'hommage rendu à certains de ses maîtres

et au vieil édifice ne m'ait touché au bon endroit, mais, comment dire ? Lui, l'impitoyable dénonciateur de la pédanterie sous toutes ses formes ne m'a pas toujours semblé exempt de prétention — à moins qu'en l'occurrence cela ait tenu à une parallèle incapacité de dégager en suffisance l'émotion poétique inhérente aux évocations de ce genre.

D'où, sans doute, et malgré ma sympathie pour son entreprise, le plaisir mitigé éprouvé à percevoir derrière l'écrivain un homme n'ayant pu (ou voulu ?) extérioriser, en la vivifiant assez, l'émotion recroquevillée dont son âme, au contact de ce passé révolu, prenait une conscience plus aiguë, plus dépouillée aussi.

J.-L. F.

Gertrude von LE FORT, *Le Voile de Véronique*. Traduit de l'allemand par Jean Chuzeville. (Le Roseau d'Or.)

Un roman catholique qui est un beau roman, unique dans son genre.

On ne regrette pas d'en parler si tard, sa perfection lui étant un gage de durée. Mais on regrette de ne pouvoir en dire tout le bien qu'on en pense. On est trop lourdement tributaire de sa chair pour se mouvoir à l'aise en face de cette œuvre toute de transparence, de fluidité et de subtilité.

Du moins, conseille-t-on aux lecteurs de *Nova* de se procurer *Le voile de Véronique* et de le lire loin des bruits du monde, enfermés dans leur chambre, de peur que l'enchantement qui, dès les premières pages, se manifeste, ne soit brisé par quelque fâcheuse bien que légitime manifestation de la vie courante.

Le Voile de Véronique, l'auteur aurait pu l'intituler *Mystère de Rome*. Mystère pris dans une acception métaphysique. Rien d'une bluette pour catéchisme. C'est de la tragédie. On y voit discrètement symbolisés par quelques discrets personnages d'élite les grands courants de l'esprit humain et, par là-dessus, les jeux parfois terribles de la grâce avec ceux qu'elle a élus.

Quant au décor, en pouvait-il être de plus attachant ? Rome, dans son écrasante et pourtant aérienne majesté.

Pour une fois, ce mot de consolant, dont tant de catholiques font un ridicule usage, vient à point s'appliquant à la communion d'esprits et de sensibilités à laquelle le catholicisme conduit ses fils de races et de tempéraments divers, voire opposés. En l'espèce, la communion de l'auteur et de son public international,

J.-L. F.

S. Exc. Mgr. M. Besson, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, *La Révocation de l'Edit de Nantes*, 3^{me} édition, Genève, Jacquemoud, 1933, 62 pages, avec quatre illustrations du *Théâtre des cruautés*. 1 fr. 75.

Dans un article de journal paru en 1918 dans l'*Echo vaudois* et réédité en 1921 dans une brochure de vulgarisation, S. Ex. Mgr Besson avait traité de la Révocation de l'Edit de Nantes. Son étude comportait un exposé des événements, puis leur appréciation, enfin un parallèle entre l'attitude de Louis XIV et celle des Bernois dans le pays de Vaud. L'exposé des faits cherche non certes à les justifier mais à les expliquer. L'appréciation consiste à les réprouver en termes très vifs. Le parallèle avec l'invasion bernoise a pour fin d'opposer à une iniquité dont on fait inlassablement grief à l'Eglise catholique (si c'est avec justice l'examen des faits peut le décider), d'autres iniquités qu'on ensevelit volontiers dans le silence.

Cette étude était écrite depuis une douzaine d'années lorsque M. D. Lasserre a entrepris de la critiquer. On ne pourrait que s'en féliciter s'il avait été conduit par un pur souci de restituer ou de compléter la vérité historique. Mais le dessein de M. Lasserre est, à propos d'une étude de vulgarisation dont on donnait loyalement les deux sources, de porter atteinte à l'œuvre historique tout entière » de Mgr Besson, que dis-je, de s'attaquer à toute l'« historiographie catholique » et de prouver que « dans les discussions sur des sujets d'histoire ecclésiastique, les écrivains catholiques semblent forcément incapables d'objectivité ». A quoi une presse religieuse, plus désireuse d'aggraver les confusions que de propager la vérité a fait écho avec enthousiasme. On annonçait la réfutation des « arguments de l'évêque dont la crosse, sans doute, fait illusion même à de bons protestants », et qui recourt à des procédés « indignes d'un historien sincère ». Des libraires, par un dessein louable de mieux vendre leurs produits, se croyaient autorisés à imprimer que « l'évêque Besson » s'était « permis de déformer les faits ».

L'on a pu lire ici-même (*Nova et Velera* 1932, page 113) une première mise au point faite par S. Exc. Mgr Besson. La presse protestante a feint naturellement de l'ignorer. Pourtant, M. Lasserre s'est cru obligé à quelques corrections. Mais son élan était pris. Il avait reçu de trop beaux encouragements pour s'arrêter. Il a estimé le moment des mieux choisis pour publier ses articles en plaquettes. Il ne restait à Mgr Besson qu'un parti. C'était de publier tel quel son premier

texte, en l'accompagnant d'explications. On les trouvera dans l'avant-propos, dans les notes, dans la conclusion. Ainsi présentée, la plaquette de Mgr Besson met en lumière trois choses.

Elle manifeste avec une clarté absolue la loyauté constante de l'auteur, et parallèlement, les dispositions d'esprit d'un antagoniste qui ne craint pas de modifier le sens des citations en intercalant ici un point d'exclamation, laissant tomber ailleurs une incidente : « une attitude, dit Mgr Besson, qui explique — je ne dis pas justifie — les mesures... » ; « une attitude, écrit M. Lasserre, qui explique les mesures... »

Elle fait voir que le premier texte dans lequel Mgr Besson s'exprimait sur la Révocation de l'Edit de Nantes ne se tient pas mal du tout, en dépit des critiques de M. Lasserre. A peine a-t-on suggéré, en note, quelques modifications. Mais, en revanche, bien des affirmations de M. Lasserre ont été redressées, et ses omissions ont été signalées.

Elle fait voir enfin que, pour ce qui est de l'appréciation des faits, Mgr Besson peut maintenir intégralement ses positions ; et que lorsqu'on essaie de présenter comme un « défenseur de la tyrannie » quelqu'un qui, à propos même de la Révocation, a écrit : « Nous considérons la révocation de l'édit de Nantes, dans les circonstances où elle eut lieu, comme une faute et comme une iniquité. Ce désaveu formel nous met à l'aise pour..., etc. » ; et encore : « Les moyens violents ne peuvent jamais concourir au bien véritable de la religion » (phrase qui manifeste chez son auteur, peu de dispositions à vouloir outrer la maxime suivant laquelle la force pourrait être quelquefois mise au service du droit) — ; on fait usage d'un procédé que les lecteurs seront en droit de qualifier sévèrement et qui n'est d'ailleurs point justifié pour avoir été multiplié quarante-trois mille fois par la presse.

C. J.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *La Providence et la confiance en Dieu*, Desclée, de Brouwer & Cie, Paris, 1932, 410 pages.

Ces pages ont pour but « d'insister sur le caractère absolu et souverainement vivifiant de la vérité pleinement révélée par Notre Seigneur Jésus-Christ et infailliblement proposée par l'Eglise. Les âmes se meurent dans l'instabilité perpétuelle du relatif, il leur faut l'Absolu ». En notre époque d'incertitudes et d'angoisses, ce beau livre lumineux qui nous rappelle à la considération du gouvernement divin sur le monde, ramène la paix dans les cœurs. Il est écrit avec simplicité et clarté

et peut être lu de tous ceux qui cherchent dans la lecture un aliment pour la vie de l'âme.

Dans une première partie, l'auteur établit quels sont les moments essentiels de la démarche qui conduit l'intelligence humaine à la nécessité de reconnaître l'existence de Dieu et de la Providence. C'est un résumé des grandes preuves thomistes de l'existence de Dieu, fait avec une possession du sujet qui permet un exposé en termes de sens commun et néanmoins rigoureux.

La seconde partie définit la nature des principales perfections divines, en montrant à quel point cette considération des perfections divines peut nourrir nos âmes. Tout le sens du progrès spirituel, qui est de rendre notre vie un peu semblable à celle de Dieu s'éclaire à cette lumière. Il y est parlé par exemple non seulement de la simplicité divine, mais de ses reflets dans l'âme des saints, de la Vierge, de Jésus. On y formule la loi contraire des choses divines et des choses humaines : « Dans les choses de ce monde, qui contiennent du bien et du mal intimement mêlés et sont pour cela très complexes, celui qui veut être simple manque de pénétration, reste naïf, ingénu et superficiel. Dans les choses divines, la simplicité s'unit à la profondeur et à l'élévation, car les choses divines les plus élevées en Dieu et les plus profondes en notre cœur sont la simplicité même ». Ainsi sont contemplés l'infinité, l'immensité, l'éternité, l'incompréhensibilité, la sagesse, l'amour de Dieu. A propos de l'incompréhensibilité, il est dit : « Ce qu'il y a pour nous d'obscur et d'incompréhensible en Dieu est supérieur à ce qu'il y a de clair. L'obscurité dont il est ici question est en effet *translucide*. Ce que les mystiques appellent la grande ténèbre, c'est la Déité, la vie intime de Dieu, qui est la lumière inaccessible dont parle saint Paul. On comprend alors ce que dit sainte Thérèse : J'ai d'autant plus de dévotion pour les mystères de Dieu qu'ils sont plus obscurs. Elle savait, en effet, que cette obscurité n'est pas celle de l'absurde, de l'incohérence, mais celle d'une trop grande lumière pour nos faibles yeux ».

La troisième partie expose les données de l'Ancien et du Nouveau Testament sur la Providence. Le sens profond du livre de Job est rappelé : « On a dit que la réponse divine ne touche pas au côté philosophique de la question agitée. En réalité, elle montre que Dieu ne fait rien que pour le bien, et que s'il y a déjà un ordre si admirable dans les choses sensibles, à plus forte raison il doit y avoir un ordre bien supérieur dans les choses spirituelles, quoiqu'il reste parfois bien obscur pour nous ». Une difficulté qui se présente à tous les esprits est élucidée ensuite, à savoir : comment

l'immutabilité des décrets providentiels, affirmée par l'Ecriture, est-elle conciliable avec l'efficacité de la prière si souvent enseignée par l'Ecriture.

La quatrième partie, inspirée de S. François de Sales, des PP. Piny et de Caussade, expose les raisons que nous avons de nous abandonner à la divine Providence à chaque moment du temps, la nécessité de la fidélité à Dieu dans les petites choses. C'est la partie centrale, qui a donné son nom à tout l'ouvrage. Elle explique comment l'histoire intérieure de la vie de l'Eglise qui ne se lira clairement qu'au dernier jour, s'écrit à chaque instant dans les âmes, grâce à la Providence. Cette partie se termine par un chapitre où est résumée la doctrine du *Dialogue sur la Providence* de sainte Catherine de Sienna.

Enfin, une dernière partie étudie la Providence dans ses rapports avec la Justice et avec la Miséricorde, cette dernière étant considérée soit en elle-même, soit dans ses manifestations : la grâce de la bonne mort, la charité fraternelle, l'Eglise militante et triomphante.

Dans ce beau livre, plein de magnanimité, la doctrine et l'amour, loin de s'opposer, sont indissolublement unis et s'alimentent mutuellement. En élevant nos regards vers l'éternité, il apporte aux âmes, au milieu des agitations d'un monde tourmenté, un peu de la sérénité de la Patrie.

C. J.

E.-B. ALLO, O.P., professeur à l'Université de Fribourg. *L'Apocalypse de Saint Jean*. Collection des « Etudes Bibliques », troisième édition augmentée. Paris, Gabalda, 1933, CCXIV — 400 pages, prix 100 fr. français.

Il faut féliciter M. Gabalda d'avoir pris l'initiative de rééditer à nouveau, avec des additions de la valeur d'une quarantaine de pages, ce grand ouvrage épuisé depuis plusieurs années. « Cette troisième édition, dit le P. Allo, n'est pas une simple réimpression des précédentes, se bornant à corriger des fautes typographiques et à ajouter quelques noms aux listes d'exégètes. Nous n'avons rien changé au fond, ni à la marche générale, ni à la grande majorité des pages imprimées en 1921 ; très rares ont été les suppressions ou les modifications apportées à notre premier texte. Mais il a fallu y ajouter, notamment, trois excursus pour faire droit aux problèmes nouveaux. D'ailleurs, les discussions que nous avons eu à soutenir n'ont fait que nous affermir dans nos vues, si imparfaites que nous les sentions. »

La clé qui ouvre l'Apocalypse existe dans la tradition. Mais il faut l'y retrouver. On se voit

dès le début en présence de trois ou quatre systèmes d'interprétation qui souvent s'enchevêtrent. Les raisons principales en sont exposées dans un chapitre des plus instructifs de l'Introduction sur *Les commentateurs de l'Apocalypse*. Elles tiennent au fond à la richesse de ce livre mystérieux qui d'une part décrit des événements contemporains de l'auteur ou imminents, d'autre part, en y joignant de hautes exhortations morales et d'ardents appels à l'espérance, annonce sous le voile de grands symboles qui courent parallèlement, d'abord toutes les destinées de l'histoire de l'Eglise, et enfin les derniers temps. Les commentateurs frappés par l'un ou l'autre de ces aspects surtout le premier ou le dernier, ont essayé trop souvent de restreindre la signification de ce livre immense. Pourtant, dès le début, il est facile de discerner, ça et là, les membres disjoints d'une tradition explicative. L'empire romain apparaît comme l'une des incarnations de la première Bête ; la Femme est l'Eglise qui engendre sans cesse des fils à Dieu ; les mille ans pendant lesquels est lié le démon signifient la victoire du Christ dès l'Incarnation. La vraie tradition commence à prendre corps avec saint Augustin. « Tous les systèmes orthodoxes, dit le P. Allo, d'abord, sont d'accord en ceci, que l'Apocalypse représente les dernières phases de la lutte du Bien contre le Mal, après l'Incarnation, aboutissant au triomphe éternel du Christ et de l'Eglise... Saint Augustin, avec son opposition perpétuelle des Deux Cités, et les interprètes latins ou médiévaux qui ont suivi, sont ceux qui en ont le mieux donné la formule. En même temps l'Apocalypse est un livre d'enseignement spirituel. Toute l'histoire de l'Eglise est comprise par saint Jean... comme constituant les derniers temps..., c'est-à-dire la dernière période du pèlerinage de l'humanité sur la terre. Si elle semble dominée par la puissance des Bêtes, en réalité c'est le Christ qui y règne (millénium)... Le livre est avant tout une philosophie de l'histoire religieuse pour tous les temps ; mais Jean a prêté clairement le caractère et les phases de la lutte commencée de son temps, et la chute de l'Empire païen, la ruine de Rome persécutrice, type de tout pouvoir qui, après elle, s'opposera au Christ. C'est ce qui fait, après que les anciens l'avaient déjà pressenti, la valeur spéciale des commentaires d'Alcazar et de Bossuet... »

Il est impossible de dresser ici un inventaire des grandes questions d'exégèse, de théologie, d'histoire, qui sont abordées dans ce commentaire éclairé par une foi vive, une théologie sûre, une psychologie pénétrante, une érudition prodigieuse, mais jamais encombrante. Quantité de sujets

qui ne seront point propres à l'Apocalypse, s'y trouvent éclairés.

En rapprochant par exemple les données de l'Apocalypse sur le temps de la fin du monde de celles des autres livres du Nouveau Testament, le P. Allo réussit à apporter, à cette question si vivement débattue de nos jours, la solution la plus compréhensive et la plus éclairante que nous connaissions. Il conclut d'une analyse serrée, qu'en même temps que certains passages scripturaires semblent annoncer la seconde venue du Seigneur comme prochaine, saint Paul fait précéder cette venue d'une suite d'événements à longue échéance, saint Pierre enseigne que, devant le Seigneur, mille ans sont comme un jour, l'Apocalypse précise qu'en effet le délai sera de mille années, c'est-à-dire un temps très long. Si néanmoins la seconde venue du Seigneur reste proche, c'est que le surcroît de grâce apportée lors de la première venue travaille tous les jours mystérieusement le monde pour le préparer à entrer dans son état définitif.

Bien d'autres points sont mis en lumière: l'unité de la doctrine du Quatrième Evangile et de l'Apocalypse; la révélation simultanée, dans l'Apocalypse, de l'amour et de la justice, de la douceur et de la rigueur de Dieu; le parallélisme entre le règne de Dieu par son Eglise, et le règne du Dragon par les deux Bêtes représentant les forces politiques et spirituelles hostiles au christianisme; la continuité de l'Eglise militante et de l'Eglise triomphante, etc.

Des trois nouveaux excursus qui enrichissent cette édition, le premier, intitulé: *Le Fils de l'Homme et l'iranisme* dans l'Apocalypse, examine des hypothèses du genre de celles de Reitzenstein qui voudraient faire dériver la notion du «Fils de l'homme» telle qu'elle apparaît dans l'Apocalypse de gnosés gréco-orientales, alors qu'elle se rattache à la plus ancienne et la plus pure tradition judéo-chrétienne.

Le second, pour répondre à une interprétation fantaisiste suivant laquelle, selon saint Jean, tous les fidèles devraient subir le martyre et ressusciter pour un millénium, établit que le mot «martyr» n'a encore dans l'Apocalypse, que son sens grec de «témoin». «Saint Jean aurait certes voulu élever tous les membres des Sept Eglises à une hauteur de ferveur et de fidélité où ils auraient joyeusement affronté la mort pour le témoignage du Christ; mais il ne croyait certes pas qu'ils dussent être tous mis en demeure de l'affronter. Le martyre effectif conférerait certainement, à ses yeux d'inspiré, un titre tout particulier aux splendeurs de la gloire céleste, mais il n'était pas néces-

saire pour participer dès ici-bas à la royauté du Christ.»

Le troisième excursus rapproche l'Apocalypse et les passages des Synoptiques relatifs à la fin du monde pour établir que sans doute la substance est ici et là identique, et que ni les symboles de l'Apocalypse d'une part, ni les épreuves annoncées par Jésus pour le temps qui va de la ruine de Jérusalem à la fin du monde d'autre part, ne doivent être considérés comme des faits nécessairement successifs, mais comme des faits pouvant être chronologiquement simultanés.

«L'Apocalypse annonce l'imminence d'atroces combats; mais elle promet une victoire absolue à tous ceux qui tiendront ferme. Bien plus, la violence même de la lutte est le signe du triomphe certain. Car tout ce qui arrivera a été déterminé d'avance au ciel. C'est Jésus lui-même, l'Agneau immolé pour nous, le Rédempteur qui nous a lavés et rachetés par son sang, c'est lui qui commande au cours des événements et exécute les desseins de Dieu dans l'histoire. Déjà il parcourt le monde comme un guerrier invincible et des cantiques angéliques célèbrent au ciel ses succès... On parle de la sombre horreur de l'Apocalypse, et le nom même en est devenu quelque chose d'effrayant. Cette impression n'est pas juste. L'inspiré veut au contraire fortifier les volontés, armer les chrétiens d'une confiance inébranlable dans la toute-puissance et la fidélité du Sauveur qu'ils attendent. Son livre tient bien à l'Evangile. Il est le complément de la Bonne Nouvelle, et, comme l'Evangile, un message d'espérance, de courage et de joie. Partout où il décrit aux fidèles leur sort futur et définitif, il contient des lignes ou des pages d'une fraîcheur et d'une suavité incomparables, comme il n'y en a que dans la seconde partie du Livre d'Isaïe, ou dans le IV^{me} Evangile.» De tels passages, qui sont nombreux dans ce Commentaire peuvent faire pressentir ce qu'on y trouvera de substance spirituelle. Saint Dominique aimait à prêcher l'Apocalypse. Il est bien qu'un de ses fils spirituels ait commenté, de nos jours, avec science et grandeur d'âme, cette immense et adorable prophétie.

C. J.

VLADIMIR SOLOVIEV, *Les fondements spirituels de la vie*, traduit par Georges Tzebricow et Alfred Martin. Edition de la cité chrétienne, Bruxelles 1932, 243 p.

Entreprendre la traduction française d'un livre de Soloviev, c'était bien certainement nous promettre un trésor spirituel. C'était aussi s'exposer à de sérieuses difficultés. De celles-ci, Mgr Michel

d'Herbigny dont l'étude émouvante et compréhensive sur Soloviev, Newman russe, est dans toutes les mémoires, peut témoigner avec compétence. Un tel travail, dit-il dans la lettre-préface envoyée aux traducteurs « tenta plus d'une bonne volonté. Plusieurs commencèrent qui n'ont pas achevé; certains furent pris par d'autres tâches, d'autres ne se sentant pas assez philosophes ou assez philologues, craignirent de trahir la pensée nuancée de l'auteur. Vous avez triomphé de toutes les difficultés ».

Quand Soloviev écrivit ce livre, vers 1882, il avait trente ans. Il était membre de l'Eglise gréco-russe. Il s'avancait déjà « vers les horizons qu'il devait quelques années plus tard découvrir aux lecteurs de *La Russie et l'Eglise universelle* ».

Tout le livre est à lire. Mais, pour nous limiter, parlons ici du seul chapitre sur l'Eglise.

Comme tous les Russes, Soloviev a la vision profonde du rôle de la masse et cela peut être un précieux avantage quand on aborde le problème de l'Eglise. Il est, avant tout, anti-individualiste, anti-protestant. En même temps il sait que ce n'est pas la masse comme telle qui est sainte. C'est la masse pour autant qu'elle est groupée autour du Christ. « Ce n'est qu'en nous unissant mystiquement à ce corps du Christ que nous pouvons, nous aussi, recevoir ce germe d'une vie nouvelle en laquelle le pouvoir du Christ sur toute chair se transmet à nous » (p. 178). Soloviev donne ici une image frappante de sa pensée. Le Christ dit-il, est comme le centre du cercle. Les hommes sont les autres points. Sont-ils laissés à eux-mêmes, ces autres points sont dépourvus de sens, et le cercle lui-même est inexistant. Sont-ils unis par leur rapport au centre, le cercle est constitué. Ainsi l'Eglise est constituée autour du Christ: « Quand la personnalité humaine prend sa place dans l'Eglise, c'est pour l'homme, la guérison » (215). Tout ce qui est particulier est humain; tout ce qui est catholique est divin. Seul Jésus, le Dieu qui s'est fait homme a pu demeurer isolé. Mais pour les autres hommes, s'ils veulent atteindre une valeur divine en demeurant indépendants, ils sont l'incarnation du mensonge, une parodie du Christ, l'Antéchrist. Ils ne peuvent être divinisés qu'en sortant d'eux-mêmes pour entrer dans l'Eglise (214).

Soloviev n'aura donc aucune peine à reconnaître la valeur des conciles œcuméniques. Mais comme il sait que toute masse n'est pas sainte, il écrit ici ces grandes paroles qui n'ont rien perdu aujourd'hui de leur vérité: « Ce qui fait le concile œcuménique, ce n'est pas le nombre de ses membres, car, s'il se réunissait une assemblée de toutes

les Eglises du monde et qui soit bien plus nombreuse que l'assistance d'aucun des conciles œcuméniques, mais si chacun de ses représentants n'y était porteur que de son opinion propre et s'efforçait d'exprimer ou des opinions humaines ou les vœux des sociétés qu'il représente, une telle assemblée ne serait pas un concile œcuménique, et ses décrets ne seraient pas des dogmes divinement révélés. Les dogmes divins ne sont proclamés dans l'Eglise que lorsque ses représentants, quel que soit leur nombre, écartant toutes les opinions humaines, les leurs et celles d'autrui, ont l'unique souci et le zèle de mettre en lumière la vérité du Christ confiée à l'Eglise par la grâce du Saint-Esprit descendu sur elle » (205). On voit bien que ce qui importe à Soloviev, c'est avant tout la qualité révélée de la doctrine, ou ce qu'on appelle l'apostolicité de la doctrine. Et pour prévenir toute méprise sur ce point, il essaie, dans les derniers mots de ce passage, de compléter ce qu'il y a d'insuffisant dans le *quod ubique* et *quod ab omnibus* du canon de saint Vincent de Lérins, par un appel au *quod semper*: la doctrine divine est celle qui a toujours été reçue dans l'Eglise.

Explicitement, ou du moins implicitement! Soloviev qui écrit son livre plus de trente ans après l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* de Newman, comprend lui encore qu'il est aussi vain de vouloir ramener l'Eglise au passé, que de vouloir ramener un adulte à l'état d'enfance. « L'expression de la foi ne pouvait pas et ne devait pas s'en tenir aux mêmes termes et aux formules primitives, lorsque, plus tard, des hommes disposant de toutes la richesse de la culture gréco-romaine, firent leur entrée dans l'Eglise; la vérité chrétienne, tout en conservant invariablement son contenu et son essence, a dû se développer en un système de concepts plus compliqués, a dû s'exprimer en définitions plus exactes et plus précises » (194).

Il faudrait citer ici les beaux passages où Soloviev parle de la catholicité des sacrements: par quoi il entend non seulement que les sept sacrements empruntant leur matière tour à tour au règne minéral (eau), au règne végétal (huile, blé, et vigne), au règne sensible (pour le mariage); mais par quoi il veut dire que chacun des sept sacrements arrache d'une manière spéciale l'homme à sa vie égoïste pour l'attirer à la vie de la grâce qui est catholique, universelle, supérieure à tous les particularismes (207 et 210).

Il y aurait bien quelques réserves à faire. Les intuitions de Soloviev sont profondément justes (et elles le conduiront à l'Eglise romaine); mais il arrive que les expressions dont il se sert soient

déficiences ou même si on en pressait trop le sens, erronées: par exemple quand il dit que l'Eglise est un organisme théandrique (170), que l'expression de corps appliquée à l'Eglise doit s'entendre non métaphoriquement, mais métaphysiquement (171). En outre, il n'est pas encore, au moment où il écrit cet ouvrage, en mesure de définir l'apostolicité de l'Eglise avec la force, la netteté, la plénitude qu'il fera paraître dans l'admirable première moitié du livre écrit par lui en français, sur *La Russie et l'Eglise universelle*. C. J.

Friedrich GUNDOLF, *Paracelse*, traduit de l'allemand par S. Stelling-Michaud, collection «Les Cahiers romands», Payot & Cie, Lausanne 1932, 236 pages, avec une photographie de l'auteur et deux portraits de Paracelse.

Vision pénétrante et profonde de la vie et de l'œuvre de notre compatriote Paracelse (né en 1493 à Einsiedeln). Paracelse est en réaction contre la médecine livresque de son temps. Un élan passionné, violent, qui le rend, cela est fatal, injuste pour ses prédécesseurs, l'entraîne vers l'étude de la nature. Il aime les métaux, les expériences, les voyages. Son amour de la nature prélude à celui de Goethe. C'est un amour panthéistique. Paracelse se mêle de théologie mais il ne sera ni du côté des catholiques, ni du côté des Réformateurs. «Il tenait la Cène pour une métamorphose de la substance naturellement divine et spirituelle en force humaine, en grain voué à la résurrection». «Affirmer que le Christ a mis le Pape à sa place, que Luther est son envoyé, les Baptistes ses martyrs, et ce Zwingli son apôtre, est un blasphème contre le Saint-Esprit.»

Il nous semble que l'auteur aurait agrandi beaucoup son livre s'il avait su reconnaître deux manières différentes d'aimer la nature. On peut l'aimer comme créature, et c'est le christianisme. On peut l'aimer comme divinité, et c'est le panthéisme. Le drame de Paracelse, nous semble précisément le drame de la science qui passe de l'amour chrétien à l'amour païen de la nature, d'Albert le Grand à Goethe. Paracelse respecte encore le Christ, mais son christianisme le gêne. Il vivait dans le désaccord de l'amour de la nature et l'amour du Dieu chrétien. Sa conception des miracles du Christ annonce le naturalisme de Spinoza: «Ceux, disait-il, que le Christ guérissait étaient destinés à recevoir la guérison et nul de ceux qui n'y étaient destinés ne pouvait guérir».

Il faut chercher, dans cette «vie de Paracelse» une vue d'ensemble. Il n'y faut pas trop chercher

l'exactitude des affirmations. Luther qui est admiré à chaque page y est vu d'une manière toute romantique. La scolastique y paraît comme le Dragon que Paracelse, nouveau Siegfried, abattra. On est étonné par exemple de l'ignorance de l'œuvre de Bacon ou d'Albert le Grand dont témoigne ce livre. C'est une lacune irréparable.

La typographie est parfaite. La traduction est claire, correcte, agréable. La devise de Paracelse: *Alterius non sit qui sui esse potest*, ou plutôt si l'on se réfère à la suscription des gravures, aux pages 93 et 179: *Alterius non sit qui suus esse potest* aurait pu être traduite plus exactement, par exemple: «Qu'on ne relève de personne quand on peut être soi-même». Dans la préface du traducteur, où il est parlé de Gundolf et d'autres écrivains, je relève une phrase qui m'a surpris: «Leur doctrine est un curieux mélange de foi catholique et de nietzschéisme. M. Maritain les abhorre d'adorer l'homme et d'être panthéistes. Il me semble que c'est juger un peu vite». De la lecture de ce livre, en tout cas, le panthéisme de Gundolf ressort clairement. Quant au mélange «de foi catholique et de nietzschéisme» ce doit être en effet, un mélange bien abhorrible. J. C.

Raïssa MARITAIN, *Le Prince de ce Monde*, Desclée, de Brouwer, Paris 1932, 24 p.

«Le Christ le nomme d'un nom fastueux: *Voici que vient*, dit-il, *le Prince de ce monde*. Cette parole mystérieuse est-elle seulement comme une ironie divine et la constatation mélancolique de notre misère présente à cause du péché? N'est-elle pas aussi la révélation d'un secret du gouvernement de Dieu?» C'est ce secret qui est scruté dans cette méditation qui vaut bien des livres, avec un tact et une sobriété admirables, une sûreté théologique impossible à prendre en défaut dans un sujet pourtant délicat, une clairvoyance pieuse à recueillir le contenu des textes scripturaires ou patristiques les plus mystérieux.

D'où vient le pouvoir de Satan? De ce que, si l'on suit une indication donnée par les Pères, il avait été créé parmi les Principautés dont l'office était de régir notre monde matériel. Il est vrai qu'il a perdu son premier empire par son péché. Mais l'homme, en péchant à son tour, lui a reconstitué un royaume. Il n'y a, pour y échapper, que ce qui est touché par le sang du Christ.

Ce n'est pas seulement une intelligence enviable des vertus purificatrices de la Croix qui resplendit dans ces pages, c'est encore un sens étrangement juste des illusions par lesquelles nous gouverne le Prince de ce monde. Telles réflexions

pénètrent comme des éclairs dans la profondeur des deux Royaumes qui s'opposent. Celle-ci par exemple sur l'humiliation et la douleur: « C'est la meilleure part, la part du Christ en ce monde, celle que l'autre ne peut pas aimer par ce qu'il n'en pourrait rien faire... » Ou celle-ci sur le démon: « Il est le premier de ceux, qui, jusqu'à la fin des temps, choisiront le fini présent contre l'infini à venir ». On rencontre, au passage, une vue sur l'Immaculée conception, dogme cher à l'auteur, qu'on aurait grand désir de voir un jour déployée.

C. J.

Courrier des Iles, premier numéro, chez Desclée, de Brouwer, Paris 1933, 90 pages.

La collection *Les Iles* qui fait suite au *Roseau d'Or* et qui s'est ouverte par un beau *Mozart* de Henri Ghéon dont nous parlerons prochainement, vient de publier le premier numéro du *Courrier des Iles* correspondant aux *Chroniques du Roseau d'Or*. C'est une fête que nous apporte ce petit volume. On y trouve des dessins et des tableaux de Jean Hugo, pleins de poésie, de fraîcheur, de charme (ils font penser au douanier Rousseau); de graves et beaux poèmes de Jules Supervielle, un témoignage plein d'intérêt de M^{me} Cheesman sur Gandhi dont elle fut secrétaire.

Le volume est clos par une étude d'une trentaine de pages de Etienne Borne, intitulée *Travail humain et Esprit chrétien*, qui est un petit chef d'œuvre. L'auteur déclare modestement que son intention est « de poser un problème non d'apporter une solution », mais l'exposition de ce sujet encore tout neuf est si bien conduite que les questions apportent avec elles leur solution. Non seulement le travail y est défini et distingué de l'activité animale; il est comparé à l'art et au jeu, sa juste notion est opposée à celle que proposent d'une part le socialisme qui le glorifie mal, d'autre part le pessimisme qui, résultant d'une conception luthérienne ou janséniste, demeure incapable de reconnaître sa dignité intrinsèque. Surtout l'importance des fins sociales du travail, reconnue et proclamée par le socialisme, est mise ici dans une grande lumière, en même temps que les causes de la souffrance qu'il nous apporte sont analysées avec pénétration. Nous souhaitons vivement que l'auteur, complétant les vues là exposées, en fasse un livre qui serait le premier livre thomiste sur ce grand sujet du travail.

Les vingt premières pages qui présentent la collection des *Iles* sont de Jacques Maritain. Il n'y a rien de plus délicieux que ces réflexions à mi-voix, écrites au courant de la plume, accessi-

bles à tous les esprits, où l'auteur n'étant plus mesuré par les sévères exigences de quelque objet philosophique auquel il a résolu par avance de se soumettre, laisse aller librement son esprit de Parisien, sans trop se préoccuper d'en retenir les saillies. Cette légèreté aillée, cette flamme toujours vive, cette manière jamais prévue de finir la phrase, d'achever la pensée en l'ouvrant sur quelque horizon inattendu, me font penser aux phrases de Mozart. Mais tant d'aisance, tant d'ouverture sur le monde, tant de sympathie spontanée et compréhensive pour l'œuvre des hommes, de tous les hommes, ne se produisent jamais pour elles-mêmes, elles livrent passage constamment à je ne sais quel souffle qui vient raviver les cendres à demi éteintes de nos cœurs.

Quant au grand livre sur *Les degrés du savoir*, nous pensons le présenter bientôt plus longuement que dans une bibliographie.

C. J.

Jacques MARITAIN, *Religion et Culture II*, dans *Esprit*, revue internationale, édition française, 1^{er} janvier 1933, n° 4.

Article important où l'auteur reprend le cours des réflexions publiées dans *Religion et culture*. Après avoir énoncé sur la philosophie et la théologie de l'histoire des vues à la fois très hautes et d'une extrême limpidité, d'une fécondité d'applications inépuisable, l'auteur tente de substituer à la distinction d'un usage trop souvent fallacieux entre une « thèse » reléguée au firmament étoilé spéculatif, et une « hypothèse » qui laisse l'action dans l'ordre proprement pratique, à peu près sans principes, la distinction plus exacte entre « un idéal historique concret » et les « conditions de réalisation effective » de cet idéal pratique. Il essaie de caractériser avec prudence et, estimons-nous, avec bonheur, les grands traits de l'idéal historique concret de la chrétienté de demain. Il est probable, dit-il, que « des hommes résolus à renouveler l'ordre temporel conformément à l'esprit chrétien et avec des armes dignes de cet esprit trouveraient devant eux des possibilités plus vastes qu'on ne croit d'ordinaire. Et pourtant il semble que Dieu tienne assez peu aux réussites temporelles de ses amis, et que peut-être il ne veuille donner en spectacle à notre temps qu'un bel écroulement des grandeurs visibles... Même si l'effort profane chrétien échouait à rénover la structure visible du monde, une autre tâche temporelle, étroitement liée au sacré, et qui vient avant la première, parce qu'elle est plus proche du royaume propre du spirituel, incomberait encore et toujours au christianisme: celle d'infuser du dedans, et comme en secret,

une certaine sève au monde. Naturellement, on doit supposer aussi que cette sève chrétienne sera quelque peu sanglante ». Toutes ces pages sont à méditer. C. J.

GINO SEVERINI, par *Jacques Maritain*, collection « Peintres Nouveaux », 1930, à la N. R. F., avec 50 reproductions; GINO SEVERINI, par *Pierre Courthion*, collection « Arte moderna italiana », 1930, Hœpli, Milano, avec 30 reproductions, dont une en couleur.

Les reproductions du second volume sont plus soignées. La préface de Pierre Courthion traduite en italien, nous expose chronologiquement la vie de Severini et nous donne des détails très émouvants sur ses débuts. C'est la vraie misère. A 16 ans, Severini demeure avec sa mère, à Rome, dans une chambre sans fenêtre, sous un escalier. C'est là que tous deux se retrouvent le soir, après une journée de labeur qui les a séparés, pour manger un peu de pain et de salami. Pourtant quel enthousiasme dans ce jeune cœur, pour la peinture, la musique, la poésie !

Le premier volume est préfacé par Jacques Maritain. L'étude sur Severini qu'Adrien Bovy s'excuse au début de ce cahier de *Nova* de ne pouvoir entreprendre, on la trouvera ici résumée de main de maître. Après avoir établi les rapports de Severini avec le futurisme d'une part, et le cubisme d'autre part, Jacques Maritain continue : « Cependant, avec cette sincérité absolue, impitoyable à soi-même, qui chez les artistes où elle existe à ce degré, est un élément tragique, et comme une permanente tentation de désespoir, qu'un grand courage de l'âme tourne en cause permanente de victoire et de progrès, Severini sentait bien les faiblesses du double mouvement auquel il participait. Proclamer la nécessité de brûler les musées, et de regarder le monde créé d'un œil vierge, ne suffit pas à donner le moyen d'enfermer dans une œuvre la jalouse réalité qui circule à travers les formes sensibles [...]. Cubisme et futurisme, l'un cherchant le renouvellement de la peinture par le contenu et la matière de l'art, l'autre par la discipline formelle, manquaient trop de racines. Severini [...] prit le seul chemin ouvert devant lui pour s'évader du cubisme en le dépassant, et s'appliqua de toutes ses forces, vers 1917, à l'apprentissage du *métier* ». D'où une période de classicisme et le sens très vif de ce que la peinture moderne pourrait gagner à s'inspirer d'un Paolo Uccello ou d'un Masaccio. « Mais de ce classicisme aussi, il fallait s'évader. Nouveau progrès, plus difficile (parce que le dépouillement

devait porter sur une substance plus riche et plus organisée), et où Severini devait être puissamment aidé par l'effort d'objectivité, l'espèce de sacrifice constant exigé par de grandes décorations murales à sujets religieux. » Jacques Maritain caractérise admirablement l'effort fait à Semsales puis à La Roche, et il ajoute : « Les recherches modernes en apparence les plus téméraires rapprochent singulièrement l'art, par toute la purification formelle qu'elles requièrent, d'un usage religieux. C'est l'esprit dont elles se nourrissent qui les éloigne au suprême degré d'un tel usage. Il faudrait une purification essentielle, une rénovation intérieure de cet esprit, — qui ne va pas sans une sorte d'agonie et à laquelle la plupart se refusent. Semsales et La Roche nous montrent la victoire d'un peintre qui a vécu les inquiétudes et les découvertes modernes, et ne les a jamais reniées, et qu'un grand approfondissement intérieur a en même temps rendu maître de son âme ». Nous sommes heureux de pouvoir citer ici ce témoignage sur un peintre qui nous a séduit, dès le premier contact par le sérieux, la transparence, la pureté de son art. « Bien éloigné du néo-classicisme, dit encore Jacques Maritain, il est avec simplicité un homme de notre temps; et il est aussi le frère des peintres qui vécurent à cette époque incomparable, — il y a six et sept cents ans, — où la science et la réflexion, avant de se laisser conduire par les fanfares de l'orgueil, joignaient des certitudes déjà très humaines à une limpidité d'âme encore inaltérée ». Depuis que ces lignes ont été écrites, Severini a montré dans la décoration de l'église de St-Pierre, à Fribourg, un art encore accru. C. J.

E.-B. ALLO, O.P., professeur de Sciences des Religions à l'Université de Fribourg, *Plaies d'Europe et Baumes du Gange*, Les éditions du Cerf, Juvisy, 1931, 238 pages.

Ces pages écrites d'une manière claire, alerte, aisée, et qui nous mettent en contact avec un esprit dont on admire la vaste information et la riche culture, s'appliquent à nous faire connaître avec exactitude, sans rien pousser au noir ni rien transfigurer, la pensée de celui des pays qui fut pour tout l'Extrême-Orient ce que la Grèce fut pour l'Europe. Après une introduction où l'auteur rappelle comment on a cherché à utiliser l'histoire des religions contre le christianisme, et quelle sorte de ravages on a réussi à causer principalement dans les Eglises dissidentes, l'auteur aborde le problème capital de tout le livre : « On nous disait que *l'esprit humain* est un, que notre intel-

lectualité héritée des Grecs est conforme aux exigences de la raison universelle, et que la *catholicité du christianisme* répond aux besoins religieux de tous les peuples. Toutes ces prétentions ne seraient-elles pas démenties » si d'autres valeurs spirituelles « planaient au-dessus de la *révélation évangélique* comme de notre *esprit d'analyse* et d'activité ? Que faudrait-il penser des « *lois de l'intelligence* » et du caractère définitif attribué au *message de Jésus* ? Il s'agit donc de voir si, confrontées avec l'Inde, soit notre « *philosophia perennis* », soit la religion chrétienne apparaîtront inférieures ou supérieures (et même de savoir si elles se révéleront si étrangères qu'elles n'auraient pas été obscurément cherchées par l'Inde à la manière d'une courbe cherchant son asymptote).

Un chapitre central étudie ce que l'auteur appelle l'Inde « *traditionnelle* », *théorique, idéale*, ou même l'Inde de *convention* ; il veut désigner par là l'effort des grands penseurs hindous dans le domaine métaphysique et religieux. Il distingue ici avec tout le monde le brahmanisme, c'est-à-dire l'orthodoxie, et le bouddhisme, c'est-à-dire l'hérésie.

Sous la variété de ses manifestations, la pensée hindoue la plus autorisée se présente comme une croyance à l'unité essentielle de la réalité. La diversité, la multiplicité, et par conséquent les personnes humaines, sont des phénomènes de surface, des illusions. Au lieu de nous délivrer de ces illusions par le renoncement, nous nous attachons à elles. La punition, c'est que tant que nous n'aurons pas tué en nous tout désir, nous serons victimes de la transmigration, nous renaîtrons dans les corps d'un autre homme ou d'un animal. Le reproche essentiel qu'on peut faire, du point de vue métaphysique, à cette conception, c'est de rester prisonnière du panthéisme, ou de n'y échapper que par éclairs. Quant à la morale, elle reste entachée d'égoïsme puisqu'elle est commandée par le désir suprême d'échapper à la roue des naissances ; « aucune préoccupation du bien des autres pour eux-mêmes, du progrès de l'humanité en général, ni du Règne de Dieu ».

Quant au bouddhisme, l'auteur, après avoir signalé les différentes interprétations dont il est l'objet, conclut que sa supériorité « n'est pas de nature métaphysique ou théologique, bien certainement ; mais elle résulte de ce qu'il apparaît comme un système de vie essentiellement moral et honnête, d'une moralité spirituelle et non rituelle, accessible aux hommes et aux femmes de toute caste et de toute culture ». A ce propos, est traitée la question de la « *charité* » bouddhique. Elle « *consista toujours moins à aimer qu'à ne pas haïr, parce que la haine trouble l'âme. Elle ne*

fait guère de différence entre hommes et animaux [...]». Les monastères bouddhiques n'ont guère institué pendant des siècles d'œuvres de bienfaisance. Et la pitié, [...] sans être en principe négative, s'adresse cependant plus au mal métaphysique qu'est pour elle l'existence en soi, commune à tous qu'aux chagrins personnels des pauvres agrégats que nous sommes [...]. Il y a un abîme entre cette bonté là et celle de l'Evangile ». Ajoutons, d'après La Vallée Poussin, (*La morale bouddhique*, 1927, pp. 85, 143, 150, 253), qu'à Pischel qui identifiait, sur le point de la charité, bouddhisme, et christianisme, Oldenberg répliquait : « Le bouddhisme ordonne bien plus de ne pas haïr son ennemi que de l'aimer ; sa bienveillance est d'ordre essentiellement égoïste, une hygiène morale, une purification de l'esprit ». La Vallée Poussin marque lui-même que la charité chrétienne, amour de Dieu par-dessus tout et du prochain en conséquence, demeurera pendant l'éternité, tandis que la bienveillance bouddhique est d'ordre provisoire ; il note que cette bienveillance exclut l'affection : « Que celui qui aspire au Nirvâna fasse que rien ne lui soit cher » — on est loin du *flere cum flentibus* ! — ; qu'en dirigeant leur force de bienveillance sur les cobras, les moines se préservent de leur morsure mieux qu'en usant de lits élevés, etc. C'est donc à la lumière de ces considérations que nous lirons des beaux textes comme celui-ci : « On doit avoir pour tous les êtres un amour infini, comme une mère pour son enfant ».

Le chapitre IV étudie l'Inde *réelle*, l'Inde *populaire*. Elle n'est ni brahmanisme ni bouddhisme purs. Elle est remplie d'un paganisme « ni très inférieur, ni très supérieur à celui de l'ancienne Egypte, par exemple, ou au syncrétisme gréco-romain des débuts de notre ère ». L'auteur distingue ici trois courants principaux qui traversent tant le brahmanisme que le bouddhisme. Le premier est le courant d'une *connaissance* qui jette trop fatalement les contemplatifs au panthéisme, au quietisme, au rêve. Le second est le courant du *tantrisme* c'est-à-dire de la magie versant souvent à l'obscénité. Le troisième est le courant de la dévotion, de la *bhakti*, de l'amour mystique. Amour hélas ! souvent dévoyé, souvent équivoque, mais parfois splendide et qui, alors, s'identifie à la vraie charité, la charité chrétienne, par exemple dans cet hymne amidiste à l'avatâr du Dieu unique : « O regard amidé, regard pur, regard compatissant de Celui qui écoute les accents du monde ! O sollicitude sans cesse attentive ! O Soleil de sagesse ! Toi qui éclaires le monde entier, miséricorde qui illumines comme l'éclair, charité qui couvre tous les êtres comme

un nuage protecteur, douce rosée, pluie bienfaisante ! Que je pense sans cesse à toi, que de ma vie je ne doute de toi ! Protège-moi dans la peine et les souffrances, dans les dangers et dans la mort. Aide-moi à remplir tous mes devoirs ».

Dans les chapitres V et VI, il est parlé de l'influence du christianisme en Orient, et de l'influence de l'Orient chez nous. Un dernier chapitre exprime des prévisions et des désirs : « L'Orient sent qu'il a besoin du Christ, mais c'est le vrai Christ qu'il réclame, non pas une ombre libérale, ou culturelle, ou moderniste, ou activiste, ou humanitaire de Jésus. Avec ce nouvel avatar, ni lui, ni le monde en général n'en seraient plus avancés. C'est le Jésus de l'Eglise catholique, aussi parfaitement Dieu qu'il est parfaitement homme, qui saura dire les paroles de la vie éternelle après lesquelles les peuples soupirent ».

Peut-être l'auteur aurait-il pu, çà et là, manifester davantage dans ses expressions la distance qu'il met dans sa pensée, entre le christianisme et la culture chrétienne, puisque bien des gens continuent de les solidariser trop étroitement.

On pourra compléter utilement la lecture de ce livre instructif par les belles *Etudes sur la religion de l'Inde* qu'on trouvera dans ce fascicule de Nova.

C. J.

Olivier LACOMBE, *Orient et Occident*, dans *Etudes Carmélitaines*, avril 1931 ; et *Avant-Propos au livre sur Les philosophies indiennes*, de René Grousset, Paris 1931.

Dans une introduction qui révèle de solides études théologiques et l'habitude de méditer sur les grands mystères de la Révélation, l'auteur d'*Orient et Occident* étudie les conditions historiques de l'humanité dans l'état de nature blessée et relevée, qui est celui où elle vit déjà depuis ce qu'on appelle la « loi de nature ». Il montre que la foi en rencontrant le monde occidental a ratifié et surélevé la notion grecque de science spéculative, et comment ce monde, malgré des enrichissements incontestables finit par apostasier au moment où il réveille l'Occident. Qu'avait fait l'Orient sans l'Eglise ?

Au problème du sens de la vie présente, du bien et du mal, l'Inde a répondu par la doctrine de la transmigration : toutes les inégalités sont le fruit de nos actes dans nos existences antérieures. Ballottés d'existence en existence, nous restons prisonniers d'un monde qui, s'il n'est pas tout à fait le rêve sans étoffe de l'Absolu, est du moins, en face de l'Absolu, comme un rien : il n'existe ni en soi ni pour soi ; ce n'est pas un monde que

l'Absolu aurait créé par amour. Comment échapper à ce monde pour rencontrer l'Absolu ? L'orthodoxie brahmanique connaît trois grandes voies conduisant au salut, qui est une délivrance beaucoup moins du mal moral que du mal métaphysique, à savoir de l'existence marquée par la douleur.

1. La voie de l'action désintéressée : ce qui enchaîne à l'existence, c'est l'action bonne ou mauvaise lorsqu'elle est accomplie avec désir. En conséquence, l'action désintéressée, sans regard à la sanction, procurera la délivrance.

2. La voie d'une connaissance qui nous met en contact avec l'Absolu. Prise de conscience ineffable, désignée souvent comme une pure inconscience. Mais sous ces mots demeure, malgré tout, « la notion positive d'une conscience qui oriente nécessairement la pensée vers un plus-être ineffablement spirituel ». Ainsi, en est-il pour Çankara. Faut-il parler de panthéisme ? L'auteur reconnaît que si, pour Çankara, l'Absolu se manifeste dans le monde, le monde ne lui ajoute rien. La dépendance du monde par rapport à l'Absolu est irréciproque. L'Absolu, reste en ce sens transcendant. Cependant, cet Absolu constitue lui-même l'étoffe du monde. La distinction réelle de l'Absolu et du monde est donc irrémédiablement compromise. La mystique ne sera pas comme elle doit l'être, un dialogue avec la Sur-personnalité divine, elle n'est qu'un effort d'auto-réalisation, ou plutôt d'auto-découverte d'un Absolu impersonnel. Néanmoins, si mal qu'elle ait été affirmée, la doctrine de la transcendance va pourtant frayer comme une route vers le vrai Dieu, car « le thème métaphysique de la transcendance est de ceux qui, lors même qu'ils ne reçoivent pas la plénitude de leurs accomplissements, restent imprégnés de valeurs proprement religieuses ».

3. La voie de la *bhakti*, c'est-à-dire de l'amour de Dieu dont la sur-personnalité est, dans les meilleurs cas, reconnue. Ainsi dans cette prière à Çiva : « Ce que la langue ne dit pas, il me l'a dit. Il m'a acheté et fait sa chose. Pureté sans tache, Unité sainte, il m'a guéri mon affreuse maladie. A moi-même, il s'est révélé... Vous êtes pour moi Père et Mère, Seigneur. Vous êtes toute la parenté dont j'ai besoin. Vous êtes pour moi le bien-aimé. Vous êtes mon trésor assez riche. Vous m'êtes famille, amis, maison ; je tire de vous vie et joie ».

Cet amour supérieur à la connaissance, cette tendresse, cet abandon font découvrir l'amour de Dieu pour nous. On sait que Dieu nous envoie des grâces intérieures par lesquelles il nous sauve sans notre coopération, comme le chat emporte ses

petits, disent les uns; avec notre coopération, comme le petit du singe s'accroche à sa mère, disent les autres. Les thomistes diraient que pour expliquer la justification de l'adulte, l'exemple à choisir n'est ni celui du chat, ni celui du singe, mais celui de la rose qui vient de Dieu par le rosier. On sait encore, et cela marque une phase nouvelle dans le développement religieux de l'Inde, que Dieu nous envoie des *secours extérieurs*; ce sont ses avatars, ses « descentes » : « Chaque fois, est-il dit dans la Bhagavad-Gîtâ, que la religion périclité et que l'impiété triomphe, je m'émets moi-même. Pour la défense des bons et la répression des méchants, pour l'affermissement du droit, je deviens manifeste d'âge en âge ». Sur quoi M. O. Lacombe note : « Ce que cherche ici le cœur de l'Inde, c'est, bien sûr, le Dieu fait homme, les noces éternelles de l'Infini et du fini dans une seule Personne, son Médiateur, son Rédempteur et son Roi. Mais ce qu'elle n'a pas vu — et c'est l'aveuglement même du paganisme —, c'est que Dieu se donne à nous dans l'Incarnation si profondément et si pleinement qu'il ne doit se donner qu'une fois ». Surtout, il faudrait que nous soyons bien assuré que la doctrine des avatars ne va pas nous ramener au panthéisme., au monophysisme, etc.

Après avoir essayé ainsi de dégager les disponibilités de l'Inde par rapport à la grâce chrétienne, M. Lacombe conclut par de hautes pensées : « Nous devrions mourir de douleur à la pensée que le sang du Christ coule à peu près en vain depuis trois ou quatre siècles sur ces terres que l'Amour appelle et cela par notre faute, parce que trop d'entre nous sont allés en conquérants là où ils devaient aller en serviteurs ».

C. J.

Jacques MARITAIN, Annexe à *L'ontologie du Vedânta*, par G. Dandoy, S. J., paru dans les « Questions disputées », Paris 1932.

Dans des pages consacrées à *La spécificité de la psychologie indienne*, M. Masson-Oursel remarquait que l'idée socratique du concept est comme absente de la pensée indienne. Sans vouloir empiéter sur le domaine des orientalistes, mais attentif à réfléchir sur leurs données, J. Maritain dans la préface de son livre sur *La philosophie bergsonienne* en a donné cette raison profonde que, si l'Inde a connu, dans certains systèmes une attitude purement spéculative, cependant son effort intellectuel, dans ce qu'il y a de plus original et de plus authentique, a visé non pas à construire une philosophie spéculative comme fit la Grèce, mais à conceptualiser « le travail de réalisation de la délivrance », « l'effort ascétique vers le salut

par affranchissement des conditions de la nature humaine ». L'Inde n'a pas pris pour but le *savoir* lui-même, sa spéculation, mirage de philosophie, est une discipline ascétique ayant pour fin, avouée ou virtuelle, la *délivrance*. « La pensée métaphysique, si haute qu'elle fût, n'a jamais conquis son autonomie, est toujours restée engagée en porte-à-faux dans l'effort vers la sainteté, à laquelle elle prétendait conduire, et suffire ». « La spéculation y est dominée tout entière par un pragmatisme qui, pour avoir un but sublime et sacré, n'en reste pas moins un pragmatisme, et n'en contrarie ou n'en dévie pas moins le développement autonome de la philosophie comme telle. »

Si l'on adopte ce point de vue — et le P. Dandoy l'adopte dans son livre sur *L'Ontologie du Vedânta*, dont il sera fait une recension ultérieure — quantité de problèmes s'éclaireront.

On verra d'abord « quelle duperie ce serait de prendre, comme nous le proposent certains des plus zélés interprètes occidentaux de l'Indouisme — nommons René Guénon — la pensée vedântine pour le pur type de la métaphysique par excellence. »

On verra que les différences entre la pensée grecque et la pensée indienne signifient non pas que « l'esprit humain soit irréductiblement autre sur les rives du Gange et sur les bords de la Méditerranée », mais simplement « qu'il s'est orienté ici et là vers des finalités différentes »; non pas « que la raison soit une fiction grecque », mais que l'Inde était attachée à un travail qui ne l'a pas obligée à expliciter au préalable la doctrine de la connaissance rationnelle.

On verra que la tragédie de l'Inde a été, du fait qu'elle aspirait au surhumain, de ne pas se contenter de la connaissance rationnelle qui était le seul instrument commun de vérité qu'elle possédât, puisqu'elle ignorait la révélation. D'où, selon l'expression de M. Masson-Oursel, tant d'efforts contre nature qu'à peine nous pouvons soupçonner et qui débouchent parfois sur les suppléances de la grâce (il est impossible de ne pas le croire), parfois sur d'autres influences moins pures.

On verra enfin, et c'est un des points développés dans l'annexe au livre du P. Dandoy, que si l'Inde, faute d'une philosophie élaborée (notamment de cet instrument métaphysique qu'est l'analogie de l'être, d'où l'erreur qui lui fait tenir pour un pur néant tout ce qui n'est pas l'Absolu), est impuissante à résoudre spéculativement le problème de ce monde, néanmoins son vœu profond, au moins dans certains systèmes, ne va pas au panthéisme, en sorte qu'il se pourra que

des formules, qui entendues philosophiquement seraient panthéistes, puissent recouvrir une expérience authentique du vrai Dieu. C. J.

FRANC-NOHAIN, *Saint-Louis*, roi de France, collection « Les grands cœurs », Flammarion, Paris, 1932, 228 pages.

Beau livre, bien composé, écrit avec une connaissance parfaite et un grand amour du sujet. Il y a quatre parties intitulées: Images de saint Louis, Paroles de saint Louis, Œuvre de saint Louis, Miracle de saint Louis. Chacune de ces parties est divisée en petits récits, munis d'un titre, qui font corps et néanmoins s'enchaînent. Ainsi nous sont restitués au vif les faits, les gestes, les paroles, les mouvements d'humeur du roi saint Louis. C'est un repos pour l'esprit et un réconfort pour le cœur, même lorsqu'on a lu Joinville, de se laisser enchanter au contact de tant de grandeur d'âme. C. J.

LOUIS BOUELLAT, *Le mystère d'amour*, poème méditatif, 1933, 68 pages, imprimerie St-Augustin, à St-Maurice.

M. l'abbé Bouellat, Rév. curé de Develier (Jura bernois), dans des poèmes où paraît un grand esprit de foi et un sens très vif de l'immense amour de Dieu pour nous, célèbre les principaux événements de la vie et de l'agonie de Jésus. C'est une prédication diffusée, toute bienfaisante et pleine de cœur. J. C.

* * *

GONZAGUE DE REYNOLD, *Conquête du Nord*, Paris, Editions de la Nouvelle Revue Française.

Qui nous donnera, un jour prochain, une étude d'ensemble attentive et équitable sur G. de Reynold ? Qui rappellera à ceux qui l'oublient et apprendra à trop de gens qui l'ignorent ses mérites, quelques-uns éminents ? Il a fallu l'impertinence du partisan ou du politicien pour lui contester le droit dont on n'est pas avare, d'enseigner dans une faculté suisse: le patriotisme est le sentiment maître qui commande son œuvre d'historien, de critique, et de poète.

L'originalité de Reynold, parmi nous, et son drame, c'est de penser et de sentir presque toujours par images héroïques sans pouvoir s'appuyer effectivement sur rien que sur les débris de l'histoire. Rien d'actuel dans nos limites et dans son existence qui vienne soutenir, rajeunir l'invention: la Suisse a cessé d'être héroïque ! Or, Reynold ne consent pas à des visions rétrospectives seulement, à des héroïsmes purement il-

lusaires. Ah ! si le rêve n'était que le prolongement, l'amplification de l'éclat, de la magnificence des actes !

...Ce nouveau recueil de poèmes s'intitule d'une métaphore héroïque. Il faut d'abord, il est vrai, se conquérir soi-même, permettre, favoriser l'invasion, la domination par une impériale lumière des espaces plus obscurs qui sont propices au désordre. Mais, selon l'image audacieuse, les forêts dévalent comme des armées jusqu'aux mers septentrionales: la conquête doit être de la terre et des vivants par ce que Reynold désigne d'un nom à signification souple, je pense, l'ordre romain. Et, cependant, peut-être, sera-t-on sensible, en lisant ces poèmes, plutôt qu'à l'espérance d'un ordre recouvré ou partout établi, en soi, hors de soi, à la lassitude, au sentiment d'un intime désaccord d'un désordre généralisé et au sentiment de la mort. En nulle autre œuvre, je crois, l'auteur ne s'est livré davantage.

Réalisation inégale. De la variété, mais aussi quelque disparate. Admettons qu'il y ait plus d'une façon de lire un recueil de vers. Admettons qu'en celui-ci le lyrisme oratoire de Malherbe et ses rythmes se mêlent à des chants plus secrets, à des formes plus libres et qu'ainsi mêlés ils figurent cette âme mal débrouillée et à deux pentes qu'évoque la lettre liminaire à Paul Valéry. Tel poème qui leur ressemble égale en beauté des stances de Moréas. Tel autre que le lecteur choisira ne suggère aucun rapprochement et, poésie authentique, s'impose solitaire avec son chant inouï. F. B.

ROBERT BOSSUAT, *Histoire de la Littérature française*, publiée sous la direction de J. Calvet, tome I: Le Moyen Âge, Paris, 1931, avec la collaboration de MM. G. LE BIDOIS, André BOSSUAT et C. LANGEVIN, chez J. de Gigord, 440 pages, 24 planches, 60 fr. français.

Ce volume est le premier d'une histoire qui en comportera une dizaine. Si les suivants sont de même valeur, l'ouvrage, composé par M. Calvet et son équipe méritera de grands éloges. Il supportera d'être comparé avec l'histoire récente et remarquable, encore qu'inégale, de MM. Bédier et Hazard.

Le moyen âge de M. Robert Bossuat, n'entre pas dans la discussion des problèmes critiques. Pour quelques-uns d'entre eux, on peut le regretter. Mais l'auteur expose la solution de son choix; et une bibliographie soignée et critique permet, si on le désire, de poursuivre la recherche. C'est dire que l'on a là un instrument de travail pré-

cieux. Le livre ne contient pas seulement ces exercices préliminaires, et si de tant d'œuvres rappelées il suffit de connaître l'existence, l'espèce ou l'esprit, la plupart du temps, quelques-unes méritent une connaissance plus réelle. A cette connaissance, introduisent de bonnes analyses écrites par un historien qui est un lettré et qui a vécu en contact avec les textes et non pas seulement parmi les dissertations savantes qu'ils font naître. L'on a jugé naturel que l'historien de la langue dit dans une synthèse rapide les caractères du français médiéval et que l'historien des beaux-arts rappelât le développement de l'architecture et de la sculpture à la même époque. (Pourquoi rien sur la musique ?)

Quant à l'idée la plus générale du livre — le moyen âge nous fait assister à une série de renaissances avant celle du seizième siècle —, il importerait de la préciser pour la bien faire saisir et en mesurer la portée. Nous attendrons pour l'essayer et pour la discuter le volume consacré au seizième siècle. Notons simplement qu'aujourd'hui le problème se pose autrement qu'il ne se posait il y a trente ou cinquante ans, des rapports du moyen âge avec l'antiquité classique d'une part et avec les temps modernes d'autre part. Et assurément, il n'est plus personne pour croire que le moyen âge ce soit l'oubli de l'antiquité, et la renaissance l'oubli presque soudain et complet du moyen âge — si le classicisme français avait fait ses classes chez les scolastiques comme le veut M. Gilson.

F. B.

M^{me} Jeanne DANEMARIE, *Le Mystère des Stigmatisés*, Grasset, Paris 1932.

A l'école des hommes, les femmes, en ce siècle, ont appris à écrire des livres savants, indigestes et lourds, sans art et sans grâce. M^{me} Jeanne Danemarie ne semble pas avoir jamais fréquenté cette école. Son livre *Le mystère des Stigmatisés* aux éditions Grasset, Paris, n'est certes pas ce qu'on peut souhaiter de plus scientifique, de plus fouillé. Il est même un peu trop, sautillant... si j'ose dire, mais il est aimable, charmant, à tout prendre exact, plein de bon sens, très judicieux. Ces qualités, aussi précieuses que rares, doivent nous faire oublier les imperfections qu'il serait facile de relever : tous les documents importants ne semblent pas avoir été utilisés. Je ne trouve pas mention à la bibliographie, à côté du *Tagebuch* de Wesener publié en 1925 par Hümpfner, du précieux recueil édité par le même en 1929 : *Akten der Kirchl. Untersuchung über die Stigmatisierte Augustinerin Anna Kath. Emmerich, nebst*

zeitgenössischen Stimmen. Je ne dis rien des fautes de traduction, des mots écorchés : noms propres et même noms communs, de la correction manifestement hâtive des épreuves. Ces détails importent peu. Les documents utilisés ont été bien saisis dans l'ensemble. En tout cas l'auteur ne s'est pas laissé étouffer par leur masse, ni même couvrir de leur poussière. Elle nous promène à Rome, à Cologne, à Bonn, à Münster, Paderborn, Dülmen, Nüremberg, Konnersreuth, Munich. Elle nous conte gentiment ses visites aux diverses personnalités dont elle veut avoir l'opinion sur la voyante de Dülmen et sur la crédibilité de ses visions. On la renseigne, peu ou prou, on lui prête ou indique des livres. On lui conseille surtout d'aller à Konnersreuth, voir une stigmatisée vivante, mais c'est Catherine Emmerich et Brentano qui l'intéressent avant tout, et non Thérèse Neumann et il faudra du temps pour la persuader. Elle nous entretient de ses recherches, des difficultés qu'elle doit vaincre, trop peu familière qu'elle est avec la langue allemande, des bonnes volontés qui lui viennent en aide et que la Providence aimable met partout sur son chemin. Elle nous fait part — en courant — de ses impressions personnelles sur les villes grandes et petites, les églises, palais et musées qu'elle visite. Elle nous résume ses lectures, transcrit en les abrégant ses notes. Qui vient de lire sur Catherine Emmerich ou Thérèse Neumann les ouvrages plus savants et les recueils documentaires est un peu surpris d'allures aussi dégagées. Mais un lecteur français ne peut être insensible au charme de cette narration sans apprêt, au franc parler savoureux de l'auteur.

Si vous n'avez pas le temps de lire Brentano, Schmöger, Wegener, Hümpfner, Dirheimer et tant d'autres, vous pourrez sous la conduite de M^{me} Danemarie prendre une connaissance sommaire, mais suffisante des problèmes qui concernent la stigmatisée de Dülmen, vous faire une image et même une idée exacte de l'entourage de Catherine, en particulier des quatre « satellites » ; le vieux prêtre émigré Lambert, le confesseur dominicain Limberg, le brave médecin Wesener, et surtout l'exigeant et jaloux secrétaire Clément Brentano, le poète à l'imagination ardente et vagabonde, au cœur tumultueux, fixé pendant six ans au chevet de l'extatique pour ne rien perdre des précieuses visions qui l'ont rendu uniquement attentif à leur objet : la vie et la mort du Christ, le mystère du salut.

Le récit un peu abrégé de M^{me} Danemarie, l'épilogue de G. Goyau, les documents contemporains ou postérieurs qui terminent le volume, donneront à plusieurs le désir et le goût de prendre

contact avec « la douloureuse passion de N.-S. J. C. », avec l'histoire évangélique et celle de l'établissement de l'Eglise par les apôtres, d'après Catherine Emmerick, qui ont édifié et remué tant d'âmes et les ont aidées à entrevoir l'insondable amour de Jésus pour nous.

De Thérèse Neumann, qu'elle se décida enfin à aller voir et par qui elle fut bientôt conquise, M^{me} J. Danemarie, ne nous apprend rien que nous ne connaissions déjà. Elle résume même à trop grands traits. Cependant, elle choisit bien ses citations dans les bons ouvrages, en particulier chez Gerlich, source précieuse entre toutes, quoiqu'en disent D. Mager et quelques autres. Sur chaque série de phénomènes extraordinaires observés jusqu'à ce jour chez Thérèse Neumann (extases et visions, en liaison étroite avec l'année liturgique, souffrances d'expiation, connaissance des cœurs, discernement des reliques, charisme des langues, communions extatiques, absence de nourriture, extrême réduction du sommeil, présence de l'ange gardien), l'essentiel est à peu près dit. Ces pages sont belles et vivantes. On sait gré à l'auteur de traiter avec le dédain qu'elles méritent certaines hypothèses prétendument scientifiques imaginées pour expliquer autrement que par un miracle, les faits de Konnersreuth. Elle se contente d'énumérer à la suite les caractéristiques des névropathes et les traits, qui leur sont, un à un opposés, de la physionomie de Thérèse. Elle rend hommage, et cela aussi nous plaît beaucoup, à la double paternité, naturelle et spirituelle, qui défend la stigmatisée, contre les indiscretions de la foule, les prétentions de la curiosité savante. Le récit de sa triple visite à Thérèse est très émouvant. Elle cite opportunément la note de l'évêché de Ratisbonne du mois d'octobre 1932, faisant savoir que « la décision de la conférence des évêques de Bavière de demander une nouvelle enquête sur le manque d'alimentation, etc., de Th. Neumann, a été publiée par la presse contre la volonté des autorités ecclésiastiques et à leur insu. De plus, il est inexact de dire que cette enquête se fera dans une clinique universitaire ».

On aimerait voir aborder les questions proprement mystiques avec un peu plus de compétence personnelle que n'en montre M^{me} Danemarie. Elle ne semble pas très fixée, par exemple, sur ce qui, dans le mariage spirituel est l'essentiel, à savoir l'union transformante et les phénomènes accessoires, les miracles symboliques qui parfois l'accompagnent. Avoir lu le P. Poulain et Tanqueray, voire un peu Gœrres, Zahn et Ribet ne suffit pas pour expliquer avec quelque profondeur « le mystère des stigmatisés ». Mais l'auteur

n'avait pas sans doute tant d'ambition. Son désir n'était que d'introduire, d'intéresser à ce mystère et de le faire aimer ou plutôt de faire aimer le Sauveur qui imprime ses plaies rédemptrices dans la chair et ses douleurs dans l'âme tendre de ses compatiants. Elle réussit à communiquer ses impressions de chrétiennes :

« Anne-Catherine Emmerick, la Westphalienne, Thérèse Neumann, la Bavaroise, il me semble que toutes deux sont pour moi des amies aujourd'hui; j'ai vu leurs horizons et leurs proches et j'ai connu leurs épreuves. Se rapprocher de ces mystères, voir... écouter... laisse une impression de joie et de crainte, la crainte de laisser passer le Christ ! »

B. Lavaud, O. P.

Gaëtan BERNOVILLE, *Le Rosaire*. Illustrations de Pruvost, collection : « L'Année en fêtes pour nos enfants », Desclée de Brouwer, Paris, 10 fr. (argents français).

Il est émouvant de voir des écrivains en renom consacrer leur temps et leur plume à des livres pour les petits. En voici un que l'auteur a composé avec amour. Des causeries de grand-mère expliquent à trois enfants chacun des mystères du Rosaire; puis un pèlerin fort barbu, « vieux comme les Ages », parle de quelques sanctuaires où Notre-Dame du Rosaire est particulièrement vénéral, Lourdes, Pellevoisin, La Salette. Le livre commence par dire ce qu'est le rosaire; il finit en présentant le Pape du rosaire, Léon XIII. Grand-mère cause très bien, presque trop bien. Sans doute, Jacques, la comprend-il, et Riquet à la Houpe aussi, pour peu qu'il ne soit pas trop étourdi; je crains que Marie-Rose n'ait pas tout entendu. Mais la collection s'adresse à Jacques, plutôt qu'à Marie-Rose.

E. D.

A. BESSIÈRES, S. J., *Pierre Poyet*, l'Apôtre de Normale supérieure, sa vie, ses amitiés, son journal spirituel, Spès, Paris, 18 fr. (argents français).

« Il n'y a rien d'insipide comme la vie d'un saint, écrite par un brave homme bien intentionné mais qui n'a pas l'étoffe d'un saint. Au contraire, un saint qui écrit lui-même, c'est d'une puissance, d'une profondeur incomparables. Tout ce qui est dit est « possible », mais cela élève, cela porte l'empreinte du divin. Surtout quelle impression de vérité ! » De cette réflexion de Poyet, son biographe a fait son profit. Il a laissé parler Poyet, au risque de redites et d'un ordre moins strict dans la composition de son livre. Mais « quelle impression de vérité », de vie intense, de perfec-

tionnement, de montée, de divin ! Quel beau livre pour la jeunesse instruite, pour les universitaires soucieux d'apostolat ! Et, pour tous, quelle utile occasion d'examen de conscience sur notre médiocrité, sur notre insuffisance de zèle et d'amour. Entendons-le, par exemple, parler à un camarade de Normale protestant : « Je te dirai que lorsque tu juges de la différence entre l'esprit protestant et l'esprit catholique, tu n'es pas exactement informé. Je ne reconnais dans les traits que tu dessines pour l'esprit catholique qu'une caricature que je repousse avec toi. Je sais bien que les premiers qui l'ont donnée, ce sont des catholiques médiocres, sans vie intérieure. Mais, pour connaître le véritable esprit catholique, ce n'est pas là qu'il faut aller le chercher. Lis nos saints : sainte Thérèse, saint Ignace, saint François de Sales, saint Jean de la Croix, et non point les commentaires qu'on en a faits. »

Pierre Poyet fut un chef ; c'est à lui que remonte le renouveau religieux qui s'est manifesté si magnifiquement dans les grandes Ecoles et spécialement à l'Ecole normale supérieure, dont l'*Enquête d'Agathon*, en 1913, fut la première révélation. A peine sorti de Normale, il mourait en 1913, à 26 ans. Mais il avait achevé son œuvre, une œuvre qui dure encore. E. D.

René BAZIN, *Pie X*, Paris. Flammarion. Collection « Hier et Aujourd'hui », 3 fr. 75 (argent français).

Voici une élégante biographie de Pie X, 128 pages, pour 75 centimes suisses, et de René Bazin. L'auteur a mis toute sa finesse, tout son art et tout son cœur à présenter le grand et saint pape en une vie bien accessible à tous. Le même auteur avait traité le même sujet dans la collection des *Grands Cœurs* à la même librairie. Il l'a repris ici, en l'allégeant des analyses psychologiques et des considérations politiques ou théologiques ; le récit en devient plus alerte et plus vivant. Nous souhaitons à ce petit volume large diffusion, spécialement parmi les jeunes ; ceux qui ne le sont plus y trouveront aussi de quoi s'instruire et s'édifier. E. D.

Visitation. Texte de J. DANEMARIE ; illustrations de M.-M. Franc-Nohain, Collection « L'Année en Fête pour nos enfants ». Desclée de Brouwer, Paris. Cartonné, 10 fr. (argent français).

Quatre petites filles ont entendu leur tante leur expliquer le mystère de la Visitation ; elles s'en

éprennent ; elles le jouent devant leurs parents ; elles en tirent des conclusions qu'elles mènent à bonne fin relative — avec grand-peine, car elles consistent en sacrifices auxquels il n'est agréable ni commode de consentir. Les enfants aimeront ce livre, parce qu'il est une action autant d'une histoire. Le dialogue est vif ; l'action est variée ; les leçons de la fête sont comprises autant qu'elles peuvent l'être par de petites filles, dont l'aînée a huit ans et la cadette deux ans. E. D.

Abbé HENRI HELLO, *Conseils pour la direction des œuvres de jeunesse*. Desclée de Brouwer, Paris. 12 fr. (argent français).

Ce livre rendra d'incontestables services à ceux qui s'occupent d'œuvres de jeunesse. Ceux-ci, qui sont des gens fort occupés, le souhaiteraient peut-être plus condensé et surtout plus directement pratique. L'auteur a pensé, avec raison, qu'il est plus important d'animer d'esprit surnaturel ceux qui conduisent les jeunes que de leur communiquer des recettes de succès extérieur. But, moyens surnaturels et naturels, qualités requises des dirigeants et des dirigés, les « conseils » qui se rapportent à ces questions proviennent d'un homme qui a manifestement pratiqué lui-même ce dont il parle. Par ailleurs, il s'est inspiré des anciens directeurs d'œuvres, Allemand, Timon-David, Le Prévost, Myionnet, Maignan, dont les noms sont trop oubliés et qui ont encore quelque chose à dire à leurs successeurs. Certains chapitres sont particulièrement dignes d'être signalés, celui sur l'amour-propre, celui sur la patience, celui aussi qui recommande d'exercer la jeunesse ouvrière aux vertus de l'enfance spirituelle de la Petite Sainte Thérèse. E. D.

ELIE MAIRE, *Guy de Fonigalland*, un album pour les enfants, illustré par R. E. Savitry Bhattacharjee. Desclée de Brouwer, Paris, 12 fr. (arg. franç.)

Très jolie vie d'un charmant enfant, d'un enfant prédestiné, ose-t-on dire, dont le procès diocésain est en train de s'informer à Paris. De tous les pays, de toutes les parties du monde, des pétitions affluent au postulateur de la cause, Mgr Hertzog, signées par des millions d'enfants ; il y eut cinq cent mille signatures d'un coup, venues du Brésil. Aussi la littérature sur Guy abonde-t-elle. Les petits liront cet album avec plaisir ; leur plaisir eut été plus grand, si l'auteur s'était efforcé plus encore de parler leur langage. E. D.

ROBERT LOUP, *Denise*. S. Paul, Paris et Fribourg, 1 fr.

C'est la vie d'une petite fille que l'Eucharistie a surélevée et rendue digne que Jésus nous la donne à nouveau en exemple, émule de Guy de Fontgalland, d'Anne de Guigné, dont elle a voulu suivre les traces. Mais c'est une petite de chez nous, d'Estavayer en Broye, et c'est pourquoi elle doit nous devenir chère et c'est pourquoi nous lisons son aimable vie dans l'aimable plaquette de M. Loup.

E. D.

MYRIAM DE G. ..., *Guglielminna*. Collection « Parvuli ». Lethiellieux, Paris, 6 fr. (argent français).

Cette Guillemette, à laquelle on consacre une biographie de 64 pages est une petite Pisane (1898-1909) qui aime bien Jésus, comme plusieurs autres, mais dans ses pauvres, ce qui est plus rare.

E. D.

MARIE FARGUES, *La petite Anne de Guigné*. Editions du Cerf, Juvisy, Seine et Oise, 15 fr., argent français.

Madame Marie Fargues sait admirablement parler aux enfants; elle les comprend parfaitement; ils la comprennent non moins bien. Aussi, cette histoire de la petite Anne les ravira-t-elle. Elle est composée avec beaucoup d'art. Des traits forts courts, mais bien vivants, puis, en dialogue entre une grande sœur et ses cadets, une conclusion enveloppée dans une action qui a quelque chose comme du théâtre, une scène d'un mystère moyenâgeux à la portée de l'enfance, puisque l'on y débat d'une vérité que la vie de Nénette a remise en relief ou d'une vertu qu'elle a manifestée. Tout y passe qui se rencontre dans chaque existence enfantine, la lutte contre les défauts, l'esprit de sacrifice, s'oublier, se donner, les jeux, le travail, et les sacrements qu'on reçoit avant huit ans, et même l'apostolat convenable à cet âge. Toutes ces pages, illustrées de portraits d'Anne, de reproductions de ses jouets et de ses devoirs, sont délicieuses. Voilà un bien joli cadeau pour petits chrétiens et petites chrétiennes.

E. D.

CARDINAL GASPARRI, *Catéchisme catholique*. Les Editions du Cerf, Juvisy, Seine et Oise, 15 fr. (argent français).

Ce volume, d'apparence modeste, ne contient pas moins de 650 pages. Mais il renferme trois

manuels d'instruction religieuse pour des âges bien différents: un catéchisme pour les petits enfants qui se préparent à la première communion, un catéchisme pour les écoliers primaires, un catéchisme pour les adultes et spécialement pour les élèves des collèges, pour les jeunes gens qui se vouent aux œuvres sociales et catéchistiques.

Le catéchisme pour les petits enfants ne compte qu'un chapitre de 26 questions, outre les prières élémentaires qu'on doit savoir à cet âge. Tout l'essentiel de la doctrine chrétienne y est fort clairement exposé; quelques réponses sont un peu longues. L'illustre auteur n'exige cependant pas qu'elles soient toutes nécessairement mémorisées. Les éditions du Cerf ont publié à part ce catéchisme et ces prières, en un opuscule de 16 pages, où l'on souhaiterait des illustrations. On y peut suppléer à vrai dire par des tableaux.

Le catéchisme pour les enfants des écoles primaires est très court aussi: 240 questions, sans texte explicatif. Quelques réponses sont assez longues et gagneraient à être coupées. Les écoliers se perdent vite dans l'analyse logique d'une phrase un peu complexe.

Le catéchisme des adultes est assez volumineux. Il est composé de 590 questions, plus cinq appendices et surtout 255 pages de « témoignages », c'est-à-dire de textes tirés des Conciles œcuméniques, des Pontifes romains, des Pères et des Congrégations romaines dont le « témoignage » a été invoqué dans le catéchisme des adultes. Ce recueil est extrêmement précieux et rendra de grands services aux adultes dont les fonctions exigent une culture catholique étendue et même au clergé qui ne dédaignera point d'user des sources mises à sa disposition pour appuyer ses démonstrations dans ses prédications et ses catéchisations. Les trois catéchismes sont réunis en un seul volume pour la commodité des catéchistes. Ils sont édités chacun à part à l'intention de ceux à qui ils sont destinés. Leur éminent auteur les propose comme une utile contribution à une plus effective unification de l'enseignement religieux dans l'Eglise entière. A ce titre, ce petit volume mérite l'attention de tous ceux qui en sont chargés par leur Ordinaire.

E. D.

LIBRAIRIE J. JACQUEMOUD

ARTICLES RELIGIEUX :: LIVRES DE PIÉTÉ

Genève :: Corrairie 20 :: Genève

Téléphone 41.793

Chèques postaux I. 1607

Vient de paraître :

« Une grande figure du
catholicisme suisse »

l'abbé CARRY

1853—1912

par

M. L. HERKING

un volume in-12 avec deux portraits hors-
texte, une gravure et un fac-similé d'auto-
graphe. Prix : Fr. 3.50

M^{GR} M. BESSON

Evêque de Lausanne, Genève et Fribourg

Vient de paraître :

L'intolérance religieuse au XVII^{me} siècle

**La révocation de
l'Edit de Nantes**

3^{me} édition

élégante brochure in-8°, 60 pages, fr. 1.75.

LA « ROUTE APLANIE »

10^{me} mille

Edition fortement augmentée, mise au
point, avec un bois de J.-L. GAMPERT,
le volume fr. 2.50

Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin

En cours de publication. Texte latin et traduction française.

(Cette édition comprendra 30 volumes environ, format élégant, 10 x 17; chaque traité
est présenté par un spécialiste, avec le texte latin et la traduction française, accom-
pagnés de notes et appendices — (30 volumes parus).

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'apologetique, de littérature, romans choisis, etc. aux meilleures conditions.
En relations avec tous les Editeurs catholiques.

**ABONNEMENTS A « NOVA ET VETERA » SANS FRAIS
ET A TOUTES REVUES CATHOLIQUES**

Conditions d'abonnement :

Abonnement annuel (Suisse et Etranger) Fr. 9.—
Prix du numéro » 2.50

S'adresser aux éditeurs: Fragnière Frères, Fribourg
Compte de chèques: II a 20. Téléphone : 2.12