

Léon Fulleren

**REVUE CATHOLIQUE
POUR LA SUISSE ROMANDE**



VIII^me ANNÉE - N°3 - JUILLET-SEPT. 1933
EDITEUR FRAGNIERE FRERES FRIBOURG

SOMMAIRE DU N° 3 :

JACQUES MARITAIN	<i>Une philosophie de la liberté</i>	249
HERVÉ DE WECK	<i>Prière à sainte Madeleine</i>	296
DOCTEUR E. MILSON	<i>La soumission catholique</i>	299
LÉGENDE		305
ALEXANDRE CINGRIA	<i>Renaissance de l'art religieux.</i>	307
EUGÈNE DÉVAUD	<i>L'éducation : une vie ? une préparation à la vie</i>	324
JOSEPH SCHNEUWLY	<i>« Le monde invisible »</i>	334
EMILE DUSSEILLER	<i>Chronique de littérature : « Le Soleil d'Assise »</i>	347
EMILIO BERETTA	<i>Reproduction d'un tableau : La conversion de saint Ignace de Loyola</i>	249
GUSTAVE BUCHET	<i>Deux reproductions de tableaux : Nature morte.</i>	297
	<i>Canal</i>	312
BIBLIOGRAPHIES		361

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



UNE PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ

1. Depuis Kant et la *Critique de la Raison Pratique*, l'opposition de la *nature* et de la *liberté* est devenue un lieu commun pour la philosophie moderne.

D'une part, on conçoit une nature sans aucun rapport avec la moralité, enchaînement infini de phénomènes soumis au déterminisme et à l'absolue nécessité: notre intelligence s'arrêtant là aux apparences sensibles mathématiquement liées et interprétées, sans pouvoir pénétrer le monde d'un regard métaphysique allant jusqu'à l'être même des choses et à leur structure transcendantale, qu'est-ce qui pourrait lui faire face, sinon une multitude de connexions phénoménales plus ou moins construites par nous et plus ou moins susceptibles de déduction mathématique, mais constituant, si je puis dire, un panorama du fait pur, absolument étranger à toute considération de droit ou de loi ordonnatrice ?

Si d'autre part il y a un ordre de la moralité et de la conscience, du bien et du mal humain, il ne pourra se constituer que comme absolument séparé de l'ordre de la nature, exclusivement fondé sur une liberté qui, pour Kant nous introduisait encore dans un système de valeurs absolues et de croyances ou postulats supra-sensibles, mais qui en était réduite à se poser elle-même et toute seule, sans aucune relation à la nature, — et l'on a pu voir depuis

Kant que cette manière de se poser rendait peu confortable et plutôt précaire la situation de l'éthique.

Quoi qu'il en soit, ou bien, semble-t-il, il n'y a pas de monde de la liberté et du droit, ou bien il se constitue indépendamment du monde de la nature et du fait, et en opposition avec ce monde. Un contact avec la nature serait d'ailleurs pour la morale une souillure d'eudémonisme.

En même temps, les modernes estiment qu'une *philosophie de la liberté*, comme une *philosophie de l'esprit*, n'a pu commencer que depuis l'avènement de l'idéalisme.

Notre dessein, dans le présent essai, est de montrer brièvement que la philosophie de saint Thomas n'est pas seulement une philosophie de la nature ou plus généralement *de l'être*, mais aussi, et cela avant tout dans la perspective de la vie morale, une *philosophie de la liberté* (comme, dans la perspective de la vie de connaissance, elle est aussi une *philosophie de l'esprit* : philosophie de la liberté et philosophie de l'esprit d'ailleurs connexes et finalement convergentes).

Mais au lieu d'opposer le monde de la liberté et le monde de la nature ou de l'être, elle les unit sans les confondre, et elle fonde le premier sur le second.

Hegel, nous le savons, et c'est sa gloire, a voulu surmonter la disjonction kantienne de la nature et de la liberté, du fait et du droit, mais sa tentative géniale n'a réussi qu'à les identifier.

Pour saint Thomas, au contraire, ces deux ordres, tout en étant liés, restent nettement distincts.

Ainsi sommes-nous conduits à indiquer, d'après ses principes : 1^o comment le monde de la liberté suppose nécessairement le monde de la nature ; 2^o comment il s'en distingue et constitue un univers à part ; 3^o en quoi consiste ce qu'on pourrait appeler le dynamisme de la liberté, et la loi essentielle de son mouvement.

I

2. Le monde de la liberté suppose nécessairement le monde de la nature, — de la nature entendue métaphysiquement, et avant tout comme nature d'un être doué d'intelligence et de volonté. Cette doctrine se vérifie tout d'abord à propos du libre arbitre lui-même. Et n'est-ce pas par la recherche de ce qu'est le libre arbitre que nous devons commencer notre esquisse ? Tous les sens variés du mot liberté qui ont de l'importance pour l'être humain présupposent cette primordiale liberté, ce fait que notre volonté, dans son réduit central, est libre non seulement de toute contrainte extérieure, mais de toute nécessité qui la déterminerait *ad unum*.

Selon saint Thomas, la liberté de choix n'est pas un irrationnel imposé au philosophe par la conscience morale ; c'est le propre d'une certaine *nature*, précisément de la nature rationnelle ou intellectuelle. *Toute la racine de la liberté*, écrit-il, *est constituée dans la raison*¹ ; être libre est de l'essence de tout esprit.

Ainsi, non seulement nous avons l'expérience en nous du fait de la liberté, en percevant que l'acte qui émane de notre vouloir délibéré est tellement dépendant de nous qu'il nous appartient tout entier, jusqu'au plus intime de son être, et jusque dans la raison qui le fait poser, mais encore il est possible, dans la conception thomiste, de montrer qu'une nature spirituelle *doit* nécessairement être douée de liberté.

Tout appétit (en langage moderne, toute faculté de tendance ou d'inclination) est un pouvoir par lequel le sujet se porte vers l'être dans son existence concrète, afin de l'incorporer à son propre être ou de s'incorporer à lui. C'est cette fonction finalisatrice de l'être à l'égard de l'appétit qui fonde la notion de bien en général ou de bien ontologique, et qui fait du même coup que tout appétit

¹ SAINT THOMAS, *De Veritate*, q. 24, a. 2.

est tributaire de la connaissance. Par l'appétit sensitif l'animal sans raison se porte (spontanément, et nécessairement, selon l'ensemble de ses dispositions actuelles) vers les biens particuliers et concrets que ses sens lui font connaître, mais sans les investir encore de la note objective de bien, car le sens ne connaît pas plus le bien comme tel que l'être ou l'un comme tels; mais par la volonté nous nous portons vers les choses bonnes selon que nous les connaissons par l'intelligence, c'est-à-dire vers les choses bonnes connues précisément comme bonnes. L'intelligence, dégageant et connaissant la forme objective de l'être, dégage et connaît aussi la forme objective du bien (ce dont la connaissance purement sensitive est incapable): en toute nature qui a l'intelligence doit donc exister un pouvoir d'aimer et de désirer essentiellement distinct de l'appétit sensitif, et qui tend au bien comme tel, au bien selon son ampleur universelle et selon qu'il imbibe transcendentalement toute chose bonne: c'est l'appétit rationnel ou la volonté.

Ainsi, la volonté est fondée dans la nature et elle est elle-même une certaine nature. Et parce qu'elle est une nature, elle a une détermination nécessaire, il y a quelque chose qu'elle veut *en vertu même de ce qu'elle est*: c'est le bien comme tel. Elle veut nécessairement quelque chose dont elle sait seulement qu'il sature tout désir. Mais quoi? Si elle est nécessairement déterminée à vouloir un bien sans bornes, il s'ensuit que tout ce qui n'est pas un bien sans bornes ne peut pas la déterminer nécessairement. C'est parce qu'elle a par nature une capacité infinie, et parce qu'elle tend par nature et nécessairement à un infini qui la comble, qu'elle est libre à l'égard de tout bien particulier ou partiel, de tout bien que la main peut saisir, et qui reste de soi inadéquat à sa capacité infinie d'aimer. Si donc elle se décide à vouloir un tel bien, c'est avec le pouvoir de ne pas le vouloir, autrement dit en se le rendant elle-même à elle-même décidément aimable.

Les scolastiques appelaient indifférence cette liberté de la volonté, mais ils avaient soin d'expliquer qu'une telle notion ne coïncide nullement avec celle de l'indétermination potentielle de ce qui peut, étant imparfait et comme en attente d'une détermination, devenir ceci ou cela, recevoir tel ou tel acte; c'est la notion d'une indifférence active et dominatrice, due à l'amplitude spirituelle de quelque chose qui mis en acte et comme en appétit, si je puis dire, par l'infini, n'a avec des objets finis aucun lien nécessaire.

En définitive, si dans toute volonté existe cette indifférence dominatrice, c'est qu'en tout être qui n'est pas l'Être même, il y a de l'indétermination à dominer, c'est que tous les biens ne sont pas le Bien, et que l'intelligence en est avertie, par là même qu'elle a l'idée du bien. On le voit, si la liberté suppose la nature de la volonté, elle suppose aussi, et plus profondément, la nature de l'intelligence.

Saint Thomas ne conçoit pas le libre arbitre comme une sorte de divinité nouménale que rien ne menace en nous. Il sait que notre libre arbitre est immergé dans un monde d'affectivité, d'instincts, de passions et de désirs sensibles et spirituels. Ma volonté est sollicitée de toutes parts, elle est faible, elle aime et veut malgré elle toutes sortes de biens. Mais quand mon intelligence intervient pour penser mon activité, alors elle éveille pour ainsi dire la capacité infinie d'aimer dont nous parlions tout à l'heure; vouloir et aimer tel bien au point qu'il détermine *mon acte*, à moi personne humaine, cela est du domaine libre de ma volonté, parce que cela dépend d'un jugement pratique de mon intelligence, que ma volonté seule peut faire porter.

L'intelligence, en effet, peut bien déclarer spéculativement que telle action doit être faite, mais cela ne suffit pas pour que je la fasse. J'ai besoin d'une décision pratique, d'un jugement pratique de l'intelligence: et l'intelligence quand elle délibère voit que tout bien particulier, en tant même que particulier, est un bien sous un aspect, un non-bien sous un autre, me convient et ne me convient pas, —

à moi qui par nature veux un bien infini. Il faut donc que de l'abîme lui-même de la volonté sorte l'efficacité dont le bien qui la sollicite a besoin pour être jugé inconditionnellement bon pour moi.

Les scolastiques expliquaient là-dessus qu'au terme de la délibération, dans cette opération instantanée qui constitue l'acte du libre arbitre, l'intelligence et la volonté se déterminent l'une et l'autre sous des rapports différents, suivant l'axiome d'Aristote; *causae ad invicem sunt causae*, les causes diverses qui intègrent un même acte se causent l'une l'autre à des points de vue différents. L'acte libre apparaît alors comme le fruit commun de l'intelligence et de la volonté s'enveloppant vitalement l'une l'autre: le jugement lui-même qui, en tant qu'efficacement porté, spécifie et détermine l'acte du vouloir, c'est la volonté qui lui donne sa valeur d'efficacité existentielle, en déversant pour ainsi dire sur le bien particulier en question le trop-plein de motivation dont sa détermination par le bien infini la fait regorger; en telle sorte que le sujet devenant ainsi volontairement proportionné en acte à ce bien particulier, celui-ci lui devient par là même inconditionnellement bon et désirable. C'est ainsi qu'en aimant les choses la volonté se les rend décidément aimables, c'est-à-dire en fait, de par l'efficiencia de l'amour, des objets aptes en acte à déterminer un jugement pratique inconditionné, et donc à déterminer efficacement, dans l'ordre de la causalité formelle, la volonté elle-même. Être libre c'est être maître de son jugement, *liberi arbitrii*: la volonté a la maîtrise du jugement lui-même qui la détermine, et c'est à ce titre qu'elle a la pleine maîtrise de ses actions.

C'est de cette façon que la philosophie de saint Thomas nous montre comment la liberté est une propriété inamissible de la nature spirituelle, et comment elle pré-suppose cette nature elle-même, la nature de l'intelligence et la nature de la volonté.

3. Cette primauté métaphysique de la nature sur la liberté, nous la retrouvons au sommet de l'être, dans l'univers incréé des perfections de Dieu.

Certains philosophes modernes, de la lignée de Descartes, ont voulu voir dans la liberté ce qui, pour autant que nos concepts nous permettent de l'atteindre, constitue avant tout l'essence divine. Ils ont conçu un Dieu existant librement parce qu'il le veut; un Dieu donc qui, s'il le voulait, pourrait s'anéantir. Cette opinion semblait absurde aux scolastiques, ils comprenaient que Dieu existe avec une absolue nécessité, son existence étant sa nature même. Ils pensaient que Dieu n'est pas libre de ne pas être, ni de ne pas se voir, ni de ne pas s'aimer, ni de n'être pas vivant et bienheureux. Voilà la *nature* divine que rien ne nécessite ni ne contraint, mais elle-même et par elle-même infiniment nécessaire.

Mais en se connaissant lui-même Dieu voit dans son essence toutes les manières dont elle peut être imitée et participée, c'est ce que les théologiens appellent la science de simple intelligence, connaissance des créatures possibles comme purs objets de la pensée divine, avant qu'elles existent dans leur propre nature. Et en s'aimant lui-même il est libre d'aimer comme il lui plaît telle ou telle créature qu'il appelle à l'existence: voilà la *liberté* divine, exigée par la nature même de l'esprit incréé.

Ici, une grande difficulté surgit: comment Dieu peut-il aimer ou ne pas aimer, alors qu'il est acte pur, et qu'il n'y a en lui aucune potentialité? Dire que Dieu est libre, est-ce dire qu'il y a en lui de la contingence? Non certes répondait saint Thomas, il n'y a nulle contingence dans l'acte divin, toute la contingence est du côté des objets créés. Cette réponse est très profonde, essayons de l'expliquer le plus brièvement possible¹.

C'est par le même acte d'amour dont il s'aime que Dieu aime aussi ce qui n'est pas lui. Mais lui, il ne peut

¹ Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, I. P., q. 19, disp. 4, a. 3, 4 et 5 (Vivès, t. III).

pas ne pas être objet de son amour, puisque cet amour c'est lui-même. Tandis que les choses étant de soi infiniment incapables de combler un tel amour, cet amour les domine avec une plénitude infinie de liberté de les saisir ou non sous sa causalité toute-puissante: une créature aimée de Dieu n'est pas un objet déterminant qui spécifierait l'amour de Dieu et le ferait dépendre d'elle. C'est un effet de l'amour de Dieu, elle est spécifiée, constituée aimable et aimée par cet amour, dont elle dépend tout entière. Ainsi, pour saint Thomas, la liberté divine, c'est l'acte nécessaire lui-même d'amour de Dieu à l'égard de sa propre essence et bonté, acte qui *par là même* est intrinsèquement libre à l'égard des créatures, parce qu'à l'égard de tout ce qui n'est pas Dieu lui-même, il enveloppe dans son éminence et sa simplicité toute la force du vouloir et du non vouloir, de l'aimer et du ne pas aimer. Si rien d'autre que lui n'avait été aimé de Dieu, rien d'autre que lui n'existerait. Et il n'y aurait rien de changé en lui pour cela. Et cependant il n'y a rien de plus réel pour la créature que d'être aimée de Dieu, elle entre alors en quelque façon dans l'amour même de Dieu pour lui-même; et c'est en Dieu quelque chose d'intrinsèque et de formel et de souverainement réel d'aimer cette créature, puisque c'est son propre acte immanent d'amour subsistant et de liberté infinie à l'égard de tout le créable qui constitue cette créature, — celle-là, et non pas une autre, — comme objet d'amour.

On voit que selon saint Thomas, il est impossible que la nature divine existe sans que par là même soit nécessairement posée aussi, à raison de l'intelligence éternelle, la possibilité des créatures, et sans que par là même aussi existe nécessairement en Dieu, antécédemment aux créatures, une liberté infinie d'aimer celles-ci et de les faire exister en acte, liberté subsistante qui est Dieu lui-même, et qui ne peut pas ne pas s'exercer: que les choses en effet soient ou non voulues, aimées, créées, qu'il y ait des créatures ou qu'il n'y en ait jamais eu, c'est en tout cas et

pareillement cette liberté qui le fait. Ici encore, à ce sommet de tous les êtres, la philosophie de saint Thomas nous montre la liberté fondée sur la nature, je dis sur la nature spirituelle, et inséparable d'elle, car ici elle ne fait qu'un avec elle, puisque la liberté divine à l'égard des créatures s'identifie avec l'amour nécessaire de Dieu pour lui-même, et avec l'essence divine elle-même.

4. Mais que la liberté présuppose la nature, que cela veut-il dire pour nous ? Cela veut dire que l'éthique présuppose la métaphysique et la philosophie spéculative, ou que le droit usage de notre liberté présuppose la connaissance de ce qui est, et des lois suprêmes de l'être. La métaphysique est une condition nécessaire de la morale.

Ce qui masque parfois cette vérité, c'est que l'homme, du fait qu'il porte en lui les réalités mêmes — son âme, sa liberté, l'appel de sa destinée — dont la métaphysique a à connaître, et qu'il agit, ainsi, la métaphysique avant même de la savoir, peut se donner le luxe de nier en théorie des vérités métaphysiques dont il fait en pratique une large consommation ; mais il est clair que c'est là une situation anormale, et qu'il lui importe souverainement de prendre conscience de toutes ces choses qui sont en lui, et de ses propres dimensions.

Les crises économiques elles-mêmes sont une invitation pressante à faire de la métaphysique. Les auteurs compétents constatent que les plus terribles crises de l'économie moderne avec leurs résultats absurdes, — ici on brûle le blé et le café, là des millions de travailleurs manquent de travail, — sont nées d'une rationalisation scientifique des techniques de production ou plus généralement de la matière de la vie économique, sans aucune rationalisation correspondante de la production elle-même et de tout ce qui est humain dans la vie économique. Mais rationaliser l'humain sans savoir ce qu'est l'homme, ce n'est pas plus possible que de rationaliser la production d'une usine sans savoir ce qu'est une usine. Il faut donc savoir ce qu'est

l'homme: office de métaphysique ! L'éthique, qu'on peut regarder comme la rationalisation de l'usage de la liberté, l'éthique présuppose nécessairement, préexige la métaphysique. Elle ne peut pas se construire si elle ne sait pas d'abord répondre à ces questions: *qu'est-ce que l'homme?* et: *pourquoi est-il fait? Quelle est la fin de la vie humaine?*

L'homme est un être métaphysique, c'est un animal qui se nourrit de transcendants. Il n'y a pas de morale chez les fourmis, pas plus que chez les étoiles, leur route est tracée d'avance. Mais nous autres, du seul fait que nous savons le sens du mot *être*, et du mot *pourquoi*, et que dans notre pauvre tête le ciel entier (et plus que le ciel) peut tenir, nous voilà perdus avant d'avoir fait un pas. Il nous faut inventer notre route, il nous faut délibérer de notre fin.

A vrai dire, il y a ici, préalable à la morale, un fait de nature, — le fait d'une nature qui est esprit: dès que nous agissons en hommes, c'est-à-dire par des actes rationnellement motivés, nous ne pouvons pas ne pas vouloir une fin dernière, pour laquelle tout le reste est voulu, et en laquelle se concrétise ce bien infini dont nous parlions tout à l'heure. En quoi donc consiste ce bien absolu ? Où est cette béatitude ? C'est à nous de le découvrir, nous voilà bon gré mal gré métaphysiciens ; et c'est à nous de le choisir, ici commence la morale.

Saint Thomas enseigne¹ que nous décidons pour la première fois de notre fin dernière quand la vie de la raison et de la personnalité s'établit chez l'enfant, — acte qui peut s'accomplir au fond de nous de la façon la plus silencieuse, mais qui est en lui-même un très grand événement.

En général, les adultes méprisent l'enfance, ils oublient que leur monde raisonnable, policé et corrompu dépend terriblement du monde intuitif et courroucé de l'enfance, et que les choix les plus importants qui commandent leur existence, et qu'ils ont peut-être oubliés, ont été le plus souvent décidés dans ce monde-là. Freud a insisté sur l'im-

¹ *Sum. theol.*, I-II, 89, 6.

portance de la vie instinctive de l'enfance. Saint Thomas nous apprend à reconnaître aussi l'importance de la vie spirituelle de l'enfance, et du premier éveil de la liberté. Et chaque fois qu'un homme se reprend lui-même en main pour délibérer de sa fin ultime et choisir sa destinée, il retrouve en cela quelque chose des départs absolus de l'enfance.

Deux points doivent être signalés ici dans la philosophie de saint Thomas. En premier lieu, quand un homme délibérant de lui-même prend partie pour l'amour de ce qui est bon en soi, du *bonum honestum*, afin d'y suspendre sa vie, c'est vers Dieu, même s'il l'ignore, qu'il s'oriente ainsi. En second lieu un tel choix de Dieu comme fin dernière est un acte conforme à *ce qui est*, car c'est un fait de nature, un fait ontologique, qu'un esprit créé ne peut avoir sa béatitude qu'en Dieu. Il y a là une vérité métaphysique que saint Thomas établit au début de la partie morale de la Somme. Et à cette vérité première répond un devoir premier, une obligation morale première, qui est de choisir pour fin dernière cette fin-là : commandement fait à la *liberté* par la *vérité*. Et aucun égoïsme ou hédonisme transcendantal n'intervient, comme l'imaginait Kant, dans le choix ainsi prescrit par la nature des choses, car choisir une telle fin qui est le bien absolu, c'est la choisir pour l'amour d'elle et en l'aimant par dessus tout, et en se subordonnant à elle.

C'est ici, nous le disions tout à l'heure, que commence la morale, entendons précisément c'est ici qu'elle commence à s'élever comme un monde à part, le monde de la liberté.

Pour prendre plus aisément conscience de ce fait, considérons un instant le cas de la pensée orientale, en particulier de la pensée hindoue. On pourrait dire que la métaphysique de la transmigration est juste le contraire de la métaphysique de la fin dernière. Qu'une malheureuse vie d'homme, avec toute son insignifiance, ses aveuglements, ses misères, débouche d'un coup sur l'éternité, un chrétien peut supporter cette vérité, parce qu'il sait la

valeur surnaturelle du moindre mouvement de volonté. Nous nous représentons toutefois qu'une âme naturellement religieuse comme celle de l'Inde, mais non chrétienne, a dû être saisie de découragement devant cette idée, et se replier si l'on peut dire sur l'infini du temps, comme si de nouvelles vies offertes à la même âme avaient des chances de diminuer la disproportion entre la précarité du voyage et l'importance du terme. Mais quoi, il n'y a plus de terme; et le temps est toujours le temps. C'est devant l'horreur des réincarnations sans fin que l'esprit se trouve placé. L'idée du nirvâna arrivera alors comme un remède. Mais le nirvâna est une délivrance du temps: c'est tout autre chose, en un sens c'est tout le contraire d'une entrée dans l'éternité, et de la possession d'une fin dernière.

Nous sommes persuadé que dans l'Inde, comme il y a de vraies et éminentes vertus morales, il y a aussi une vraie et profonde spiritualité, où de fait, et quelle que soit sa métaphysique, l'homme est tourné vers Dieu comme vers sa fin. Toutefois, ce n'est pas à la manière dont on vit la morale, c'est à la manière dont on la pense, c'est à la science et à la philosophie morale que nous songeons ici. Et nous demandons alors: quelles conséquences dans l'ordre moral cette métaphysique de l'absence de fin dernière devra-t-elle entraîner? On dit parfois que l'Inde n'a pas de morale; nous croyons que c'est une erreur. Mais ce qui semble vrai, c'est que la morale ne s'y est pas constituée dans sa spécificité, comme le monde propre de l'agir humain et de la liberté. Du seul fait qu'elle n'entend pas la sommation première faite à notre liberté, du seul fait qu'elle ne requiert pas de l'homme l'option pour une fin ultime, et le dressement de son être vers cette fin, la morale hindoue reste répandue elle-même dans le monde de la nature et de ses enchaînements, l'acte humain fructifiant d'une manière comme physique, et l'ascétisme lui-même suivant comme automatiquement le progrès de la connaissance, sans que la notion d'obligation morale soit jamais dégagée, et sans que la morale elle-même échappe aux ombres

du temps et de la maya: elle s'évanouira avec ces ombres quand la connaissance parfaite surviendra.

Qu'on excuse cette digression. Elle peut nous aider à voir à quel point la morale dépend de la métaphysique et présuppose la métaphysique, précisément pour exister à part et comme distincte de la métaphysique. Et ce n'est pas seulement dans la détermination de la fin de l'homme que la morale dépend ainsi de la métaphysique, c'est pour connaître les lois qui concernent le choix des moyens, et qui constituent son domaine propre. Selon saint Thomas ces lois relèvent en effet de la nature raisonnable de l'homme (car la raison est la règle prochaine des actes humains), et elles relèvent en définitive de ce que la philosophie chrétienne appelle la loi éternelle¹, c'est-à-dire de l'ordre idéal de la création dans l'esprit créateur, ordre qui se manifeste à notre intelligence chaque fois qu'elle saisit au delà de la réalité existentielle les exigences inscrites dans la nature des choses, particulièrement celles qui font qu'un acte humain est bon ou mauvais avant tout par son objet. Mais saisir ainsi les exigences et les nécessités essentielles, cela suppose que notre intellect n'est pas capable seulement de constatation empirique comme nos sens, et qu'il peut au contraire pénétrer dans l'intériorité des essences et de leur structure.

Et sans doute sont requises, pour que la science morale se constitue, bien des connaissances spéculatives autres que la métaphysique, et surtout une immense information d'ordre expérimental. Saint Thomas dit même que les choses qui ont rapport à la science morale se connaissent surtout par l'expérience². Il reste cependant que la base métaphysique est la première des bases ainsi prérequis.

L'éthique s'appuie donc tout entière sur la connaissance spéculative. Mais elle-même — nous arrivons ainsi

¹ Cf. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I-II, 71, 6; 93,5, corp. et ad 3; 6.

² « Quae pertinent ad scientiam moralem maxime cognoscuntur per experientiam. » *In Ethic. Nic.*, lib. I, lect. 2.

à la deuxième partie de cette étude — elle n'est pas une connaissance spéculative; elle est un savoir pratique. La métaphysique est nécessaire, elle n'est pas suffisante à la constitution de la morale. La morale n'est pas une partie de la métaphysique; elle se constitue dans une ligne propre distincte de tout l'ordre spéculatif.

II

5. Selon saint Thomas d'Aquin, la toute première division du savoir (du savoir créé) est la division entre savoir spéculatif et savoir pratique, philosophie spéculative et philosophie pratique¹. Le savoir spéculatif a pour fin intrinsèque la connaissance elle-même, il connaît pour connaître. Le savoir pratique a pour fin intrinsèque autre chose que la connaissance, il connaît pour agir. Tel est le premier plan de clivage de notre connaissance humaine. Or, la morale appartient à l'ordre pratique. C'est un savoir, une science authentique, mais qui porte sur un objet pratique: les *actes à faire*; et où par conséquent les fins de l'action, c'est-à-dire ici les fins de la vie humaine, jouent le même rôle que les principes dans le savoir spéculatif. Impossible d'avoir une science des nombres sinon en dérivation des principes mathématiques. Impossible d'avoir une science des choses morales, sinon par ordre aux fins humaines. « Des choses qui sont à faire, écrit saint Thomas, on n'a une science parfaite que si on les connaît en tant même qu'elles sont à faire². »

Il suit de là que tout en drainant et utilisant un immense matériel spéculatif et expérimental, la morale n'est cependant pas une science de simple constatation: en tant

¹ Seule la théologie, à cause de l'élévation surnaturelle de ses principes, et parce qu'elle est comme une participation ou une impression en nous de la science incréée, domine de son unité cette division.

² *Sum. theol.*, I, 14, 16, ad contr.

même que savoir, en tant même que connaissance, elle veut savoir *ce qu'il faut faire et comment il faut faire* pour que cela soit bien fait. Et l'on voit du même coup que c'est une science de la liberté elle-même. Il peut y avoir une science spéculative de la nature du libre arbitre, il ne peut pas y avoir une science spéculative de l'usage du libre arbitre. Mais il y a une science pratique de l'usage du libre arbitre, c'est précisément la morale.

Ici l'intelligence pénètre dans le domaine propre de la volonté. Il n'est pas étonnant que saint Thomas, si purement intellectualiste en métaphysique, se montre de plus en plus volontariste à mesure que la connaissance concerne davantage l'action comme telle. L'objet typique de la science morale est quelque chose de volontaire (les actes humains), mais c'est encore selon un mode spéculatif¹ que cette science juge des actes humains et de leurs règles : et à cause de cela, bien qu'elle soit science pratique, elle ne suffit pas encore à les régler.

Pour connaître et juger avec une parfaite et constante rectitude des actes singuliers que je dois poser, moi, personne singulière, dans telles circonstances singulières, qui ne se sont jamais trouvées et qui ne se retrouveront jamais exactement pareilles, aucune science, même pratique, aucune casuistique ne suffira jamais, car la science concerne de soi l'universel. Il me faut un moyen de connaissance et de discernement pratique qui n'est plus une science, c'est la vertu de prudence. Vertu intellectuelle encore, mais aussi morale, qui ne peut juger avec rectitude que si la volonté elle-même est droite, parce qu'elle ne règle plus seulement de loin, mais immédiatement, l'usage de ma liberté. Elle est connexe avec les autres vertus morales, elle présuppose que je ne sais pas seulement d'une façon théorique ce qu'exige la justice ou la tempérance, mais d'une façon expérimentale, par connaturalité à ces vertus. Et saint Thomas dira à ce point de vue que savoir la méta-

¹ Cf. *Les Degrés du Savoir*, pp. 618-625 et Annexe VII.

physique (si nécessaire que cela soit par ailleurs) ne suffit en rien à agir comme il faut, et que savoir la morale (si nécessaire que cela soit aussi) y suffit très peu¹. Un autre organisme spirituel est requis ici, prudence dans l'intelligence, — et, dans les puissances affectives, dispositions stables qui préparent et fortifient pour le bien l'usage même de la liberté.

Voilà qui nous montre à quel point, dans la philosophie de saint Thomas, le monde de la morale est un monde à part, monde pratique distinct du monde spéculatif, monde de la liberté distinct du monde de la nature.

6. Si nous voulions nous représenter un tableau de la réalité universelle suivant les degrés qu'y reconnaissait saint Thomas, il nous faudrait placer, au bas de ce tableau, l'univers des choses sensibles, du temps et du mouvement: univers de la nature sensible.

Au-dessus de cet univers, et formant comme l'étage supérieur de la création, il y a l'univers des choses spirituelles: ces choses-là aussi ont un être, une nature, et nous retrouvons ici le mot nature, mais en un sens très épuré, et qui n'a plus qu'une communauté analogique avec le premier: car il s'agit ici du constitutif intelligible ou ontologique des choses, sans plus rien de sensible ou d'imaginable. Leibniz appelait royaume des esprits cet univers de la nature spirituelle. Il est au-delà de la nature sensible, mais non pas au-delà de toute nature créable.

Or, à ce même étage, et au sein de ce même univers, il faut discerner un autre monde qui commence là: le *monde de la liberté*. Il suppose, nous l'avons dit, la nature spirituelle. Mais il constitue un monde à part, distinct du monde de la nature sensible et spirituelle.

Nous ne l'oublions pas, le tableau thomiste de la réalité ne s'arrête pas là. A un troisième étage, qu'aucune représentation humaine ne peut circonscrire, il y a encore

¹ *Sent.*, III, d. 33, q. 2, a. 5, ad 1; d. 53, q. 1, a. 2, ad 1.

un autre univers, celui-là proprement surnaturel, ou au delà de toute nature créable: c'est l'univers increé de la déité, où nature, mais divine, et liberté, mais divine, ne font, comme nous l'avons vu, absolument qu'un.

Et à cet univers divin l'âme humaine peut participer par la grâce, de sorte que pour elle aussi, il y a un troisième étage, proprement surnaturel, où *une nouvelle nature* (d'ordre divin) lui est donnée, et où *le monde de la liberté*, ce monde à part qui commençait à l'étage précédent, parvient à une perfection d'ordre divin. Mais ce n'est pas de cet univers de la grâce que nous entendons parler maintenant. C'est du monde de la liberté en tant même qu'il se constitue à notre second étage comme manifestant la propriété inaliénable d'une certaine nature créée, — de la nature spirituelle.

Deux points nous semblent devoir être signalés ici dans la doctrine de saint Thomas. En premier lieu saint Thomas enseigne qu'à la tête du monde de la nature, de toute nature créée, sensible ou spirituelle, et à la tête du monde de la liberté se trouve Dieu ¹. Mais dans le premier cas Dieu apparaît comme la fin suprême et le gouverneur tout-puissant de l'ordre universel, et à ce point de vue il faut dire qu'il n'a pas de contraire et que rien ne résiste à sa volonté; le mal comme le bien, la mort comme la vie, les défaillances comme les splendeurs de la créature, ce qu'il lui plaît de permettre et ce qu'il lui plaît d'appeler à l'être, tout est emporté invinciblement dans le torrent de réalité où s'exprime la souveraine sagesse. Dans le second cas Dieu apparaît comme le législateur et la fin de cet ordre particulier qu'est l'ordre moral, et à ce point de vue il a des adversaires, et il permet que des esprits créés résistent à sa volonté, telle qu'elle se manifeste idéalement à eux comme règle suprême de leur liberté. Ainsi le monde de la nature et le monde de la liberté ont le même chef. C'est ce qu'oubliaient les penseurs manichéens ou gnosti-

¹ Cf. *Sum. theol.*, I, 103, 5, 7 et 8, et le Commentaire de Cajetan.

tiques pour lesquels l'auteur de la nature n'était pas Dieu, chef du monde moral, mais un démiurge ou même le principe du mal. C'étaient de mauvais métaphysiciens, ils déshonoraient le monde de la nature au profit du monde de la liberté. Mais d'autre part le monde de la liberté est tellement autonome que bien qu'il constitue un ordre particulier et en tant même qu'il constitue un ordre particulier au sein de l'ordre universel, il faut pour trouver son chef propre monter jusqu'au principe même de l'univers. La cause première de toutes choses assure ainsi l'irréductibilité de cet ordre particulier du bien et du mal moral à l'ordre universel de l'être. C'est ce que méconnaissait un grand métaphysicien comme Spinoza, qui cherchait la liberté, non dans le monde de la liberté, qu'il supprimait, mais dans le monde de la nature. L'auteur de l'*Ethique* sacrifiait l'éthique à la métaphysique.

Le second point que nous voudrions signaler concerne l'inviolabilité du monde de la liberté. C'est à propos d'une question très spéciale que saint Thomas met ce point en lumière. Il se demande si le regard naturel des purs esprits connaît les secrets des cœurs. Non, répond-il. Pourtant il enseigne d'autre part que les purs esprits connaissent naturellement tout l'univers des natures corporelles et spirituelles, tous les événements qui surviennent dans « ce monde » qui est l'ouvrage de l'art créateur. Oui, sans doute, mais précisément l'acte moral pris comme tel, dans le mystère de la décision libre elle-même par où il fait face à Dieu, n'est pas un événement *de ce monde* ; il n'appartient pas au monde des configurations et des propriétés des êtres, et si l'on peut dire de la simple beauté plastique et ontologique de la création ; il appartient au monde de la liberté, qui déjà dans l'ordre de la morale naturelle, abstraction faite de l'ordre surnaturel de la grâce, est un monde à part, réservé, sacré, où seul le regard de Dieu a pouvoir de pénétrer, — parce que c'est le monde des relations entre personnes, avant tout entre l'Esprit personnel incréé et les personnes créées faites à son image.

7. C'est ici que se pose le problème le plus hardi de la théologie spéculative, le problème des relations entre la liberté incréée et les libertés créées. Nous n'avons pas l'intention de le discuter ici. Nous rappellerons seulement que selon saint Thomas d'Aquin Dieu seul, comme il peut connaître les secrets de la liberté créée, peut aussi agir sur elle. Lui seul il peut pénétrer dans ce monde-là. Pourquoi ? précisément parce qu'il est cause de tout l'être de ce qui est. Partout où il y a l'être, il est là comme cause première, et lui seul est là, avec moi, et en moi, quand je pose un acte libre, parce que cet acte, étant libre, ne dépend en définitive d'aucune cause créée autre que moi.

Et Dieu est cause en un sens analogique et suréminent ; il n'est pas cause comme aucune des causes dont j'ai l'expérience : il domine, il transcende à la fois l'ordre de la nécessité et l'ordre de la contingence ; quand donc il agit en moi qui agis, c'est pour constituer dans son fond la liberté même de mon acte ; c'est en tant même que je suis une cause libre et maîtresse de son action que son influx me pénètre, causant, à titre de cause première, en moi cause seconde libre, le mode lui-même de mon acte et sa perfection propre d'acte librement produit.

Mais qu'arrive-t-il quand mon acte est mauvais ? Du mal lui-même ou de la privation, de la mutilation qui déforme cet acte, Dieu ne peut pas être cause, de cela c'est moi qui suis cause première¹ ; le mal comme tel est la seule chose que je peux faire sans Dieu, me soustrayant alors comme par une initiative émanée de mon néant au flux de la causalité divine. Dans la ligne du mal c'est la créature qui est cause première. *Sine Me nihil potestis facere*, cette parole est vraie dans les deux sens : sans Dieu nous ne pouvons rien faire, nous pouvons sans lui « faire le rien ». La première initiative vient donc toujours de Dieu dans le cas du bien, alors l'initiative de la liberté créée relève elle-même

¹ « Defectus gratiae causa prima est ex nobis ». SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I-II, 112, 3, ad 2.

de l'initiative divine. Mais à cause du pouvoir de *refus* qui fait naturellement partie de toute liberté créée, la première initiative vient toujours de la créature dans le cas du mal, Dieu pouvant mais ne voulant pas empêcher la créature d'opposer son refus, quand elle veut. Car les mains de Dieu sont liées par les inscrutables desseins de son amour, comme celles du fils de l'homme sur la croix.

Ainsi pouvons-nous prendre quelque idée du drame de l'histoire, ou plutôt du drame des régions sacrées de l'histoire. Quoi qu'il en soit de tout le matériel visible qui la conditionne dans le monde de la nature, l'histoire est faite avant tout du croisement et de l'emmêlement, de la poursuite et du conflit de la liberté incréée et de la liberté créée; elle est comme inventée à chaque instant du temps par les initiatives accordées ou désaccordées de ces deux libertés, l'une dans le temps, l'autre hors du temps, et qui, du haut de l'éternité à laquelle tous les moments du temps sont indivisément présents, connaît toute la succession d'un seul regard. Et la gloire de la liberté divine est de faire un ouvrage d'autant plus beau qu'elle laisse l'autre liberté le défaire davantage, parce que de l'abondance des destructions elle seule peut tirer une surabondance d'être. Mais nous autres, qui sommes logés dans la tapisserie, ne voyons que l'obscur enchevêtrement des fils qui se nouent sur notre cœur.

Si l'on demandait après cela quelle est la fin à laquelle, parmi tant de vicissitudes, est ordonnée la liberté créée, il faudrait considérer le troisième étage du tableau dont nous parlions plus haut, et rappeler la doctrine de la grâce participation de la nature même de Dieu. Il faudrait dire alors que cette fin est de parvenir à un point suprême où se trouvent réalisées les trois postulations primordiales de la créature en face des Personnes divines, c'est-à-dire où, dans la créature devenue sainte, soit manifestée purement la sainteté de Dieu, soit enfin établi le gouvernement souverain de sa vérité, et soient réconciliées, parce qu'il n'y aura plus de refus ni d'obstacle, sa volonté dite « conséquen-

te », qui tient compte des conditions provenant des volontés créées, et sa volonté dite « antécédente », qui ne tient compte que de son amour.

En tant qu'elle se rapporte à la communauté humaine, une telle fin est de constituer la seule cité qui n'impose à la personne humaine (mais purifiée par la mort, et ressuscitée) ni contrainte ni sacrifice, parce que son bien commun sera le bien même de la personne (*et lucerna ejus erit agnus*), — elle descend du ciel mais le mouvement de l'histoire va à sa rencontre.

En tant qu'elle se rapporte au progrès spirituel de l'âme, cette fin enveloppe, parmi ses diverses exigences, celle de passer librement, et donc à travers tous les malheurs et les accidents que notre faillibilité comporte, d'une liberté de choisir entre le bien et le mal, qui marque l'imperfection de la créature comme telle, à une liberté de choisir toujours le bien, qui est le propre de la nature divine, et qui suppose que l'âme a été transformée par la grâce et par l'amour. Nous arrivons ainsi à la troisième partie de cet essai, où nous nous proposons de traiter brièvement de ce qu'on peut appeler le dynamisme de la liberté.

III

8. Il est nécessaire ici d'approfondir le sens ou les divers sens du mot liberté. Nous avons parlé jusqu'à présent de la liberté au sens de libre arbitre. Mais la notion de liberté est beaucoup plus vaste que cela ; le libre arbitre est la racine même du monde de la liberté, c'est une donnée métaphysique, nous le recevons avec notre nature raisonnable, nous n'avons pas à le conquérir : il apparaît comme la liberté *initiale*. Mais cette racine métaphysique doit fructifier dans l'ordre psychologique et moral ; il nous est demandé de devenir dans notre agir ce que nous sommes déjà métaphysiquement, une personne ; nous devons nous rendre par notre propre effort une personne maîtresse d'elle-même et qui soit à elle-même un tout. Voilà donc une autre liberté,

une liberté que nous devons chèrement gagner: liberté *terminale*. Par quel mot la désigner ? Nous pouvons dire que c'est une liberté d'autonomie. Les anciens la caractérisaient par le mot *αὐτάρχεια*, ils entendaient par là que l'homme libre se suffit à soi-même, et par le mot *causa sui*, ils entendaient par là que l'homme libre gouverne sa propre vie sans subir la contrainte d'aucune causalité étrangère: expressions qui prises dans toute leur force se rapportent aux exigences extrêmes de la notion de personnalité. Nous prétendons donc que la liberté de choix, la liberté au sens de *libre arbitre* n'est pas sa fin à elle-même. Elle est ordonnée à la conquête de la liberté au sens d'*autonomie* ; et c'est dans cette conquête, exigée par les postulations essentielles de la personnalité humaine, que consiste le dynamisme de la liberté.

Ce principe a deux applications particulièrement importantes, l'une dans l'ordre spirituel, l'autre dans l'ordre social.

9. Dans l'ordre de la vie spirituelle, il est aisé de remarquer tout d'abord que ce que tous les sages ont voulu conquérir, stoïciens, épicuriens ou néo-platoniciens, yogis, rabbis ou soufis, spinozistes ou nietzschéens, c'est bien, soit sous ce nom lui-même, soit sous un nom équivalent, la liberté. Ils ont tous pensé qu'elle exige un certain ascétisme (compris du reste de façons très diverses) et qu'elle répond à vrai dire à une condition surhumaine. C'est méconnaître l'homme, disait Aristote, de ne lui proposer que l'humain. Cette parole est profondément vraie. Mais si jamais il est dangereux pour l'homme de se tromper, c'est bien quand il s'agit de dépasser la condition humaine. En quoi consiste cette liberté qui est sagesse ?

Une première erreur, qui semble l'erreur fondamentale de beaucoup de nos contemporains, pourrait se définir comme la confusion des deux libertés que nous venons de distinguer: liberté de choix et liberté d'autonomie. Elle fait consister la suprême liberté dans la liberté de choix

elle-même; comme si on ne choisissait pas pour n'avoir plus à choisir! Le libre arbitre devient sa fin à lui-même, et l'homme, condamné à choisir toujours sans jamais s'engager, est précipité dans une dialectique de la liberté qui détruit la liberté: pour être toujours disponible au nouveau choix que l'instant propose, il refuse d'opter pour une fin qui une fois choisie limiterait le champ des choix possibles; pour jouir comme d'un bien suprême du pur exercice de sa liberté, il refuse de spécifier celle-ci par des motifs de raison. Enfermée ainsi dans l'antinomie d'un vouloir sans fin dernière et d'un libre arbitre déraciné de la raison, son ascèse consistera à dissoudre dans l'indéfini sa personnalité, sa liberté, et sa capacité d'aimer, car aimer c'est se lier.

Allant jusqu'au fond du problème, les théologiens thomistes remarquent ici que la liberté (la liberté de choix) ne définit pas, comme le pensent tant de modernes héritiers de Kant¹, l'essence ou le formel de la moralité. Elle est la *matière* propre de la moralité, parce que seuls des actes libres sont capables de régulation morale, comme la matière travaillée par le sculpteur ou le musicien est capable des régulations artistiques: et dans les deux cas c'est la raison qui donne la mesure et la forme. Un acte n'est pas moralement d'autant meilleur qu'il enveloppe une plus grande plénitude de liberté, au contraire agir par pur bon plaisir, uniquement pour prendre conscience qu'on est libre, est plutôt signe de débilité morale. La liberté de

¹ Dans le système de Kant, la liberté d'autonomie n'est pas le fruit du progrès moral mais la propriété et l'expression de la liberté de choix intemporelle dont l'homme jouit dans le monde intelligible. Les deux libertés que nous avons distinguées sont donc ici 1^o faussées chacune dans sa notion, et 2^o confondues. Et le constitutif formel de la moralité est demandé à ce faux concept de liberté, alors que des deux libertés ainsi bloquées aucune en réalité ne définit l'essence ou le *formel* de la moralité (car la liberté de choix est la *matière* de la moralité, et la liberté d'autonomie le *terme* auquel elle tend.)

choix est prérequis à la moralité, elle ne la constitue pas. C'est la régulation vitale de l'acte libre par la raison (par la raison humaine et, plus encore, par la raison éternelle), c'est, comme dit saint Thomas, la *consonance avec la raison* qui constitue formellement la moralité.

Une seconde erreur, qui n'est pas moins grave, procède d'une philosophie plus sérieuse. Cette fois on comprend que le suprême *élargissement* de l'homme n'est pas la liberté de choix elle-même, mais l'autre liberté, que nous avons appelée liberté d'autonomie. Et l'on comprend aussi que cette liberté d'autonomie, définie comme la pleine suffisance à soi-même d'une personne qui ne relève d'aucune causalité étrangère, est proprement une liberté de Dieu. Mais en vertu d'un préjugé immanentiste on pense que l'homme est appelé à se donner à lui-même et par lui-même cette souveraine liberté, liberté de connaissance et d'intellectualité pure comme celle du sage de Spinoza, ou liberté de puissance et de création comme celle du surhomme de Nietzsche. Voilà l'homme obligé de se diviniser par les seuls moyens de la nature, et broyé par la contradiction vécue entre le Dieu qu'il lui faut être et la créature qu'il est.

La solution que saint Thomas propose à un tel problème, c'est la solution chrétienne. Oui, l'homme est appelé à devenir Dieu, mais par une participation de grâce à la nature d'un Dieu transcendant, personnel et libre. Quand il atteint sa fin dernière après dissolution du corps, il est Dieu par participation du fait qu'il voit l'essence divine. Et pendant sa vie terrestre elle-même il peut aussi — déjà — devenir Dieu par participation, du fait de l'union d'amour avec Dieu. Ainsi c'est avec la sainteté que la parfaite liberté d'autonomie coïncide. Elle enveloppe cette liberté de choisir toujours le bien dont nous parlions tout à l'heure, et, à ce titre, en tant qu'elle devient ainsi comme ignorante du mal, on pourrait l'appeler aussi liberté d'innocence, mais elle est autre chose, elle est en elle-même un fruit, une fin, parce qu'elle est un autre nom de la perfection

spirituelle elle-même et de l'adhésion au moins commencée à la fin dernière.

Cette adhésion comprend deux aspects: en tant qu'elle se rapporte à la vie de l'intelligence, elle est sagesse et libre possession spirituelle, *liberté d'exultation*, pourrait-on dire, — car c'est un repos vif et délié que l'accomplissement du plus profond et du plus pur désir de l'intellect (saint Thomas appelle ainsi *vacatio* la contemplation des choses divines); en tant qu'elle se rapporte à la vie de la volonté elle est plénitude d'amour, et elle est *liberté d'autonomie*. De ces deux aspects le premier n'apparaîtra en toute perfection que dans la vision de Dieu, le second a la primauté dans la vie présente; ils sont néanmoins inséparables.

C'est pour parvenir à cette liberté d'autonomie, à la liberté *terminale* que l'homme a la liberté de choix. Et elle se confond si peu avec la liberté de choix que celle-ci, dans l'acte suprême de la béatitude, ne saurait plus s'exercer. Saint Thomas enseigne que les esprits bienheureux qui contemplent l'essence divine, fixés immuablement dans cette vision, sont fixés aussi dans l'amour béatifique, leur volonté s'élançant en Dieu de tout le poids de sa nature faite pour le bien sans restriction. Comment choisir encore quand on possède enfin ce qu'on a choisi par-dessus tout ? L'exercice de la liberté de choix subsistera à l'égard de tout le reste, il ne subsistera plus à l'égard du bien subsistant vu face à face. Et pourtant nulle part plus que dans l'acte d'amour bienheureux il n'y aura liberté d'autonomie, car c'est suivant la loi même de son être qu'alors la volonté ne pourra pas ne pas aimer. Il n'y a pas d'acte qui soit plus volontaire ¹, et cependant il ne comporte plus l'indifférence dominatrice propre à la liberté de choix. Il y a ici comme un retour, parfaitement logique, de cette primauté de la

¹ Sur toute cette question, et sur la distinction capitale du *volontaire* et du *libre*, voir JEAN DE SAINT-THOMAS; *Curs. theol.*, in I-II, q. 21, disp. 8, a. 1 (Vivès, t. V.).

nature sur la liberté de choix dont il a été question dans la première partie de cet essai. Quand la liberté de choix a conduit une nature spirituelle, capable d'infini par son intelligence et par sa volonté, au terme pour lequel elle est faite, son office est accompli. Elle est toujours là, certes, privilège de la nature spirituelle, et elle continue de manifester l'élévation dominatrice de celle-ci devant tout ce qui est moyen, ou fin intermédiaire: mais non plus devant ce qui est la Fin elle-même. A ce terme pourtant c'est la liberté encore, mais une autre liberté qui s'exerce, parce que cette nature, étant spirituelle, n'a son plein achèvement que dans la spontanéité absolue. Et la liberté dont nous parlons, liberté d'exultation ou liberté d'autonomie, c'est bien, pour reprendre un mot dont la philosophie moderne a fait grand usage, mais en l'entendant mal, la « parfaite spontanéité d'une nature spirituelle ».

D'autre part, ce n'est pas en eux-mêmes et par eux-mêmes, c'est par leur union à un Autre qu'eux, et d'où dérive tout être et tout bien, que les esprits créés peuvent parvenir à une telle plénitude de spontanéité. Il n'en peut être autrement, dès l'instant qu'on se place dans les perspectives d'une philosophie de l'être et d'une métaphysique de la transcendance divine. Fini et malheureux dans son être, l'homme ne peut passer à une condition surhumaine que par l'adhésion de l'intelligence et de l'amour à un objet meilleur. Dieu étant au sommet de la personnalité, et l'homme étant aussi, d'une façon si précaire que ce soit, une personne, c'est dans la relation entre ces deux personnes que consiste le mystère de la conquête de la liberté.

A vrai dire toutefois, ce n'est aucun philosophe, c'est saint Paul qui nous dévoile quelque chose de ce mystère. La théologie nous enseigne que ceux qui sont agis par l'Esprit de Dieu, étant vraiment fils de Dieu, sont vraiment et parfaitement libres; et qu'ils entrent, comme dit saint Jean de la Croix, dans la vie même des Personnes divines, aimant Dieu comme il nous aime et comme il s'aime, —

et donnant Dieu à Dieu même: voilà le terme du progrès de l'âme, où, avant la vision que l'union au corps corruptible interdit, le temps vient joindre l'éternité. Le saint s'est délivré de la propriété de lui-même, pour la donner à Dieu; et cela est possible parce que Dieu est plus nous-mêmes que nous-mêmes; perdre son âme pour lui n'est donc pas la perdre, mais la trouver. C'est de la liberté même de Dieu que le parfait spirituel est libre, il est indépendant de toute contrainte étrangère parce qu'il relève de la seule causalité divine, qui n'est nulle part étrangère; il se suffit parce qu'il s'est perdu et ne vit plus que de la vie du Dieu sauveur qui habite en lui; bien mieux que le sage païen il est à soi-même son tout parce qu'il ne fait plus qu'un seul esprit et amour avec le Tout: « deux natures en un seul esprit et amour »¹.

Cette œuvre, en effet, s'accomplit par l'amour. Relisons une page de la *Somme contre les Gentils* que nous avons déjà citée ailleurs, elle nous livre la clef du problème de la liberté, je dis de la liberté d'autonomie.

« Il faut considérer, écrit saint Thomas, que les fils de Dieu sont agis par l'Esprit de Dieu non comme des esclaves, mais comme des personnes libres. On appelle en effet libre celui qui est « cause de soi », cela donc est fait librement par nous que nous opérons de nous-mêmes (*ex nobis ipsis*) : et c'est ce que nous faisons de par notre volonté. Mais ce que nous faisons contre notre volonté, nous le faisons en esclaves, non en personnes libres, soit qu'une contrainte absolue nous soit imposée, soit que la contrainte se mêle au volontaire, comme lorsqu'un homme veut faire ou souffrir ce qui contrarie moins sa volonté, pour échapper à ce qui la contrarie davantage. Eh bien, par là même qu'il infuse en nous l'amour de Dieu, c'est en nous faisant agir selon le poids même de notre volonté que l'Esprit de sainteté nous incline à agir. (Car le propre

¹ Saint JEAN DE LA CROIX, *Cant. spir.*, str. 27 (22), Silv., III, p. 132 (320).

de l'amitié est que l'ami soit à l'unisson de l'aimé dans les choses que celui-ci veut). Les fils de Dieu sont donc agis par l'Esprit de Dieu librement de par l'amour, non servilement de par la crainte: *Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour être encore dans la crainte, mais un esprit d'adoption, en qui nous crions: Abba! Père!*

« Or, la volonté étant de sa nature ordonnée à ce qui est vraiment bon, lorsqu'un homme, sous l'influence d'une passion, d'un vice ou d'une disposition mauvaise, se détourne de ce qui est vraiment bon, cet homme, *si l'on considère l'ordre essentiel lui-même de la volonté*, agit en esclave, puisqu'il se laisse alors incliner contre cet ordre par quelque principe étranger. Mais si l'on considère l'acte de la volonté *selon qu'elle est inclinée actuellement vers un bien apparent*, alors il agit librement quand il suit sa passion ou sa disposition corrompue, et il agit en esclave si, sa volonté demeurant inclinée de la sorte, il s'abstient de ce qu'il veut par crainte de la loi posée en sens contraire.

« Mais voilà que l'Esprit-Saint incline par l'amour la volonté vers le vrai bien; par l'amour, il fait que la volonté pèse actuellement tout entière vers cela même qui est dans la ligne de son vœu le plus profond. Il ôte donc à la fois ce double esclavage (cette double hétéronomie): l'esclavage où, serf de la passion et du péché, l'homme agit contre l'ordination naturelle de sa volonté; et l'esclavage où, serf de la loi, et non son ami, il agit selon la loi contre le mouvement de sa volonté. *Où est l'Esprit du Seigneur*, dit l'apôtre Paul, *là est la liberté*; et: *si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes plus sous la loi*¹ ».

Saint Thomas résout comme saint Paul le problème fondamental de la loi et de la liberté. L'office de la loi morale est un office de protection et d'éducation de la liberté, un office de pédagogue. Au terme de cette pédagogie nous sommes affranchis de toute servitude, même de la servitude de la loi, parce que l'amour nous a rendus

¹ *Sum. contra Gent.*, IV, 22.

un seul esprit avec la sagesse même d'où procède la loi. Le parfait spirituel ne subit plus la loi, ni la crainte. C'est ainsi que des expressions comme *αὐτάρχης* et *causa sui*, que la raison païenne avait su dresser à l'horizon de la pensée comme des formes idéales *attendant* une réalisation, mais dont elle n'avait pu trouver que des applications décevantes (car la grande sagesse païenne était amenée finalement à douter de la possibilité même du sage), c'est ainsi que ces expressions en quelque sorte prophétiques ne prennent un plein sens réel qu'avec le saint.

10. Nous rencontrons une discussion analogue dans l'ordre de la vie sociale. Sans doute par un effet du ferment chrétien présent dans la pensée occidentale, l'idée de liberté domine la plupart des grandes philosophies politiques modernes. Mais de quelle façon ? Et quelle notion ces philosophies se font-elles de la liberté ? C'est ici que les divisions commencent.

Pour simplifier les choses, il est permis de distinguer, à ce point de vue de la vie sociale, trois philosophies de la liberté.

On peut centrer la vie sociale sur la liberté prise au sens de *liberté de choix* et comme fin en soi. Conception bien périmée aujourd'hui, qu'on peut appeler libérale ou individualiste, et qui a régné au XIX^e siècle, vêtue à la française.

La culture et la société ont alors pour office essentiel de préserver quelque chose de donné: le libre arbitre de l'homme en soi, en telle sorte que toutes ces libertés de choix puissent s'exercer et se manifester comme autant de petits dieux, sans autre restriction que de ne pas gêner celle du voisin. A vrai dire cette philosophie politique souffre d'une inconsciente hypocrisie, car elle méconnaît au profit de l'homme abstrait toutes les dures et sévères contraintes qui pèsent sur l'homme réel: quelques-uns ne jouissant en fait de la liberté ainsi conçue que par l'oppression de tous les autres. La primauté sociale de la

justice et du bien commun s'éclipse. Et l'inévitable tragédie du libre arbitre pris comme fin en soi se déroule: le droit absolu de chaque partie à réaliser ses options tend de soi à une complète dissolution anarchique du tout, et à rendre impossible dans l'ordre et par le moyen de la vie commune aucune *réalisation* de liberté, aucune œuvre d'autonomie. De fait, pour éviter les inconvénients les plus graves, des mécanismes compensateurs purement empiriques entreront en jeu, qui tendront de leur côté à réduire la liberté de l'individu, idéalement posée en principe absolu, à une fiction juridique, de sorte qu'en fin de compte le rêve d'une telle culture serait de construire une machinerie sociale définitive, éternelle et compliquée comme le système des sphères d'Aristote, mise en mouvement non par la Pensée de la Pensée, mais par la Volonté générale, et à l'intérieur de laquelle une multitude de *fins en soi* bourgeoises auraient la liberté sans bornes de la propriété, du commerce et des plaisirs de la vie.

Une autre philosophie politique se rend compte que la vie sociale doit être centrée, non pas sur la liberté de choix, que nous appelions tout à l'heure liberté initiale, mais sur une liberté terminale, une liberté d'autonomie. Mais elle conçoit cette liberté d'autonomie sur le type de l'action transitive, productrice et dominatrice, de l'effectuation matérielle, de la réalisation de puissance. Et c'est à la communauté politique elle-même ou à l'Etat qu'elle demande cette réalisation de la liberté dans l'histoire, parce que c'est dans l'État qu'elle voit la plus haute expression des forces immanentes au devenir. Conception de la liberté qu'on peut appeler impérialiste ou dictatoriale, et qui a fait beaucoup de chemin dans le monde sous des vêtements allemands¹, et russes.

¹ C'est en Hegel surtout qu'a pris conscience d'elle-même cette conception « dynamique » de la liberté comme liberté concrète de puissance et de réalisation, incarnée dans l'Etat, et qui devient par l'Etat et avec lui; et depuis lors elle semble avoir

Ici c'est la liberté de la personne, liberté de choix et liberté d'autonomie, qui s'éclipse au profit de la grandeur du travail commun. Et c'est une autre dialectique qui entre en jeu : pour assurer l'œuvre commune on dépense un trésor d'énergie et de vertus qui présupposent la liberté de la personne et que le principe même d'une telle culture est destiné à tarir : le dieu collectif aux millions de bras tend ainsi de lui-même à sa propre destruction.

La nature humaine fera sans doute, ici encore, jouer des compensations spontanées, rendant aux individus des suppléances de vie spirituelle et des raisons personnelles de se sacrifier à l'utilité commune, de telle sorte qu'en fin de compte le rêve d'une telle culture serait d'engendrer un Léviathan dominateur de toute la terre et à la liberté duquel une multitude d'esclaves joyeux auraient de plein gré voué leurs âmes.

A quelle philosophie politique conduit en revanche la conception de la liberté que nous avons exposée ? Selon cette philosophie politique, la société civile est essentiellement ordonnée, non à la liberté de choix de chacun, mais à un bien commun temporel qui est la droite vie terrestre de la multitude, et qui n'est pas seulement matériel, mais aussi moral ; et ce bien commun lui-même est intrinsèquement subordonné au bien intemporel de la personne et à la conquête de sa liberté d'autonomie.

En d'autres termes, le bien commun temporel est une *fin intermédiaire* : il a sa spécification propre, par où il se distingue de la fin dernière et des intérêts éternels

dominé toujours la pensée des philosophes et des historiens allemands ; tandis que la pensée française au XIX^e siècle restait dominée par Jean-Jacques Rousseau et par la conception d'une liberté abstraite et « statique », donnée à l'individu avec son être même et qu'il doit sauvegarder comme l'essence de sa dignité. On a souvent remarqué que le même principe qui faisait de la liberté le fondement du droit et un privilège à vrai dire divin de l'être humain a donné lieu ainsi à deux courants foncièrement opposés.

de la personne humaine, mais dans sa spécification même est enveloppée sa subordination à cette fin et à ces intérêts, dont il reçoit ses maîtresses mesures; il a sa consistance propre et sa bonté propre, mais précisément à condition de reconnaître cette subordination et de ne pas s'ériger en bien absolu. Le centre absolu de fixité auquel il se réfère n'est pas en lui, mais hors de lui, il lui est donc essentiel de subir l'attraction et la régulation d'un ordre de vie supérieur, qu'il prépare de plus ou moins loin selon les divers types de société politique, et de porter en lui l'empreinte et les commencements de ce qui le dépasse. D'où il suit que la société politique, — si elle n'a pas l'office de conduire la personne humaine à sa perfection spirituelle et à sa pleine liberté d'autonomie, en d'autres termes à la vie éternelle, ce qui relève de plus haut que la cité, — est cependant destinée essentiellement, de par la fin terrestre elle-même qui la spécifie, au développement de conditions de milieu qui portent de telle sorte la multitude à un degré de vie matérielle, intellectuelle et morale convenable au bien et à la paix du tout, que chaque personne s'y trouve aidée positivement à la conquête progressive de sa liberté d'autonomie.

Si cette liberté d'autonomie avait son type suprême dans l'héroïsme de la force comme dans les civilisations militaires, ou dans les grandeurs de l'esprit comme dans la civilisation aristocratique d'Athènes ou la civilisation hiératique de l'Inde, il serait vain de déterminer ainsi la fin de la communauté sociale: celle-ci n'atteindrait son bien, en quelques-uns, que moyennant la condition infra-humaine, — d'esclave ou de paria — d'un grand nombre.

Mais nous parlons de la liberté d'autonomie entendue au sens pur et simple du terme, et non pas sous un certain rapport seulement; c'est une liberté d'autonomie qui a son type suprême dans le Saint. Or, par un paradoxe admirable, ce type de perfection, qui est d'une élévation surnaturelle, appelle à lui tous les hommes de toutes les conditions, parce qu'il s'accomplit dans le secret du cœur

et par la bonne volonté. Une civilisation dont le bien commun terrestre est placé sous un tel signe transcendant doit donc nécessairement viser à donner à la multitude tout entière une condition véritablement humaine, grâce à laquelle chaque personne, armée pour la vie morale et rationnelle, soit en état d'accomplir sa destinée éternelle et de progresser vers sa parfaite liberté.

Dès ses plus humbles degrés la vie morale et rationnelle est une annonce et une promesse, un commencement de ce progrès. Et le développement de la vie morale et rationnelle de la personne, s'il ne définit pas la fin propre et directe de la communauté politique, est cependant la plus importante des valeurs par rapport auxquelles, dans la mesure où la droite vie terrestre du tout comme tel permet d'y pourvoir, cette fin se constitue : la communauté politique contribue par suite, ainsi que la communauté familiale, à procurer dans la personne les commencements d'une œuvre que la personne mène à son terme comme membre d'une communauté supérieure (qui dans l'état de pure nature aurait été, pour parler comme Leibniz, une cité métaphysique de Dieu et des esprits, et qui de fait est l'Eglise, dont la vie surnaturelle se répand, sous des formes visibles ou d'une manière tout invisible, sur tous les hommes de bonne volonté).

La philosophie politique ainsi tournée avant tout, non vers la pure et simple liberté de choix, ni vers la réalisation d'une liberté de puissance et de domination extérieure de la nature et de l'histoire, mais vers la réalisation et le progrès de la liberté intérieure des personnes, fait de la justice et de l'amitié les fondements propres de la vie de la société. Mettant au premier plan, comme objet principal des intercommunications sociales, des biens qui ressortissent à l'activité immanente propre aux esprits, et dont le principe intérieur appartient à un domaine plus sacré que celui de la cité, c'est à ces biens vraiment humains qu'elle ordonne tous les biens matériels et tous les progrès techniques et tous les développements de puissance qui

font, eux aussi, nécessairement partie du bien commun d'un Etat. Cela même suppose un ordre de la raison, une mesure et une tempérance, une certaine pauvreté imposée au régime des moyens matériels, et cela suppose aussi une régulation sociale de justice et d'amour imposée aux actes par lesquels s'exprime la liberté de choix de chacun, — respectée elle-même d'ailleurs comme privilège de la personne, mais non déifiée. Une culture établie sur ces principes harmoniserait dans une unité supérieure les éléments contrastants auxquels s'attachent d'une manière exclusive les conceptions déficientes que nous avons critiquées d'abord ; et ce n'est ni le libre arbitre, ni la puissance, mais la sagesse et la bonté, l'authentique liberté d'autonomie qui fait le *civis praeclarus*, qui constitueraient pour elle la plus haute valeur. En vertu du *dynamisme de la liberté* que nous avons signalé, elle tendrait de la *liberté initiale* ou liberté de choix (par laquelle la constitution de la communauté politique, commencée, préparée, dictée par la nature, s'accomplit comme une œuvre humaine de raison et de vertu) à la *liberté terminale* ou liberté spirituelle des personnes, dont il lui appartient de préparer certaines conditions et certains moyens ressortissant au bien commun temporel, et de procurer certains commencements, mais dont la conquête et l'accomplissement transcendent l'ordre propre de la culture et de la cité.

11. Ni individualiste ni impérialiste, on peut appeler tout à la fois *communautaire* et *personnaliste* une telle philosophie politique. Le mot communautaire n'a pas ici, cela va de soi, le sens très spécial que lui donnent les disciples de Le Play partisans de l'école dite de la « science sociale », lorsqu'ils opposent les formations « communautaires » et les formations « particularistes » ; il signifie que la société civile est ordonnée à un bien commun spécifiquement autre que la simple somme quantitative des biens particuliers de chacun, et plus noble — à les considérer tous deux dans la même ligne — que le bien individuel.

Quant au terme personnaliste, il n'a sa pleine signification qu'en référence à la distinction thomiste entre l'aspect formel d'individu et l'aspect formel de personne. « La cité chrétienne, écrivions-nous dans *Trois Réformateurs*, est aussi foncièrement *anti-individualiste* que foncièrement *personnaliste*. »¹ Plus récemment, ce mot a été choisi par une école philosophique comme désignation distinctive d'une nouvelle conception du monde. Risque-t-il, employé systématiquement, de se prêter à quelque hypertrophie métaphysique ? Il est bon en tout cas de tenter ici quelques précisions.

La notion de personne est une notion analogique, qui se réalise à des degrés divers et sur des plans ontologiques essentiellement différents. L'être humain est une personne, c'est-à-dire un univers de nature spirituelle, doué de la liberté de choix et destiné à la liberté d'autonomie : il n'est pas plus *pure personne* qu'il n'est *pure intelligence*. Au contraire, comme il est au plus bas degré dans l'échelle de l'intellectualité, il est aussi au plus bas degré dans celle de la personnalité. Oublier cela serait confondre la personne humaine avec la personne angélique ou avec la personne divine, en laquelle seule (parce qu'elle est l'Être même subsistant par soi, et la Liberté d'autonomie subsistante) se réalise à l'état pur — en acte pur — la perfection désignée par le mot personnalité, et qui est, dit saint Thomas, la plus haute qui existe en toute la nature.

C'est en l'homme, parce qu'il est animal et esprit, que la loi typique de l'individuation vient le plus fortement se composer avec celle de la personnalité, et la contrarier ; car la racine métaphysique de la personnalité est la subsistance de l'esprit, et, chez tous les êtres corporels, celle de l'individuation est la matière. C'est pourquoi la personnalité chez l'homme est précaire et menacée, et doit être progressivement conquise.

¹ *Trois Réformateurs*, 1925, p. 32.

« Toute la théorie de l'individuation, écrivions-nous ailleurs ¹, montre que pour saint Thomas l'individu comme tel est *partie*. (Même chez l'Ange, où le principe d'individuation est l'essence spécifique elle-même, et non la matière, c'est parce que l'essence, réellement distincte de l'existence et puissance à son égard, est raison de multiplicité, qu'elle est aussi raison d'individualité.) D'autre part, pour saint Thomas, la notion de personnalité dit comme telle indépendance d'un *tout* ; aussi bien elle seule, avec la notion d'objet de connaissance, désigne-t-elle un terme qui puisse, en faisant un avec autre chose, n'impliquer en aucune façon le rôle de partie ; c'est pourquoi Dieu, qui ne peut « entrer en composition » avec aucune chose ni être partie d'un tout, ne peut être uni par lui-même à une créature qu'à titre soit d'objet intelligible dans la vision béatifique (*in ratione puri termini objectivi*), soit de *personne* dans l'Incarnation (*in ratione puri termini personalis*). Dans la sainte Trinité la notion de personnalité arrive à la plénitude de l'acte pur. On a alors une société divinement parfaite, où trois Personnes égales et consubstantielles ont pour bien commun leur nature même, et où chacune est autant que les trois ensemble, autrement dit d'où la notion d'individuation et de partie a entièrement disparu. » « In rebus creatis unus est pars duorum, et duo trium, ut unus homo duorum, et duo trium ; » sed « sic non est in Deo, quia tantus est Pater, quanta tota Trinitas. » ²

Ainsi, la personne elle-même tend de soi à la vie sociale, c'est un tout qui demande à s'unir à d'autres tous dans les communications spirituelles de l'intelligence et de l'amour ³, et il peut y avoir une société de pures personnes : mais une société de pures personnes n'est possible qu'en

¹ *Trois Réformateurs*, nouvelle édition revue et augmentée, pp. 276-277.

² *Sum. theol.*, I, 30, 1, ad 4.

³ M. Daniel Lallement a mis cette vérité en lumière dans des leçons de sociologie dont on souhaite la publication prochaine.

Dieu, là où des membres de la société est absent tout caractère de *partie*, et où le bien du tout est purement et strictement le bien même de chaque personne, — parce que c'est l'essence même de celle-ci.

Partout ailleurs les personnes membres de la société seront aussi *parties* de celles-ci ; c'est-à-dire que la société ne sera pas une société de pures personnes, mais une société de personnes qui sont aussi des êtres individués (individus d'une espèce, comme les hommes, ou individus-espèces, comme les anges). Car une personne est *partie* d'une société, non pas précisément selon l'aspect formel ou la loi typique de la personnalité, puisque dire une personne c'est dire un tout, non une partie, mais bien selon l'aspect formel ou la loi typique de l'individuation. En raison, non pas de la nature même de la société et de la personne, mais de l'essentielle imperfection de l'une et de l'autre dans l'ordre créé, et spécialement dans l'ordre humain, le bien commun d'une société créée, et spécialement d'une société humaine, sera nécessairement autre chose que le bien propre de chaque personne, et la personne n'y sera membre qu'à titre de partie¹.

On comprend par là que la personne humaine est membre ou partie de la société politique mais non pas selon tout elle-même et tout ce qui lui appartient², elle est membre ou partie selon la marque de l'individuation qu'elle porte empreinte en elle. « C'est parce qu'il est d'abord un *individu* dans l'espèce que l'homme, ayant besoin du secours de ses semblables pour parfaire son activité spécifique, est ensuite un *individu* dans la cité, une *partie* du corps social. »³ Membre de la cité pour répondre aux exi-

¹ « Quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum ». SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, II-II, 64, 2.

² « Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua ». *Ibid.*, I-II, 21, 4, ad 3.

³ *Trois Réformateurs*, nouvelle édition, p. 31.

gences de la personne, il n'en est membre que comme partie, à cause de sa condition d'individu. D'où il suit à la fois que le bien commun de la cité temporelle est essentiellement subordonné, selon la doctrine exposée plus haut, au bien intemporel de la personne humaine prise en tant même que personne, c'est-à-dire en tant que tout doué d'une subsistance spirituelle et appelé à une destinée supérieure au temps, et que cependant le bien temporel de la personne humaine prise en tant qu'individu ou partie de la cité, est subordonné au bien du tout, qui comme tel est supérieur : il est ainsi de la nature des choses que l'homme expose son bien temporel et au besoin sa vie même pour le bien de la communauté, et que la vie sociale impose à sa vie d'individu partie du tout bien des contraintes et des sacrifices. Et même, à raison non plus de l'essence des choses, mais de défauts accidentels qui de fait se produiront le plus fréquemment, les valeurs les plus élevées de sa vie de personne risqueront d'être affaiblies et détériorées par cette même vie sociale qui, dès qu'elle arrête à son niveau l'effort de la personne, la désagrège au lieu de l'aider : *quoties inter homines fui, minor homo redii...*

Cette différence de niveau entre le degré où la personne a le foyer de sa vie de personne et l'étiage où elle se constitue comme partie d'une communauté sociale ne fait que traduire les dénivellations métaphysiques qui sont au cœur de tout être créé, en particulier de l'être humain, et qui, en définitive ont leur premier principe dans la composition en lui de la puissance et de l'acte. Elle explique que la personne réclame la société et tende toujours à la dépasser, jusqu'à ce qu'elle entre enfin dans une société de pures personnes, c'est-à-dire dans la société des Personnes divines, qui la comble en lui donnant infiniment plus que ce qu'elle pouvait naturellement demander. De la société familiale (plus fondamentale parce que touchant à la différence générique elle-même de l'être humain), elle passe à la société civile (qui touche à la différence spécifique), et au sein de la société civile elle éprouve le besoin de sociétés ou de co-amitiés

plus restreintes, intéressant la vie intellectuelle ou morale elle-même, qu'elle se choisit à son gré, et qui aident son mouvement ascensionnel à un niveau plus élevé, et dont elle souffrira cependant et qu'elle devra dépasser. Et au-dessus de la société civile elle entre, franchissant le seuil des réalités surnaturelles, dans une société qui est le corps mystique d'un Dieu incarné, et dont l'office propre est de la faire parvenir à sa perfection spirituelle et à sa pleine liberté d'autonomie, et à son bien éternel. L'Église est à la fois thébaïde et cité¹, et c'est elle-même qui, nourrissant dans son enceinte la personne d'une sève divine, l'y attire des pourtours plus peuplés, où l'âme se plaît encore à la vie *inter homines*, vers le centre plus solitaire où elle se plaît surtout à la vie *inter divinas personas*. Au terme, dans la vision où l'intelligence se nourrit de l'essence divine, la personne est plus que jamais enfoncée au sein de l'Église, mais le bien commun de celle-ci s'est dévoilé, et c'est comme élevées surnaturellement à participer, dans la société incréée des Personnes divines, à la condition de pure personne, que communieront dans la gloire les personnes humaines entrées par participation dans l'univers de la déité. Hommes, ne cherchez pas à socialiser la vie de l'esprit. Elle veut être elle-même sociale, elle ne le peut que là.

On aura remarqué que ces considérations permettent d'entendre dans son sens exact le mot d'Aristote, si souvent répété par saint Thomas, et auquel nous avons fait allusion tout à l'heure: le bien de la cité est plus noble, *plus divin* que celui de l'individu. Ici, comme sur beaucoup d'autres points, Aristote a énoncé un *principe pur*, dont toute la portée n'a pu se découvrir qu'à des yeux mieux armés que ceux de la sagesse païenne. Le principe en question doit s'entendre d'une façon très précisément formelle: dans la ligne même des valeurs selon lesquelles la personne est *partie* à l'égard du tout social. Il est clair, dès lors, que le

¹ Cf. H. CLÉRISSAC, *Le Mystère de l'Eglise*, chap. VI.

bien de la cité (je dis le bien commun authentique et véritable, qui comporte subordination aux intérêts intemporels de la personne) est supérieur au bien de la personne individuelle *dans la ligne des valeurs terrestres* selon lesquelles celles-ci est partie de la cité. Mais ces valeurs n'égalent pas la dignité et la destinée de la personne: en vertu de la loi de transgression que nous avons signalée, la personne émerge au-dessus de ce niveau où elle n'est que partie, et c'est son bien à elle, qui, à ce titre-là, est plus élevé. Et toutefois à ce niveau supérieur la voilà encore partie d'une communauté nouvelle, dont le bien sera donc à son tour plus élevé, et au-dessus de laquelle elle émergera encore, du moins tant que cette communauté ne sera pas l'Église elle-même, qui a le même Bien qu'elle. Là, sans qu'elle émerge au-dessus de la communauté, il sera encore vrai, sous des rapports différents, qu'elle est pour la communauté et que la communauté est pour elle. Car à considérer cette Jérusalem comme vivant tout entière de la vie même de Dieu communiquée, et chaque pierre comme une partie humaine de cette cité, chaque pierre est pour la cité; et à considérer chaque pierre comme vivant elle-même de la vie même de Dieu communiquée, et cette Jérusalem comme la communauté humaine qui les assemble, la cité est pour chaque pierre. « Miens sont les cieux et mienne est la terre, miens sont les hommes, les justes sont miens et miens les pécheurs; les anges sont miens, et la Mère de Dieu, et toutes les choses sont miennes; et Dieu même est mien et pour moi. Eh bien donc, que demandes-tu et cherches-tu, mon âme? Tien est tout ceci et tout est pour toi. »¹

En tant même qu'introduites par la vision dans une société proprement divine, la personne humaine et l'Église émergent *in patria* au-dessus de toute vie sociale humaine, et pourtant elles sont là, je dis comme créatures en face

¹ Saint JEAN DE LA CROIX, *Avisos y Sentencias* (ms d'Andujar) Silv. IV, p. 235.

du Tout transcendant, des parties, dont non pas le bien propre lui-même, qui est identiquement le bien du Tout divin, mais dont la prise de possession d'un tel Bien commun reste inférieure à celui-ci, et essentiellement ordonnée à lui : il est *plus divin* certes, puisqu'il est Dieu même.

12. Nous avons essayé de préciser en quel sens il convient d'appeler à la fois communautaire et personnaliste une philosophie politique exactement fondée. Bien d'autres questions se poseraient après cela, concernant en particulier le mode selon lequel une telle conception de la cité peut se réaliser dans l'histoire. Car il est évident qu'elle a une ampleur analogique, et est susceptible de réalisations typiquement différentes, toutes plus ou moins déficientes du reste, à cause du péché originel dont l'histoire reste blessée.

Faut-il insister ici sur la diversité des conditions historiques au moyen âge et de nos jours ? Travaillant dans les ruines d'un monde païen et sur une masse barbare qui se civilisait, il s'agissait pour le moyen âge de faire monter vers le ciel une cité terrestre qui soit le trône du Roi de gloire : pour l'édifier il devait faire rendre leur maximum à des moyens pauvres, *quantum potes tantum aude*, et mettre en œuvre une substance humaine qu'il n'avait guère le temps de décaper, mais que soulevait et réglait une pure sagesse en quelque sorte ignorante d'elle-même et toute tournée vers l'objet. A présent, travaillant au sein d'une civilisation jadis chrétienne qui se défait et dont la chute tend vers la barbarie, il s'agit pour nous de préparer pour un monde nouveau des demeures moins altières qui soient l'abri de l'homme et où Dieu, que l'amour ne cesse de porter vers notre faiblesse, vienne aussi abriter sa bonté et son humanité¹ ; si une telle œuvre est surtout divine, elle exige aussi de la créature une prise de conscience extrêmement poussée des

¹ « Benignitas et humanitas (*φιλανθρωπία*) Salvatoris nostri Dei ». Saint PAUL, *Tit.*, III, 4.

réalités humaines mises en œuvre, et une corrélatrice purification des moyens, et un effort délibéré pour ramener de force des moyens riches à un usage pauvre et aux mesures de la sagesse...

Nous avons, dans d'autres essais, déjà dit quelques mots de cette opposition. Ce que nous voudrions noter maintenant, si sommairement que ce soit, c'est que dans des conditions très différentes et même inverses des conditions médiévales, une société communautaire et personnaliste moderne, si elle arrive à surgir de l'histoire, devra rappeler analogiquement certains caractères de la civilisation médiévale. Elle aussi, croyons-nous, sera par exemple — quoique d'une façon essentiellement différente — une société de type *corporatif*, *auctoritatif* et *pluraliste*.

L'organisation corporative comme forme d'État est tellement dans la ligne des exigences du temps présent, que sous des noms variés et au service d'idéals différents, elle se réalise déjà dans la Russie des Soviets comme dans l'Italie fasciste. Dans la cité qu'il nous est loisible d'imaginer pour illustrer hypothétiquement nos principes, c'est aussi la structure économique et politique elle-même de la société civile qui serait corporative. Mais chaque corporation serait là comme une personne morale composée de tous ceux qui, manuellement, intellectuellement, financièrement, etc., collaborent à une certaine œuvre organique, les corporations personnes morales et douées d'autant d'autonomie que le permet l'organisation du tout social étant ainsi tout autre chose que les services publics d'un État. Et selon cette conception, aussi peu étatiste que possible, ce n'est pas par les rouages d'une bureaucratie, c'est par les décisions d'hommes choisis pour chefs ayant à tous les degrés les privilèges et les charges de la responsabilité¹ que serait régie une telle cité corporative.

¹ En ce qui touche au problème de la direction suprême, nous pensons que les avantages de l'hérédité signalés par Pascal (Cf. nos *Réflexions sur l'Intelligence*, ch. V) et qui concernent

C'est en ce sens que nous l'appelions plus haut une société de type autoritativ, nous aurions pu dire aristocratique, si la routine des associations d'idées ne risquait de faire entendre ce mot à contre-sens. La société dont nous parlons serait, en effet, une société « sans classes », c'est-à-dire d'où auraient achevé de s'effacer les différences entre classes telles que notre civilisation occidentale les a connues jusqu'à présent, classes fondées avant tout, autrefois sur la transmission du sang, dans le monde moderne sur celle de l'argent. Mais des différenciations nouvelles se produiraient inmanquablement au sein de ce peuple de personnes humaines toutes semblablement placées dans la condition de « travailleurs », car il n'y a pas d'ordre sans diversité et inégalité de degrés ; et dans un monde où les valeurs sociales seraient fonction avant tout, non plus de la naissance ni de la richesse, mais du travail, les chefs que se désigneraient à tous les degrés les divers organes sociaux constitueraient une véritable aristocratie populaire, tenue d'aussi près au service de la communauté par l'objet même de sa fonction, et sans doute aussi impérieuse, aussi jalouse d'honneur et de liberté que l'ancienne aristocratie héréditaire et militaire.

L'oligarchie exercée par un parti constitué en une sorte de secte ou de confrérie ascétique et prétendant incarner le dieu social (prolétariat ou nation) doit être considérée comme la caricature impérialiste ou dictatoriale de l'aristocratie populaire en question, laquelle, dans une société orientée vers la liberté d'autonomie des personnes, surgirait de la masse laborieuse selon le libre jeu d'institutions rationnellement établies.

Le travail lui-même et sa dignité (si généralement méconnue dans le monde bourgeois) donne lieu dans ces

avant tout la stabilité dans l'exercice de l'autorité, doivent céder le pas, dans des conditions historiques où l'efficacité importe plus encore que la stabilité, à ceux d'une désignation du gérant en chef du bien commun par les organes qualifiés de la communauté.

deux types de civilisation à deux idées foncièrement opposées ¹.

Là il constitue la valeur suprême, et la fin même de l'être humain conçu d'une façon matérialiste comme une pure activité transitive, autant dire comme l'Esclave en soi. Ici sa valeur et sa dignité ne sont si fondamentales et si hautes que parce qu'elles sont relatives à la noblesse intrinsèque d'une personne caractérisée avant tout par l'activité immanente de l'intelligence et de la volonté, et à une fin suprême qui n'est pas le travail, mais la perfection spirituelle, la liberté d'exultation et la liberté d'autonomie. Et sans doute, dans les deux cas on dira de même: « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus ». Mais dans un cas le travail est conçu univoquement sur le type de l'activité corporelle et fabricatrice d'une chose, dans l'autre sa notion ² se retrouve au degré le plus pur dans le service rendu aux hommes par les activités spirituelles et désintéressées qui transcendent le social-temporel et qui exigent un certain loisir, qu'il s'agisse de la science pure, ou de l'art, ou de la vie contemplative. Car la contemplation, c'est-à-dire la sagesse d'amour, doit toujours occuper la place la plus haute dans la table de nos valeurs. Et le même qui a dit: *si quis non vult operari, nec manducet* ³, a dit aussi: *Dominus ordinavit iis, qui evangelium annunciant, de evangelio vivere* ⁴.

Quant au troisième caractère indiqué par nous, nous entendons par société de type pluraliste une société dans laquelle, contrairement à la conception strictement unitaire qui prédomine depuis la Renaissance, l'Etat groupe dans un ordre vital, et non mécanique, des formes de légis-

¹ Cf. Etienne BORNE, *Travail humain et Esprit chrétien*, « Courrier des Iles », n° 1.

² Il est remarquable que dans le texte auquel nous faisons allusion, saint Paul dit très précisément, non pas *laborare*, mais *operari*, terme qui s'applique à toute activité de l'être humain.

³ Saint PAUL, II *Thess.*, III, 10.

⁴ Saint PAUL, I *Corinth.*, IX, 14.

lation fondamentalement différentes et des statuts de vie sociale hétérogènes. Au moyen âge, ce pluralisme se manifestait avant tout par la multiplicité, parfois l'enchevêtrement des juridictions, et par les diversités du droit coutumier. Aujourd'hui c'est d'une autre façon qu'il convient de le concevoir. Nous ne pensons pas seulement ici aux revendications d'autonomie régionale, qui ne sont d'ailleurs légitimes que pour autant qu'elles ne risquent pas de sacrifier à la région ou à la nationalité les idées et les biens politiques supérieurs. Nous pensons surtout à une hétérogénéité organique dans les structures mêmes de la société civile, qu'il s'agisse par exemple de certaines structures économiques ou de certaines structures juridiques et institutionnelles.

C'est ainsi, nous semble-t-il, que dans une société conforme à l'idéal historique concret qui nous occupe, le statut de l'économie industrielle et celui de l'économie agricole seraient fondamentalement différents. Dans le premier cas les conditions de la production exigent de soi une certaine collectivisation, qui fait sauter les cadres de l'économie familiale: en régime capitaliste une entreprise industrielle est une ruche de travailleurs salariés et de capitaux associés, les premiers étant là au service des seconds; et plus l'entreprise se perfectionne par le machinisme, la rationalisation du travail et les moyens de mobilisation financière, plus cette tendance à la collectivisation s'accroît. Pour ramener les choses à un ordre plus juste le statut de l'économie industrielle devrait donc tendre à organiser cette collectivisation selon les intérêts de la personne humaine et du bien commun, et cela même, à notre avis, conduit à un système où la propriété de l'entreprise et des moyens de production passerait, non pas à l'État certes, ni à la nation, mais aux organismes corporatifs composés des ouvriers, des techniciens et des bailleurs de fonds, et considérés comme des personnes morales: en telle sorte que le régime de la copropriété se substitue à celui du salariat, et que l'argent engagé là en vertu d'un

contrat d'association, non d'un contrat de prêt, soit le serviteur et non le maître des valeurs humaines; et que les servitudes imposées par la machine soient compensées pour la personne humaine par la participation de l'intelligence ouvrière à la gestion et à la direction de l'entreprise collective. Au contraire c'est vers la restauration et le renforcement de l'économie familiale et de la propriété familiale et paysanne que, sous des formes modernes et en utilisant les avantages du machinisme comme ceux de l'organisation corporative, devrait tendre le statut de l'économie agricole, plus fondamentale d'ailleurs que l'économie industrielle, et dont le bien, dans une société normale, devrait être assuré d'abord.

Le même principe pluraliste trouverait des applications tout autres dans l'ordre juridique et institutionnel. A qui médite sur les problèmes posés par la diversité religieuse au sein d'une même civilisation et sur la possibilité de leur trouver une solution raisonnable et pacifique, il apparaît qu'un jour la législation sera peut-être amenée à reconnaître dans les questions mixtes (à la fois et indissolublement civiles et religieuses) aux diverses familles spirituelles d'une même cité un statut juridique différent. La morale d'un athée n'est pas la même que celle d'un chrétien, et ses capacités comme son idéal de comportement éthico-social ne sont pas non plus les mêmes. Et sans doute pour une saine philosophie cette morale n'est pas la vraie morale. Mais pour le législateur qui doit viser au bien commun et à la paix de tel peuple donné, ne faut-il pas tenir compte de l'état de fait de ce peuple et faire jouer en conséquence le principe du moindre mal ? Saint Louis, dans des cas typiques, et quoi qu'il en soit d'ailleurs de la valeur intrinsèque de ses solutions, n'a-t-il pas compris les choses de cette façon ? Si la division religieuse des éléments qui intègrent une même civilisation temporelle, — division qui absolument parlant est à déplorer, et qui atteste la misère humaine, — est un fait dont les temps modernes doivent prendre leur parti, on peut se demander si le prin-

cipe du moindre mal ne conduit pas à imaginer une cité où, en ce qui concerne les questions mixtes, des catégories distinctes seraient instituées, tenant compte de cette division.

Nous l'avons remarqué ailleurs, la notion d'État laïque chrétien nous semble aussi importante à préciser que celle de philosophie chrétienne. Les remarques que nous venons de proposer peuvent servir en quelque mesure à illustrer cette notion. L'État comme tel a des devoirs envers Dieu, et il doit collaborer avec l'Église. Toutefois, le mode dont il s'acquitte de ces devoirs peut varier avec les conditions historiques et les éléments matériels à régler selon la raison ; et les conditions actuelles d'un régime de paix sociale durable demandent que cette collaboration s'exerce par mode d'influence morale plutôt que par la contrainte.

Faut-il ajouter que les conjectures énoncées par nous dans ce paragraphe sont loin de prétendre mériter le même degré d'assentiment rationnel que les thèses et les principes philosophiques précédemment mis en lumière ? Nous avons cru cependant devoir leur faire place, parce que la philosophie pratique n'a pas affaire seulement à la certitude des lois universelles et nécessaires, son office est aussi de s'approcher, par des probabilités, des hypothèses et des anticipations, de la matière contingente où ces lois se réalisent.

JACQUES MARITAIN.

PRIÈRE A SAINTE MADELEINE

Vous connaissiez le cœur des hommes : c'est pourquoi d'un regard vous avez su quel Homme était là devant vous. Et retournant sur vous des yeux qui n'étaient plus les mêmes d'avoir vu ce qu'ils avaient vu, votre corps et votre âme vous sont apparus dans leur réalité.

Sainte Madeleine, accordez-nous la grâce de nous voir tels que nous sommes.



La terre n'était pas faite pour ses pieds, et pourtant vous n'êtes pas allée chercher autre chose que ce que vous aviez : vos lèvres, vos mains, vos larmes. Tout ce qui avait servi au péché. Et pourquoi pas ce reste de parfum ? Et vos cheveux, puisqu'ils s'offrent. Quoiqu'en pense Simon qui vous regarde.

Sainte Madeleine, apprenez-nous à nous donner à Lui tout entiers.



Ah ! ces frissons de Lazare, l'œil d'une sœur ne voit que trop quel froid les provoque, quel soleil les dissiperait. Mais, à votre appel, Son silence s'ajoute à Son absence. Le suaire, les bandelettes, la pierre, l'odeur — « Seigneur, si vous eussiez été là tout cela ne serait pas arrivé ! » Or, ne semble-t-il pas qu'à Ses yeux tout est bien ainsi ? Les gens



assemblés, vos pleurs, le reproche de ce cri de foi dans votre bouche. — « Tant mieux, ils n'en sauront que mieux ce qu'est la Vie. » Seulement peut-être avait-Il oublié qu'Il était un homme. Il a frémi, Il a pleuré.

Sainte Madeleine, conduisez-Le au bord de cette tombe où nous sommes ensevelis nous-mêmes.



Cette fois-ci, plus n'est besoin pour vous de remonter par Ses pieds jusqu'à Lui. Vous vous teniez debout, les yeux secs. C'était dans un vase neuf un parfum nouveau, et votre âme de même débordait d'une liqueur d'un haut prix. Il s'oubliait en votre amour — mais vous ne saviez pas pour quel voyage déjà Il s'était mis en route ! Sa tête s'abandonne au parfum — mais votre cœur ignore pour quel fête vous préparez Sa toilette !

Sainte Madeleine, nos péchés sur Sa face, laissez vos mains les effacer.



Lui qui avait changé l'eau en vin, Lui qui avait multiplié les poissons et les pains, voici la table qu'Il s'est dressée pour s'offrir à Son Père ! Même pas une nappe sur le bois nu. Oh ! que d'empressement et de zèle parmi les serviteurs qu'Il a choisis ! Mais combien peu de convives. Sa mère, celui qu'Il appelle son fils, vous (Sa fille, peut-on dire) : Sa famille et c'est tout. Non, encore celui-là, les yeux tout grands ouverts, l'oreille tendue... Pour quelques miettes recueillies, le larron, lui aussi, en sera.

Sainte Madeleine, veillez que jamais ne demeure vide la place qu'Il nous réserve.



Votre amour avait tout prévu, tout accompli pour vivre. Aussi devant la mort, votre cœur ne se souvient de rien. « Où est-Il? Qu'ont-ils fait de Lui? Rendez-Le-moi... » Vous courez, vous appelez, les bras chargés de choses inutiles. Comme si son corps, de vos propres mains, n'avait déjà pas reçu ses derniers soins ! Pour un peu, vous passeriez devant les anges sans les voir. Mais qu'une voix prononce votre nom : vous ne courrez plus, vous ne Le chercherez plus.

Sainte Madeleine, donnez-nous la grâce de Le trouver en nous.



Il est là. Il n'y a qu'à se faire tout petit. Ne pas bouger, ne pas parler, ne plus vouloir. De partout recevoir le goût et la chaleur de Sa présence. Un rien — le pas de Marthe — et un coup de vent suspend l'éternité.

Sainte Madeleine, doucement écarter la plaie de Son cœur, que chacun d'entre nous s'y glisse.

La Sainte Baume, 22 juillet 1932.

HERVÉ DE WECK.

LA SOUMISSION CATHOLIQUE¹

Dans un article paru au n° 4 (oct.-déc. 1932) de *Nova et Velera*, l'auteur remarquait l'extrême difficulté qu'éprouvent les Anglicans à admettre même l'idée d'une soumission totale aux décisions de l'Eglise ou du Pape.

En effet, tous acceptent les enseignements promulgués par l'Eglise jusqu'à une certaine date: mais les uns s'arrêtent aux temps apostoliques, d'autres au IV^e siècle, certains au IX^e; à un point ou à un autre du développement de l'Eglise, le libre arbitre, le « private judgment », intervient, plus ou moins consciemment, et ils ne vont pas plus loin.

Supposons maintenant qu'un Anglican admette par hasard tous les enseignements donnés par l'Eglise jusqu'à ce jour, il n'en resterait pas moins « protestant » malgré son identité apparente avec un véritable catholique. En effet, son adhésion dépen-

¹ En écho à la belle étude de M. l'abbé Edmond Chavaz, parue ici-même, l'an passé, (éditée depuis en brochure sous le titre: *De Cantorbéry à Rome, Quelques témoignages de convertis*, Librairie Labergerie, 11 rue Cujas, Paris), nous sommes heureux de publier ce témoignage d'un converti venu, depuis déjà bien des années, de la partie protestante, dite « évangélique », de l'Anglicanisme, et qui a expérimenté « les difficultés qu'il y a non seulement à se soumettre, mais encore à se refaire une nouvelle mentalité tout autre que l'ancienne ».

La notion protestante de l'Eglise que professait l'auteur et qu'il rappelle dans ces lignes, suivant laquelle l'Eglise serait un libre agrégat de croyants, est la notion libérale, qui est, à notre avis, la notion protestante authentique. On sait qu'un petit groupe de protestants qui sont revenus à la foi en la divinité du Sauveur, essaient de reprendre, chez nous, la notion de l'Eglise institution divine antérieure aux individus, qui est la notion traditionnelle et catholique. On sait aussi que Calvin a juxtaposé en quelque sorte les deux notions dans l'*Institution chrétienne* sans s'occuper de les concilier. (N. d. l. R.)

draît d'un acte de libre jugement, non certes par rapport à la crédibilité de l'Eglise (chose dont tout homme a le droit de s'assurer), mais par rapport à chacun de ses dogmes pris à part. En somme, il ne croirait pas *sur la proposition de l'Eglise* : il adhérerait à l'Eglise parce qu'elle enseigne ce qu'il trouve bon ¹.

Du reste, des « catholiques » de cette espèce se trouvent d'une manière latente même dans l'Eglise. Ils montrent ce qu'ils sont à l'occasion de chaque nouvelle définition ou condamnation, par une insoumission qui va parfois jusqu'à la rupture ouverte.

Mais si l'obéissance filiale peut comporter pour tout catholique de pénibles sacrifices, pourquoi semble-t-elle presque impossible à ceux qui, plus ou moins, commencent à sortir du protestantisme ?

Affaire d'orgueil ? Non.

Obstination de caractère ? Non plus, mais plutôt incompréhension des bases mêmes de la foi.

La différence fondamentale entre le catholique et le protestant est une *différence vitale*.

Le protestant croit recevoir directement de Dieu, sans intermédiaire humain, la vie de l'âme. Pour lui, le Christ, après avoir expié nos fautes par sa mort, ne nous a laissé, pour tout message de salut que les Evangiles ; il croit que désormais il suffit d'adhérer par une foi sincère à cette vérité pour participer à la Rédemption, et avoir la vie éternelle. Au contraire, le catholique croit que le Christ a fondé une Société vivante, animée par l'Esprit-Saint, et chargée, *elle*, de distribuer et répandre la vie divine aux fidèles. Et cela, elle le fait par la prédication de l'Evangile, et par l'administration des sacrements. L'Eglise est véritablement le Christ sur la terre, ainsi qu'Il l'a dit : « Celui qui vous écoute, m'écoute... » ; « Celui auquel vous remettrez ses péchés, ils lui seront remis... »

¹ « Haeresis destruit ipsam testificationem fidei non negando illam in se, sed negando conditionem ad illam requisitam, scilicet propositionem Ecclesiae. » JEAN DE SAINT-THOMAS, *Vivès*, t. VII, p. 343. (N. d. l. R.)

Sans doute, le but final de toute vraie religion est bien l'union personnelle de l'homme avec son Créateur.

L'organisation, la hiérarchie, les sacrements eux-mêmes, ne sont que des moyens, ce sont pourtant des moyens nécessaires, voulus, et institués par Notre-Seigneur.

Il ne faut pas confondre la piété avec l'organisation, la sainteté avec la hiérarchie, le but avec les moyens ; néanmoins, qui veut la fin, veut les moyens.

Pour le protestant, l'Eglise est une congrégation, une réunion de frères ; cette réunion ne crée rien, ne vivifie rien, mais plutôt, elle est le résultat de la communauté de foi entre ses membres. D'où il suit que ces frères peuvent se séparer sans compromettre en rien la vie divine en eux, et sans rompre le lien de vie qui les unit profondément entre eux.

Non seulement l'unité n'est pas nécessaire, mais elle est tout-à-fait accidentelle.

En matière religieuse, le protestant est essentiellement individualiste : de par sa croyance, il dépend directement de Dieu : s'il se réunit avec d'autres croyants, c'est en vertu d'un libre contrat, en vue d'une meilleure collaboration.

Sans doute, ces groupements se forment habituellement autour de personnalités marquantes : Luther, Calvin, Wesley, etc. ; toutefois, c'est une manière humaine et naturelle, laissant entièrement libre l'assentiment des auditeurs.

Et ici, nous pouvons constater que cet individualisme, avec l'égalité et la liberté qui en sont les conséquences, cherchent à s'étendre à tous les domaines de la vie humaine : à la famille, aux relations sociales, à l'économie (école libérale), à la politique — à moins qu'un reste de tradition, ou un instinct naturel, ne viennent redresser cette tendance. Aussi n'est-ce pas un des moindres étonnements, pour celui qui vient du protestantisme, de voir avec quelle rigueur, quelle précision, l'Eglise maintient les distinctions, les distances, les hiérarchies dans son sein, sans jamais céder ni aux ambitions personnelles des grands, ni aux entraînements du jour chez les foules.

L'Eglise, avons-nous dit, est pour un protestant une assemblée de frères. Dès lors, il ne saurait être question pour lui de

soumission à l'Eglise, et encore bien moins d'une rétractation pour s'y soumettre. La Vérité, pour lui, est possession individuelle, elle n'appartient pas à un corps ou à un groupement.

On retrouve une trace de cette idée dans la notion, fréquente dans l'Anglicanisme, que l'Eglise n'est infaillible qu'en vertu du consentement général de tous ses membres: c'est-à-dire en vertu de la somme des inspirations particulières. Ainsi, au point de vue protestant la véritable unité de l'Eglise ne pourrait résulter que d'une concordance spontanée et, disons-le, miraculeuse, des croyances personnelles.

S'il en était réellement ainsi, la thèse protestante de l'inspiration personnelle, serait prouvée par les faits. Or, il n'en est rien.

Telle n'est pas la doctrine catholique. L'idée catholique c'est que la Vérité appartient à l'Eglise en tant que corps constitué; et le dogme de l'infailibilité pontificale, lorsque le Pape parle comme chef de l'Eglise, n'en est que la conclusion logique et naturelle. Et il est à remarquer que cette infailibilité n'est pas dérivée non plus de la concordance de l'enseignement pontifical avec la croyance générale de l'Eglise; mais bien au contraire du seul fait que le Souverain Pontife est le vicaire du Christ.

L'Eglise, infaillible en tant que corps constitué, est aussi la dispensatrice de la vie de la grâce par les sacrements. Le catholique est enfant de l'Eglise. Or, un fils ne voit pas le jour en vertu d'un contrat qu'il aurait préalablement passé avec sa mère, ce n'est pas un contrat révocable qui continue à faire de lui un fils, et d'elle une mère. En recevant la vie de l'âme par les sacrements, le catholique vit par l'Eglise.

La soumission totale aux enseignements de l'Eglise n'a donc rien d'étonnant pour un catholique: elle peut heurter ses sympathies ou son amour-propre, mais elle ne saurait avoir aucun caractère excessif ou exorbitant pour sa raison. Qui donne la Vie, a aussi le droit de la diriger. Qui reçoit la Vie, doit la recevoir dans les conditions, et selon les règles de qui la donne.

En effet, qui donne la Vie donne tout, puisque celui qui la reçoit n'existe que par un acte libre de celui qui l'a donnée.

Et si Dieu a voulu placer entre Lui et nous un intermédiaire — l'Eglise — comme pour notre vie corporelle Il a délégué nos parents — cela ne nous regarde en aucune façon ; pas plus que nous ne pouvons critiquer ou abolir le fait que notre premier père, quant à son corps, a été tiré du limon de la terre. Ce sont là choses évidentes.

Mais nous avons si intensément le sentiment que notre jugement est vrai, que dans la vie courante, à chaque instant, nous affirmons qu'un tableau est beau, parce qu'il nous plaît, qu'un mets est indigeste par ce qu'il nous incommode, qu'un morceau de musique est sublime parce qu'il nous enchante. Nous souffrons difficilement la contradiction, même lorsque nous nous rendons compte qu'il ne s'agit que d'appréciations personnelles.

A plus forte raison regimberions-nous à dire, sur la foi d'autrui, qu'une chose est verte quand de toute évidence elle nous paraît noire. Pourtant nous savons que dans une lumière monochromatique la couleur complémentaire paraît toujours noire. Pourquoi n'admettrions-nous pas qu'en certaines choses la lumière de notre raison, de notre jugement soit monochromatique ? Et, si nous sommes arrivés à comprendre que notre état physiologique, notre équilibre humoral, notre éducation, notre entourage, colorent d'une manière bien déterminée nos jugements, et les rendent tendancieux, ne dirons-nous pas avec raison : je vois la chose sous tel aspect, mais je sais qu'en réalité elle se présente autrement.

Ainsi, un catholique ne ment pas, lorsqu'il affirme vraie une doctrine simplement parce que l'Eglise l'enseigne — même si ses sens et sa raison naturelle paraissent contredire cette doctrine. Dans ce cas, tout simplement, les raisons qu'il a de penser que l'Eglise est dans le vrai, sont plus fortes que les raisons qu'il pourrait avoir de rejeter son enseignement.

Non, le catholique ne ment pas en se soumettant à l'Eglise, il n'abdique pas sa raison non plus, puisqu'il ne fait que subordonner, dans sa pensée, une raison inférieure à une autre plus haute.

Par contre, il fait un acte méritoire de sacrifice, car notre manière de voir « personnelle » répond à notre caractère, donc elle nous plaît mieux que les autres. Nous en aurions volontiers fait le but de nos efforts. Et voici qu'il faut dans l'intérêt de la vérité, non plus seulement se soumettre — ce qui pourrait n'être qu'une soumission extérieure et formelle, par conséquent une lâcheté — mais réellement se vider de soi, enlever dans le sanctuaire de notre esprit ce qu'il y a de moi et le remplacer par le Vrai: *Perinde ac cadaver* — comme un corps auquel on aurait transfusé une autre vie.

Sans doute, cette part de vérité à laquelle nous tenions par-dessus tout, nous la retrouverons à sa juste place; mais il ne faut pas croire que cela nous sera doux, car si nous conservons quelque chose de notre ancienne manière de voir, nous souffrirons toujours de retrouver notre idée préférée ainsi asservie, subordonnée au plan général de la Providence. Après la lutte, la sérénité nous reviendra, ce sera plutôt à propos de ces choses mêmes qui nous étaient le plus pénibles; parce qu'alors nous aurons appris à nous dominer: jusqu'à faire nôtre, sans réserve, la Vérité entière.

C'est une particularité de la Vérité d'être à la fois pénible et vivifiante: pénible pour nos faiblesses qui ont peine à la supporter, vivifiante et suave pour ce que nous avons en nous de vrai et de vivant.

C'est pourquoi l'homme digne de ce nom sait accepter le redressement de ses erreurs: un homme s'honore et se grandit toujours d'avoir eu le courage de s'incliner devant la Vérité quand elle se manifeste à lui.

Dr EDWIN NILSON.

LÉGENDE

1. Depuis que les lignes de Cingria qu'on va lire ont été écrites, la grande voix du Souverain Pontife s'est élevée pour rappeler les règles essentielles de l'art religieux, plus précisément de l'art servant au culte, de l'art liturgique.

Dans un monde utilitaire, égoïste, sans magnificence, l'Eglise apparaît de plus en plus comme la seule patrie possible pour les artistes qui rêvent de grand art, comme la seule cause pour laquelle ils puissent travailler sans s'avilir. Et cependant, le conflit entre l'art moderne et les exigences du culte chrétien n'est pas près de finir.

Certes, la piété chrétienne peut, avec une égale aisance, se servir ou se passer de l'art. Quand elle décidera de s'en passer, les symboles les plus dépouillés lui suffiront, ou les exercices pastiches qui s'essaient à reproduire « les tableaux des maîtres », ou l'humble matériel de bien des églises qui relève de l'art entendu au sens générique d'activité fabricatrice. Une belle prière n'est pas nécessairement celle qui est faite devant une belle peinture. Et vivent les plâtres de Saint-Sulpice s'ils suggèrent à Véronique l'oraison qui lui obtiendra les grands arrachements ! *Quae stulta sunt mundi elegit Deus...*

Mais la piété chrétienne peut aussi se servir des beaux-arts, nous entendons de ceux qui méritent ce nom. Or, à la différence du pastiche, l'art est le miroir vivant d'une époque, d'une culture, d'un état momentané du monde. Il ne sera spontanément chrétien que lorsque la culture sera redevenue chrétienne. Maintenant, il ne peut être chrétien que par une sorte de violence, par des réussites en quelque sorte toutes personnelles.

Nous aimerions revenir ici quelque jour sur ce sujet et tirer la leçon des interventions pontificales. Puisque nous ne faisons pour le moment qu'introduire une étude de Cingria, disons qu'il a publié depuis, avec une couverture qui enchante et qui porte comme titre *Le Vatican et l'art religieux moderne* (édit. Les Archives Internationales, 14 rue d'Italie Genève), des réflexions qui n'ont certes rien d'officiel, et sur lesquelles nous ferions ici et là des réserves

(notamment à propos de l'Appendice), mais où l'auteur a pris d'emblée la seule attitude que devait prendre un artiste catholique digne de porter ces deux grands noms.

2. Nous donnons en frontispice la reproduction d'une peinture d'Emilio Beretta, représentant la Conversion de Saint Ignace de Loyola. On sait qu'Ignace eut la jambe brisée en défendant Pampelune contre les Français : « Aussi force lui fut de rester au lit. Or, comme il s'adonnait volontiers à la lecture des livres mondains et vains que l'on appelle romans de chevalerie, se sentant bien dispos, il demanda qu'on lui en apportât quelques-uns pour passer le temps ; mais, dans toute la maison on ne put en trouver un seul de ceux qu'il avait coutume de lire ; on lui apporta donc une *Vita Christi* et un livre de la vie des saints écrit en langue vulgaire... Lorsqu'il lisait la vie de Notre-Seigneur et des saints, il s'arrêtait à penser et à se dire à lui-même : Et que serait-ce, si je faisais ce que fit saint François et ce que fit saint Dominique ? » (Le Récit du pèlerin, Autobiographie de saint Ignace de Loyola, pp. 36 et 38).

3. Les deux autres peintures, qui représentent l'une un paysage, l'autre une nature morte, sont d'un de nos amis romands, qui travaille à Paris dans le silence de la méditation depuis bien des années, Gustave Buchet (Photos Allié, Paris).

4. Qu'on nous permette de signaler ici une plaquette hors commerce sur Sartoris, imprimée avec soin, décorée de 6 planches (Seuphor, Milan 1933, 28 pages). L'auteur, qui tait son nom, conquiert la sympathie par la manière pleine d'intelligence et d'élévation dont il parle de l'art moderne : « Or, en tout ce qui prépare ce solennel retour de Dieu auprès de nous, quelle aide peut être plus précieuse à l'homme que l'art, quel ami peut être plus fidèle et plus compréhensif, quelle prière plus naturelle et émouvante ? Mais il s'agit bien, n'est-ce pas, de choisir dans l'édification de cet art les matériaux que l'époque nous offre, ce qu'il y a de plus vivant en elle, de plus neuf et de plus frais (il faut cueillir les fleurs au moment même de l'éclosion afin qu'elles s'épanouissent devant Celui pour qui elles sont). La manière dont on utilise ces éléments nouveaux importe peu du moment que l'intention est pure, que l'intention est Dieu (le bouquet sera toujours exquis, l'ensemble des couleurs agréable, si la main qui le fait a quelque dévotion et quelque grâce) ». La manière importe peu... Hélas, elle importe beaucoup, et l'intention généreuse ne suffit pas. Mais on voit bien ce que veut dire le jeune et séduisant écrivain, on lui donne raison sans difficulté. Architecture du sentiment et sentiment de l'architecture, voilà le thème de sa méditation.

C. J.

RENAISSANCE DE L'ART RELIGIEUX

1. Une renaissance de l'art religieux est-elle possible ?

L'architecture dirige le style d'une époque. La peinture, en règle le goût et l'expression. Tout le style que déterminent, dans une certaine période de l'histoire, la civilisation et les mœurs d'une collectivité, dépendent de ces deux arts.

Ceci nous amène à penser que si l'on arrivait à réformer complètement l'architecture religieuse dans toute la chrétienté et surtout à créer une véritable école de peinture chrétienne, il serait presque inutile de chercher à réformer la sculpture, le vitrail, l'image ou le mobilier des églises. Car sculpteurs, décorateurs et imagiers seraient entraînés à suivre le style créé par l'architecture et la peinture dès que celui-ci se serait imposé.

Depuis quelque temps l'architecture religieuse a été sérieusement touchée par les doctrines de Perret et de Le Corbusier. J'ai vu venir, à pas de géants l'abandon complet de l'emploi pour les églises des styles archéologiques et spécialement de ceux du moyen âge. Bien que l'Allemagne, toujours romantique, ait essayé de relancer une sorte d'ogive triangulaire enlevée à l'emporte-pièce dans des parois de béton, et que, par retour vers 1830, on voie reparaître au théâtre et peut-être dans l'architecture mineure et le mobilier quelques formes ogivales inspirées du romantisme d'autrefois, on peut affirmer qu'il n'y aura plus d'ici peu de temps d'églises nouvelles construites en style gothique.

Maintenant, reste à savoir si cet abandon des styles du passé amènera un renouvellement sérieux et complet de l'art décoratif et spécialement de l'art décoratif chrétien. J'ai constaté, tout à l'heure, que si l'architecture d'une époque inspirait le style de la sculpture et du mobilier de cette époque, la peinture inspirait à la fois la peinture murale, la mosaïque, le vitrail, la tapisserie et tous les arts se rattachant au livre comme l'enluminure, les lettres, la typographie, l'illustration et l'image. Cette règle, qui souffre du reste quelques exceptions, n'engage pas la peinture à

suivre nécessairement le même développement que l'architecture. C'est pourquoi, si à certaines époques de civilisation artistique compacte, comme celles qui ont produit le style égyptien, le style byzantin, le style gothique du XV^e siècle, le style baroque ou le style du XVIII^e siècle français, l'architecture, la peinture et tous les arts qui en dépendent ont semblé procéder d'un goût dirigé par une discipline et des tendances uniques, on remarque qu'à d'autres moments de l'histoire de l'art où la conscience collective était moins tassée, il y eut souvent très peu de rapport entre le style de l'architecture et celui des peintures qui la décoraient. Tel est le cas des civilisations brouillées ou complexes, dans les temps de bouleversements politiques ou sociaux, dans les temps d'extrême raffinement ou dans ceux de décadence et de barbarie. C'est ainsi que la peinture ornementale des églises romanes et gothiques primaires ne correspond pas du tout, comme celle qui décore les églises de style flamboyant, à l'architecture de l'époque. De même à l'époque moderne, on peut dire qu'à part une tentative d'assez brève durée, au temps du gothique romantique, et une autre encore plus brève en 1900, la peinture et l'architecture pendant tout le XIX^e siècle n'eurent aucun rapport entre elles. Et cet état de chose continue tant et si bien, que depuis l'apparition des formes nouvelles d'architecture et de leur utilisation dans l'art religieux, non seulement la peinture décorative ne suit pas ce mouvement, mais même la sculpture décorative destinée aux édifices religieux n'est pas du tout conçue dans le style architecture nouvelle. Et c'est pourquoi, à part la Vierge d'Alsace de Bourdelle, et les sculptures de François Baud (qui sont du reste d'un style gothique indépendant et farouche qui n'a rien à voir avec l'architecture nouvelle), la sculpture catholique actuelle s'attarde dans un classicisme aussi embêtant que celui d'un certain art Empire. Quant à l'architecture décorative, c'est-à-dire au mobilier religieux, le divorce entre les tendances nouvelles de l'architecture et l'indépendance des artistes à l'égard de ces tendances s'y affirme encore davantage.

J'aime le style à la fois baroque et populaire des autels de Dumas, ses beaux fers forgés exécutés par Brand de Bulle, et toute la menuiserie qu'il dessine avec tant de soin pour meubler ses églises, mais dans tout cela, pas plus du reste que dans les sculptures sur bois de Baud, les orfèvreries de Feuillat, les tapisseries et les mosaïques de Marguerite Naville, il n'existe quoique ce soit qui s'apparente avec l'architecture nouvelle ou découle d'elle. (Pas plus du reste qu'en France où l'on se souvient toujours trop du gothique et aussi de 1900). Et même Barillet

qui est bien plus près que nous autres Suisses romands de l'architecture nouvelle n'a jamais retrouvé dans ses œuvres d'art religieux la veine des vitraux qui décoraient les fenêtres du pavillon du tourisme de l'exposition de 25 à Paris. Il n'y a qu'un artiste qui fasse exception à cette règle, c'est Severini, mais ses recherches de Semsales, de La Roche en Gruyère, et de Saint-Pierre de Fribourg demeurent assez isolées. Cela tient peut-être à ce que l'architecture nouvelle ne comporte en principe pas plus de sculptures et de décors que n'en comportent les usines, ce qui mène à un nudisme absurde, d'origine toute littéraire qui risque du reste de causer la mort de ce style.

Non, il faut bien le dire, à part quelques meubles de nickel et quelques nouvelles adaptations pour l'éclairage électrique, l'architecture nouvelle n'a rien produit dans les arts même profanes qui renouvellent à son image la sculpture, le mobilier ou l'art décoratif. Peut-être que, si elle réussissait à s'implanter complètement et sans restriction aucune sur toute notre civilisation européo-américaine, son action sur le style actuel deviendrait plus fertile. Mais pour l'instant, nous n'en sommes pas là et surtout en ce qui concerne l'art religieux.

Quant à la peinture et aux arts qui en dérivent, c'est pire encore. Car au milieu de la confusion où se disputent de nos jours les peintres, c'est presque impossible de rassembler les éléments d'un style. Je veux bien, qu'au point de vue strictement décoratif, il existe une certaine mode qui utilise, très en surface, les sections de figures géométriques auxquelles nous ont habitués certains tableaux cubistes. Mais en dehors de la réclame et de quelques papiers peints (la plupart en restant aux grosses fleurs à la persane des Ballets russes) on ne voit pas comment la peinture moderne influence l'art décoratif actuel. L'échec de 1925 à Paris était à cet égard flagrant. Et si de là, on passe à l'art religieux, c'est, au point de vue renaissance collective, vraiment l'anarchie. Si certains artistes français sont arrivés à concilier dans un style un peu bâtard, les souvenirs du classicisme païen de Moreau sublimés par Desvallières avec le style de Denis, comment à son tour concilier cette grâce aimable et bourgeoise du maître de Saint-Germain, cette grâce qui fait penser à une jolie fille du peuple élégamment endimanchée comme on n'en voit qu'en France, avec l'individualisme sauvage et génial de Rouault ? Severini seul pourrait donner une direction vraiment moderne à l'art religieux. Seul il connaît les ressources décoratives de l'art cubiste et du mouvement qui l'a suivi et seul il saurait les appliquer aux formes insolites pour nous de l'architecture nouvelle. Mais en dehors de quelques kilomètres carrés en Suisse

romande, qui donc sait qu'il possède ce secret magique d'animer et de faire fleurir les sèches frondaisons de l'architecture nouvelle ? Il est des milieux catholiques de Paris où l'on ignore tout de son œuvre et presque jusqu'à son nom. Et ce serait pourtant lui seul (qu'on aime ou non sa peinture) qui pourrait plier sous une discipline féconde les tendances toutes entachées d'archéologie et d'amatorisme des groupements qui essayent de renouveler l'art chrétien.

Car la renaissance de l'art chrétien, si elle intéresse vraiment la chrétienté, devrait être, avant tout, œuvre d'autorité et de discipline, et devrait être dirigée par quelque dictateur extrêmement riche, ou par un groupe de prélats très puissants, ou mieux encore par le Saint-Siège. Mais y a-t-il des mécènes catholiques et y a-t-il même de grandes fortunes parmi les fidèles ? C'est à se demander, puisque l'action de la fortune de nos jours est si peu encourageante pour le développement de l'art religieux. On n'est vraiment plus à l'époque où un abominable pécheur comme Gilles de Rais dépensait des trésors pour sa chapelle privée.

Certes, on trouve de l'argent pour un et même quelques vitraux dans certaines familles pieuses. Je connais même un protestant qui en a offert plus de douze à la fois pour décorer une église catholique, très loin de tout, en pleine montagne. Mais le gros des dons pour la décoration des églises modernes vient des conseils de paroisse, des communautés ou des communes.

On voudrait pourtant voir les catholiques riches, les grands penseurs qui les dirigent et le haut clergé auxquels ils obéissent faire davantage pour une œuvre si nécessaire à la diffusion de l'amour de Dieu dans le monde entier.

C'est à eux, à ces nouveaux barons, vassaux du Christ-Roi au milieu de la barbarie moderne, tels les féaux du Roi dans la sauvagerie du haut moyen âge, qu'incomberait le devoir de raccorder le goût du peuple avec celui des artistes. Mécènes, artistes, critiques d'art passionnés, philosophes, pédagogues, laïques et clercs composant un nouvel ordre de chevalerie qui aurait pour but, sous la direction du Souverain Pontife, « *de tout restaurer en Jésus-Christ* ». Car il ne s'agirait plus seulement de l'art chrétien, mais de l'art en général qu'il faut sauver.

Et c'est peut-être sur ce terrain de l'art en général, pratiqué en dehors de toute préoccupation de propagande religieuse ou morale, que nous nous entendrions avec nos amis les hommes de lettres. Ne sont-ils pas arrivés, par dégoût des efforts maladroits de certains groupes qui sont pourtant touchants par leurs convictions et par leur foi, à préférer aux essais souvent malhabiles

que nous offrent ces artistes si bien intentionnés, les statues de Saint-Sulpice ou l'art de Lisieux ? Certes dans l'effort volontaire de produire de l'art pour combattre la laideur, il y a bien des déchets. Mais doit-on en conclure que l'art doit naître tout seul en laissant aller les choses selon leur marche naturelle ?

Le libre jeu des intérêts produirait-il spontanément, par sélection sur la production humaine, un tout petit pour cent d'œuvres d'art vivant, d'une forme parfaite et d'un goût très sûr (boîtes d'allumettes et en général tout ce qui sert aux fumeurs, cartes à jouer, instruments de musique, carrosseries d'autos) qui, avec les tableaux de quelques maîtres actuels et les rares peintures populaires qu'on trouve encore par ci par là seraient les seules choses dignes d'émouvoir nos yeux ?

A voir les pauvres résultats acquis par les artistes qui se vouent à l'art décoratif, ces quelques réussites, si vite défléuries par la mode, qui surnagent quelque temps au milieu de tant de pauvretés, on pourrait le croire. Et si, de l'art profane, on passe à l'art religieux le déchet est si fort et les réussites si rares qu'on se prend à douter de l'efficacité de l'effort humain devant le problème de la création artistique librement voulue.

Du reste, il faut aussi penser que l'art uniquement appliqué à la religion ou au culte demande, de la part de l'artiste une émotion religieuse si tendue et si constante qu'elle est presque toujours irréalisable. Aussi, à part quelques chefs-d'œuvres dont quelques-uns très conscients, l'art religieux qui veut être avant tout religieux sera, pour la plupart du temps, artificiel, pauvre et froid. Et ce sera d'autant plus sensible que les visées auront été plus hautes. Il faut qu'un artiste soit animé d'une naïveté, d'une humilité ou d'une charité enthousiastes qui touchent à la sainteté pour entreprendre d'évoquer la Sainte Face du Christ.

Le sculpteur qui ne modèlerait que des crucifix, le peintre qui ne peindrait que des madones en arriverait vite à l'icône ou à la manière. Je ne comprends même pas comment un artiste sérieux peut se maintenir dans l'état d'émotion nécessaire pour composer un chemin de croix de quatorze stations. On devient si rapidement l'artiste chrétien à cheveux longs, fervent aux offices, je le veux bien, mais ballotté entre le désir du couvent et les nécessités de la vie, amateur à la fois en matière de religion et en matière d'art qui forcément produira des œuvres stériles jusqu'à la mort. Le cloître est fait pour les moines, c'est-à-dire pour ceux qui se sentent voués à adorer Dieu en dehors de toute autre préoccupation ou à se sacrifier comme victimes expiatoires pour les péchés de leurs frères, et non pour les artistes. Pour un fra Angelico, que d'artistes moines qui furent de mauvais

moines ou de mauvais artistes, et qui auraient été de bons artistes ou de bons moines s'ils s'étaient rendus compte qu'à moins d'une vocation et de grâces tout-à-fait spéciales, un artiste ne peut pas se consacrer uniquement à l'art sacré s'il tient à demeurer ce que tout artiste doit être : un artiste vivant.

Et il en fut toujours ainsi, aussi bien dans l'art religieux du moyen âge ou de la Renaissance que dans l'art païen. Rien n'est plus Saint-Sulpice qu'une certaine peinture bouddhique japonaise assez somptueuse et raffinée, mais d'une froideur et d'une monotonie désespérantes, rien n'est plus embêtant que ces séries de dieux de l'Antiquité gréco-romaine dès que l'attrait sensuel de la beauté physique les abandonne. Mais j'en dirais autant (toute révérence gardée pour le sujet) de combien de Madones (et même parmi les plus célèbres) qu'on voit dans les musées.

Prenons encore, comme exemple, ces stalles de bois, sculptées à l'époque de ce gothique attardé qu'on retrouve jusqu'au milieu du XVI^e siècle dans certaines églises campagnardes. Les figures de la Sainte Vierge et des Saints y sont presque toujours dénuées de tout intérêt artistique parce qu'elles sont conçues selon un type assez élégant, voire même assez expressif, mais d'une uniformité désespérante qui se retrouve d'une église à l'autre. Mais regardez sous les sièges de ces stalles et vous y découvrirez, incrustés comme des champignons, toute une flore ou plutôt toute une faune, composée de bêtes, de petits hommes et de monstres qui ont surgi spontanément des mains des mêmes sculpteurs à qui l'on doit les images des Saints qui dominent la série des sièges. Il y a même là de simples objets symbolisant une vertu, un vice, une corporation. Mais là l'expression est à la fois si franche, si naïve, et si habilement rendue qu'elle se rapproche des natures mortes des peintres les plus raffinés du XIX^e et du XX^e siècle ou des plus belles sculptures réalistes de l'Afrique nègre.

C'est peut-être encore moins les efforts pour ressusciter l'art religieux qui font défaut à notre époque, que les efforts pour rendre accessibles à l'art un plus grand nombre de chrétiens. Et non seulement à l'art religieux, mais aussi et surtout à tout ce qui est beau. Et ce qui manque aussi, c'est chez les artistes vivants, tout comme chez ceux qui n'ont aucune vocation pour l'art religieux, beaucoup plus d'amour pour la religion chrétienne, plus d'amour de Dieu et de l'Eglise, plus de Foi et de ferveur.

Il faut songer aussi au tout petit pour mille d'évêques, de prêtres et de moines qui s'intéressent à l'art en dehors de toute préoccupation d'exégèse ou d'archéologie. Au petit pour mille aussi de laïques pratiquants qui aiment l'art un peu plus qu'ils n'aiment les sciences sociales, l'histoire, l'héraldique, l'élevage



des bêtes, l'agriculture ou la bibliophilie. Y a-t-il seulement parmi les grands collectionneurs de tableaux beaucoup de catholiques pratiquants ? Et combien y a-t-il d'artistes en vue qui soient des chrétiens pratiquants ? Et cela non seulement dans le monde des artistes parisiens à la page qui est certainement hanté par le diable, mais en général et dans le monde entier. Peut-être un ou deux pour cent ?

Dans cet état de chose, comment penser qu'on puisse arriver à une renaissance sérieuse de l'art chrétien ? Pour cela, il faudrait que régnât par le monde entier une civilisation tout-à-fait chrétienne, c'est-à-dire s'affirmant comme telle sans compromis mais dégagée aussi de tout résidu de jansénisme. Et dans cette civilisation, il faudrait que l'art eût une grande part, non seulement à l'église, mais encore dans la vie courante.

Mais nous sommes bien loin de cette compénétration de l'art et du christianisme. Combien de familles chrétiennes décorent-elles leur salle à manger d'un crucifix ? Je ne connais guère que le canton de Fribourg en Suisse où cet usage persiste (même dans les auberges et les cafés). Il faudrait pourtant qu'au moins en tant qu'objet d'art le chapelet, le bénitier et les statues de Saints remplaçassent partout les fétiches et les bouddhas. Qu'à Pâques on abandonnât ces figurines de lapins en chocolat pour les remplacer par des symboles plus chrétiens. Que l'arbre de Noël germanique et d'origine sûrement païenne cédât le pas à la Crèche, qu'enfin, dans les expositions d'art profane, on vit beaucoup plus de tableaux inspirés des Ecritures ou de la vie des saints.

Et cela ne nous amènerait nullement, comme on pourrait le croire à un art émacié et douçâtre confiné dans une archéologie tempérée. Non, car tout ce qui intéresse les artistes comme figures, animaux, paysages, natures-mortes aurait sa place dans les églises.

Et de même aussi toutes les formes d'expression modernes depuis l'impressionisme, le cubisme, l'art populaire jusqu'à un certain surréalisme exorcisé. Et, par retour, l'habitude étant prise de voir à l'église des sujets religieux traités d'une façon vivante, la peinture et la sculpture religieuses reviendraient prendre la place qui leur est due dans nos demeures, partout où autrefois elles étaient le complément nécessaire d'une décoration intérieure ou d'un ensemble architectural.

Du reste, il faudrait que le clergé et les fidèles tolérassent au sein même des sanctuaires quelques œuvres d'art qui ne fussent pas destinées à émouvoir par le sujet qu'elles représentent, mais qui y demeurassent simplement à titre de décor parce que belles ou expressives, car sans cela la vie risquerait de se retirer de ce

nouvel art chrétien qui ne s'appellerait du reste plus art chrétien mais simplement art, ou mieux, *Beau*.

Ceci est peut-être difficile à comprendre pour ceux que l'art ne remue pas. Qu'ils nous fassent confiance, c'est à nos amis, à ceux qui aiment la beauté sensible et en sentent la légitime utilité, de les entraîner. Car tant que tout le monde ne s'y mettra pas avec enthousiasme, sociétés, gildes, corporations, académies ne serviront pas à grand chose pour provoquer cette grande renaissance de l'art sacré que nous attendons.

Mais résumons. Pour que cette Renaissance réussit à s'établir, il faudrait que le Saint-Père et le Sacré Collège aimassent l'art moderne autant que l'aimaient en leur temps, papes et cardinaux de la Renaissance, que le clergé partageât cet enthousiasme appuyé sur la certitude de la mission bienfaisante de l'art au point de vue spirituel, qu'une certaine direction disciplinât les artistes, direction qui fût confiée à quelques dictateurs, clercs ou laïques, en la culture et en le goût desquels chacun pût avoir confiance, que les artistes fussent pour la plupart chrétiens convaincus et pratiquants, que la séparation théorique entre l'art sacré et profane fût réduite, que la sécularisation de l'art qui a régné depuis la révolution française sur toute notre civilisation fût considérée comme une erreur grotesque. Et alors cet antique serpent, comme le nomme Léon Bloy, en évoquant la puissance mystérieuse de l'art, sera racheté comme nous tous par le sang de Notre Seigneur et l'époque des grandes cathédrales romanes, byzantines, gothiques et baroques, qu'a brisée brutalement la primauté du séculier depuis 89, reviendra, conçue sur des formes nouvelles et peut-être plus belles encore.

2. *Le renouvellement des thèmes en matière d'art religieux.*

L'art chrétien, dès qu'il n'est pas soutenu par une imagination constamment en éveil risque de devenir ennuyeux, et l'ennui c'est la mort. D'où, son discrédit à notre époque dans les milieux artistiques encore vivants. Cette apparence de stérilité qu'exhalent les œuvres d'art, dès qu'elles ne sont plus animées par le souffle constamment renouvelé de l'inspiration artistique a toujours existé dans un certain art religieux. S'il sévit dans les statues de ciment polychrome qu'on vend à la rue Bonaparte à Paris, il sévissait également au XVII^e et au XVIII^e siècles comme on peut le voir dans la même rue en contemplant les boutiques d'antiquaires où sont rangées des séries de crucifix d'ivoire froidement contorsionnés.

Il est des époques, dans l'histoire de l'art, où toute la statuaire religieuse répète les mêmes attitudes, les mêmes figures, les mêmes expressions et les mêmes draperies et que, seules, la polychromie et de belles dorures généreusement répandues sauvent de l'ennui. Que nous disent aussi ces accumulations de Bouddhas accroupis, debouts ou couchés, baissant tous les yeux pour regarder en eux-mêmes, qui semblent multipliés comme les facettes d'un bouchon de carafe dans les vitrines de certaines salles du Musée Guimet : ennui, ennui et rien qu'ennui. Et la religion ne doit pas être ennuyeuse. Sans cela, elle manque entièrement à sa vocation qui est d'émouvoir l'homme et de l'induire à l'adoration et à l'amour d'une façon brûlante, en éveillant puissamment son intérêt. Et comment s'enflammer devant des figures qu'aucune émotion n'a aidé à créer ?

Certains objecteront qu'il suffit d'évoquer la figure du Christ pour que l'âme, tout de suite éveillée de sa torpeur, tombe en contemplation, que n'importe quelle image de la Sainte Vierge est toujours touchante ; d'autres même préfèrent les images banales aux créations trop personnelles d'un artiste qui les distrairait de leur dévotion.

Mais à tout cela, il y a réponse. S'il s'agit d'âmes profondément religieuses et contemplatives, une image plus belle conviendrait aussi bien qu'une image médiocre à les aider à monter vers ces régions inaccessibles à la plupart des chrétiens de bonne volonté. Et pour ceux qui craignent l'insolite ou le particulier là où on n'a pas coutume de le rencontrer, comme dans ces sanctuaires de Paris où l'œuvre d'un artiste vivant, si belle fût-elle, causerait certainement une sorte de stupeur, on peut leur répondre qu'ils sont simplement victimes de l'habitude et des modes d'un passé bien mort qui vit encore pour eux. Une statue de ciment polychrome de notre époque n'aurait-elle pas choqué davantage, placée dans une église à Florence au XV^e siècle, qu'une statue de Bourdelle posée de nos jours à Notre-Dame-des-Champs à Paris ? On peut répondre encore, que si les chrétiens s'adonnaient aux joies de l'art comme à un principe vivifiant, la beauté leur serait habituelle partout et à plus juste titre dans la maison de Dieu où personne ne pourrait penser qu'elle risque de détourner un fidèle de la dévotion. Je m'explique : dans une chapelle d'aspect poussiéreux, sentant, non seulement au figuré, mais même au propre, le moisi, comme on en trouve tant à Paris, mais où la Présence réelle impose le recueillement, il arrive qu'il se soit composé un accord entre tous les détails du mobilier, des images et de l'architecture d'où résulte une harmonie sans doute bien pauvre, mais à laquelle on s'habitue com-

me à tout ce qu'on associe forcément aux émotions religieuses qu'on ressent dans ce sanctuaire où l'on se repose de la rue et du monde et où l'on est délivré pour un instant de l'attaque incessante des tentations. Introduisez-y une œuvre d'art moderne, cet accord sera rompu, le désaccord naîtra et avec lui une certaine dissonance, d'où stupeur, distraction et désordre. « Nul ne met une pièce neuve à un vieil habit » a dit le Maître, nous donnant là une profonde leçon d'harmonie.

Mais ce moment de stupeur passé, ou bien l'œuvre d'art nouvelle réclamera qu'on renouvelle tout l'ensemble, ou bien elle disparaîtra submergée dans la médiocrité de ce qui l'entoure. Et de toute façon l'ambiance habituelle reviendra et le fidèle ne sera plus distrait de sa dévotion.

Est-ce une raison pour, comme le voudraient certains littérateurs, supprimer d'avance tout ce qui tend à renouveler les thèmes et les moyens d'expression de l'art religieux pour le sauver de la mort ?

Il faut dire aussi que la mode, qui travaille d'une façon si rapide le goût des élites et si lentement celui du peuple, a une influence très marquée sur les dévotions extérieures, sur leurs formes, sur les images auxquelles elles s'adressent et même sur le choix des saints qu'elles élisent ou des manifestations de la Divinité qu'elles déterminent pour un culte nouveau. Ce qui est quelquefois un peu déroutant, pour ceux qui ne connaissent le catholicisme que du dehors. Mais ce qui aussi ne donne que plus de rehaut à l'Eglise qui, en instituant la Liturgie comme une norme à laquelle tous les appétits de dévotion peuvent trouver satisfaction, échappe à toute emprise de la mode dans le domaine de la sensibilité religieuse. C'est donc l'empire de la mode sur les dévotions particulières qui explique pourquoi, suivant les pays et les époques, les images de la Sainte Vierge qui attirent les foules en pèlerinage sont tantôt hiératiques et nobles, tantôt si noircies par le temps qu'on dirait qu'elles représentent une négresse (j'ai possédé une statuette de N.-D. des Ermites d'Einsiedeln en porcelaine blanche dont le visage était comme laqué de noir), tantôt d'une laideur affligeante.

L'esprit de l'Eglise qui doit présider à tous les actes du monde catholique et diriger les pensées et les œuvres des chrétiens selon les désirs du Saint-Père, doit s'inspirer à l'heure actuelle des encycliques de nos derniers papes. Or, en grandes lignes que réclament-elles dans le domaine que nous traitons ici ? La royauté du Christ sur la terre, la restauration de la liturgie, la lutte contre tout ce qui tend à séparer le monde de l'Eglise c'est-à-dire à laïciser toutes les manifestations humaines, puis

la réunion des Eglises d'Orient à l'Eglise d'Occident, enfin la propagation de la foi chez les païens et la création d'un clergé indigène, à l'encontre de tout préjugé de priorité de race dans tout l'univers. Or, qui, dans le domaine des arts et des lettres, a répondu à ces désirs ? Un seul poète, Paul Claudel, dans une œuvre à la fois parfaitement chrétienne et parfaitement moderne dans ce drame qui, publié il y a deux ans, a passé presque inaperçu et n'a pas été encore joué, quand il aurait dû l'être dans le monde catholique entier : « *Le Soulier de satin* ».

Mais, en ce qui concerne la généralité des chrétiens, on est surpris de constater, que très souvent, les directives, les ordres et même les sanctions du Saint-Siège n'ont devant l'habitude, la mode ou même les goûts particuliers que très peu d'effet. J'ai voulu parfois les rappeler aux fidèles par la représentation des martyrs de l'Eglise d'Orient ou des propagateurs de la foi, aux Indes, en Chine et en Afrique ; ou encore, en représentant les aventures, les combats et les persécutions qui présidèrent à la création de ces églises d'Outre-mer, voire même en évoquant les victoires des peuples catholiques sur les ennemis du christianisme : la bataille de Lépante, Jean Sobieski délivrant Vienne ou enfin Christophe Colomb et ses successeurs donnant à l'Eglise un nouveau monde. Mais je me suis toujours heurté à des objections mal précisées, mais impossibles à vaincre, invoquant le goût du *bon peuple* pour les choses simples qu'il comprend et auxquelles il est habitué, donc qui ne demandent pas un grand effort pour être expliquées et pour être comprises. Comme par exemple, cette image qui représente d'une façon complètement fautive les traits de sainte Thérèse de Lisieux (dont on possède pourtant des photographies admirables¹ dont la diffusion me semble redoutée dans les milieux bien pensants) image fade, mièvre, et sans ressemblance à laquelle on semble tenir avec obstination depuis la guerre, dans le monde entier.

Et c'est ainsi que nos églises sont décorées de figures de saints composées sur sept ou huit modèles, dont quelques-unes se démodent pour être remplacées par un nouveau type et dont chacune fautive la figure de quelque très grand saint pour nous en donner une image fade et sentimentale, alors que la tradition, les documents du temps, voire même la photographie nous les présentent avec un caractère austère, puissant et noble.

N'est-ce pas sans doute pour plaire au *bon peuple* que lorsqu'il s'agit de représenter les apparitions du Sacré Cœur, personne ne s'avise de lire le texte de sainte Marguerite-Marie qui rap-

¹ Voir *Nova et Vetera*, 1931, n° 4.

porte ces apparitions ? Car le récit à la fois naïf et fulgurant de ces apparitions n'a certainement inspiré aucun de ces artistes anonymes et vraiment sans talent qui ont créé le type uniforme du Sacré-Cœur en robe rouge et blanche que nous a légué le XIX^e siècle.

Ici l'exemple de cet affadissement, par l'imagerie moderne, d'une révélation divine, est si flagrant, que je voudrais pouvoir encadrer dans mon texte quelques-unes des statues et des images de l'apparition du Sacré-Cœur en publiant en regard les textes des récits de ces apparitions par sainte Marguerite-Marie :

...Il était « comme dans un trône de flammes » plus rayonnant qu'un soleil et *transparent comme un cristal*, avec cette plaie adorable...

Ce disant, il entrouvrait son cœur ; il en sortait une flamme si ardente « qu'elle pensa être consumée » ... Il lui fut représenté « un lieu fort éminent, spacieux et admirable en sa beauté, au centre duquel il y avait un trône de flammes ». Elle y vit « l'aimable cœur de Jésus avec sa plaie ». Cette plaie « jetait des rayons si ardents et lumineux que tout ce lieu en était éclairé et échauffé »...

Du reste, il n'y a rien d'étonnant que ces textes ne soient pas plus connus, car, ils sont présentés d'une manière bien fragmentaire dans des ouvrages qui ne sont pas toujours faciles à trouver.

J'ajoute que ces textes sont pour la plupart l'écho d'images plus ardentes et plus précises, car ils appartiennent à une époque où l'on préférerait à tel point l'élégance de la langue à la précision, que ceux qui les ont transcrits les ont souvent corrigés¹.

Mais, seraient-ils exposés dans leur intégrité complète qu'ils n'auraient guère plus d'influence sur l'art religieux, car ils appartiennent à cette catégorie de sujets, comme ceux tirés de l'Apocalypse, auquel un certain clergé préfère et préférera longtemps les images sans caractère qu'une dévotion populaire impose parce qu'on les a vues partout.

Autrefois, alors que le peuple ne savait pas lire, le clergé, lui, qui savait lire, ne craignait pas de proposer à l'intelligence des fidèles des images qui leur apprissent à penser et à réfléchir. C'est ainsi qu'il savait choisir dans l'Ancien Testament toute une série de sujets qu'on appelle des préfigurations et qui représentent

¹ Rien n'est plus facile cependant que de se procurer pour quelques sous le texte authentique de sainte Marguerite-Marie, qui certes ne sacrifie ni la précision ni la force à l'élégance, qui est plus beau que tout ce qu'on dira jamais sur elle, qu'elle a écrit dans « une espèce de martyre » et dont chaque mot lui a coûté un sacrifice. Il a été publié au monastère de la Visitation de Paray-le-Monial, 1924, 168 pages. (N. d. l. R.)

d'une façon à la fois symbolique et prophétique les dogmes ou les épisodes de la vie du Christ et de la Sainte Vierge.

C'est ainsi que la verge fleurie d'Aaron, la toison de Gédéon, Daniel dans la fosse aux lions, le colosse aux pieds d'argile, furent appelés, par un tour ingénieux d'esprit, à évoquer l'Immaculée Conception; et que le sacrifice d'Abraham, l'offrande de Melchisédech, la grappe de Chanaan ou la mort d'Abel symbolisèrent le sacrifice de la messe. Or, comme je proposais, il n'y a pas bien longtemps, et je ne sais plus où, de reprendre pour la décoration d'un autel ou d'un chœur le thème du sacrifice d'Abraham, on me répondit sans rire que ce sujet était « trop juif ». Autant dire alors que la liturgie toute entière qui est composée en plus grande partie de passages tirés des Psaumes, des Prophètes, des livres sapientiaux ou du Cantique est trop juive et qu'il faut lui préférer les sermons, à quoi du reste tant de catholiques dirigés par une pénétration inconsciente du protestantisme, se laissent trop facilement aller.

C'est montrer jusqu'où l'ignorance des Ecritures et le manque de culture catholique et d'intérêt au passé glorieux de l'Eglise peut mener le peuple si on l'abandonne complètement à sa paresse d'esprit sous prétexte de se mettre à sa portée.

Prenez une cathédrale de l'Ile de France de la belle époque gothique, vous êtes frappé de la multiplicité des sujets qu'elle offre à la piété des fidèles: Adam et Eve, les cavaliers de l'Apocalypse, les signes du zodiaque, le combat des vertus et des vices, les apôtres, la vie de saint Christophe, l'enfant prodigue, le mauvais riche, des anges, des élus, des damnés, des diables, voire même des philosophes et des héros de l'Antiquité comme Aristote, Virgile, Hercule et Alexandre-le-Grand y composent, entremêlés de bêtes et de toute une flore symbolique, une sorte de châsse merveilleuse où s'affirme le culte du Christ-Roi sacrifié chaque jour sur l'autel où l'on dit la messe, et de sa très Sainte Mère qu'il instaura au Calvaire et pour toujours notre mère à tous.

Il existe trois gros livres d'Emile Mâle qui exposent en les classant tous les sujets traités, par l'art français, de l'époque romane à la Renaissance dans la tradition catholique. Mais s'il fallait composer un répertoire général de toutes les images et figurations qu'on trouve dans l'histoire de l'art chrétien, depuis les catacombes jusqu'aux derniers sursauts de l'art populaire du XIX^{me} siècle en passant par les grandes périodes baroques, de toute l'Italie, des Flandres de la Hollande, des Allemagnes catholiques, de l'Espagne et du proche Orient, on y trouverait un monde de sujets tout neufs. Pourquoi ne représente-t-on plus, dans nos églises, le jugement dernier, la Jérusalem céleste, l'in-

vention de la vraie croix, le triomphe de la mort, la crucifixion de saint Pierre, le massacre des Innocents, les paraboles, les œuvres de miséricorde, la mort de saint Jean Baptiste, la vie de saint Benoît ou celle des Pères du désert, la justice de Salomon ou de Trajan ou la lutte entre Jacob et l'Ange, comme l'ont fait tous les grands artistes chrétiens jusqu'à la Réforme et même bien après la Réforme, comme Véronèse, Tintoret, Gréco, Poussin, Le Sueur, et, jusqu'en plein XIX^e siècle Eugène Delacroix ?

Lorsqu'on pénètre dans une grande église moderne, qu'y voit-on ? Notre-Dame de Lourdes, le Sacré-Cœur, saint Joseph, saint Antoine de Padoue, saint François de Sales, plus rarement saint Michel et le saint curé d'Ars, rarement aussi Jeanne d'Arc, toujours sainte Thérèse de Lisieux et enfin les quatorze images que réclame une dévotion particulière, très recommandable mais qui ne doit pas envahir toute une église et distraire du maître-autel, le chemin de Croix. Et rien d'autre, et si l'on veut proposer autre chose on nous concède tout juste la vie de la Sainte Vierge, à condition d'y représenter la sainte famille à Nazareth. C'est à peine même si l'on y distingue le saint à qui est dédiée l'église. La représentation de certains saints est si insolite pour les fidèles ! N'existe-t-il pas à Romont une chapelle dédiée à saint Charles Borromée où l'on n'a pas fait figurer l'image de ce grand saint ! Et lorsqu'à Tavannes, consulté pour la décoration d'une chapelle qui sert de pénitencerie, je demandais de représenter sur un vitrail la vie de saint Jean Népomucène, martyr du secret de la confession, le conseil de paroisse s'y opposa parce que sans doute il n'avait jamais entendu parler de ce saint.

La conclusion qu'on peut tirer de ces deux exemples et de bien d'autres est assez affligeante, car elle nous force à constater que l'instruction des chrétiens du XIX^e siècle et du XX^e siècle est, malgré l'instruction obligatoire, très inférieure à celle des époques soit-disant ignorantes du moyen âge. Malgré l'instruction obligatoire... et peut-être à cause d'elle, car elle est le résultat de cette vague de laïcisation que répandit la Révolution française sur tout le monde. Laïcisation de l'enseignement qui devint obligatoire, mais qui, séparant l'instruction religieuse de l'instruction en général développa l'ignorance au sujet de tout ce qui touche à la religion.

Une vague de jansénisme tardif accompagnant cette vague de laïcisation vint mettre fin à la multiplicité et à la diversité des images, à défaut de la suppression de celles-ci à quoi la dévotion populaire se serait du reste opposée.

Et ce fut dès lors que le choix des œuvres d'art destinées à décorer les églises fut abandonné complètement au peuple qui créa, et subit depuis, des types particuliers d'images surgissant

brusquement et passant comme des modes, concentrant toute l'attention des fidèles sur une ou deux figures traitées avec la même expression, les mêmes gestes et invariablement répétées jusqu'à la satiété. Et comme personne ne réagissait contre cette hégémonie de dévotions populaires, les fidèles devinrent exigeants. Ils s'opposèrent bientôt à ce que des artistes leur proposassent d'autres images qui les privassent de ce privilège et s'obstinèrent à perpétuer cette iconographie bien plus morte que celle des Eglises d'Orient.

Cette imagerie dure depuis environ cent ans. Elle est d'origine mystérieuse puisqu'elle ne procède jamais de la création d'un artiste. Car exception faite pour Raphael et Murillo et même pour Carlo Dolci (dont je trouve pourtant l'« *Ecce Homo* » insupportable) ce ne fut dès lors qu'à des inconnus que s'adressèrent les fidèles pour créer l'image qui réalisât l'objet de leur dévotion, images qui, je le répète sont toujours médiocres, ne correspondent pas à la réalité du personnage qu'elles pensent évoquer et que nous sommes, coûte que coûte, obligés de subir.

Mais seule au milieu de cette floraison si triste des images de sainteté du XIX^e siècle, a surgi soudain, il y a quelques années, inattendue, et résumant les directions que nous ont léguées nos derniers papes, la figure du Christ-Roi. Elle n'a pas encore trouvé son mode d'expression populaire et commercial.

Et c'est une grande consolation de penser qu'avec elle, l'imagerie religieuse risque enfin de s'enrichir d'une représentation de Notre Seigneur créée par l'obéissance aux désirs de Rome. C'est pourquoi la dévotion du Christ-Roi n'ayant pas encore réussi à s'incarner dans une figure assez particulière pour réaliser un type, dépêchons-nous nous autres artistes d'y pourvoir avant que, si nous n'y mettons ordre, elle se cristallise comme la dévotion du Sacré-Cœur dans un type de Christ si banal et si vulgaire, qu'aucun artiste, depuis, n'a jamais pu rien tirer¹.

L'enseignement de toutes ces réflexions, c'est que l'instauration du culte du Christ-Roi que réclame l'Eglise devrait provoquer une enquête pour renouveler les thèmes de l'art chrétien contemporain. Cette enquête forcerait clergé et fidèles à mettre en jeu toutes leurs facultés d'imagination et de réflexion pour découvrir dans les sujets traditionnels, dans la liturgie et les nouvelles formes de dévotion de quoi alimenter l'ingéniosité des artistes et les forcer à produire un art religieux qui intéressât la foi

¹ « *Arte Sacra* », Roma, marzo 1933, a publié une étude *Per dipingere un Cristo Re*, accompagnée de reproductions d'un type de Christ qui, à travers les mosaïques de Rome et de Ravenne, se poursuit jusqu'à Van Eyck et Veronèse. Il existe encore le Christ des portails romands. (N. d. I. R.)

et l'amour de Dieu et le goût de la beauté. Oui, un art qui soit le produit d'une véritable émotion et par là vivant, et qui au lieu de flatter la paresse et l'ignorance du peuple en servant des goûts que lui a imposés l'esprit utilitaire et matériel de quelques fabricants, contribuât à l'instruire et à élever son âme. C'est pourquoi ceux qui dirigent ce peuple devraient prendre à tâche de le réveiller en faisant travailler son imagination devant des images inattendues, images dont la révélation par l'exégèse lui ouvrirait un monde nouveau. Etudions donc et faisons étudier le peuple. Que bien des sermons qu'on répète par habitude et qui ne veulent rien dire servent à rendre vivantes pour les fidèles les Ecritures, la liturgie et la vie des Saints. Que l'histoire de l'art et l'archéologie, au lieu de demeurer des sciences stériles de collectionneurs et de classificateurs, servent à nos fins. Nous verrons alors surgir, non seulement une foule de sujets autrefois employés et dont on a tant oublié l'usage qu'ils semblent choquants aux fidèles, mais encore une foule de sujets vraiment nouveaux qui existent dans les livres et que personne n'a jamais songé à utiliser.

Une lecture attentive et complète de la Bible en soulignant chaque texte susceptible d'être illustré, depuis le commencement de la Genèse jusqu'au dernier verset de l'Apocalypse, serait singulièrement instructive. Combien de Miracles de Notre Seigneur ne furent jamais représentés. Et quel parti ne pourrait-on pas tirer des paraboles, si on les traite en les appliquant à la vie moderne, et surtout, si l'on ne se confine pas, toujours pour plaire au bon peuple, uniquement dans les thèmes agricoles. Quelle fertilité d'aventures dans les Actes des Apôtres et combien dans l'Apocalypse ne trouve-t-on pas d'images qui attendent d'être fixées par les grands peintres de l'avenir. Et la même étude peut s'appliquer tout aussi bien à la Liturgie, aux Pères de l'Eglise, aux écrits des philosophes chrétiens et des mystiques, à la poésie sacrée de tous les poètes qui chantèrent les louanges de Dieu, de la Sainte Vierge ou des Saints.

Ne voyez-vous pas l'accumulation des objets évoqués par les litanies de la Sainte Vierge: *Tour de David*, *Tour d'Ivoire* émergeant des nuages, *Porte du Ciel* s'ouvrant en haut d'un escalier sur l'azur du firmament, *Maison d'or* reluisante au soleil couchant, *Vase insigne de Dévotion* et *Vase spirituel* profilant au premier plan des courbes accolées, *Rose mystique* posée à plat et se reflétant sur le *Miroir de la Justice*, *Trône de la Sagesse* s'affirmant carrément comme un fauteuil puissant au milieu d'un paysage entièrement créé par ces éléments fantastiques? On a vu dans des tableaux de Chirico des meubles de salon, posés isolés à même la terre battue en pleine campagne, ou des vagues dans une chambre et des arbres se heurtant aux corniches d'un

plafond, pourquoi ne pas utiliser quelques-unes des trouvailles du surréalisme. Car même là, pour demeurer moderne, donc vivant, il y a quelque chose à prendre. A condition bien entendu de désinfecter ces apports nouveaux de toutes ces formes lâches, de ces tripailleries sortant de panses éventrées, de toutes ces anatomies mécaniques, évocations mauvaises de formes obscènes et cruelles inspirées certainement par un glissement vers les suggestions du démon.

Cette étude sur le renouvellement des thèmes et des sujets mériterait du reste qu'on lui consacrat un traité tout entier, muni d'un répertoire. On y verrait aussi le moyen de rajeunir l'art religieux en renonçant pour un temps aux sujets usés. L'abus dans l'art religieux de l'expression de la douleur et de la douceur au détriment de celle de la divine violence, de la gloire triomphante, et de la majesté a tellement épuisé certains sujets qu'il est presque impossible de représenter un Christ au Calvaire d'une façon vivante. Du reste, la recherche trop exclusive de l'expression dans un visage prête à négliger l'expression plastique et l'étude des formes mouvantes qui la déterminent. Un tableau représentant des foules agitées de gestes divers est tout aussi émouvant au point de vue religieux qu'un tableau représentant une seule figure où tout l'effort est concentré par l'artiste sur l'expression du visage. Ce n'est pas qu'il soit défendu à un artiste de tout premier ordre de traduire sur un visage humain la douleur, la suavité ou l'extase et de réussir ainsi à créer un chef-d'œuvre. Mais pour un peintre ou un sculpteur qui n'est pas soutenu par un génie puissant, c'est dangereux. L'art littéraire et l'angélisme sont de telles tentations pour l'artiste qui cherche à rendre sur un visage peint ou sculpté les mouvements de l'âme, qu'on a vu de grands maîtres comme Léonard de Vinci, en y cédant, donner le jour à des œuvres inférieures à ce qu'on pouvait attendre de leur science. Ce fut du reste le défaut capital de toutes les écoles allemandes et du romantisme tout entier. Et comme l'art religieux actuel est complètement encore sous la dépendance du romantisme allemand, il souffre gravement de ce défaut dont seul l'abandon momentané de ces recherches littéraires et psychologiques peuvent le guérir.

Je ne sais pas si je suis arrivé à faire comprendre la nécessité de l'union que je désire entre les artistes, le clergé et les fidèles pour renouveler les thèmes de l'art religieux. De cette union dépend l'avenir de toute renaissance.

ALEXANDRE CINGRIA.

L'ÉDUCATION... UNE VIE ?

UNE PRÉPARATION A LA VIE ?

1. *Vivre le vrai.*

Les vingt-cinq dernières pages de *l'Education fonctionnelle* de M. Edouard Claparède¹ sont placées sous un double signe de ponctuation : deux points d'interrogation : L'éducation, une vie ? une préparation, à la vie ? La première phrase est une réponse américaine, étonnante et péremptoire : « L'éducation est une vie et non une préparation à la vie ». Et qu'en dirai-je moi-même ? Le moi, certes, est haïssable, je le sais autant que quiconque. Je demande cependant au lecteur la permission de l'employer pour bien signifier que les idées que je propose n'engagent que ma personne ; je souhaite qu'elles correspondent exactement aux doctrines de l'Eglise à laquelle j'ai le bonheur d'appartenir, mais on aurait tort de les identifier avec elles ; l'Eglise du Christ dépasse la culture d'un temps, celle d'un peuple, à plus forte raison les vues particulières d'un de ses membres, même s'il s'efforce de penser en catholique et s'y applique de toute sa foi et de tout son amour.

On ne saurait résoudre la double interrogation par une réponse qui satisfasse à l'un et à l'autre des deux points sans préciser au préalable quelle est la fin ultime de l'éducation. Est-ce l'homme instruit ? l'homme bon ? l'homme heureux dans un

¹ ED. CLAPARÈDE, *L'Education fonctionnelle*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, p. 236 à 260.

bel équilibre physique et mental et dans un milieu qui lui fournisse les moyens d'être pleinement lui-même ? M. Claparède ne se pose pas ces questions. Il nous renseigne sur des opinions américaines qui, toutes, à l'instar du fascisme, de l'hitlérisme, du soviétisme, fixent un but social à l'éducation de l'homme. L'homme n'est pas homme pour lui-même, mais pour la société. Seulement, il est plusieurs manières d'être élevé pour la société. En voici quelques-unes que cite le questionnaire américain :

L'école doit-elle être regardée comme devant travailler délibérément au progrès social ? L'école doit-elle être envisagée de façon à rendre les enfants capables de « vivre dans » l'ordre social courant, ou bien d'élever ce niveau social ? Les enfants doivent-ils être simplement « ajustés » aux « institutions » de la société actuelle, ou doivent-ils être éduqués de façon à être poussés à la modifier ? Doit-on leur apprendre à accepter l'état social actuel, ou au contraire à le mettre en question ?

Il s'agit de l'école uniquement et des tendances de son programme ; je m'en tiendrai pareillement à cet objectif limité.

L'enquête américaine suppose, on le voit, que « le programme de l'école prépare à une participation effective à la vie adulte » ; cette préparation consiste à former l'individu en vue de la vie sociale de son milieu. A ce propos, le professeur de Genève émet quelques réflexions fort pertinentes :

Déclarer que l'éducation consiste dans la « préparation » à la vie adulte laisse place à une multitude de possibilités, auxquelles fait allusion l'enquête américaine : l'éducation doit-elle préparer à la vie adulte *telle qu'elle existe actuellement*, ou bien l'école doit-elle être un *agent de progrès social* ? Si la société d'aujourd'hui repose sur « l'égoïsme sacré » des nationalismes, doit-on préparer les enfants à devenir des patriotes chatouilleux et belliqueux, ou au contraire des pacifistes, des internationalistes ? Si la société d'aujourd'hui est capitaliste, doit-on « préparer les enfants à la modifier dans le sens communiste, ou au contraire à défendre son régime actuel »... ?

Non, l'enfant ne doit pas être élevé pour lui-même, égoïstement, ni pour la société, quelle qu'elle soit, mais pour Dieu. Tous nos petits de six ans répondent à la première demande du catéchisme : « Je suis créé pour connaître Dieu, l'aimer et le servir ». Dieu seul est le but dernier de l'enfant et de l'homme ; à connaître Dieu, à l'aimer, à le servir de mieux en mieux, il deviendra de mieux en mieux lui-même, parce qu'il parachèvera ce pour quoi il est fait, ce pour quoi il est, et la perfection de sa personne se

terminera dans la jouissance de Dieu par la lumière de gloire. Mais ici-bas l'enfant ne devient une personne et n'étend sa personnalité qu'en sortant de son moi mesquin, qu'en s'unissant à ses semblables, au monde entier, pour rendre à Dieu avec le monde entier ce qui lui est dû. C'est bien l'éducation de la personne que doit viser l'éducateur, mais dans et par le milieu social ; non pour accepter ce milieu social tel qu'il est, mais pour l'élever, ne fut-ce que par sa propre conduite, en la conformant mieux à la volonté de Dieu. On élève donc proprement un homme non pour le passé, afin de le prolonger, non pour le présent, afin de l'améliorer, ni pour l'avenir, afin de le préparer ; on l'élève dans l'éternel, par l'éternel, pour l'éternel. Il y a une vérité éternelle, toujours actuelle, toujours nouvelle, et celle-là seule est digne de l'intelligence humaine, la satisfait totalement ; celle-là seule constitue en somme le fond de l'enseignement.

2. Tout le reste est littérature...

Nous n'apprenons pas seulement pour le plaisir d'apprendre. Nous apprenons pour mieux vivre, nous apprenons pour mieux être. Afin de mieux vivre, nous voulons fonder notre activité sur ce qui est ; afin de mieux être, nous voulons conformer notre personne au réel immuable. Et le plaisir d'apprendre provient de cette constatation que nous faisons que notre vie se conforme mieux au vrai, et, conséquemment, réalise mieux l'éternel.

Car l'éternel se réalise ici-bas en chaque instant, en chaque action. Rien ne vaut que ce qui demeure, mais tout peut demeurer, qui est dans l'ordre. Un enfant qui joue à la balle, une écolière qui peine sur ses calculs, un futur bachelier qui prépare son examen, peuvent mettre dans des actes transitoires beaucoup d'éternel, en s'y conformant de mieux en mieux au vrai. C'est pourquoi ces actes ne passent pas tout entiers avec le moment qui les termine.

L'enseignement, de même, ne doit pas finir avec la fin des leçons.

L'école garde du passé ce qui est éternel et laisse tomber ce qui ne fut que du moment ; elle adapte de son mieux le présent

à l'éternel ; quant au futur, nous l'avons dit, elle le prépare plus conforme à l'éternel.

Une telle affirmation suppose évidemment qu'il est une vérité éternelle et que nous la connaissons, soit que la raison droite, qui de sa nature tend à la vérité absolue, l'ait dégagée du réel sur lequel elle s'exerce, soit que Dieu nous l'ait révélée par un don gratuit et surnaturel essentiellement, objet de science, objet de foi.

M. Claparède ne s'aventure point sur ce terrain qu'il juge hors de son domaine propre et s'en tient à la « technique éducative », c'est-à-dire aux moyens immédiats dont use l'enseignement pour former l'esprit de l'enfant et le munir de connaissances. Faut-il ne penser qu'à l'avenir ? Faut-il ne penser qu'au présent ? Doit-on se préoccuper de lui donner les connaissances dont il aura besoin lorsqu'il aura dix-huit et vingt ans ? Faut-il ne se soucier de lui faire apprendre que ce qui lui convient à 6, 8 et 15 ans ?

Il est une vérité éternelle ; elle vaut pour l'enfant de 5, 8, 12, 15, 18 ans, aussi bien que pour l'homme de 35, 55, 85 et 105 ans. Cette vérité, chacun la vit selon son âge et les capacités de son esprit ; dans la mesure où on la vit, on est une personne. Nous nous soucierons donc d'aider l'enfant de 5 ans à connaître la vérité éternelle et à la vivre, mais selon les aptitudes d'un enfant de 5 ans ; nous en agirons de même à 8, à 12, à 15, à 18 ans. Dans la mesure où l'enfant de 5 ans vit à 5 ans l'éternelle vérité, il se prépare excellemment à vivre la vie qui convient aux années suivantes, à comprendre, à assimiler les aspects de l'éternelle vérité dont son intelligence sera capable aux stades subséquents de son développement. Et, la vivant ainsi, un garçonnet de 5 ans peut avoir une personnalité supérieure à celle d'un barbon vicieux et matérialiste. Ici, comme dans le *Cid*, la valeur n'attend pas le nombre des années. Nous n'élevons nos petits ni pour leur enfance ni pour leur vie adulte, mais dans l'éternel et pour l'éternel. A mesure qu'ils avancent dans leur évolution psychique, nous adoptons, non l'éternel aux sujets, mais les sujets à l'éternel, qu'ils peuvent saisir mieux et vivre plus pleinement.

Remarquons à ce propos, que l'éducation s'adresse toujours à la personne entière ; nous ne faisons pas, comme nous avons l'habitude de l'écrire, l'éducation de l'intelligence, de la volonté, encore moins celle de l'initiative, de l'obéissance, de la foi ; nous faisons l'éducation de l'intelligent, du voulant, de l'entreprenant, de l'obéissant, du croyant ; nous devons faire l'éducation de la personne concrète que nous avons devant nous, pour le moment où elle est là, collaborant avec nous et se faisant elle-même maintenant ce qu'elle doit être. Car c'est elle qui se fait ; nous ne sommes que des aides ; comme c'est le malade qui se guérit avec l'aide du médecin et non le médecin qui le guérit. Or, la personne de cinq, de douze, de quinze ans ne se fait elle-même qu'au moment présent, ne travaillant que sa personnalité présente ; mais en regardant l'éternel ; or, dans l'éternel, tout l'avenir est contenu, ou, si vous voulez, le vrai n'a ni passé ni futur ; il est.

Dès son premier acte de foi, dès son premier acte d'amour, dès son baptême, plus exactement, l'enfant possède l'essentiel de sa destinée ; il n'a plus à conquérir Dieu, puisqu'il l'a, mais il peut le mieux connaître, le mieux aimer, le mieux servir, et c'est en quoi il peut croître et croître toujours, s'identifiant à chaque instant, en chacun de ses devoirs actuels, à l'exemplaire du Christ. Et c'est en quoi l'éducation doit l'aider. Cet enfant s'est installé dans sa fin ultime ; il doit cependant la réaliser mieux en une série de fins intermédiaires, qui se succèdent, l'une amenant l'autre, comme une phase de la vie d'une abeille amène celle qui suit.

Les petits s'installent d'emblée dans le vrai. Mais ils sentent bien qu'ils ne s'y conformeront que lentement, par une série de perfectionnements obtenus dans le temps, et c'est pourquoi l'éducation est une vie, une vie quotidienne. Ils s'y conforment aujourd'hui dans la mesure des devoirs que cet aujourd'hui leur impose, et c'est en quoi demain sera le mieux préparé. L'éternité se réalise au jour le jour, si j'ose dire, en vivant chaque instant de son mieux selon la vérité, en en pénétrant mieux sa pensée et son action.

C'est à quoi s'appliquent les écoliers à l'école. Ils apprennent leur leçon du jour, peu soucieux de quelle utilité elle leur sera dans quarante ans. Ils s'enchantent des solutions exactes de leurs problèmes et des réussites de leurs dictées sans se préoccuper des comptes de leur futur commerce ni de l'orthographe des lettres qu'ils écriront à leurs fournisseurs. Qui ne voit cependant qu'en vivant selon le vrai leurs devoirs scolaires d'aujourd'hui, c'est leur avenir qui se prépare. Ils se montrent joyeux des progrès que leur démontre, au moins en gros, leur avance dans l'assimilation des programmes scolaires. Leur joie est en somme causée par cette constatation qu'ils viennent de conformer quelque aptitude de leur intelligence à quelque éternelle vérité et que leur personne en est grandie.

3. Vivre le programme scolaire.

Les programmes scolaires devraient être établis de telle façon que l'assimilation de chaque leçon fasse grandir la personne écolière en la rendant mieux conforme au vrai. Mais la croissance est un phénomène de vie, de la vie la plus immanente, la plus personnelle qui soit. L'enfant ne grandira par l'école et ses leçons que dans la mesure où il vivra les leçons de l'école de cet acte immanent et personnel.

Est-ce possible ?

Il y a trois éléments dans un programme scolaire — nous nous en tenons à l'enseignement primaire — qu'il faut distinguer : une sagesse, du savoir, des techniques.

La sagesse n'est autre que ce que nous dit l'éternelle vérité sur la vie, sa fin, la manière de la vivre pour ne point manquer cette fin. Dès que l'enfant n'est plus un bébé, donc dès la deuxième année, on peut, on doit, enseigner la sagesse à l'enfant, d'une manière adaptée à son pouvoir de comprendre, à son mode de vivre, mais qu'à trois à quatre ans il faut déjà qu'il comprenne et vive. Dans cette appréhension de la vérité, nous avons à distinguer l'extension de la matière, la pénétration de l'intelligence, la fermeté de l'assentiment, l'intensité de l'amour. Un garçon de 7 ans embrasse moins de « matière » qu'un adolescent de

15, celui-ci, moins qu'un séminariste de 22, celui-ci, moins que son professeur de théologie de 48 ans ; il y a, d'année en année, progression et meilleure adaptation. En soi, la pénétration de la vérité par l'intelligence devait croître aussi à la mesure de l'âge ; souvent néanmoins un petit enfant, une pauvre femme, un campagnard qui ne sait que son catéchisme, avec la grâce illuminatrice de Dieu, pénètrent plus avant dans l'intelligence de la doctrine de la vie que le docteur orgueilleux, que le théologien ergoteur ; le progrès, ici, suit, plutôt que l'évolution de l'esprit, la correspondance à la grâce et à l'intensité de l'amour. Quant à la fermeté de l'assentiment, l'enfant peut le montrer égal à n'importe qui et le surpasser même, ainsi que dans l'intensité de l'amour. L'enfant est très généreux ; il prend très au sérieux ce qu'il croit et, malgré ses étourderies et ses enfantillages, il en remontre souvent à l'adulte dans ses élans naïfs et dans ses renoncements ; sa vie est plus conforme à la vérité que celle de maints hommes faits ; elle est moins entachée d'avarice, de sensualité et de superbe. Mise à part, la quantité des « matières » du programme touchant la sagesse, l'enfant se place à côté de l'adulte quand il ne l'emporte pas sur lui. Faire vivre par l'enfant la vie telle qu'il la doit vivre, selon la sagesse, au moment présent, le prépare donc admirablement aux périodes qui vont suivre, ce qui ne signifie pas que l'on n'ait pas à veiller à ce que l'évolution se fasse normalement, c'est-à-dire que la doctrine de vie soit enseignée et pratiquée à sept ans de telle façon qu'elle prépare et l'instruction et la conduite de la huitième année. Un enfant de sept ans doit s'instruire et se conduire comme on le doit à sept ans.

Le programme contient du savoir, de nombreux savoirs, les mathématiques, la grammaire, l'histoire, la géographie, l'instruction civique, l'histoire naturelle dans ses diverses subdivisions, des langues étrangères, de la physique, de la chimie, de la cosmographie, que sais-je encore ? Les fabricants de programmes se sont inspirés, pour les faire si copieux, du principe qu'il faut que l'enfant apprenne dans son enfance tout ce qu'il est bon qu'il sache dans son âge mûr. Comme si l'on n'apprenait plus rien au-delà de la quinzième, de la dix-huitième année ? Comme

si la vie elle-même ne se chargeait de nous instruire, et bien mieux que nos professeurs, tout le long de l'existence ? On dirait que les conseils supérieurs de l'enseignement ignorent que l'on apprend à lire justement pour continuer son instruction et que, pressé par quelque difficulté, nous nous informons dans les livres, auprès des gens compétents, de la manière de la résoudre, bien plutôt qu'en faisant appel à des connaissances scolaires datant de vingt et trente ans, dont nous nous défions à juste titre.

Qu'un enfant de sept ans, sache donc ce qu'il doit savoir à cet âge, par rapport au milieu social dont il fait partie. Je prétends que l'instruction de ses huit, onze, quinze et dix-huit ans se prépare excellemment s'il vit aujourd'hui sa classe et son étude, ses lectures et ses devoirs, comme il doit vivre à sept ans. De même les années suivantes.

Voyez les leçons d'instruction religieuse. On y parle de Dieu qui nous voit du ciel, de la grâce par laquelle il nous aide, de la venue de Notre Seigneur à Noël, de sa résurrection à Pâques, des parents qu'il faut respecter, des pensées et des actions qu'il faut éviter, de la confession, de la communion. Or, tout cela, l'enfant le vit déjà, non pas à l'école, mais hors de l'école, du matin au soir, les jours d'œuvre et les dimanches, dans sa famille, dans la rue, à l'église. Cet enseignement est une réalité qui est sa vie depuis sa deuxième année ; il le vit tel qu'il le peut vivre à huit, dix, douze et seize ans. Il faudrait qu'il fût à même de vivre pareillement, dans sa vie quotidienne et son milieu, immédiatement au sortir de la classe, les leçons de lecture, de grammaire, de calcul, de dessin, de chant, qu'il vient d'y entendre, voire son histoire, sa géographie. Si les maîtres étaient autorisés à interpréter leurs programmes de manière à mouler leur enseignement sur la vie que vivent les enfants, sur les particularités de leur milieu naturel et social, je crois qu'une « réalisation » immédiate des leçons de l'école serait possible. Je le crois, parce que je l'ai vu. Il y a quelques mois, j'osais donner comme consigne aux Sœurs d'un établissement libre d'user de leur liberté justement pour innover, en adaptant leurs leçons à la fois à l'âge et au milieu, si bien que leurs enfants « se sentissent mieux chez eux à l'école qu'à la maison ». Le résultat fut que non seulement

leurs petites filles vinrent plus volontiers à l'école qu'auparavant (il y en eut qui, malades, pleuraient dans leur lit de ne pouvoir s'y rendre) et s'y appliquèrent avec une ardeur empressée et joyeuse, mais qu'elles reproduisirent, en récréation, chez elles, voire dans la rue, les leçons de la classe ; elles obligèrent leurs parents, qui ne s'y montrèrent pas toujours aussi habiles qu'elles, à des « jeux de grammaires », à des « jeux de calcul » aux « jeux d'histoire » surtout, à la chasse aux gravures « documentaires ». En savoir comme en sagesse, les enfants sont généreux ; la plupart s'adonnent à l'étude avec bonne volonté, quand cette étude correspond réellement à la portée intellectuelle de leur âge, à leurs intérêts, donc à leur vie du moment, mais qui porte implicitement tout le futur, lequel s'explicitera avec le cours des mois et des années qui vont venir. Comme le disait un pédagogue américain, « l'éducation a pour objectif d'épanouir la vie du présent, de la rendre plus pleine, plus intense, plus riche, plus féconde... » ; nous ajoutons qu'en cela nous préparons excellemment « la vie des époques futures », et nous savons, éducateurs, comment diriger, comment enrichir la vie présente pour que la vie de demain en sorte au moment convenable aussi spontanément qu'une feuille se déploie, au printemps, du bourgeon qui la renfermait en hiver. A ce point de vue, M. Claparède a raison, quand il déclare que « la didactique doit *transformer les buts futurs* que visent les programmes scolaires *en intérêts présents* pour l'enfant ». Au reste, les préoccupations d'avenir sont du présent déjà, chez les jeunes dès douze ans et surtout dès seize ans. Ils ne renâcleront pas devant des études qui correspondent aux soucis qui les hantent.

La phrase de M. Claparède est vraie surtout des techniques auxquelles le programme exige qu'on exerce les écoliers : parler, lire, écrire, calculer, orthographier, chanter, dessiner. On n'use d'une technique que lorsqu'elle nous sert à réaliser quelque acte vital. Le sculpteur se sert de sa technique pour exprimer dans la pierre la figure idéale dont son imagination s'émerveille. On ne lit pas pour le plaisir de lire, j'entends pour le plaisir de reconnaître les lettres d'un texte, mais pour se nourrir l'esprit et le cœur de la pensée que les signes manifestent. On n'écrit pas pour

le plaisir d'étaler de la calligraphie, mais pour fixer les idées et les sentiments que nous voulons rendre durables ou communicables. Les techniques sont au service de la vie ; elles ne sont pas de la vie.

L'écolier s'enchanté quelques jours du nouvel art qu'il vient d'acquérir, de lire, d'écrire, de calculer ; il s'en déprend dès que passe l'amusement de la nouveauté. Dès lors, il use des techniques et s'y exerce pour autant qu'elles l'aident dans quelque activité vitale, lire pour savoir, écrire pour exprimer une pensée personnelle, en l'orthographiant exactement, calculer pour connaître la quantité de ce qui l'entoure. La technique s'apprend par l'usage et l'usage est commandé par la vie. L'usage d'aujourd'hui, développé par l'exigence accrue que requiert un accroissement de vie, prépare l'usage de demain.

Et toujours, et partout, il en va de même : l'écolier vit sa vie d'aujourd'hui, préoccupé seulement de la conformer au vrai ; mais l'éducateur, qui voit plus loin, qui connaît l'enfant mieux que celui-ci ne se connaît, dirige la vie d'aujourd'hui de telle sorte qu'elle prépare la vie de demain. Car l'élève, en classe, est ordonné à la vérité ; le maître, lui, est ordonné à l'enfant, mais pour le conduire à la vérité. L'éducation est bien une préparation de l'enfant à la vie selon le vrai, seulement l'enfant, lui, ne s'y prépare qu'en la vivant. Pour le « métier d'homme » aussi, c'est en forgeant que l'on devient forgeron.

EUGÈNE DÉVAUD.

professeur à l'Université de Fribourg.

« LE MONDE INVISIBLE »¹

1. La tentative d'entrer en contact avec les habitants du monde invisible, n'est pas une pratique spéciale aux temps modernes. On y eut recours de temps immémorial dans l'Inde et en Chaldée, et avant que les Romains n'eussent questionné les oracles sybillins à Cumes et à Tibur. Le roi Saül consultait déjà la Pythonisse d'Endor pour entrer en communication avec l'âme de Samuel. Cette habitude de recourir aux pratiques magiques pour découvrir des secrets ou obtenir des effets merveilleux fut largement répandue dans le monde païen aux premiers temps du christianisme comme en témoignent les écrits des Pères de l'Eglise, en particulier de saint Chrysostome et de saint Augustin. Entre ces pratiques des temps anciens et celles des temps modernes, nous constatons une différence dans les méthodes employées et dans les circonstances où elles ont lieu, mais il y a identité dans le but qu'elles poursuivent : l'entrée en communication avec les substances substances spirituelles quelles qu'elles soient. Les spirites d'autrefois croyaient surtout communiquer avec les esprits purs, nommés démons ; les spirites modernes, au contraire, affectant d'ignorer l'existence de substances angéliques, prétendent évoquer uniquement les âmes des défunts. Le spiritisme, de nos jours, est donc plus exactement de la nécromancie², c'est-à-dire une divination par le moyen des morts.

Le spiritisme, tel qu'il se pratique de nos jours, n'est pas né d'un seul coup. En 1774, Mesmer, un médecin allemand crut avoir découvert dans le corps humain un fluide très subtil, qu'il nomma magnétisme animal, capable de recevoir et de transmettre toutes sortes d'impressions à l'être humain, sans souci de la dis-

¹ Cardinal LÉPICIER, *Le monde invisible : Le Spiritisme en face de la théologie catholique*. Desclée de Brouwer, Paris, pp. 532. Nous avons voulu résumer ici selon un plan qui n'est pas celui du livre, la thèse principale de l'auteur. Là où nous avons résumé, condensé (et c'est le cas presque tout le long de l'article) nous n'avons pas toujours mis entre guillemets toutes les paroles de l'auteur.

² R. H. BENSON a écrit un roman : *Les Nécromanciens*, qui dépeint l'emprise du spiritisme dans la « bonne société » anglaise.

tance et sans agents intermédiaires. A ces pratiques par lesquelles l'opérateur faisait tomber dans un sommeil artificiel les personnes « mesmèrisées », furent peu à peu associées de mystérieuses interventions de la part d'esprits invisibles.

Vers la même époque, Swedenborg, philosophe mystique suédois prétendit avoir de Jésus-Christ lui-même l'autorité d'expliquer le sens spirituel de l'Écriture et être en communication permanente avec les esprits de l'autre monde.

Dans la suite, les deux « trouvailles » donnèrent naissance à une multitude de pratiques occultes qui firent grand bruit vers le milieu du dernier siècle. Les choses en étaient là, quand au début de 1848, une famille américaine, du nom de Fox, dans le village de Hydesville (Etat de New-York) fut inquiétée par des bruits étranges, qui devenaient si violents que le sommeil des habitants en fut troublé. Cela durait depuis peu, quand un jour quelqu'un se mit à questionner les agents invisibles qui, au moyen de coups frappés, donnèrent des réponses intelligentes et, dans plusieurs cas, véridiques. On arriva à savoir qu'un homme avait été tué dans cette maison et, après des recherches minutieuses, on trouva dans la cave des restes humains.

La manie d'obtenir des réponses des esprits, au moyen de coups conventionnels, se répandit avec une étonnante rapidité dans toute l'Amérique du Nord. Madame Fox et ses deux filles devinrent des médiums professionnels et tenaient des séances publiques dans les principales villes. Le mouvement s'étendit en Europe, à commencer par l'Ecosse, si bien que vers 1852, une véritable épidémie de tables tournantes avait envahi nos grandes villes et donnait naissance à une abondante littérature spirite. Il prit des formes toujours nouvelles et engendra les phénomènes de l'hypnotisme, de la télépathie, de l'envoûtement, de la clairvoyance et autres pratiques occultes.

2. Un examen attentif a démontré qu'un grand nombre de manifestations spirites ne sont que le résultat de la supercherie et de la fraude. Mais, en même temps, on est obligé d'admettre qu'un certain nombre de phénomènes existent, qui ne peuvent être attribués à ce genre de mystification, et que ce serait un procédé arbitraire antiscientifique de nier l'opération du monde spirituel invisible dans le monde des phénomènes. Si nous admettons ces phénomènes, il faut en chercher les causes, les auteurs ; nous arriverons ainsi à une meilleure connaissance de leur nature et de la relation où ils se trouvent avec l'ordre moral en général.

Enumérons quelques explications courantes des phénomènes spirites :

a) Il y a d'abord ceux qui considèrent *tous* les phénomènes rapportés comme *fictifs*, dus à la supercherie, à la fraude, à la prestidigitation, etc.

Une grande partie, disent-ils, de ce que nous lisons dans les livres et revues sur les manifestations spirites est trop visiblement le produit d'une imagination surchauffée. Certaines personnes sont fortement disposées à voir même dans les événements ordinaires de la vie des manifestations d'outre-tombe, elles ne montrent de goût que pour les histoires de fantômes. Il y a toujours des gens habiles pour exploiter leur crédulité et leur sottise. Du reste, combien de médiums célèbres ont avoué plus tard leur supercherie et, un grand nombre d'entre eux, ont été pris en flagrant délit de fraude, comme la fameuse Eusapia Paladino, comme M^{me} Piper de Boston, la jeune Florence Cook et tant d'autres. Même les auteurs reproduisant des photographies d'« esprits matérialisés » par la matière astrale (soi-disant empruntée au corps du médium) n'ont-ils pas été convaincus d'être les dupes des photographes ? Des doutes sérieux ont été émis quant à la réalité objective de quelques-unes au moins des représentations photographiques des livres de Schrenk-Notzing¹ et de G. Raupert².

En 1924, l'écrivain allemand Leo Erichsen promet une récompense de trois mille marks-or à celui qui prouverait l'existence de phénomènes médiumniques ; le célèbre prestidigitateur américain Harry Houdini promet dix mille dollars pour une démonstration médiumnique authentique, et en 1925 le « Journal of abnormal and social Psychology » propose une récompense de cinq mille dollars pour le même but. Personne ne s'est intéressé à ces prix. Donc, concluent-ils, tout est fraude et supercherie.

b) Les *Animistes* veulent fournir une explication naturelle. Tous les phénomènes médiumniques sont produits par une action inconsciente de notre âme. La subconscience avec ses forces inconnues est la source de ces phénomènes et les entités spirituelles qui se manifestent ici ne sont rien d'autre que nos âmes qui, d'une manière mystérieuse, créent ces phénomènes étranges.

D'autres diront que « l'état de transe chez le médium est indicatif de la dissociation de la personnalité, telle que nous la trouvons en divers états psychologiques anormaux ». Car d'après certains psychologues modernes, il existe, cachée sous notre personnalité supérieure ou supraliminale, une seconde personnalité toujours prête à se manifester dans certaines conditions anor-

¹ Albert-Philibert-Franz SCHRENK VON NOTZING, *Materializations Phänomene*, ein Beitrag zur Erforschung der mediumistischen Telepathie. Munich 1914.

² *Die Geister des Spiritismus*, von Godefroy RAUPERT, Innsbruck 1925.

males (épilepsie, hystérie), d'ordre mental et psychologique. Le dédoublement apparent, dans les pratiques spirites, de la personne du médium, a conduit ces psychologues à attribuer à la personnalité seconde, inconsciente, inférieure ou subliminale, ces phénomènes étranges qui se produisent par lui au cours des séances.

La théorie du dédoublement de la personnalité, si on l'entendait dans un sens rigoureux, serait trop en opposition avec la saine philosophie pour nous arrêter; elle aurait même des conséquences hérétiques en théologie. Cette doctrine est basée sur la confusion de la personnalité avec la conscience.

c) Certains auteurs modernes prétendent tirer grand avantage du fait que nous ne connaissons pas encore toutes les lois de la nature et que les forces des agents ne nous sont qu'incomplètement révélées. A ceci on peut répondre que si nous ne connaissons pas dans toute son étendue l'objet de ces forces, nous connaissons néanmoins le champ où leur action se déploie et ainsi nous avons une idée de leur nature et de leurs propriétés. Si nous ne pouvons pas assigner une limite positive aux applications d'une force, nous pouvons toujours indiquer la limite négative que cette force ne pourra jamais franchir.

3. L'explication naturelle des phénomènes spirites n'a jamais trouvé beaucoup de crédit auprès des spirites de métier. Ils donnent aux phénomènes une explication qu'on pourra appeler surnaturelle, ce sera l'intervention des esprits d'outre-tombe et spécialement des âmes des défunts. C'est la véritable thèse spirite.

a) Les âmes, par leur séparation d'avec le corps, acquièrent, selon les spirites, des propriétés, une science et un pouvoir d'action supérieurs à ceux qu'elles possédaient dans la vie présente. L'âme séparée a, grâce à son nouvel état, des sources nouvelles d'information, elle jouit du bienfait des rapports avec d'autres âmes, ses nouvelles relations approfondissent, élargissent ses connaissances antérieures; elle connaît les secrets des cœurs comme ceux de la nature et peut exercer un pouvoir très grand sur les éléments de la matière. Elle pourra donc produire de la lumière, de la chaleur, des sons, déplacer des objets, parler, écrire, procéder à la production rapide de plantes vivantes et même à la formation de corps humains (matérialisation), reproduire les traits, les coutumes, le langage d'une personne connue, nous communiquer ses pensées, prédire des événements cachés et éloignés, inspirer à un médium des sciences et des langues inconnues, les remèdes pour diverses sortes de maladies. Bref,

on croit que les âmes des morts sont les auteurs de tous les phénomènes prodigieux qui se font couramment dans les séances spirites.

b) Le cardinal Lépicier, dans une étude détaillée sur l'état de l'âme séparée, va démolir toutes ces élucubrations et montrer par des arguments basés sur les lois de la logique et de la déduction que les âmes séparées ne connaissent pas nos pensées, ni les événements ordinaires du monde, et pour une grande part, elles ignorent les secrets de la nature. Tout ce qu'elles pourraient communiquer serait de nature très limitée et se bornerait à la manifestation de certaines vérités et de certains faits concernant le nouvel état où elles se trouvent.

Mais ce genre de communication lui-même ne peut se faire naturellement. Car l'âme séparée n'a aucun pouvoir sur les « phantasmes » de notre imagination et c'est pourtant par les images sensibles que nous sommes naturellement conduits à la connaissance de la vérité. Aucune créature corporelle ou spirituelle, dans le présent état d'union de l'âme avec le corps, ne peut mouvoir notre intellect si ce n'est par le moyen de l'imagination. Ainsi, la communication directe des pensées des morts n'est pas possible, un abîme les sépare de nous.

Nous ne pouvons pas non plus manifester aux morts nos pensées, nos affections, nos désirs. Nos moyens sensibles, tels que le langage, l'écriture, le geste et autres signes semblables, n'ont aucune sorte de rapport avec la condition nouvelle de l'âme séparée et nous ne pouvons pas non plus, intellectuellement, par une opération mentale intérieure nous faire comprendre. Les âmes sont privées des sens qui étaient comme les fenêtres ouvertes sur le monde matériel et de la sorte elles ne peuvent pas lire nos images sensibles ou déchiffrer les modifications particulières de notre cerveau. Il faut dire que nous n'avons plus, naturellement, de communication avec nos défunts.

Les âmes séparées n'ont pas non plus un pouvoir naturel sur les éléments de la matière. L'âme humaine est déterminée dans son essence par son rapport avec le corps et ne forme qu'un seul et même tout avec lui, de sorte que son énergie motrice est restreinte au corps qu'elle informe. Ainsi, l'âme séparée est incapable de mouvoir le plus petit élément de matière, même le corps auquel elle était unie pendant cette vie, puisqu'elle a perdu, par la mort, le pouvoir de locomotion qu'elle possédait étant unie au corps. Le transfert de corps d'un lieu à un autre, les bruits mystérieux provenant spontanément de chaises, de tables ou d'instruments de musique, l'ouverture automatique de portes et de fenêtres ne peuvent donc pas être attribués aux

âmes séparées. Ces phénomènes sont en dehors du pouvoir naturel des âmes.

Elles sont incapables de se matérialiser, de reformer, par le moyen d'éléments subtils tirés de la « substance » de médiums, leurs anciens traits¹, susceptibles d'être reproduits par la photographie; il en faut dire autant des réponses intelligentes données à des questions précises par le moyen de coups frappés, ou par l'écriture automatique. Il faut nier également l'intervention des morts dans les phénomènes de télépathie et de clairvoyance. Les âmes séparées, ne possédant pas de connaissances détaillées et précises des choses et événements terrestres, ne peuvent être les auteurs des révélations des cercles spirites. L'âme après la mort a bien un savoir plus universel que le nôtre, mais il n'embrasse pas les objets individuels avec la clarté de perfection que nous avons dans la vie présente. Il est même raisonnable de supposer que l'âme séparée ne garde des connaissances limitées de la vie d'ici-bas que pour autant qu'il le faut pour avoir conscience d'elle-même.

4. A qui attribuer alors les phénomènes spirites ? Ce ne sont pas les morts qui en sont les auteurs. Ce ne sont pas non plus des miracles : déjà en raison de leur fréquence anormale, puis du manque de but supérieur et moral ; en outre, ces manifestations portent souvent la marque du caprice, de la légèreté et du désordre.

a) Aurons-nous recours aux génies de la superstition populaire ? Aux êtres ambigus, plus malicieux que méchants et souvent hostiles à l'homme par espièglerie ou par caprice, rappelant les faunes, les sylvains, les sylphes et les lutins des légendes du moyen âge ; les follets, les farfadets, les péris et les djinns des contes arabes ? aux esprits élémentaires qui mettent en jeu les forces physiques inconnues de la nature ?

Nous savons qu'en dehors de l'âme et Dieu il y a d'autres agents spirituels : les *anges*. Notre auteur examine dans une longue étude la nature, la connaissance et le pouvoir des anges pour chercher la solution du problème qui nous occupe.

¹ L'âme séparée n'aura plus à sa disposition ni sens externes, ni sens internes. Les puissances sensibles demeureront dans l'essence de l'âme, « ut in radice », comme en leur principe. Si l'âme reprenait son corps, elle pourrait de nouveau animer ces puissances en même temps qu'elle le ramènerait à la vie. Désormais, l'âme ne se tournera plus vers les corps qui lui sont inférieurs. Il n'y aura plus à supposer entre l'esprit immatériel et le réel physique des intermédiaires de plus en plus « spiritualisés ». Il n'y a plus de puissances sensibles, plus d'« images ». Ici, rien que la pensée pure.

Les anges sont des esprits purs, absolument indépendants de la matière, miroirs magnifiques, réfléchissant la spiritualité de la divinité. Ils sont toutefois créés et, partant, infiniment au-dessous de Dieu. Ils sont purs esprits et par conséquent bien supérieurs aux hommes. L'ange est limité dans son essence et, par suite, dans la sphère de la connaissance et de l'action.

L'étendue de la connaissance angélique dépasse considérablement la science humaine, car elle n'est pas limitée par le temps et l'espace. Dans leurs idées infuses, générales en même temps que particulières, ils ont une compréhension, une profondeur, une exactitude, une instantanéité de connaissance de toute la création, dont nous ne saurions en avoir une idée. Ce qui leur échappe, c'est la connaissance des événements futurs dépendant d'une cause libre et des secrètes pensées du cœur. Le livre de la nature est parfaitement ouvert aux esprits angéliques; les lois mécaniques qui gouvernent l'univers, les propriétés des éléments, leurs naturelles relations, les événements futurs dépendant des lois physiques, rien n'échappe à la perspicacité de leur intellect.

L'ange peut donc, sans crainte d'erreur, prévoir et prédire les événements dépendant des forces naturelles, tels que tempêtes, ouragans, éruptions volcaniques, pluie de météores; il peut aussi, avec un certain degré de probabilité, prédire les événements causés par ces phénomènes comme la perte de vies humaines, la destruction de villes, la famine ou la peste. La constitution physique de chaque homme peut être connue de l'ange, si bien que celui-ci peut annoncer avec une exactitude approximative l'état futur de santé d'une personne déterminée et — sauf les cas d'accidents — même la longueur probable de la vie. Les secrètes pensées du cœur et les événements dépendant de causes libres ne peuvent, sans révélation spéciale, être connus des anges, cependant ceux-ci peuvent faire des conjectures ingénieuses.

Notre corps, n'est pas, pour l'ange, un obstacle à la communication intellectuelle. Pour lui faire connaître nos pensées secrètes, il suffit que nous le voulions et que l'ange dirige sur elles son attention. Si nous accordons que l'ange connaît nos pensées intimes, il pourra les dévoiler, car les anges ont un pouvoir très grand sur la matière et en particulier sur le cerveau humain. Ils sont donc capables de faire des révélations étonnantes. On peut affirmer qu'aucunes des manifestations intellectuelles ou psychologiques qui se produisent dans les séances spirites ne dépasse la connaissance et le pouvoir angéliques.

L'ange étant une substance absolument spirituelle se trouve par conséquent supérieur au temps, à l'espace et à la matière.

Il domine avec la plus grande aisance tout ce qui appartient à la création matérielle, il pourra transférer les corps même les plus pesants, il surpassera en rapidité les plus parfaites de nos inventions mécaniques. L'ange n'a aucun pouvoir direct sur la substance des corps (ce droit n'appartenant qu'à Dieu seul). S'il peut produire un changement intrinsèque substantiel ou accidentel, ce n'est qu'en raison du pouvoir qu'il possède de mouvoir dans l'espace les éléments matériels. Le mouvement local dans les éléments de l'univers est le propre champ d'action des esprits purs. Ceux-ci peuvent par ce moyen, effectuer d'une manière médiate des changements intrinsèques considérables, substantiels ou accidentels ; la mise en rapport de divers éléments peut, dans certaines circonstances, donner lieu à des productions étonnantes, dont les révolutions telluriques sont les exemples les plus frappants. L'énergie angélique est pour nous incalculable, cependant, elle a des degrés divers, suivant la position que chaque ange occupe sur la grande échelle des substances spirituelles (*Stella a stella differt claritate*). L'ange peut mouvoir les planètes et les étoiles, mais jamais il ne peut mouvoir l'univers tout entier ; la puissance motrice d'un ange est nécessairement restreinte à une position déterminée de l'univers.

L'ange occupe un lieu déterminé par l'application de son pouvoir sur un objet matériel particulier, ainsi on peut dire de lui qu'il est localisé, car il ne peut occuper plusieurs lieux en même temps. Il prend possession d'un lieu, l'occupe, le consécrit, le remplit de telle sorte qu'il exclue l'occupation, d'une semblable manière, par un autre ange. Dans cette occupation complète et absolue par un ange d'un objet matériel (minéral, plante, animal, homme), nous trouvons l'explication de ce merveilleux empire exercé par des esprits invisibles sur les choses et les personnes qui deviennent comme la forteresse d'un être spirituel puissant.

Nous voyons donc l'étendue du pouvoir que possèdent les anges sur les éléments de ce monde et sur la nature sensible et intellectuelle de l'homme. Ce pouvoir surpasse grandement tout autre pouvoir connu de nous ; nous ne pouvons connaître d'une façon précise les capacités mentales de ces merveilleux esprits ni avoir une idée exacte de la portée du pouvoir angélique. Mais si l'on prend la peine d'examiner, un à un, tous les phénomènes spirites, aussi bien ceux qui ont eu lieu dans le passé, par le moyen des pythonisses et des sorciers, que ceux qui se produisent de nos jours dans des séances occultes sous l'action de médiums ou même sans médiums, il est indubitable qu'il n'est pas un seul de ces phénomènes qui ne puisse être attribué à la connaissance et au pouvoir des anges.

b) Afin de pouvoir déterminer exactement la nature des phénomènes spirites, il faut avoir recours à une classification des anges en deux catégories : les bons et les mauvais. La grande révolte dans le ciel sépara les esprits célestes. Un grand nombre de ces purs esprits persévérèrent dans la soumission aux ordres de Dieu, demeurèrent dans son amitié, et entrèrent dans le bonheur éternel. Les autres, orgueilleux et révoltés furent exclus, irrévocablement, du bonheur éternel. Certains allèrent au lieu de leur punition, tandis que d'autres demeurent sur cette terre, emportant avec eux leurs tourments sans fin. Ils ont, par permission divine, le pouvoir de rôder çà et là, causant divers maux physiques et poussant les hommes à se révolter contre Dieu, afin de les entraîner avec eux dans la perdition éternelle.

Les phénomènes spirites sont-ils attribuables aux bons anges, ministres de Dieu ? Le cardinal Lépicié examine la mentalité des séances mystérieuses des spirites. « Ces sortes d'expériences, dit-il, sont, dans bien des cas, entreprises pour des motifs frivoles et même illicites. Le désir de satisfaire une vaine curiosité, parfois même de viles passions, porte bien des gens avides d'émotions à rechercher l'excitation d'une séance occulte. Chez les esprits se manifestent la malhonnêteté et la bassesse morale, des assertions fausses ou contradictoires sont fréquemment prononcées ; un langage obscène et blasphématoire se mêle parfois à des paroles morales et religieuses et une impulsion intérieure à commettre le mal est souvent sentie par les assistants. Les expériences elles-mêmes entreprises avec un esprit sérieux, se terminent bien des fois en farces stupide. »

Les communications obtenues par le spiritisme n'ont apporté aucun progrès à l'humanité, au contraire, un grand nombre de savants aux intentions pures et au jugement sain ont déclaré que de s'engager dans les expériences spirites est une chose très dangereuse, aussi bien pour le corps que pour l'âme ¹.

Lors des séances, nous voyons apparaître, « dans une odieuse promiscuité, les âmes de personnes connues pour leurs saintes vies, avec celles d'individus qui se sont rendus notoires par leur perversion et leurs tristes exploits ». Ainsi on nous assure qu'au

¹ S'il existe des apparitions de morts, (il en existe sûrement : comme Moïse en compagnie du prophète Elie apparaît au Christ à la Transfiguration) ce sont alors de vrais miracles. Ceci se fait toujours dans des circonstances de moralité claire et évidente et pour le bien d'un ordre supérieur.

Nous ne nions pas non plus que nous puissions nous mettre en communication avec les morts, par exemple, quand nous prions pour eux ou quand nous invoquons les saints. Mais ceci appartient déjà à l'ordre surnaturel. Nombre de théologiens croient que ces communications se font par le ministère des anges.

cours des séances spirites tenues à Londres, on voit fréquemment figurer les personnes des cardinaux Vaughan ¹, Newman, Manning, de saint Charles Borromée, de saint Ignace, de Pie IX, de Léon XIII, de Pie X, etc.

En ces communications se font parfois des déclarations favorables au catholicisme. Plus souvent, toutes les religions sont mises sur le même pied. Des personnes qui, dans cette vie, ont atteint un niveau moral très élevé, sont représentées dans l'autre monde comme placées au niveau des pécheurs notoires.

« Le christianisme ne doit pas être considéré comme une révélation d'une caractère unique et spécifique... mais c'est une des nombreuses formes des grandes manifestations spirituelles destinées à inculquer à l'homme l'importance des obligations de la loi morale inhérente à sa nature... Le Christ n'est pas divin au sens où l'Eglise, à travers les âges, a compris ce terme et a cru et enseigné qu'il était divin. Il est, au contraire, un être humain comme nous-mêmes et, tout au plus, un esprit d'un ordre supérieur possédant des dons et des pouvoirs remarquables... L'enseignement catholique sur son caractère et sa personne et sur la fin qu'il voulut réaliser par sa mort, est basé sur une fausse conception due à l'erreur et à la faiblesse humaine ainsi qu'à la pensée et à la spéculation philosophique des âges qui ont suivi... Il n'y a pas de sacerdoce spécialement choisi et ordonné par le Christ dans le but de perpétuer son œuvre, et de former le lien entre la sphère des choses humaines et celle du divin. L'Eglise, avec ses institutions sacramentelles... est une chose inventée à la légère et tout au plus une institution d'origine humaine ». « La vie terrestre est une école, un moyen d'éducation et de perfectionnement par le travail, l'étude, la souffrance. La récompense ou le châtement consistent dans l'extension ou l'amoidrissement de nos facultés, de notre champ de perfection, résultant de l'usage bon au mauvais que nous avons fait de notre libre arbitre, ou des penchants que nous avons développés en nous. » « La mort physique ne détermine d'aucune façon la destinée de l'esprit humain ; mais, indépendamment soit de leurs croyances personnelles, soit de son incrédulité et de ses fausses croyances, son instruction et son éducation se continuent et se prolongent indéfiniment dans les sphères de l'esprit. L'homme est en fait, au sens le plus vrai du mot, *son propre sauveur*. »

¹ Godefroy RAUPERT, dans son petit livre : *Die Geister des Spiritismus* cite des cas très nombreux où des médiums et des assistants aux séances spirites ont fini dans des maisons d'aliénés, d'autres deviennent possédés par le démon.

Ces quelques thèses spirites, telles que l'éminent auteur les a notées, révèlent la tendance à démolir la vraie foi pour la remplacer par une religion « laïque ».

Cette doctrine est exposée par des écrivains de marque tels que Conan Doyle et Lodge.

Pour rendre cet évangile plus acceptable, on accompagne cet enseignement de phénomènes étranges, de matérialisations d'esprits. Des personnes mortes semblent apparaître avec leurs traits, leur manière de parler, de penser, d'agir, révélant des choses cachées et secrètes, prédisant des événements extraordinaires, faisant une multitude de prodiges inexplicables. Il y a des guérisons qui semblent miraculeuses, des révélations qu'on croirait divines. Mais toutes ces manifestations sont caractérisées par l'obscurité et la confusion.

La théologie catholique enseigne que les bons anges ne dérogent aux lois de la nature que sur l'ordre de Dieu et pour un bien d'ordre supérieur qu'il a en vue ; ils agissent formellement comme ses ministres et comme instruments de sa volonté. L'œuvre accomplie par eux doit être attribuée à Dieu comme à l'auteur principal, ce qui est exactement le cas pour les miracles. Les miracles ne se produisent que dans les cas extraordinaires, comme conséquence d'une prière instante et comme signe de sainteté et de mérite de la part des personnes.

Les manifestations spirites, au lieu d'être accompagnées de ce sérieux et de cette dignité qui distinguent les œuvres de Dieu, portent la marque du caprice, de la légèreté et du désordre. Des individus y sont introduits ayant peu ou pas de religion et dont le caractère moral n'est pas toujours au-dessus de tout soupçon. Les communications ont lieu, en outre sans qu'il soit fait aucune invocation du saint nom de Dieu. Enfin, il y a dans ces communications aucune trace de cette intention, toujours pleine de bonté, de piété et de vertu surnaturelles, qui distinguent les œuvres divines.

c) Qui est donc l'auteur de ces phénomènes extraordinaires, sinon celui que les Pères de l'Eglise ont appelé le singe de Dieu, *le démon*.

Le cardinal Lépicier ne croit par conséquent nullement aux médiums qui seraient nécessaires pour livrer la matière à la matérialisation des âmes désincarnées, il ne croit pas non plus à l'existence d'un fluide magnétique servant à l'intercommunication des pensées, ni aux vibrations mentales, mais il explique certains

phénomènes de télépathie, clairvoyance, clairaudience, envoûtement par l'habileté des esprits déchus¹.

5. Le spiritisme, tout en paraissant quelques fois favoriser le bien intellectuel de l'homme est en réalité un moyen radical de l'arracher à Dieu et de l'égarer hors la seule voie qui peut le mener à Lui, c'est-à-dire hors l'Eglise². Comme moyen de communications avec des esprits et même avec les morts, le spiritisme a toujours existé. Saint Thomas d'Aquin, en citant saint Augustin et saint Chrysostome, parle déjà de la ruse des démons qui veulent faire croire qu'ils sont les âmes des morts³.

Quand on considère le bouleversement de l'ordre moral qu'engendrent les pratiques spirites, quand on constate les ravages terribles qu'elles produisent dans les âmes, les dangers moraux dont elles menacent la société, il est impossible de prononcer un jugement favorable sur ces pratiques. Comme dans le passé, l'Eglise se montre opposée aux pratiques superstitieuses de la magie. Quelle que soit la prétention du spiritisme moderne, elle maintient que celui-ci n'est que la continuation de la révolte de Satan contre Dieu et n'a pour terme que la ruine irréparable des âmes. Les esprits mauvais cherchent notre ruine

¹ Le cardinal Mercier est ici moins affirmatif que le cardinal Lépicié. A propos de la suggestion mentale il détermine les conditions moyennant lesquelles une explication naturelle serait acceptable, et il ajoute: « Assurément, il n'est pas démontré que ces conditions se vérifient, mais serait-on en droit de déclarer cette vérification impossible ? Nous ne le pensons pas ». Au sujet de la télépathie, il écrit: « Si la suggestion mentale peut rendre compte de certains cas de télépathie, elle est assurément insuffisante pour les expliquer tous. Intervient-il dans ces faits des facteurs naturels jusqu'à présent inconnus ? Ou sont-ils dus en tout ou en partie à des agents préternaturels ? Le problème se pose, il n'est point résolu » *Psychologie*. Louvain 1908, t. II, pp. 220 et 222. (N. d. l. R.)

² Raupert parle de trois « apparitions » du cardinal Vaughan où celui-ci renie son catholicisme. Un de ses secrétaires-prêtres qui assistait à ces séances, à la suite des paroles du cardinal, perdit sa vocation et sa foi. Le livre de G. Raupert est très intéressant en ce qui concerne les faits dont il est souvent le témoin oculaire, mais cet auteur est parfois d'une crédulité et d'une naïveté qui étonnent. Raupert croit que les auteurs des phénomènes spirites sont des *esprits* (dont il ne précise pas la nature) et des « âmes qui ont été mal reçues lors du jugement particulier ».

³ Saint THOMAS, Ia q. 117, a. 4, ad. 2: « Dicendum quod, sicut dicit Augustinus et Chrysostomus, frequenter daemones simulant se esse animas mortuorum ad confirmandum Gentilium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est quod Simon Magus illudebatur ab aliquo dæmone, qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat ». Consulter aussi saint THOMAS, *Com. in Evangelium S. Matthæi*, chap. VIII, 28 (p. 124 éd. Marietti) « In monumentis habitant ut inducant hominibus terrorem. Unde error erat... quod dæmones aliquam animam reducerent in corpus mortuum ut legitur de Simone mago; sed hoc nihil erat, sed fingeant dæmones ad homines decipiendos. Unde dicit Porphyrius quod genus daemonum est fallax ». L'auteur semble ignorer ces textes.

morale et ne font aucune concession à l'homme, sans exiger pour eux-mêmes un gain et un avantage infiniment plus considérables. Les observations que nous venons de faire montrent l'opportunité des diverses mesures par lesquelles l'Eglise catholique ne cesse de combattre la nécromancie et autres pratiques occultes. Quand le Saint-Office a interdit « d'interroger les âmes, d'écouter leurs réponses ou encore d'être simplement assistants aux séances spirites » n'a-t-il pas voulu disposer, aux endroits qu'il fallait, de charitables garde-fous ?

Travers, Neuchâtel.

JOSEPH SCHNEUWLY.

P.S. — L'ouvrage du Cardinal Lépicier est très opportun, car nous possédons très peu d'études théologiques sur le spiritisme. Nous aurions cependant aimé ce livre plus condensé, parfois plus critique, munis de références à S. Thomas et aux Pères de l'Eglise. Nous croyons la thèse de l'éminent auteur, *traditionnelle*, ce qu'on aurait pu faire ressortir davantage par des citations puisées dans les auteurs anciens. En résumé, l'ouvrage est destiné à faire du bien, à éclairer bien des âmes, à faire connaître et aimer l'Eglise et la théologie catholique. C'est pourquoi il a reçu à plusieurs reprises les encouragements et les félicitations du Souverain Pontife.

CHRONIQUE DE LITTÉRATURE

« LE SOLEIL D'ASSISE ¹ »

Il en est souvent des beaux livres comme des belles âmes : l'on passe à côté d'eux sans les connaître, parfois même sans les regarder, tels ces gens qui n'ont jamais vu les chefs-d'œuvres qui se dressent sur le trajet quotidien de leur vie monotone et mesquine. Au reste, ce sort commun n'est pas pour nous surprendre. Un beau livre n'est-il pas, en effet, la cristallisation, ou plus strictement, l'incarnation d'une belle âme ? Il est donc juste que l'un participe à la destinée de l'autre et qu'ils partagent la mésaventure qui les attend, heureux si, au prix d'héroïques renoncements et de douloureux silences, leur est donnée la joie d'avoir porté de la lumière et de la beauté dans l'intérieur honteux et ravi de quelques rares élus.

Pourquoi ce triste sort ? L'on prêterait le mouvement de la vie qui nous emporte, à travers les choses qui passent, vers d'autres choses aussi fugaces, les nécessités de l'existence, les exigences de la modernité, l'encombrement de l'humanité. Les moins insincères, ou qui croient l'être, invoquent avec ferveur l'activité trépidante de la vie sociale, l'impératif tyrannique de ses œuvres et de ses pompes. Les parcelles infimes de vraisemblance que contiennent toutes ces raisons et d'autres encore, nous en cachent le mensonge. La vérité est que nous avons peur d'un beau livre comme d'une belle âme, parce que pour les comprendre et les goûter, il faudrait nous efforcer contre nos préjugés, notre inertie et pis encore notre lâcheté. Mais surtout ce qui nous en détourne, à la façon de ces passants poltrons qui ne veulent pas nous avoir vus, c'est la crainte d'entrevoir dans la lumière d'une page révélatrice ou le clair regard d'une haute conscience, la condamnation de notre indifférence ou même le signe d'encouragement qui pourrait nous aiguiller sur une voie meilleure dont s'effraient nos vices, à tout le moins nos routines ou notre veulerie.

¹ *Le Soleil d'Assise*, par Yvonne de Romain, Editions Spes.

Pour être juste, toutefois, à l'endroit des lecteurs, il convient de s'en prendre aussi, à ce que l'on appelle d'un vilain mot, pourtant bien mérité, la production littéraire. Depuis que les éditeurs sont devenus des usiniers et les écrivains, des commerçants à dédicaces payantes, le flux des livres est tel, qu'il roule et vomit sans relâche son flot quotidien et trouble, en sorte qu'il est fort difficile de distinguer, de trier les apports sains d'entre les déchets et les épaves. Et que dire de la complicité de la critique qui étale dans les revues et les périodiques à grand tirage ses écœurantes complaisances et ces lâchetés professionnelles qui vont de la basse flatterie aux plus cyniques marchandages.

Il n'en faut pas tant pour éparpiller, énerver, disloquer l'attention et les jugements des lecteurs dont la naïveté et les réceptivités spongieuses dépassent les ultimes frontières de l'exagération. Au reste, comment ceux-là ne seraient-ils pas flottants et décontenancés, lorsqu'ils voient fraterniser, en d'équivoques rapprochements, les écrivains de toutes tendances, de la pornographie à la littérature dite catholique, dans ces officines où l'on pratique effrontément les pires surenchères, où le silence se paye grassement, où le respect humain rétribué porte panache.

Décidément, nous sentons notre indignation se muer en indulgence pour le lecteur, surtout si l'on songe encore à l'atonie de la presse bien pensante; talonnée par la concurrence ou le fétichisme de l'information ultra-accélérée, elle finit par accorder la même importance à toutes les œuvres de l'esprit, qu'elles soient de haute tenue ou simplement honorables. L'on va de l'une aux autres avec une égale légèreté; on leur prête la même attention qu'aux boniments d'un cicerone patenté, sans presque jamais revenir sur ses pas pour admirer ou mieux comprendre.

C'est du nivellement systématique et honnête, comme plus haut c'était de l'avachissement salarié. C'est moins coupable, mais est-ce beaucoup moins nuisible ?

Au reste, ce n'est pas la grande critique actuelle qui nous guérira de cette indifférence ou de cette légèreté. Dans quels repaires, en effet, le malheureux lecteur doit-il aller chercher, sinon la vérité, du moins le renseignement ? Dans de grands hebdomadaires en vogue où voisinent sans vergogne ni dignité les étalages les plus hétéroclites. On dirait d'une foire. Quelques articles à prétentions politiques ou littéraires, copieusement submergés par des critiques payées où l'on ose à peine esquisser le moindre blâme, suivant le pacte de la courte échelle. Fî donc, faire de la morale, dépister le vice des écrivains, la laideur, la médiocrité des œuvres, c'est vieux jeu qu'il faut abandonner aux bons capucins, prédicateurs d'un autre âge, aux abbés Bethléem,

férés d'honnêteté et de bravoure. Tristes écoles d'avilissement où vont se délecter les esprits à l'affût de la modernité, la jeunesse ardente, crédule, en voie de dépravation intellectuelle et morale, la maturité qui se croit invulnérable, la vieillesse plus ou moins faisandée.

Restent les Revues catholiques, ou même simplement honnêtes. Hélas ! que sont-elles dans la masse ? Quelques isolées dont l'influence n'atteint qu'un nombre infime de lecteurs choisis, soustraits par leur propre volonté ou par les circonstances à la veulerie générale.

Il est une cause plus subtile et plus insidieuse de cette sorte d'éloignement que l'on rencontre si souvent, parmi des êtres pourtant avisés, à l'égard des œuvres consacrées aux hautes sciences de l'âme. Cette cause, c'est le dédain du livre où s'affirme la prédominance de la pensée sur la sensualité. Pour un peu, la légèreté de quelques-uns s'accommoderait fort bien de cette idée bouffonne d'un dictateur moderne que « les livres n'ont aucune importance ».

Epris d'action, nos contemporains, au grand cœur assurément, mais au cerveau borné, ne sont pas loin de prétendre à un antagonisme entre l'action et la pensée et même, suivant l'expression d'un de nos grands écrivains catholiques, de ne voir dans l'homme de pensée qu'un rêveur utopique. Comme si, pour bien agir, il ne fallait pas d'abord bien penser ! Comme si l'idéal, c'est-à-dire l'idée pure, enrichie, vérifiée par la méditation dans la fréquentation des penseurs, n'était point le ferment sans lequel l'action demeure stérile, immuablement stérile. Si trop souvent, ainsi que nous l'avons lu quelque part, l'action, lâchée sur la place publique, trépidante, tiraillée, harcelée, bousculée au gré des courants, sous l'obsédant souci des écueils immédiats, vit au jour le jour, à la petite semaine, c'est qu'on lui refuse ou qu'elle se refuse l'instant de solitude et de recueillement qui doit précéder toute décision pour lui faire porter ses fruits. Ainsi que le constatait récemment un critique mondain d'une revue mondaine, on n'a jamais tant parlé qu'à notre époque de valeurs spirituelles, et jamais notre époque n'a méconnu d'une manière aussi totale le sens secret de la spiritualité. L'action, ou plutôt l'agitation élevée au rang d'une méthode, mesure à la vérité la place qu'elle prodigue aux réalités matérielles. Tout un système donne à l'homme social une prééminence assez humiliante sur l'homme intérieur. Qu'on ne s'y trompe pas ; la plupart s'agitent plus qu'ils n'agissent. Le mal va en s'aggravant avec une rapidité vraiment effrayante. A l'instar de l'automobile, la pensée, le dévouement, le travail, le délassement même, ou plutôt ce qui en a les apparences, la vie en un mot, tout va au rythme étourdissant de la vitesse. On ignore la pro-

fondeur; bien plus on en a peur. La vie mondaine, qui n'est même plus le triste privilège des gens dits du monde, entraîne notre époque dans des remous de désirs désordonnés, ameutés comme des chiens à la curée; elle semble ne chercher que le frisson de la petite mort; elle nous dégoûte des hauteurs qu'il faudrait gagner par un noble effort pour contempler les vastes espaces et diriger sa pensée avec ses regards sur la succession supérieurement éducatrice des faits, des événements, des évolutions. Cette soit, cette avidité onirique des choses qui passent, se dépassent et s'effacent, ne pousse-t-on pas le cynisme jusqu'à en chercher l'excuse dans ce mot fatidique de crise, sans même se rendre compte que l'aspect économique de cette fameuse crise, pour réel qu'il soit, n'en cache pas moins d'autres plus graves, plus redoutables, honteux ceux-là, dont il faudrait étudier les véritables causes dans les feuillets de la conscience plutôt que dans ceux d'un livret d'épargne.

Aussi, quelle reconnaissance ne devons-nous pas à ceux qui affrontent la haute tâche de se dresser devant les esprits en délire pour apaiser leur funestes fringales, recueillir la détresse des âmes éperdues dans le vacarme assourdissant du temps présent, verser le baume de la vérité et du sacrifice dans les cœurs affamés et dégus ?

Par un rare bienfait, l'auteur du *Soleil d'Assise*¹ vient de faire surgir dans le brouhaha de nos soucis, de nos théories contradictoires, de nos partis disloqués, de nos intérêts en périls, une œuvre de vérité et de beauté où les âmes fatiguées, lasses de se chercher toujours, avides de lumières comme le cerf de sources vives, pourront enfin se reposer, se purifier dans l'atmosphère tonique des plus hautes réalités.

C'est une chose surprenante que cet ouvrage dont la prose va au mouvement de l'épopée, suivant le rythme tour-à-tour austère, souple et puissant du lyrisme, tire sa grandeur autant des ensembles qu'il construit que des architectures du mouvement lui-même.

C'est donc un livre capable de satisfaire dans une égale mesure les goûts, les aptitudes, les exigences même des lecteurs les plus divers, parce qu'il atteint avec une égale maîtrise les trois plus hauts sommets de la pensée humaine, l'histoire, la poésie et la mystique.

¹ On pourrait s'étonner de ce long préambule qui semble éloigné du sujet qu'annonce le titre de notre article. Qu'on ne s'y trompe pas pourtant; loin de le perdre de vue, c'est au *Soleil d'Assise* que nous devons les réflexions qu'on vient de lire et nous disons merci à l'auteur de nous avoir fourni l'occasion d'énoncer quelques vérités morales qu'une revue catholique se doit de rappeler à ses lecteurs.

Que nous sommes loin, ici, de ces expansions sentimentales dont nous ont malheureusement saturés tant d'admirateurs maladroits, écrivains, artistes ou prédicateurs qui, de l'œuvre immense et rédemptrice du Poverello, n'ont guère su discerner que le caractère édifiant ou les saillies pittoresques, comme s'il n'eût été qu'un gracieux stigmatisé ou un aimable vagabond, charmeur d'oiseaux et autres bêtes plus considérables.

Épris de vérité, comme d'autres le sont d'illusions, l'auteur du *Soleil d'Assise* en est obsédé, non point écrasé; il la cherche jalousement, la recueille scrupuleusement, mais la domine à la façon des vrais historiens qui ne se contentent pas d'être des archéologues et des chasseurs de fiches. La réalité se dresse devant lui sans l'effrayer, telles ces roches brillantes et dures, surgies sur les sentiers de l'alpiniste qui, les prenant d'assaut, fait d'un obstacle un piédestal. S'il a pu dire de son modèle qu'il fut le miroir du Christ, on peut affirmer sans exagération qu'il s'est fait le miroir de son modèle. Aux dernières pages de son beau poème, il chantera en un dernier refrain, les splendeurs de cette « réalité vraie qui, sous les apparences d'un songe terrible et magnifique, élève au comble de la perfection la pureté et la liberté de la vie monastique ».

Quelle ascension des bords enchantés de l'Ilissos aux pentes abruptes de l'Alverne où les fils de la pauvreté « vêtus de bure et qui tremblent de froid sur les escarpements fouettés de vent et de pluie, ont pénétré le mystère fermé aux curiosités légères des Ioniens. » Bien loin des mirages de l'Hellade, unissant, cette fois, l'humilité de l'esprit, la seule vraie aux exigences de la science et aux aspirations fougueuses de l'art, Yvonne de Romain a rejoint et comme embrassé ces âmes devenues libres, plongeant avec elles, aux gouffres de la connaissance, écoutant le témoignage du nouveau « Juste en croix » qui lui a dit le mot naguère vainement poursuivi sous les allées ombreuses d'Academus, dans l'azur où baignaient les marbres dorés.

« Je vous bénis, ô Père, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents et les avez révélées aux petits. » A elle seule, cette épigraphe suffit à dévoiler une âme franciscaine qui n'a eu d'autre préoccupation que de se laisser conduire par les faits pour s'acheminer impitoyablement vers l'abdication absolue et sans retour qui a valu à François de conquérir les âmes comme son maître l'avait fait. Avec quelle ardeur, épurée par d'intimes sacrifices qu'on a beau nous taire, mais que l'on devine, elle cherche à s'identifier à ce mortifié qui fut son bon samaritain. Non, elle n'a point cédé à la tentation de dresser une de ces images factices de poètes ou de chrétiens peureux qui font de la sainteté une idylle champêtre, pour éviter de la voir telle qu'elle est, sous le joug ter-

rible et nu de la Croix. Elle ne l'a pas travesti en un pieux illuminé qui gravissait les plus hautes cimes en devisant avec des tourterelles et des bergers de théâtre. On entend au long de ces pages vibrantes et lumineuses, ce qu'elle appelle elle-même le son d'une âme déchirée. « Ce n'est pas pour rire que je t'ai aimée, disait le Christ à Angèle de Foligno ; ce n'est pas pour rire non plus que François aimait le Christ. » Ce n'est pas davantage pour rire que l'on nous présente, à la lumière du *Soleil d'Assise*, le tragique portrait du stigmatisé.

« Ne marquons pas de mesure à la sainteté », lisons-nous au chapitre des *Porteuses de lumière*. On pourrait en dire autant de la vérité. Nous avons tellement pris l'habitude de ne l'accepter que sur des syllogismes, que nous ne savons plus la dégager de ces réalités intérieures qui échappent à la mécanique de l'esprit. L'abus d'une scolastique rigide n'a que trop souvent émoussé en nous ce sens subtil dont les divinations profondes, parfois soudaines, vont plus loin et plus haut que les plus savantes déductions.

Voilà un reproche qu'on ne pourra pas faire à M^{lle} de Romain. Oh ! ce n'est pas qu'elle juge habituellement d'après cette sensibilité féminine si dédaignée de l'autre côté de la barricade. Rien de moins édulcoré que ces jugements et ces impressions où l'on sent, au contraire, une implacable volonté d'ordre, une irréductible soumission à la raison. Car on raisonne dans ce livre avec ce sérieux et ce respect envers les doctrines que revendiquent les professionnels du raisonnement, philosophes, théologiens ou historiens. On s'est pénétré de leurs enseignements ; on s'est familiarisé avec leurs œuvres. Mais on ne s'est pas desséché au contact des écoles. On n'a point pensé que l'art, la plus belle expression de l'humanité et la plus complète, dût refuser son incomparable ministère à la Vérité et à la Sainteté. Hélas ! que d'esprits inachevés ou étioles par une éducation mesquine ou une formation exclusivement livresque pensent, avec une sérénité imbécile, que la science et l'art n'ont rien de commun, comme si les Pascal et les Bossuet et les Vinci et les Michel-Ange n'avaient pas dressé, très haut, dans l'humanité, à l'harmonieuse collaboration de ces deux puissances, le plus merveilleux témoignage.

Quelles joies et quelle sécurité de se réfugier près de cette âme franciscaine, à la doctrine sûre, aux jugements sans faiblesse, parfois même sévères, sans pitié pour les intrigues, les intransigeances agressives ou les sottes complaisances des faux dévots, mais si largement ouverte à la beauté des êtres, d'une sensibilité grave et tendre à laquelle on s'appuie dans ce sentiment de sécurité

qui joignit jadis les mains d'Augustin et de Monique dans la radieuse méditation d'Ostie.

Le *Soleil d'Assise* n'est une réplique ni de Sabatier, ni de Jørgensen, pas plus que de Beaufreton ou du savant Cuthbert. Il ne les efface point; il les domine seulement de toute la hauteur d'une doctrine sévère baignée dans un mysticisme de buisson ardent, pur et lumineux comme la noble figure de celui qu'un Pape a appelé le plus beau des saints. Il ne faudrait pourtant point croire que pour avoir renoncé aux séductions un peu faciles d'un Bonnard ou aux exaltations fumeuses d'un Chesterton, ce livre va nous écraser sous le poids du document. Il n'est nullement une exhibition d'érudition à la façon de maints biographes qui ne nous font grâce ni d'une date, ni d'un nom, ni d'une référence et où le rôle du lecteur est réduit à celui d'un vérificateur des comptes. Et pourtant, et c'est ce qui nous donne une telle plénitude de confiance, il n'est peut-être pas une seule de ces pages qui ne soit une synthèse de longues et minutieuses études. Sous chaque ligne on peut deviner le document sans en sentir l'épaisseur ni l'encombrement. Ce n'est pas l'œuvre d'un scolastique uniquement soucieux de faire de l'érudition aux marges d'un poème. C'est une sorte de méditation en profondeur sur des faits ou des œuvres rigoureusement contrôlés d'où se répand une chaleur, une lumière qui baigne l'âme sans aveugler le regard ni entraver le libre jeu de nos facultés supérieures. C'est de la peinture d'histoire plus vibrante que l'autre parce qu'elle est faite avec des rayons. C'est une histoire dont les chapitres sont des chants. Et c'est donc aussi une épopée large, grave, sans rien des naïvetés, des légendes ou des longueurs complaisantes du genre.

Le *Soleil d'Assise* nous semble être par excellence le message de l'âme franciscaine. C'est sa nature et sa fonction. Il est l'image fidèle de ce spiritualisme franciscain qui a restauré si magnifiquement, dans le monde moderne, la figure du Christ et sa doctrine, les a allégés du matérialisme inconscient, des vulgarités de certaines superstitions naïves et grossières qui renaissent de nos jours dans les sectes multiples du spiritisme, du scientisme, de la théosophie ou encore le mysticisme destructeur des conceptions communistes. Sur l'emprise des intérêts matériels, des compétitions politiques, sur la rage de domination et de conquêtes, sur le vacarme scandaleux des écoles rivales et des doctrines affrontées, sur les jalousies des séculiers contre les spirituels, sur les persécutions qui multiplèrent les martyrs, sur tout un monde bouillonnant de vie, d'une vie ardente et cruelle, voilà que les stigmates font pleuvoir la rosée du sang réparateur. Et voici que le Poverello, devenu le témoignage vivant du Christ, va lui reconquérir son bien, lui ramener son

troupeau, lui rendre son domaine. Torturé dans son cœur, crucifié dans sa chair, il va réaliser, aux yeux d'un monde orgueilleux, ce que les savants et les empourprés de la hiérarchie étaient en passe d'oublier : le mystère de l'identification au Christ.

Ce mystère, prêché à l'aube même de l'ère redemptrice par saint Paul, a toujours été partie intégrante du mysticisme actif, comme on l'a vu plus tard, préconisé par l'école française de Lallémant et de Bérulle, inspirer toute la spiritualité du XVII^e siècle. Il ne faut donc pas s'étonner que le grand initié ait fait sienne cette doctrine bien avant l'école et sans l'aide d'aucun théologien, donnant ainsi, par une incorporation préalable au Livre Sacré, un exemple tout à la fois et une sorte de défi aux maîtres et aux élèves plus férus des hautes spéculations et de controverses scientifiques que pénétrés de substance biblique.

Aussi quelle récompense magnifique et quelle approbation, telle qu'aucun homme n'en obtint jamais. Ce n'est point par la science des docteurs, ni les subtilités des exégètes, mais bien « à force d'amour qu'il deviendra cette image de Jésus que le monde vénère depuis sept cents ans ; le prodige de l'Alverne sera la consommation dans la chair de l'œuvre accomplie dans l'âme, preuve accordée par Dieu que la copie est fidèle et déterminée. La folie de la Croix s'est emparée de lui ». Il est plus que le bois du sacrifice ; il ne se contenta pas de le soulever avec le Cyrénéen, il s'est mué en cet être de douleur qui n'est autre que le Jésus crucifié de saint Paul en qui et par qui il vivra désormais. Il se sait convié aux noces mystiques avec la Pauvreté, cette Reine avilie et méprisée que nul ne se risque à appeler, dit Jean de Parme. Les grâces se multiplient en tourments et en lumières. « Unique apparaît cette heure dans l'histoire. Ce n'est pas seulement l'épanouissement d'une âme aux sommets de la sainteté, c'est une nouvelle manifestation de l'Evangile à la terre, le don renouvelé de la doctrine sans alliage. Il aura pour tâche de rendre au monde, dans la virginité de l'expression première, la pensée du fils de l'homme. »

Le *Soleil d'Assise* devient lui-même une révélation pour ceux qui n'ont pas encore compris que l'infailible moyen de remplir sa vie jusqu'à en déborder, c'est de la vider de tout ce qui a usurpé la première place, l'argent, la vanité de l'esprit, l'encombrement des amitiés superficielles, l'insécurité des idées courantes, le poison des préjugés universels. Il nous montre, en une évidence criante, que seules les existences dépouillées enrichissent le monde, que seules elles sont fécondes parce que stérilisées des ferments qui décomposent. Les autres peuvent être brillantes ou bruyantes, mais elles passent à travers le monde sans y laisser la moindre trace, plus fugitives et vaines encore que la gloire qui les a infectées

des toxines mortelles de l'orgueil et de l'égoïsme. Tandis que les dépouillés, les dénudés reçoivent, en retour, le vrai sens de l'amour qui est « la soif de la durée, la saveur de l'éternel ». Ils souffrent certes durement dans ce combat contre les plus tyranniques instincts de l'homme, mais quelle volupté splendide que d'assurer leur bonheur dans l'épanouissement d'un amour qui est, dès ici-bas, le commencement de leur éternité, alors que nos attachements s'effondrent dans la lassitude, l'indifférence et le décollement de ce que nous avons cru saisir. Pour nous, impatients des petits bonheurs fragiles, les désirs et les affections ne sont qu'une série d'éboulements et de ruines; pour eux, la possession absolue d'un amour sans limites ni déchéances les installe à jamais, au prix de la souffrance généreuse, dans la lumière de la vérité, sur la Voie royale, enchaînés joyeusement à Celui qui leur a donné l'une et tracé l'autre, sans repentir.

Que ne pouvons-nous transcrire ici quelques-unes de ces pages tragiques où l'on nous peint en touches serrées et superbes ce dépouillement intégral, « cet appel de la Fiancée en guenilles, ces chaînes brisées, cette libération passionnée, cette marche triomphale d'un homme nu qui va proclamant aux arbres et aux brigands: Je suis le héraut du Grand Roi ».

L'on aurait tort toutefois de penser que l'on nous présente l'apôtre d'Assise comme un surhomme, un de ces types exceptionnels d'humanité transcendante qui découragent notre faiblesse. Son extrême sensibilité, l'infinie délicatesse de son cœur nous apparaissent au contraire avec une intensité telle que l'on se sent empoigné d'une émotion toute frissonnante. « Avec le sens intime de la Passion, lisons-nous au septième chant, François nous a rendu l'Evangile de la tendresse ». Parole profonde et consolatrice en notre siècle desséché par l'intérêt et le scepticisme du cœur. Dans son expansion et sa bienfaisante activité, la sociologie, éprise de justice plus peut-être que de charité, ne laisse que trop souvent aux poètes bien dédaignés et aux âmes délicates bien rares, le sens et la douce énergie de l'humaine tendresse. Pour lui, pour ses disciples, le Christ est non seulement un Dieu qui protège, mais un frère, un ami, le Bien-Aimé, l'Epoux des âmes. Calculer, s'inquiéter, à quoi bon ? Dieu les mène, il suffit, leur seul devoir n'est-il pas de l'aimer. Ils en deviennent si simples, si invraisemblablement simples, qu'il atteignent à ce sommet de la perfection qui est précisément, dans la vie comme dans les arts, la suprême simplicité. Une image, un chapelet, une croix de bois ont mis entre leurs mains la toute puissance. Guerriers ou martyrs, chefs vainqueurs, thaumaturges, conducteurs de foules, ce sont toujours des enfants que l'on nous montre ivres d'amour et de droiture,

courant, en une chevauchée impressionnante, à la conquête des âmes, à l'assaut des puissances usurpatrices comme des systèmes philosophiques qui n'aspiraient qu'à la connaissance sans se préoccuper, avant tout, de conduire l'homme aux réalités de la vie et de l'amour. Et alors, nous contemplons, ces « rayonnements sur le monde » qui sont une des pages les plus éblouissantes du livre, une sorte d'apothéose de la puissance fondée sur la vertu du dépouillement et de la simplicité.

Il n'est pas d'œuvre, à notre connaissance, qui présente une synthèse aussi saisissante de l'expansion franciscaine. C'est d'ailleurs un des caractères du *Soleil d'Assise* de condenser, en des raccourcis d'une précision et d'une éloquence incomparables, des mouvements, des événements ou des institutions vastes comme le monde d'alors. C'est assurément une des plus belles leçons que puissent recevoir ceux qui, soucieux d'art et de vérité, tâchent à esquisser les grands tableaux de l'histoire. Peut-on imaginer un triptyque plus ramassé et plus haut en couleur que ces trois panneaux qui, des *Premières aurores* nous transportent à travers les *Heures sombres* au *Zénith et au déclin* de l'œuvre franciscaine, pour nous représenter, si nous les fermons, l'épanouissement de l'*Apothéose*.

Et qui donc s'aviserait qu'un livre passionné d'ascétisme ouvrirait à nos yeux surpris les secrets de l'âme féminine en une pénétration d'analyse telle qu'elle peut confondre et satisfaire tout ensemble les plus hautes exigences de notre féminisme contemporain. Assez naïvement, un écrivain en vogue, fort sympathique, écrivait dernièrement que les conquêtes du sexe faible ont été si rapides de nos jours qu'elles ressemblent à une invasion. Nous conseillerions volontiers à M^{me} Jean Balde de lire le *Soleil d'Assise* pour se convaincre qu'au treizième siècle, comme au vingtième, « au bord du ciel illimité, où les horizons pleins d'angélus et les vallées en fleurs reposent dans la sérénité du soir », comme sur « les villes bouleversées et les collines sanglantes » à travers les égoïsmes des hommes et les fureurs de l'histoire, dans les sociétés désespérées ou perdues, c'est toujours la femme qui retrouve les raisons de vivre, les clefs de la vie et même de l'honneur.

Que ceux-là qui ont le respect de la femme, qui veulent, à l'encontre des féministes outranciers instaurer ou plus justement, rétablir la femme dans sa dignité et dans ses droits, écoutent vibrer au plus profond de leur cœur et de leur conscience, le chant des *Porteuses de lumière*. Ici point de ce faux sentimentalisme romantique, ni de ces adjurations exaspérées d'âmes généreuses peut-être, mais névrosées qui portent un préjudice mortel à la cause même qu'elles défendent. On y verra comment le miracle

d'Assise, compromis parfois par les compétitions et la jalousie des hommes, fut sauvé par des femmes qui ayant tout connu de la vie, jusqu'à ses dégoûts, en découvrirent le véritable sens dans l'ascétisme franciscain ; elles y trouvèrent avec la passion du dénuement, la force expansive de l'action, action intime, intense et universelle qui les classe, dès le début et pour toujours, parmi les prototypes de l'héroïsme féminin. Les âmes assoiffées de dévouement mais découragées par les ironies envieuses de leurs pareilles ou les manœuvres ombrageuses de l'autre sexe, secoueront leurs craintes, leurs dégoûts et leurs faiblesses auprès de ces grandes sœurs humbles, ardentes, de caractère violemment contrastés, mais étroitement unies par un même idéal. Au voisinage, au contact d'une Marguerite de Cortone, d'une Claire, d'une Colette, d'une Angèle de Foligno, elles auront le privilège réservé aux âmes droites et résolues de comprendre cette admirable contradiction de la vertu agissante qui n'est que le mystère de la sainteté : être dans l'allégresse et souffrir. Elles pourront fraterniser, en une pieuse complaisance, avec l'une de ces grandes repenties qui ne voulait que « dégoûts, supplices et broiements pour expier ces jours où les hommes couraient au vertige de sa grâce en fleur et de sa bouche éclatante ». Arrivés à ce point de compréhension, elles mériteront que la logique féminine que « satisfait seul un absolu sentimental, les conduise au point où François, miroir du Christ » sera lui-même reflété en elles. Dépouillées de ce qui alourdit la marche et gâche l'existence, enrichies de lumières et de grâces elles ne craindront plus de monter près de ces « âmes d'ascension dont tout le génie fut d'obéir à cette logique intérieure qui emporte les Franciscains vers l'impossible et fait leur vie débordante de miracle et de folie ». En cette ascension, elles seront guidées par cette sœur, tendre et secourable, clairvoyante et ferme qui les a introduites près de celles-là qui ont inspiré son œuvre. Conquise par le même idéal, n'ayant trouvé que cendre dans les livres ou les discours des hommes, « au fond de ces coupes de vertige où passe l'éclat d'un monde », elle a elle-même levé les yeux vers Assise, « comme on regarde du fond d'un puits le soleil dans le ciel bleu ».

Toutefois, ce serait se méprendre grandement que de croire que l'auteur du *Soleil d'Assise* s'est dépouillé, pour mieux se conformer à l'esprit franciscain, de ce charme qui donne tant de séduction à ses ouvrages antérieurs où se révélait déjà une âme passionnée de vérité, la recherchant, la dépistant en quelque sorte sous l'aspect de la beauté à travers les « sortilèges de la Grèce antique et les théogonies étincelantes ». Inspirée ici, comme à toutes les pages de son lumineux poème, par un goût parfait, Yvonne

de Romain n'a pas cédé à la tentation de faire un sacrifice que n'eût point agréé son héros qui fut l'homme de tous les renoncements, sauf celui de la grâce, de la distinction, de l'enchantement des lignes et des couleurs. Sans doute, elle dédaignera les effets faciles et ces peintures chatoyantes qu'un romantisme indiscret a banalisées, trop maîtresse de sa pensée, de son mouvement et de son sujet pour s'abaisser à pratiquer l'art pour l'art. Mais on sent à travers ces formes volontairement contenues et graves une flamme qui les fait parfois éclater; on y frémit souvent à ces effusions lyriques où s'affirme toujours l'âme ardente qui naguère poursuivait la beauté sous le ciel d'Orient, « aux bords azurés d'une mer fleurie d'archipels ». Et quelle émotion douce et profonde vous saisit devant ces paysages merveilleux, tour à tour estompés ou vivement éclairés, qui enveloppent les événements et les hommes, non pas à la façon des ces hors d'œuvre dont nous gavent nos romanciers, mais comme une atmosphère, une ambiance native où le lecteur semble vivre et respirer avec les personnages. On ne s'étonnera plus alors que « de cette terre spiritualisée, s'épanche un secret de béatitude, rayonné par chaque horizon et qui fait de chaque paysage un seuil de paradis ».

La maîtrise d'un style plein, aux contours nets, aux raccourcis lumineux comme des cônes de projection, vous transporte, pourvu qu'on consente à rejeter le lourd manteau du quotidien, à ce niveau élevé d'où l'on embrasse, par-dessus les frontières étroites de l'individuel et les mesquineries des préjugés, les plans nets et les nobles perspectives de la vie. En hommage à son modèle, à la façon des donateurs de jadis, l'écrivain s'est fait un devoir pieux d'introduire sa richesse dans l'humble grotte de l'Alverne, comme l'Angelico revêtit de grâce et d'or les pauvres cellules florentines de Saint-Marc.

Son style s'assouplit et s'adapte aux pires réalités, tantôt avec la couleur des romantiques tantôt avec les fermes audaces des classiques. Le mysticisme de l'auteur s'accommode fort bien, tant pour notre plaisir que pour l'épanouissement de sa pensée, du voisinage en contrepoint de la grâce humaine et du charme divin. Qui, par exemple, ne garderait incrusté en soi, tels des stigmates glorieux, le portait des deux héroïnes de Cortone et de Foligno ? Saisi devant ces âmes de vertige et d'inquiétude « comme au seuil du gouffre étincelant de neige et de soleil qui creuse le flanc des glaciers », le peintre rassemble les élans tumultueux de son émotion et les traduit en des antithèses inattendues à la façon d'un clair-obscur de Rembrandt. Parfois cet art des lignes précises et sinueuses et des couleurs aux éclatantes harmonies vous fait rêver d'un Giotto ou d'un Gozzoli. Et ce sont ces Pénitentes et

ces Vierges d'Assise qui, « dans leur robe de cendre et de neige, passent entre les combattants, comme des tourterelles au milieu d'oiseaux de proies rués sur le charnier des batailles »; la grâce de François, rayonnant sur les haines calmées, on entend « dans le soir chargé d'or, d'un campanile à l'autre, flotter l'Angelus franciscain ». Et quel frémissement s'empare de nous devant « ces beaux visages, ces cheveux soyeux et semés de perles, ces corps délicats, ces tendres mains naguère pleines de caresses, aujourd'hui déchirées, meurtris, couverts de cendre et de suie afin qu'effacés sous un voile de laideur, ils devinssent un holocauste offert à l'Amour ! »

On le voit de reste, l'écrivain au regard clair et lointain ne peut échapper, et ne le veut pas, à l'emprise de cette poésie franciscaine. A chaque instant, entre le dur énoncé d'un dogme et la rigide constatation d'un fait, s'élance un mot de cristal, une phrase vibrante, un mouvement d'âme où l'on a vite fait de reconnaître quelqu'un de ces « chercheurs d'étoiles aux pays bleus où mène la belle aventure du renoncement ».

Comme cela nous enchante, nous repose aussi de ces formes compliquées ou faussement naïves de certains écrivains catholiques, soucieux d'attirer les esprits aux premiers échelons de la vérité par la séduction de formes nouvelles dans une langue infidèle à ses plus nobles traditions de clarté, d'harmonie et de logique ! Si nous retenons avec peine certains noms qui sont au bout de notre plume, c'est que nous ne voulons point contrister les admirations dévotes de certaines âmes pour lesquelles la doctrine catholique, l'éthique catholique, la splendeur catholique ont été pauvrement interprétées par un Bossuet, un Pascal, un Lacordaire, voire un Chateaubriand.

Y a-t-il témérité à penser que qui a vécu des années de recherches et de méditations dans l'élaboration d'un tel livre a dû y trouver enfin, prix d'un labeur héroïque, cette paix, cette joie profonde, ces secrets de félicité qu'ignorent les générations fiévreuses et brutales de notre temps ?

Telle est donc, fort imparfaitement esquissée, la physionomie de cette œuvre, une des plus belles dont puissent s'honorer non seulement l'hagiographie contemporaine, mais encore les Lettres romandes, l'auteur appartenant, par son ascendance maternelle, à notre pays qui partage avec le sien les affections de son cœur et le dévouement discret de son âme franciscaine.

Quelque confusion que nous éprouvions à avoir trahi la beauté de l'ouvrage et déçu nos propres intentions, nous n'en sommes pas moins heureux d'en avoir parlé dans une revue qui s'est donné

pour tâche de faire resplendir dans le rayonnement catholique les choses nouvelles comme les anciennes.

S'il nous était permis de former un vœu, c'est que ces lignes pussent introduire quelques-uns de nos hommes d'action dans ce mouvement d'art et de vérité où tout est action, où ils verront toute une époque, tout un monde s'agiter dans les sens les plus divers, à la recherche non pas d'une abstraction, mais de la forme de vie la plus riche et la plus féconde.

Faisant allusion aux nombreux écrits qui ont célébré François d'Assise, M^{lle} Yvonne de Romain, comme pour s'excuser de lui offrir en témoignage de reconnaissance ce nouveau livre, termine sa préface par cette belle parole: « Un don fait par l'amour ne peut être un don de trop ». Nous nous permettrons d'ajouter qu'un tel don ne peut être trop beau.

EMILE DUSSEILLER.

BIBLIOGRAPHIES

ÉDITIONS, TRADUCTIONS, ÉTUDES CRITIQUES

DOM A. WILMART, O.S.B., *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*. Etudes d'histoire littéraire. Bloud et Gay, Paris, 1932, 628 pages.

Ce beau livre où D. Wilmart, continuant la grande tradition historique des bénédictins de Saint-Maur, présente, dans une langue claire, vivante, nuancée, le résultat des recherches qu'il a faites directement sur les manuscrits, apportera de la lumière aux historiens et aux liturgistes certes, mais encore à tous ceux qui désirent surprendre sur le vif le secret de la piété de l'Eglise. Quoique muni d'un appareil critique imposant, il est en effet d'une lecture attachante pour tous les esprits curieux. Des tables très complètes permettent de s'y reconnaître avec aisance.

Bien que les 25 chapitres qui nous sont proposés doivent être lus « comme des morceaux détachés » le livre trouve en quelque sorte son nœud dans les études faites par D. Wilmart au sujet des « Méditations de saint Anselme » : en dépouillant une centaine de manuscrits, l'auteur a réussi à isoler le noyau primitif composant ces méditations, des morceaux de tout âge et de toute espèce qui y ont été admis. Cependant, les sujets traités sont les plus divers et souvent les plus captivants.

La 1^{re} étude considère les rapports de la prière liturgique et des prières de dévotion. Non seulement les principes qui dominent la question sont rappelés, mais on nous montre en exercice comment ces deux formes de la prière se complètent mutuellement au moyen âge dans les salutations et les invocations que fait spontanément le prêtre avant la communion.

La 2^{me} étude nous restitue intégralement le texte admirable de l'hymne : « *Ubi caritas et amor* » ou plutôt : « *Ubi caritas est vera* ».

La 3^{me} est relative au *Veni Creator* (IX^e siècle) et au *Veni Sancte spiritus* (vers 1200) dont elle donne de belles traductions.

La 5^{me} permet de toucher aux caractères généraux du moyen âge. L'auteur nous dit combien il serait inexact de représenter le moyen âge

préscolastique comme généralement vide de doctrine, superstitieux, borné, livré à un ascétisme morbide. Puis à Emile Mâle qui sépare trop violemment le XII^{me} du XIV^{me} siècle, il oppose la conception qui tracerait la ligne de partage du moyen âge vers la fin du XI^{me} siècle. C'est le XII^{me} siècle qui a fait œuvre nouvelle, extraordinairement féconde, et qui a inauguré une ère distincte dans l'histoire de la civilisation chrétienne.

La 19^{me} se rapporte à l'*Adoro te* hymne populaire, « pur chef-d'œuvre de la poésie chrétienne ». Les plus anciens manuscrits que nous ayons sont du XIV^{me} siècle. A cette date, cette hymne, qui ne connaîtra le succès qu'au XVI^{me} siècle, est encore peu répandue. Elle paraît déjà sous le patronage de saint Thomas qui l'aurait composée sur le point de mourir. Cependant, aucun des contemporains de saint Thomas ne pense à la lui attribuer. Ce qui reste bien étrange... Le premier vers était : « *Adoro devote latens veritas* » ces derniers mots s'opposent au « *vere latitas* » du troisième vers. « Quant à la mélodie sur laquelle il est chanté, on ne sait d'où elle vient ; probablement est-elle moderne. »

La 25^{me} étude nous apprend que l'hymne *Te Joseph celebrent* est due à un carme du XVII^{me}. L'office du 19 mars, comme plus tard celui du Patronage de saint Joseph nous viennent, en effet du Carmel. Ce sont les fruits de la dévotion si profonde de sainte Thérèse pour le grand Patriarche.

Plus encore que des renseignements particuliers, ce qu'on voudrait savoir d'un auteur qui dès sa jeunesse a tâché d'approcher du moyen âge latin suivant les voies de l'histoire littéraire, c'est la vision d'ensemble à laquelle il est parvenu. On la sent affleurer souvent. Citons ces lignes qui figurent dans une note au bas d'une page : « Nous ne nions pas la rudesse des mœurs, ni l'ignorance, ni les excès et les aberrations de toute espèce. Quel homme, quel chrétien peut s'étonner des mauvais instincts de la nature humaine, même sanctifiée par le baptême, même quand la loi qui résulte du baptême est admise comme telle ? Mais, s'il était question de tracer

un tableau complet et impartial de la religion du moyen âge — et qui aura assez de science pour mener à bien ce travail, qui se sentira capable de sonder les reins et les cœurs ? — il faudrait sans doute distinguer à l'infini et, de plus, nourrir une ardente sympathie pour les personnes, sinon pour les choses. Il reste vrai, pour quiconque a seulement tâché d'étudier ainsi une partie de ce sujet, que *les âges de foi* méritent amplement leur titre et qu'ils ont été guidés par un idéal religieux très élevé; que, dans l'ensemble, les âmes y ont été vigoureuses et généreuses, en des conditions sociales le plus souvent misérables, et que beaucoup qui nous sont bien connues ont fait resplendir une exquise pureté; que la sainteté enfin, l'authentique et incontestable sainteté chrétienne née de l'Evangile, a fleuri abondamment en ces temps troublés. Les diatribes passionnées ne changeront pas ces conclusions. » C. J.

DOM CHEVALLIER, moine de Solesmes,
Le cantique spirituel de saint Jean de la Croix, Docteur de l'Eglise. Traduction du texte espagnol. Desclée, de Brouwer & C^{ie}, Paris, 1933, 270 pages.

C'est incomparablement la meilleure traduction française que nous possédions du *Cantique*. L'impression est faite en beaux et spacieux caractères, la présentation est soignée.

Une introduction d'une trentaine de pages résume et fait valoir, en les dégageant des considérations d'ordre technique, les grands traits de l'introduction faite par le même auteur pour l'édition critique (voir ci-après). Trois points y sont touchés, à savoir l'histoire, le sens, et la trame du *Cantique*.

1. C'est au Carmélites de Béas, dont Anne de Jésus était prieure, que le frère Jean de la Croix, échappé en 1578 de la prison de Tolède, remet un cahier contenant quelques poèmes, parmi lesquels le poème de 30 strophes où il chantait les plus hauts degrés de l'amour et le mariage spirituel lui-même. A ces 30 strophes, il fit deux adjonctions, l'une de 4 strophes sur la solitude l'autre de 5 strophes sur la beauté de cette merveilleuse union. Enfin, six ans plus tard environ, sur les instances répétées d'Anne de Jésus, il acceptait d'écrire un éclaircissement en prose pour chacune des 39 strophes du poème.

2. Le sens du *Cantique* sera précisé quand on aura dit d'une part que le *Cantique* commence où finit la *Nuit obscure*, et finit par le mariage spirituel dont continuera de parler la *Vive flamme d'amour*. (Selon D. Chevallier la *Montée du Carmel* parcourait parallèlement les mêmes étapes

que ces trois ouvrages. Mais il nous semble que le parallélisme existe entre la *Montée* et la seule *Nuit*, avec cette différence que la première insiste sur l'œuvre de l'âme, la seconde sur l'œuvre de Dieu.)

Et quand on aura dit, d'autre part, que saint Jean de la Croix est le Docteur de l'amour parfait. D. Chevallier explique qu'à l'image de Jésus et de la Vierge, les saints connaissent l'innocence, l'immolation et enfin la *persécution*. Il résume en des pages très hautes ce que fut la persécution pour saint Jean de la Croix: apparemment le résultat d'un conflit humain de juridictions, en réalité une disposition providentielle. « Le conflit des pouvoirs délégués aux hommes avait fait la prison; la prison donna la mesure du pouvoir réservé à Dieu: ce fut sa raison d'être. Si la terre a des petitesse, ces petitesse permettent, quand Dieu veut, les plus grands effets; et Dieu le veut toujours pour qui se montre digne de la dernière béatitude. »

3. Le *Cantique* chante l'amour des parfaits qui déjà ont traversé les nuits: l'amour impatient pour qui Dieu reste encore caché (strophes 1 à 11), les fiançailles spirituelles (12 à 26), le mariage spirituel (27 à 39). Un argument analytique bref mais éclairant permet de suivre pas à pas les progrès de cette ascension.

Pas de commentaire doctrinal — et c'est bien, on n'attend d'un traducteur qu'un bon texte — sauf à un point difficile où l'on avertit qu'il n'y a rien de commun entre saint Jean de la Croix et Eckart. C'est l'endroit où le Docteur mystique enseigne que l'âme spire en Dieu le Saint-Esprit. La note ne suffit pas à lever la difficulté théologique que fait surgir un pareil texte: ni l'étude à laquelle elle renvoie. La seule explication éclairante, décisive, que nous connaissions a été donnée par Jacques Maritain, *Les degrés du savoir*, pp. 733 à 753.

Si le *Cantique spirituel* nous parle de l'amour des parfaits, ne sera-t-il pas présomptueux à nous de l'ouvrir ? D. Chevallier a prévu l'objection: « La réponse est fort simple. Si, par lui-même, vu dans ses propres feux, le soleil nous aveugle, c'est pourtant lui qui par les choses ensoleillées nous charme et nous conduit. On ne peut s'en passer: s'il n'y a rien d'ensoleillé nous restons immobiles dans le froid et la nuit. Ainsi en est-il du *Cantique*, de ses ouvrages d'amour. Ces ouvrages nous dépassent, nous dépasseront toujours sur terre, ce n'est que trop probable. Mais il nous suffirait d'en avoir la notion, de savoir qu'ils existent, pour que nous estimions à leur juste valeur les purifications passives, les mortifications actives, même les premiers efforts que le remords excite en l'âme. Les feux du *Cantique spirituel*

aperçus de très loin ont suffi ça et là à tirer des périls d'une nonchalance invétérée.» C'est la raison qui vaudra à D. Chevallier, la gratitude de beaucoup.
C. J.

DOM CHEVALLIER, *Le Cantique spirituel de saint Jean de la Croix*, Docteur de l'Eglise. Texte critique précédé de notes historiques et accompagné de la version française, CVII—238—8 pages. Desclée de Brouwer, Paris, 1930.

1. L'autographe du *Cantique spirituel* est introuvable. Il existe deux textes du *Cantique*, le texte A, traduit par Dom Chevallier (la traduction, imprimée ici en regard du texte critique, est donnée comme une «manière d'introduction»), et le texte B, traduit par les Carmélites de Paris et par Hoornaert.

2. Quel texte est plus ancien ?

En étudiant la manière dont se transmettent les différences (il y en a plus de 80 000) de l'un à l'autre des 15 témoins marquants du *Cantique Spirituel*, D. Chevallier est parvenu à hiérarchiser ces témoins, et à conclure que le texte A est le plus ancien. C'est donc celui qu'il éditera après avoir établi quels sont, pour chaque passage, les meilleurs témoins de ce texte A.

3. Quelles sont les principales différences des textes A et B ?

Le texte A commente un poème de 39 strophes, le texte B un poème de 40 strophes. La strophe supplémentaire, dont le texte est donné par D. Chevallier en note, avec son commentaire, est la strophe :

*Découvre Ta présence
et que me tuent Ta vue et Ta beauté.
Considère que la douleur
d'amour, ne se guérit
que par la présence et la figure.*

De plus, 5 strophes communes aux deux textes ne s'y trouvent pas à la même place.

Puis le texte B contient d'importants passages qui manquent au texte A.

Enfin et surtout, ces deux textes invitent à lire différemment le *Cantique*. Selon le texte A, tout le cantique s'adresse aux «parfaits», dont il décrit les trois étapes: l'étape de l'amour impatient, celle de l'amour héroïque ou des fiançailles spirituelles, celle de l'union transformante ou mariage spirituel. Selon le texte B, les premières strophes décrivent l'état des commençants, les strophes sur les fiançailles spirituelles se rapportent aux progressants, les strophes sur le mariage spirituel aux parfaits, et les dernières strophes à la perfection du ciel. D. Chevallier va jusqu'à admettre ici une contradiction doctrinale entre

les deux textes: le texte A affirmant qu'ici bas l'âme peut aimer Dieu autant que Dieu l'aime, le texte B affirmant que cela n'est possible qu'au ciel. Notons cependant que, selon le texte B lui-même, le mariage spirituel suppose entre Dieu et l'âme une égalité d'amour telle que «tous leurs biens leur sont communs»: n'est-ce pas dire équivalement que l'âme peut alors aimer Dieu avec Dieu même ? Il faudrait établir expressément le contraire pour maintenir qu'il y a «contradiction» entre le cantique A et le cantique B. Les réflexions de Jacques Maritain dans les *Etudes carmélitaines* 1931, p. 75, note, nous semblent garder leur valeur sur ce point, malgré la réplique de D. Chevallier dans la *Vie spirituelle*, 1931, p. [29].

4. Que penser du rapport de ces deux textes ?

Pour les uns, comme le carme Silverio de Santa Teresa, saint Jean de la Croix aurait remanié lui-même le premier Cantique, en sorte que les deux textes A et B seraient de sa main. Pour d'autres comme D. Chevallier, Baruzi, le carme Louis de la Trinité, le Cantique B est apocryphe.

5. Peut-on se servir du texte B ?

Même si l'on tient, comme il est vraisemblable, le texte B pour apocryphe, la question soulevée par Jacques Maritain demeure, de savoir si certains passages scientifiques du texte B ne représentent pas des fragments de lettres du saint, des notes prises à ses instructions, etc. Même si le texte B n'est que le résultat d'une compilation posthume, il serait difficile de croire que les textes admirables qu'il contient ont été fabriqués de toutes pièces et qu'il n'est pas permis d'en faire usage, si l'on avertit le lecteur du caractère seulement probable de leur attribution à saint Jean de la Croix (J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, p. 638, note). A propos de la strophe: «*Découvre Ta présence*», D. Chevallier lui-même écrit: «Il est fort possible que saint Jean de la Croix ait lui-même composé cette strophe en dehors de celles du *Cantique*» (p. XXXII, note).

6. Quoiqu'il en soit, nous sommes redevables à D. Chevallier d'avoir, par un travail critique d'une patience, d'une érudition, d'une probité et d'une sagacité toutes bénédictines, éclairci beaucoup la question des sources du *Cantique*, et mis au jour le texte et la traduction très sûrs de l'œuvre centrale du plus grand de nos Docteurs mystiques.

7. Ce résultat ne saurait être trop estimé. Ajoutons cependant que l'esprit passe toujours infiniment la lettre. Les saints qui lisaient l'Ecriture dans la Vulgate l'ont mieux entendue que nous qui la lisons dans des éditions critiques. Beaucoup d'humbles religieuses qui lisent saint Jean

de la Croix dans la traduction des Carmélites l'entendent plus exactement que les professeurs de théologie. A M. Jean Baruzi qui se plaignait de l'état des textes et concluait que « la pensée de Jean de la Croix nous est arrivée mutilée et déformée » au point que « l'intention fondamentale n'y est pas aisément discernable », D. Chevallier répliquait excellemment que si toutes les éditions des œuvres du Saint ont été imparfaites, « aucune d'entre elles ne s'est montrée tellement insuffisante que la pensée maîtresse du saint n'y ait été aisément discernable » (*Vie spirituelle*, 1925, p. [204]).

C. J.

DOM CHEVALLIER, *Les mots d'ordre de saint Jean de la Croix, Docteur de l'Eglise*. Desclée de Brouwer & C^{ie}, 1933, 124 pages.

En même temps qu'il nous annonce la parution d'une édition critique des *Avis, sentences et maximes de saint Jean de la Croix* (qui ne nous est point encore parvenue), D. Chevallier, nous donne une délicieuse petite édition manuelle, aux armes du Carmel, de ces « mots d'ordre » du Docteur mystique, rangés suivant l'ordre des matières. La pensée est heureuse. Disons-nous que, pour notre part, nous aurions préféré qu'on numérotât simplement les pensées, comme on l'a fait pour celles de Pascal, sans essayer de les désigner par des titres, non toujours tirés du texte même ? Quoi qu'il en soit, ce petit livre nous présente des maximes d'une si forte densité spirituelle qu'elles sont capables, comme des flèches de feu, d'émouvoir à chaque moment les âmes les plus ingrates.

C. J.

JOANNIS A SANCTO THOMA, O.P., *Cursus theologicus* tomus primus, opera et studio monachorum quorundam Solesmensium, O.S.B. editus. Desclée & C^{ie}, Paris, 1931, in-4°, pp. CVIII — 560, beau papier, 150 fr. français.

Les bénédictins de Solesmes ont entrepris la réédition du grand *Cours de théologie* de Jean de Saint-Thomas. L'œuvre comprendra 9 volumes in-4° et un 10^{me} volume de tables. Tous se réjouiront que cette réédition, qui suppose un travail immense et minutieux, soit préparée par les bénédictins. Le premier volume admirablement présenté, reste pourtant d'un prix modique.

Il donne, disposé sur deux colonnes, le texte d'abord de trois écrits de Jean de Saint-Thomas : un résumé des *Sentences* de Pierre Lombard ; une *Isagoge* ou introduction à la théologie de saint Thomas, où sont expliqués l'ordre et l'enchaîne-

ment de la Somme théologique (cette introduction a été traduite en français par M.-B. LA-VAUD, O.P., Blot, Paris, 1928) ; enfin un traité sur l'autorité de saint Thomas en théologie. Puis vient la partie principale, à savoir le commentaire des 7 premières questions de la Somme théologique.

Il serait vain de vouloir caractériser ici l'œuvre de celui qui est avec Cajetan le plus grand et le plus merveilleusement fidèle des disciples de saint Thomas. Passons donc, et notons que les manuscrits de Jean de Saint-Thomas étant introuvables et probablement détruits, les éditeurs réimpriment l'édition princeps qui est, pour cette partie du *Cursus*, l'édition d'Alcala, 1637.

La préface nous renseigne sur la vie de Jean de Saint-Thomas, vie d'une âme admirable par sa pureté, sa douceur, son humilité, sa fidélité à l'esprit de pauvreté. (Le P. Lavaud l'a résumée dans la vie *Vie spirituelle*, juillet 1926.) On mentionne non seulement des sources connues, mais d'autres encore inexplorées. La vie est suivie d'appendices justificatifs qui nous permettent d'approcher davantage du grand théologien. L'appendice III contient la « vie » de Quétif où l'on nous dit par exemple que Jean de Saint-Thomas jeûna et pria longtemps lorsqu'il dut expliquer la question de l'impeccabilité de l'ange. L'appendice XII nous dit l'estime qu'il avait pour la sœur Marie d'Agreda : et si Philippe IV lisait la *Cité mystique*, ce ne devait certes pas être à l'insu de son confesseur. On nous dit que Jean de Saint-Thomas n'avait accepté — combien à contre-cœur — cette charge de confesseur qu'après avoir demandé au roi « s'il voulait, en toutes choses, entendre la vérité et la suivre ».

Tout ce que l'histoire nous apprend de Jean de Saint-Thomas contribue à nous le représenter de plus en plus comme l'une de ces très grandes âmes, toutes plongées dans la lumière et dans la pauvreté de l'Evangile. Il est bon de sentir, une fois de plus, que telles sont les vraies sources non seulement de la théologie d'un saint Thomas d'Aquin, mais encore de celle d'un de ses plus admirables et plus fidèles disciples.

C. J.

S. THOMAE AQUINATIS, *Doctoris communis Ecclesiae Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* recognovit atque iterum edidit R. P. Fabrianus Moos, O.P. Tomus III. Parisiis, sumptibus P. Lethielleux, editoris, 1933.

On fut heureux d'apprendre que la maison Lethielleux rééditait le commentaire de saint Thomas sur le Livre des sentences ; on le fut dou-

blement en apprenant que le R. P. Moos en préparait un meilleur texte pour les deux derniers livres. Ce texte n'est pas définitif, puisqu'un autographe de saint Thomas qui est conservé à la bibliothèque vaticane n'a pas été utilisé, mais le travail du P. Moos le rend précieux et en fait sans doute le meilleur texte que nous ayons en attendant celui que nous donneront les éditeurs de la léonine.

Le P. Moos, en suivant le texte de l'édition Vivès, a corrigé les fautes abondantes de cette édition et des précédentes. Pour cela, il a recouru à une douzaine de manuscrits et, pour que tout le monde fût content, il a indiqué en note les leçons éliminées des éditions et des manuscrits. En outre, il a embelli cette nouvelle édition en indiquant aussi exactement que possible les références pour les auteurs cités par saint Thomas; de même il a précisé beaucoup de « ut dictum est, ut dicetur », etc. qui abondent dans le texte du Lombard, par une série de numéros auxquels se rapportent la *Division* et l'*Exposition* du texte. Le commentaire même de saint Thomas est divisé par une autre série de numéros, certaines phrases et certains mots plus importants sont soulignés de différentes manières afin de rendre la lecture plus facile et plus profitable.

Tout cela peut faire deviner combien cette édition est attrayante et utile. Chaque lecteur sans doute, selon son humeur ou selon ses opinions théologiques, critiquera ou approuvera la façon dont le P. Moos a divisé le texte de saint Thomas et en a souligné les passages soi-disant importants. Mais personne ne manquera de plaisir et de confiance en lisant un texte établi avec soin et pourvu de toutes les notes critiques désirables. Le P. Moos en a d'autant plus de mérites qu'il a travaillé dans des conditions extrêmement pénibles, pressé qu'il était de ne pas arrêter trop longtemps une édition en cours de publication et dont les deux premiers volumes avaient déjà paru, harcelé par les réclamations de souscripteurs impatientes de nouveaux délais. La hâte dans la lecture comparative de plusieurs textes, dans les vérifications et les recherches de références change le travail en supplice et enlève de l'assurance au travailleur. On le voit dans ce volume, dans lequel les articles des treize premières distinctions portent des titres puis dans la suite n'en ont plus, parce que ces titres ne sont jamais authentiques et pas toujours exacts.

L. C.

R.P. JEAN DE DIEU, *Œuvres spirituelles de saint Bonaventure*. Librairie St-François, 4, rue Cassette, Paris.

Pour entraîner vers les hauteurs de la vie spirituelle, saint Bonaventure est un guide averti, qui

a pour mission, comme saint Jean de la Croix, de nous conduire dans les voies de l'oraison et de la contemplation. Sa doctrine marque, suivant l'expression de M. Gilson, « le point culminant de la mystique chrétienne ». Elle unit dans une puissante synthèse architecturale la connaissance de la création et celle du Créateur, approfondissant l'étude des choses pour s'élever de leurs contingences au désir de l'union en Dieu, et dans ces brumes de la plaine où l'esprit avance à tâtons, rappelant toujours que les cieus de l'Alverne s'ouvrent sur les cimes. Toute la science de l'âme n'est-elle pas de pénétrer dans cette lumière de Dieu où le monde et l'histoire se révèlent sous leur jour véritable ?

Malheureusement, la théologie médiévale, hérissee de syllogismes et compliquée de symboles, apparaît rebutante aux cerveaux qu'ont rendus si paresseux l'imagerie brutale du cinématographe ou des journaux et les procédés de vulgarisation mécaniques appliqués aux choses de l'esprit. Ils reculent devant l'allure un peu sybilline et le mystère allégorique de *L'Itinéraire de l'âme à Dieu*, seul ouvrage du Docteur séraphique dont le titre circule dans le grand public. Et faute de chercher à comprendre ou d'aller plus loin, ils s'éloignent d'une source spirituelle, riche entre toutes celles où l'Eglise convie les fidèles à puiser.

Le R.P. Jean de Dieu, en vue de remédier à cette ignorance et ces incompréhensions, vient de mettre au jour une belle traduction des *Œuvres spirituelles de saint Bonaventure*, complétée par des introductions, notes et commentaires qui en éclairent tous les aspects. Les premiers volumes ont paru sous les titres suivants: *Les Trois Voies de la Vie spirituelle*, *De la Vie parfaite* et *Le Christ Jésus*. L'étude en est profondément attrayante, non seulement grâce aux explications du traducteur, mais parce qu'elle fait entrer dans l'intime de l'âme, en ce sanctuaire où, face à face avec lui-même, l'homme qui cherche Dieu perçoit le rayonnement des choses éternelles. Saint Bonaventure, en effet, ne se contente pas de mettre l'âme en présence de ce Dieu vers qui montent nos gémissements et nos désirs. Il indique le moyen de l'atteindre lui-même, dans un acte de connaissance et d'amour, fondé sur les certitudes de la foi, mais devenant expérience personnelle, rencontre de la créature avec son Créateur dans l'amour. Car il s'agit ici de vraie théologie mystique, d'une étude qui a pour but l'éducation de l'âme, sa formation à la vie spirituelle. Heureuse âme ! Appelée aux grands destins de la béatitude dans la lumière du ciel, son Dieu l'invite encore à communiquer avec lui dans les ombres et les deuils de la ter-

re. Mais, pour trouver l'accès de ce « palais du Roi », dont parle le Psaume 44, il faut qu'elle suive les voies indiquées dans les traités de saint Bonaventure, voies purgative, illuminative et unitive au cours desquelles il lui sera donné d'apprendre à contempler, puis de se voir introduite par Dieu lui-même dans le mystère de la contemplation, le plus beau des mystères de l'amour. « L'expérience de la contemplation, dit le P. Jean de Dieu, n'est pas précisément une expérience de connaissance, mais une expérience d'amour, d'union par l'amour ».

Suivant saint Bonaventure, il est permis d'aspirer à ces sublimes grâces, sous condition de tendre à la vie parfaite et de se préparer à les recevoir. Le docteur séraphique étudie dans *Les Trois Voies* « les moyens que l'âme doit employer pour atteindre la perfection et l'ordre qu'elle doit mettre dans ses activités pour passer successivement d'une pureté de plus en plus grande à une lumière de plus en plus vive, dans un amour de plus en plus profond ». Selon saint Bonaventure, les trois voies, purgative, illuminative et unitive, ne sont pas trois chemins séparés : leurs différences sont d'ordre hiérarchique, comme celles que Dieu établit entre les chœurs des anges. « Les trois voies sont coordonnées et orientées vers un but, l'union à Dieu, où elles conduisent à leur façon toutes les trois... Il y a interaction constante, mutuelle influence et compénétration de l'activité spirituelle dans les trois voies ». (Saint Bonaventure ne considère pas la voie *purgative*, la voie *illuminative*, la voie *unitive* comme les trois étapes successives d'une route où l'on rencontre d'abord les *commençants*, puis les *progressants*, enfin les *parfaits*. Il pense au contraire qu'il y a pour les commençants une voie purgative, une voie illuminative, une voie unitive. De même pour les progressants ; de même pour les parfaits. Ce vocabulaire est évidemment tout différent de celui de saint Thomas d'Aquin et de saint Jean de la Croix qui est le vocabulaire usuel. Nous ne disons pas que la *pensée* de saint Bonaventure diffère de celle des docteurs que nous venons de nommer, car ce que saint Bonaventure appelle *voies* il l'appelle aussi *actes hiérarchiques*, et il est sûr qu'à tous les étages de la vie spirituelle l'âme doit être purifiée de ses péchés par la contrition, illuminée par la vérité, unie à Dieu par la charité, il n'y a donc, croyons-nous, qu'une différence de vocabulaire. Celui de saint Bonaventure est plus compliqué, car il obligera à distinguer, suivant qu'il s'agira des commençants, des progressants, des parfaits, trois modes (ou trois états) de la voie purgative, trois modes de la voie illumina-

tive, trois modes de la voie unitive. En tout neuf distinctions. (N. d. l. R.)

Saint Bonaventure fait donc place, dès la voie purgative à la contemplation. Le don de sagesse apporte cette connaissance de la suavité de Dieu dont nous parle, avec une si pénétrante conviction, le P. Jean de Dieu dans sa préface au traité des *Trois Voies*. Selon le docteur séraphique, en effet, l'âme possède une certaine intuition confuse de la présence de Dieu, résultat de l'action divine en elle et qui représente l'élément initial de la contemplation. Mais la marque de son expérience se trouve dans les affections, des affections faites non pas de sentimentalité ou de rêve, mais fondées sur « l'appréciation souveraine de Dieu et des choses divines... qui doit être cultivée, entretenue et qui permet à l'âme de se livrer au service de Dieu avec générosité et dans la paix ». Ainsi, rien de plus agissant et de plus fécond que la vie des contemplatifs où les vertus s'acquièrent et se pratiquent dans l'amour.

Le P. Jean de Dieu estime que la distinction professée par les auteurs modernes entre la contemplation *acquise* et la contemplation *infuse* répond à la pensée de saint Bonaventure. La contemplation acquise est due à l'initiative de l'âme aidée par la grâce ; la contemplation infuse résulte d'une intervention directe de Dieu. Les *Trois Voies* de saint Bonaventure pressent l'âme de s'adonner à la contemplation dite acquise en vue de recevoir le don de la contemplation infuse, couronnement des grâces déposées en elle par les sacrements du baptême et de la confirmation. L'âme peut donc tendre à la contemplation infuse, car les états passifs restent bien dans la ligne du développement normal de la vie spirituelle et saint Bonaventure nous engage à les désirer, à souhaiter que Dieu nous les accorde. Mais il faut que cette âme s'efforce d'abord de pratiquer l'oraison affective, chose toute différente de la méditation, comme l'explique encore saint Bonaventure. L'ascèse, ou travail de la purification intérieure par le renoncement et la culture des vertus lui sera facilitée quand elle en aura saisi le véritable sens et compris que la vie ascétique fait corps avec la vie mystique et la conditionne, mais reçoit d'elle ses forces les meilleures.

Dans les *Eludes franciscaines* de juillet 1931, le Père Jean de Dieu a donné l'esquisse de cette grande théorie de la contemplation d'après saint Bonaventure. Il se réserve de nous offrir un jour une synthèse plus définitive encore. Mais quelle reconnaissance lui doivent déjà les âmes, avides d'amour et de perfection, pour avoir mis à leur portée ce travail de l'ascension spirituelle qui

conduit, sous l'égide du plus illustre maître de l'école franciscaine, à des intimités divines auxquelles la plupart n'osaient songer !

Le traité intitulé *De la Vie parfaite*, le *Gouvernement de l'âme* et le *Soliloque* ou traité des *Exercices spirituels de l'âme*, indiquent les vertus à pratiquer sur la triple route de la contemplation. Ecrites pour Isabelle de France, sœur de Louis IX, les pages nourissantes du traité de la *Vie parfaite* ont servi à compléter la Règle de Longchamp. Mais le fait d'être adressées à une abbesse n'enlève rien à leur portée générale et toute âme fervente y puisera, en même temps que des avis utiles à son avancement, un plus vif amour de Jésus-Christ. Comment ne pas s'embraser au contact de cette flamme jaillissante, allumée sur l'Alverne, dans les extases et les ravissements d'un cœur possédé par Dieu ? Un coup d'œil sur les *Exercices spirituels* suffit pour nous faire comprendre le mot de saint Bonaventure : « Il n'est pas d'autre voie qu'un très grand amour du crucifix. » Toutes les connaissances, tous les avertissements, prières, conseils, en un mot, toute la théologie renfermée dans son œuvre a pour résumé et pour terme ce cri d'amour jeté vers la Croix. Disciple exact et fidèle de saint François, il ne veut savoir, comme lui, que Jésus crucifié, et c'est pour conduire les hommes aux sources sanglantes et vivifiantes de la Passion qu'il a tant étudié et que, dans son esprit toujours tendu vers les cimes de la contemplation, une somme immense de connaissances devait s'accumuler. « O Seigneur Jésus-Christ, fera-t-il dire à l'âme dans son dialogue avec l'homme intérieur, ô Seigneur qui ne vous êtes pas épargné pour moi, blessez mon cœur de vos plaies et envirez mon âme de votre sang afin qu'où je me trouve je vous voies toujours crucifié pour moi et où se porte mon regard j'aperçoive toujours la rougeur de votre sang afin que tout entier tendu vers vous je ne puisse trouver que vous et ne regarder que vos plaies »

C'est dans le troisième volume des *Œuvres spirituelles*, *Le Christ Jésus*, que l'esprit séraphique de saint Bonaventure laisse le mieux voir ses affinités profondes avec le génie du Petit Pauvre. La forme symbolique donnée aux traités de *L'Arbre de vie* et de *La Vigne mystique*, s'inspire des méthodes du moyen âge qui se plaisait à revêtir d'images et d'allégories les doctrines substantielles. Dans *La Vigne mystique*, l'étude des sept paroles prononcées sur la Croix et la contemplation des souffrances du Christ excitent l'âme au repentir et à l'amour, tandis que *L'Arbre de vie* lui rappelle les mystères de la vie et de la mort du Christ, depuis sa naissance éternelle dans le sein du Père

jusqu'à sa glorification au ciel. Le *Traité de l'Eucharistie* témoigne d'une érudition scripturaire inépuisable. Certain que l'histoire du monde est contenue dans l'histoire unique, la Bible, saint Bonaventure écrit toujours en marge du texte sacré. Mais pour traiter de l'Eucharistie et des dispositions avec lesquelles l'âme doit s'en approcher, il le suit pas à pas, établissant entre l'Ancien et le Nouveau Testament d'admirables corrélations, si bien que, des figures anciennes à la réalité présente, sous l'égide de la Vierge Marie, l'âme s'avance enveloppée d'une même atmosphère de lumière et d'amour.

Mais il faut aller soi-même à ce beau fleuve franciscain où chacun est appelé à se désaltérer. Le ciel d'Assise y reflète ses plus divins rayons. De lui, nous pouvons dire, avec le Père Jean de Dieu, les mots qui terminent le traité des *Trois Voies*: C'est la fontaine de vie.

Yvonne de ROMAIN.

Cardinal de BÉRULLE, *Vie de Jésus*, avec préface et notes de A. Molien, prêtre de l'Oratoire; aux Editions du Cerf, Juvisy.

Puis-je avouer que je suis plus touché par ce que, dans sa préface, M. Molien rapporte de la vie de M. de Bréruille, que par le contenu du petit livre écrit par le saint fondateur de l'Oratoire ? Je suis cette méditation lente et lancinante qui ne se lasse pas de tourner, de retourner son objet pour le centrer sur le Verbe incarné; je jauge le poids de cette pensée si pleine qu'elle en est un peu alourdie; j'admire cette piété robuste, tellement qu'elle m'intimide. Je regrette la personne vivante de M. de Bérulle qui n'est plus là pour animer ses paroles. Un ton continuellement grave: sans emphase, non, mais toujours tendu, oh ! si sérieux que je me sens, à le lire, un enfant horriblement gêné en face d'une très grande personne.

Le commentateur se plaît parfois à mettre en regard de quelques textes des passages correspondants de Bossuet et il ne manque pas, en bon fils, d'insinuer la supériorité de son père en religion. Si j'osais, pauvre de moi, entrer dans ce jeu plein de déférence, je prendrais parti pour Bossuet que je trouve plus vibrant, moins didactique, tout aussi solide et pas moins édifiant. Je ne suis pas du tout prêt, non plus, à opiner que « malgré le progrès incontestable que le moyen âge avait réalisé dans l'énoncé des mystères du Christ, il les considérait davantage par l'extérieur » (note de la p. 139): je souligne parce que cela est tout de même un peu fort.

Mais il est excellent qu'on ait rendu accessible aux pieux lecteurs ce traité substantiel dans son ensemble et qui contient de fort belles pages, car il ne s'agit pas d'imposer un préavis pour ou contre telle ou telle école de spiritualité, mais de permettre au plus vaste public possible de s'abreuver à tous les ruisseaux issus de la même source qui est le Christ, chacun selon ses goûts et selon ses heures.

Léon BARBEY.

SPIRITUALITÉ ET THÉOLOGIE

JACQUES et RAÏSSA MARITAIN, *De la vie d'oraison*. Nouvelle édition, revue et augmentée. Art Catholique, Paris, 1933, 102 pages.

Ouvrage paru d'abord hors commerce, puis édité en 1924, et qui reparait aujourd'hui complété par une importante annexe publiée dans la *Vie spirituelle* de mars 1923. C'est un opuscule d'or, un bréviaire de spiritualité pour ceux qui sont destinés à se vouer à une vie d'étude dans le monde, pour tous les étudiants catholiques comprenant la grandeur de ces deux noms. Il joint une extrême densité spirituelle à une clarté limpide. C'est ce qui lui garde sa fraîcheur inaltérée. De beaux textes des saints, des Pères, des Docteurs y prennent toute leur valeur.

La remarquable annexe ajoutée à cette édition aborde la question des rapports de la vie mystique et de la contemplation en des termes si sûrs et si élevés qu'elle résout, comme en le dominant, le problème le plus difficile que se posent à ce sujet les théologiens. La solution fournie, l'auteur peut produire les textes les plus disputés de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Il n'y a pas à les solliciter. Il n'y a même pas besoin de les expliquer: ils s'éclairent d'eux-mêmes, en gardant leur vertu intégrale.

Mais ce qui nous frappe le plus au sortir de cette étude, c'est le relief qu'elle donne à la sainteté des contemplatifs, tels un Jean de la Croix. Ils apparaissent, dans le royaume de la sainteté, comme des montagnes dont le sommet se perd dans les cieux. Que cela est loin de la manière habituelle qui nous porte à ramener, même inconsciemment et à tout propos, les saints à notre mesure!

C. J.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois conversions et les trois voies*. Les édit. du Cerf, Juvisy, 194 pages.

Le P. Garrigou-Lagrange reprend ici les grandes thèses magistrales développées dans ses ouvra-

ges, notamment dans *Perfection chrétienne et contemplation*, avec le souci de les rendre accessibles à toutes les âmes intérieures, et en les ordonnant par rapport aux trois conversions qui introduisent dans les trois voies successives de la vie spirituelle: voie des commençants, voie des progressants, voie des parfaits.

On retrouvera dans ce petit livre — qui valait d'être édité plus luxueusement — la doctrine large et lumineuse du grand théologien, mais en même temps pleine d'une charité qui ne se contient pas et qui déborde à tout moment dans des élans de piété, dans des prières, dans des maximes qui réchauffent le cœur.

Les théologiens seront spécialement intéressés par le chapitre IV ou l'auteur, à la manière classique, à la fois très simple et très haute, d'entendre les trois étapes successives de la vie spirituelle, voie purgative, voie illuminative, voie unitive, oppose une manière nouvelle, exprimée par exemple chez Scaramelli. N'admettant pas que la contemplation infuse, procurée par les dons du Saint-Esprit, est dans la ligne du développement normal de la sainteté, Scaramelli et les auteurs qui l'imitent, instituent une rupture entre l'ascétique et la mystique, détruisant ainsi l'unité et l'élévation de la vie spirituelle, et méconnaissant à la fois la dignité soit de la vie ascétique (qui sera privée dès lors du secours des dons du Saint-Esprit), soit de la vie mystique qui semble devenir un luxe. En combattant cette manière de voir, le P. Garrigou dresse un tableau de la division classique des trois étapes de la vie spirituelle, dans lequel il est tenu compte, en substance, des remarques formulées par Jacques Maritain sur l'existence dans la vie mystique de deux réalisations de la contemplation: la contemplation dans sa forme imparfaite ou masquée, et la contemplation dans sa forme typique, parfaite, normale. Le P. Garrigou dit en effet que la vie illuminative pleine des progressants, comportant la contemplation infuse, «se présente sous deux formes normales: l'une nettement contemplative, l'autre active».

Les trois degrés de la vie intérieure sont mis en regard des degrés de l'humilité, des degrés des vertus, des degrés de la purification de l'âme (cf. Appendice).

Tous, théologiens ou fidèles, goûteront ce petit livre plein de doctrine, et notamment l'admirable ordonnance du chapitre V où sont caractérisés les trois âges de la vie spirituelle.

C. J.

BRUNO DE JÉSUS-MARIE, O.C.D., Prof. ETIENNE DE GREEFF, ALOÏS JANSSENS, C.I.C.M., Prof. PAUL VAN GEHU-

CHTEN, *Les faits mystérieux de Beauraing*. Etudes, Documents, Réponses. Desclée, de Brouwer & C^{ie}, Paris, 1933, 197 pages.

La bande porte: «...ni une attaque, ni une défense, mais un effort sincère pour rétablir les faits». Entendons-nous! Cela veut dire que le livre n'a pas été écrit avec le dessein préconçu d'attaquer Beauraing. Mais il constitue par lui-même un réquisitoire si net et si méthodiquement conduit que, si les faits qu'on nous présente sont exacts, rien ne reste debout.

Le livre est écrit par deux théologiens et deux médecins. J'avoue que les raisons apportées par les théologiens ne sont pas toutes convaincantes. Quand on voit par exemple, M. Aloïs Janssens écrire: «Mais faisons abstraction pour le moment, comme nous devons le faire, des communications célestes. La question peut et doit se poser: Est-il concevable, — lorsqu'on a devant les yeux les innombrables pèlerinages existant dans notre pays, et les foules perpétuellement en mouvement vers l'un ou l'autre sanctuaire de la Vierge, — est-il concevable, dis-je, que la Vierge Immaculée serait (*sic*) descendue du ciel trente ou trente-trois fois, pour nous apprendre que ce qui manque à la religion de ce pays c'est précisément un nouveau pèlerinage, et un pèlerinage à Beauraing? » on ne peut s'empêcher de trouver l'argument absolument inexistant.

Les études du P. Bruno, sont pleines d'intérêt. Il est affligeant de voir à quelles objections de journalistes il lui faut condescendre à répondre. Peut-être aurait-il pu marquer, plus encore qu'il ne l'a fait, que l'attachement aux manifestations sensibles du surnaturel, ordinaires ou extraordinaires, peut être relativement développé chez les chrétiens commençants, sans cependant revêtir chez eux de caractère nocif. Quand on a vécu dans le ministère, et qu'on a vu les réussites étonnantes des «exercices de mission» qui s'accompagnent de tout un appareil sensible de goût parfois bien contestable, on finit par être profondément convaincu que la vraie grâce divine, suivie de grands et authentiques renoncements, est capable, pour la confusion des théologiens, d'utiliser des moyens bien peu subtils. Mais à mesure que l'âme deviendra plus spirituelle, elle devra se détacher des manifestations trop sensibles pour découvrir peu à peu, à l'école de saint Jean de la Croix le sens de la mystérieuse parole de Jésus: «Il vous est utile que je m'en aille».

Le P. Bruno établit d'ailleurs par un exemple étonnant, celui de Nicole Tavernier, que le bien réel qui se fait dans les âmes à la suite d'un inci-

dent réputé merveilleux, n'est pas la garantie *infaillible* du caractère surnaturel de cet incident. M. Janssens cite dans le même sens les faits de Loublande qui favorisèrent d'abord la piété des pèlerins et furent ensuite désapprouvés par Rome.

Les études des professeurs van Gehuchten, de la Faculté de médecine de Louvain, et de Greeff, de l'Ecole des Sciences criminelles de Louvain, donnent l'impression de modèles de précision, de conscience, de clairvoyance. Ce sont elles qui ne laissent rien subsister de Beauraing. Que veut-on que nous pensions des enfants de Beauraing après ces déclarations du D^r de Greeff: «Le 2 janvier, Albert veut chasser de chez lui à coups de poing un vieux prêtre, devant deux témoins dont nous tenons les noms. On ne saurait reprocher à Fernande de faire ses ondulations avant d'aller aux apparitions; ni de dire à la foule désobéissante: *Laissez-moi passer, je suis la voyante*; ou bien: *Nous n'irons pas et ils seront venus pour des prunes*! Mais n'exagère-t-elle pas lorsqu'elle dit à froid, à un monsieur des environs qui la promène en auto: *Eh bien, que dites-vous de Beauraing?*... *Il était temps que ça arrive pour la crise...* D'ailleurs attendez encore quinze jours; il y aura encore plus de monde, vous verrez!» Il n'est même pas besoin d'ajouter que les enfants se sont coupés!

Citons encore ce texte de de Greeff (une Revue catholique pour la Suisse romande se doit de le transcrire, certes sans fierté...): «Le même matin, M. le Doyen répondit à mes doutes concernant les enfants par un argument auquel je ne pus répondre. Il me déclara très sérieusement que la sincérité des enfants que je mettais en doute était catégoriquement affirmée par des sourciers qui lui écrivaient de Suisse, pour lui dire qu'ayant expérimenté sur les photographies des enfants parues dans les journaux, la baguette ou le pendule répondait que la sincérité des enfants était réelle».

Le passage qui intéressera le plus la psychologie est celui où le D^r de Greeff présente une hypothèse (on reste ici bien sûr dans l'hypothèse) explicative naturelle des faits de Beauraing. Au début la certitude d'avoir vu la Vierge n'est qu'un produit d'interprétation collective portant sur des sensations ou perceptions imprécisables. Peu à peu une «version moyenne» s'établit par laquelle les enfants eux-mêmes sont liés.

«Comment s'expliquer, demande le D^r de Greeff, que tant de gens, tant de personnalités éminentes, tant d'esprits distingués aux avant-postes de la pensée se soient laissés convaincre? D'abord, par manque d'analyse, par manque de contrôle, par crainte de résister au surnaturel

dans un domaine conjectural, par l'impressionnante suggestion de la foule, par l'émotion. L'émotion a joué un rôle immense, là-bas. Un rôle presque physique. Je me souviens parfaitement de l'effort violent que j'ai dû faire sur moi-même pour résister, non seulement le 17 décembre, mais encore le 1^{er} mars dernier, devant la grotte déserte de l'après-midi. L'amoncellement de la cire avait modifié l'aspect de la pierre, elle formait comme une condensation de tous les actes de foi abandonnés dans l'atmosphère de prières et germant maintenant doucement, sûrement. Je n'ai pu m'empêcher d'adresser ce jour-là une prière à la Vierge, de lui demander pardon, si jamais je me trompais; de vénérer peut-être, moi aussi, la Vierge de Beaurain.

« Et puis, surtout, on a cru, parce que dans notre désespérance et notre abandon, il est si simple de croire à la brusque irruption d'une certitude et d'un espoir nouveaux. Car, c'est bien à contre-cœur, par nécessité presque toujours, par désespoir parfois, que l'homme est un être raisonneur et méthodique. Chaque fois qu'il le peut, il redevient un enfant; et c'est cela que nous sommes tous devant Dieu. Et pourtant la Foi, c'est autre chose. »

C. J.

MARCEL BRAZZOLA, *La Cité du Vatican est-elle un Etat ?* Thèse présentée à la Faculté de Droit de l'Université de Fribourg. Préface du R.P. Delos, O.P. Paris, Recueil Sirey, 1932, 284 pages.

1. Un grand sujet qui honore à la fois l'université qui l'a accepté (on m'a dit qu'un sujet analogue avait été refusé à l'université de Genève) et le candidat qui l'a choisi. C'est *formellement* un sujet de théologie (et c'est pourquoi nous en parlons hardiment) et *matériellement* un sujet de droit.

2. Oserons-nous dire que nous contesterions plusieurs des vues émises par le R.P. Delos dans sa préface ?

Nous ne reprocherions pas, comme il le fait, à M. Brazzola d'avoir comparé les attributs habituels des Etats aux attributs de la cité du Vatican.

Nous ne croyons pas que le citoyen vatican est « un homme d'Eglise, destiné en principe à être ici-bas le dépositaire partiel de la Puissance spirituelle de l'Eglise ». L'article 9 du Traité considère comme « assujetties à la souveraineté [matériellement temporelle] du Saint-Siège toutes les personnes ayant une résidence stable dans la cité du Vatican ». Cette clause peut convenir à qui n'est pas dépositaire de la puissance spirituelle, voire à des non baptisés.

Nous dirions non pas que la personnalité juri-

dique est « un attribut qui dénote une manière d'être réelle de certains groupes sociaux », mais plutôt qu'elle est le sujet de tous les attributs juridiques y compris la souveraineté.

Enfin et surtout, nous n'accepterions pas qu'on considère comme deux personnalités souveraines réellement distinctes, la personnalité du Saint-Siège et celle de la cité vaticane. Il n'y a pour nous, à proprement parler qu'une seule personnalité souveraine, celle du Saint-Siège, dont le pouvoir est formellement spirituel et matériellement temporel. La souveraineté matériellement temporelle et relative au domaine international est un attribut de la personnalité spirituelle du Saint-Siège. L'article 2 porte: « L'Italie reconnaît la souveraineté du Saint-Siège dans le domaine international comme un attribut inhérent à sa nature, en conformité avec sa tradition et avec les exigences de sa mission dans le monde ».

3. M. Brazzola commence par étudier la personnalité de l'Eglise. a) Il faut dire comme le fait excellemment et à plusieurs reprises l'auteur, que l'Eglise est une personnalité spirituelle et *supra*-nationale. C'est d'une manière conforme peut-être au vocabulaire des juristes, mais certainement impropre, que l'Eglise serait qualifiée de personnalité *inter*-nationale. b) Toute sa juridiction spirituelle, l'Eglise la tient du Christ par le souverain pontife; mais le souverain pontife étant vicaire du Christ, non de l'Eglise, il serait à proprement parler inexact de voir dans le Saint-Siège « la personnification juridique de l'Eglise, comme l'Etat l'est de la nation ». c) La puissance du Saint-Siège, formellement spirituelle est matériellement temporelle en tant qu'elle s'exerce sur les Etats pontificaux ou la cité vaticane. Elle n'acquiert pas alors une nouvelle personnalité surajoutée. Il s'agit tout au plus d'une nouvelle fonction. La souveraineté temporelle n'est ici qu'un *attribut* d'une personnalité en elle-même spirituelle, alors que M. Brazzola, qui adopte ici la manière de penser du R. P. Delos, parle d'une « personnalité » du Saint-Siège laquelle serait un « attribut » de la « réalité » du Saint-Siège dans l'ordre international. Sa pensée foncière ne nous paraît sans doute pas différente de la nôtre, mais nous aurions souhaité une formulation plus conforme à la théologie et à la philosophie. Nous comprenons le souci de s'exprimer d'une manière juridique dans une thèse présentée à la faculté de droit. Mais le sujet est ici théologique.

4. M. Brazzola étudie ensuite l'acte de naissance de la cité vaticane, c'est-à-dire le traité du Latran. Est-ce un traité conclu entre deux person-

nes souveraines « se reconnaissant officiellement et juridiquement comme égales », comme on semble le dire à la p. 37 ? Non. Mais un traité conclu entre deux personnes souveraines, l'une spirituelle et l'autre temporelle, l'une supranationale et l'autre nationale. M. Brazzola a parfaitement souligné, à la p. 92, le caractère spirituel de ce traité. Nous sommes ici avec lui en plein accord.

5. Si l'on reste fidèle à tenir la puissance du pape pour formellement spirituelle et matériellement temporelle, on résoudra sans difficulté la question de savoir s'il y a eu, de la part de l'Italie une reconnaissance ou, au contraire, une cession de territoire. Le droit des papes sur Rome étant le droit d'un pouvoir spirituel, ne pouvait être prescrit. Il y a donc une simple restitution par l'Italie (avec condonation de la part de l'Eglise) d'un territoire jadis ravi. En protestant que la Question romaine était une question religieuse, non une question politique, les papes laissèrent entendre assez nettement que leur droit ne pouvait être prescrit. M. Brazzola a donc bien raison de se ranger à cette manière de voir.

6. Les points que nous avons signalés suffiront à faire comprendre l'intérêt du travail qu'a fourni M. Brazzola. Le lecteur y trouve, avec bien d'autres renseignements, une bibliographie du sujet, deux cartes, et le texte du traité du Latran. Souhaitons que l'auteur continue des recherches juridiques si heureusement commencées. C. J.

LETTRES

FRANÇOIS BOUCHARDY, *L'Abbaye de St-Maurice*. Editions Victor Attinger, Neuchâtel 1933, 130 pp.

Ne craignons pas de nous tromper, ce petit livre est un grand livre. Il est écrit par quelqu'un qui connaît à fond les secrets du métier, mais qui n'en use jamais que pour livrer dans leur forme spontanée les mouvements d'une pensée toujours attentive, toujours neuve et toujours en même temps (chose difficile) critique et respectueuse. Il est nourri d'une érudition dont on devine à tout instant les soubassements. Il est l'œuvre en même temps d'un historien sachant peser scrupuleusement le prix d'un témoignage et faire valoir chaque fois la contre-partie, d'un psychologue qui s'attache à deviner le mystère concret de la vie d'autrui, d'un artiste qui sait évoquer en quelques traits la poésie des choses et des lieux. Mais avec leur grande densité spirituelle, provoquant constamment à la réflexion, ce qui peut-être caractérise davantage ces pages sur l'Abbaye de St-Maurice, c'est l'aisance avec la-

quelle elles unissent dans le jugement l'indépendance et la justesse, plus encore un accent de vérité qu'il est bien peu commun de rencontrer, même à une époque où tous les hommes vantent au moins leur sincérité.

Ce qui fait l'unité du livre, c'est avant tout l'unité profonde et exceptionnelle du sujet: le collège de St-Maurice, à la différence de nos collèges de Suisse romande n'est que l'annexe relativement tardive d'une abbaye, bâtie, il y a quinze siècles, pour honorer des martyrs, et dont l'âme est demeurée constante à travers les vicissitudes de l'histoire. D'où les trois chapitres du livre: les martyrs, « Laus perennis », Marthe et Marie, essayant de pénétrer le secret des origines de l'Abbaye, de sa vie liturgique et contemplative, de sa vie active et enseignante.

Mais ce qui fait aussi l'unité du sujet, c'est l'humilité, la richesse et la grandeur d'âme avec lesquelles il a été abordé. On a su révéler le sens profond de faits qui se sont passés à quelques lieues de chez nous, et il en est résulté qu'à leur propos c'est le problème des rapports du christianisme et du monde qui s'est trouvé posé avec toutes ses dimensions.

« Les martyrs », c'est le problème des rapports du christianisme et de la puissance séculière, conduit depuis le premier conflit de la Rome païenne et de l'Evangile, à travers le moyen âge jusqu'aux réflexions qu'il suggérait naguère à Rivière et à Claudel.

La « laus perennis », c'est le problème de la vie religieuse, des trois vœux, surtout de la vie liturgique si profondément comprise et si admirablement décrite; c'est, plus encore, le problème de la sainteté concrète du christianisme, du rapport de la règle chrétienne aux mœurs chrétiennes.

« Marthe et Marie », c'est à propos de l'éducation chrétienne, le problème du rapport non seulement de l'étude et des sports, mais des deux antiquités, puis des anciens et des modernes, en un mot de ce qui touche à l'humanisme.

Cet écrit fait honneur aux lettres romandes, à une Abbaye très aimée qui y trouve, fidèlement reflétés nous le savons, non seulement son passé glorieux, mais son idéal et son âme la plus vraie. Il est un très beau témoignage de l'œuvre chrétienne en terre romande.

C. J.

CHARLES DU BOS, *François Mauriac et le problème du romancier catholique*. Editions R.-A., Corrèa, Paris 1933, 156 pages.

C'est le travail lu à Genève, l'hiver dernier, en deux admirables conférences, prononcées sous

les auspices du Groupe d'Etudes Catholique de l'Université, et dont les auditeurs gardent un souvenir plein de lumière.

Le romancier doit restituer la vie sans la falsifier. S'il est romancier catholique la vie qu'il reflétera sera non seulement le noyau humain perceptible à tout romancier, mais toutes les réalités infra-humaines et supra-humaines sur lesquelles nous renseigne la foi. On compare donc le monde tel que nous le révèle la foi, au monde tel que le perçoivent les sens et la raison, et l'on conclut que le premier est plus vaste. C'est exact puisque par la foi, nous participons, dans la nuit mais sans erreur, à la connaissance que Dieu même a de lui-même et de l'univers.

La connaissance de foi fait le croyant. Elle ne fait pas le romancier. C'est l'art, pris au sens philosophique de qualité intellectuelle, de force spirituelle vivante, qui fait le romancier, catholique ou non. Quels seront les rapports de la connaissance de foi lorsqu'elle est imprégnée d'amour divin et de pureté, avec cette qualité intellectuelle, cet *habitus* vivant qu'est l'art ? C'est ainsi qu'on pourrait poser, d'une manière philosophique, le problème du romancier catholique que Charles du Bos a posé d'une manière toute psychologique et dramatique.

A répondre dans l'abstrait il faudrait dire d'abord que le monde des mystères de la foi reste de soi hors des prises de l'*habitus* d'art. Mais le monde des mystères de la foi influence les choses sensibles, il transparait au travers d'elles, toujours inadéquatement certes, mais réellement, authentiquement. Cette transparence des réalités surnaturelles restera, au moins partiellement, inaperçue des yeux non croyants. Elle apparaîtra de plus en plus aux yeux croyants. L'art, s'il est déjà très grand, pourra commencer de la noter, il s'enrichira. Charles Du Bos résume tout cela dans un beau mot quand il dit que la vérité humaine dans les mains du romancier catholique doit devenir *un corps transparent*.

Concrètement, il faudrait pouvoir étudier ce que devient l'art d'un romancier lorsque parvenu à son apogée et incapable, en quelque sorte, de grandir, il commence soudain à s'éclairer des reflets de la foi vécue et aimée. Ce cas exceptionnel est celui de Mauriac, romancier moudain qui comprend un jour qu'il faut purifier la source.

Rien de plus émouvant que ce drame de la rentrée de la grâce dans l'âme de Mauriac, et je ne pense pas qu'on pourrait l'évoquer avec plus de délicatesse, de compréhension, de noblesse d'âme et pour tout dire de surnaturelle charité que ne l'a fait son ami.

L'étude du cas de Mauriac est riche de suggestions. Elle invite entre autres choses à poser, parallèlement au cas du romancier catholique, le cas du romancier schismatique ou protestant... Et qui pourrait mieux que Charles Du Bos entreprendre d'éclairer la question ? C. J.

La Revue du Siècle, Edit. du Siècle, 7 rue Servandoni, Paris, n° 4, juillet-août 1933: *Hommage à François Mauriac*.

De ce numéro, tout entier intéressant mais inégalement, détachons, à cause de sa signification, ce passage de Paul Morand: «...Il s'est toujours détourné avec horreur de ce périlleux itinéraire vers l'inconnu, de cette fangeuse exploration du subconscient qui mettait à la mode le freudisme. Qu'en eût-il fait ? Il a d'autres moyens pour explorer le cœur humain: quinze romans, étayés sur une longue discipline catholique sont là pour attester sa sûre méthode. La merveilleuse intelligence de l'écrivain, formée par une pieuse introspection, a pu atteindre ainsi aux plus grandes profondeurs par les moyens les plus classiques, les plus honnêtes, les plus orthodoxes. N'est-ce pas parce que tant d'auteurs privés de foi, donc de scrupules religieux et même moraux ont senti se rétrécir en eux le champ des activités de l'âme, ce champ visuel de la conscience, qu'ils ont été obligés de s'expatrier, de s'élancer à la conquête des continents, demandant à l'espace de combler le vide du néant ? Aujourd'hui, tous les périple sont bouclés... » C. J.

CHARLES DU BOS, *Approximations*, cinquième série. Edit. R.-A., Corrêa, Paris 1932, 328 pages.

Un beau livre, où se déploient librement non seulement une culture étonnante, mais encore une âme lucide et généreuse dont le contact enrichit de toutes manières.

Les trois premières approximations, très différentes de ton comme de sujet, sont consacrées à Baudelaire, E.R. Curtius, Léopold Andrian, un Français, un Allemand, un Autrichien. Des trois, celle qui se détache en plus vives et plus émouvantes couleurs, celle qui est la plus approfondie (elle est beaucoup plus qu'une « approximation »), c'est celle qui renferme les conclusions de C. Du Bos sur « le dernier Baudelaire, le Baudelaire chrétien ». Citons la phrase finale: « Parce que sa vie fut un enfer, parce qu'il respecta la douleur, parce qu'il sut reconnaître que ses *humiliations* avaient été des *grâces de Dieu*, puisse-t-il entendre le son de la trompette ».

Mais l'étude capitale occupant la seconde moitié du livre, est celle que Du Bos, dans un titre qui caractérise à la fois son humilité et le respect avec lequel il aborde son sujet, a appelée *Aperçus sur Goethe*. Disons qu'elle compte parmi les plus belles études qu'aient provoquées le centenaire de la mort de Goethe, la plus belle sans doute qui ait été composée dans la lumière à la fois d'une connaissance admirable de l'être de Goethe et de la vérité chrétienne.

Ce qui retient l'attention de Du Bos, ce n'est pas l'histoire littéraire : « Aux manifestations de ce que les Allemands appellent le *Zeitgeist*, l'esprit d'un temps, je porte une indifférence qui n'a d'égal que mon amour pour les individus ». Ce qui le passionne surtout, c'est, à propos de Goethe, à travers Goethe, l'étude psychologique de l'homme de génie, voie qu'il est nécessaire de parcourir au long pour parvenir enfin à une appréciation complète de l'homme de génie. Du Bos a noté sa façon de voir dans un passage qui éclaire toute son œuvre : « A mes yeux, le travail du moraliste intervient après, ne doit intervenir qu'après le travail du psychologue : à opérer en même temps, le psychologue et le moraliste se contaminent l'un l'autre et y perdent tous deux, et ce n'est que lorsque le psychologue a fourni toute sa tâche que, dégagant les résultats, le moraliste les apprécie et les coordonne, puis les situe à leur juste place dans la hiérarchie des valeurs humaines et transhumaines ».

Quel est le mouvement progressif de la vie de Goethe ? Une première étude répond en résumant la pensée de Goethe sur le don de nature à savoir l'identité profonde de l'âme qu'il faut respecter par-dessus tout, l'apport de la culture, la réaction assimilatrice et créatrice de l'individu par rapport à la culture, en sorte que tout en devenant lui-même il devienne en même temps l'homme universel : « Mon œuvre est celle d'un être collectif et elle porte le nom de Goethe ».

Une seconde étude répond en se plaçant sur un plan différent. Elle distingue la poésie hermétyque qui donne à deviner un secret (Mallarmé), la poésie orphique qui laisse entrevoir un mystère naturel, la poésie mystique qui chante un mystère surnaturel. C'est dans les strophes orphiques de Goethe qu'il faut chercher sa pensée sur les forces mystérieuses qui s'agitent dans la chambre la plus secrète du cœur de l'homme : le daïmon, le hasard, l'amour, la nécessité, l'espérance.

La troisième étude, la plus belle, explique Goethe par une attitude, située entre le plan de la conscience claire et le plan de l'inconscient,

et qui pousse Goethe à fuir en quelque sorte le retour sur soi pour se réaliser au dehors.

La quatrième étude rapproche cette tendance à sortir de soi du caractère visuel et pictural du génie de Goethe et illustre ce rapprochement par une comparaison de Goethe et d'Holbein.

C'est un spectacle attachant, plus encore, émouvant, que celui d'une critique s'efforçant de restituer à nos yeux, avec une loyauté scrupuleuse et une admiration si intelligente la grandeur de Goethe, qu'il semble à tout instant qu'elle va rester prisonnière de son sujet, et qui d'un mouvement progressif nous amène jusqu'aux limites d'un des plus grands génies humains, pour nous découvrir un au-delà sans lequel même à nous simples hommes, la vie ne serait pas possible. Ces moments sont les plus hauts de l'œuvre de Du Bos. Je pense par exemple à fin du premier entretien où, convenant avec Simmel que Goethe représente « le triomphe du pur humain », Du Bos, découvrant les deux sens du mot pur, lequel signifie ce qui est exempt d'infra-humain et de supra-humain, nous fait entrevoir, comme dans un éclair, à la fois la grandeur et la misère de Goethe ; après le programme d'un naturalisme effrayant, auquel Goethe, Prométhée volontairement enchaîné, décide froidement de s'en tenir, la remarque de Du Bos donne l'impression d'une fenêtre ouverte sur le grand air de la liberté et de la grâce. Ou encore au passage opposant, au mot de Goethe : « Dieu me préserve de me connaître », le mot de sainte Catherine de Sienne : « Retire-toi dans la cellule de la connaissance de toi ». Ou, à la fin de cette troisième étude dont nous avons dit qu'elle était la plus belle, aux pages admirables où à propos de Goethe, le nom d'âme est évoqué avec ses résonances augustiniennes, et où l'auteur peut dire avec une exactitude scrupuleuse : qu'une chose a manqué à Goethe, « la continuité de la vie intérieure, continuité qui est... le murmure sourd, étouffé, mais ininterrompu de l'être qui, dans les nocturnes profondeurs de l'immense mer intérieure, cherche à tâtons son âme. »

C. J.

HENRIETTE PSICHARI, *Ernest Psichari, mon frère*, avec 6 gravures hors-texte, Paris, Plon, 1933, 236 pages.

Un grand miroir, qui ne se laisse jamais regarder, et dans lequel nous voyons vivre cet Ernest Psichari dont nous avons souvent envié les généreux élans et la mort magnifique et que, depuis longtemps, nous aimons de je ne sais quel sentiment à la fois respectueux et fraternel. Quelle

loyale peinture ! En fermant le livre, nous ne savons plus bien si les images qui se remuent en nous ne sont pas faites de souvenirs assoupis dans notre cœur, et qui viennent simplement de se réveiller. A quoi cela tient-il ? A cela sans doute que les grandes sentences du *Voyage du Centurion* et des *Voix qui crient dans le désert*, que nous gardons dans nos mémoires et qui sont devenues notre bien, nous venons de les retrouver toutes incorporées à cette vie qu'elle nous rendent familière. A cela aussi qu'auprès d'Ernest nous retrouvons tel que nous le connaissons, tel que nous l'admirons chaque jour d'avantage, ce Pierre Marie qui fut pour lui, comme il devait l'être plus tard pour beaucoup d'autres, son bon génie. Et encore, à la manière dont cette vie a été composée. Il était facile à une sœur d'écrire sur un tel frère un livre qui eût retenu notre attention. Mais point un tel livre ! Celui qu'on nous donne est parfait. L'esprit d'effacement et de compréhension dont il témoigne ne s'explique que par une grande intelligence et la plus délicate des affections fraternelles. Il fait preuve constamment d'une rare sûreté de goût. Il formule des appréciations si justes, si droites sur les événements spirituels qui bouleversèrent la vie d'Ernest, qu'on voit bien, sans que rien ne nous soit dit, que sur la route où le frère s'avancait seul, la lucide sympathie, au moins, de sa sœur l'accompagnait. Des passages inédits pris dans les cahiers d'Ernest ou dans ses lettres, ont été cités. Celles qu'on a dû recevoir, on n'a pas voulu les rapporter. On en a transcrit d'autres. Par exemple, une de celles envoyées par Ernest à sa jeune sœur qui lui opposait Stendhal, et dont nous ne pouvons nous empêcher de reproduire la fin : « Ah ! je pourrais te répondre beaucoup mieux que Stendhal, parce que je sais des choses que Stendhal ne savait pas. Je brûle de te le dire, parce que ce sont des choses plus belles que tout ce que tu peux imaginer de plus beau, et que tu es digne entre toutes de les connaître. Mais tu les apprendras sans moi un jour, un jour qui sera incomparable, car ce sera un jour de vérité, un jour où tu pourras vraiment dire comme dans le psaume de Prime : *Viam veritatis elegi* ». C. J.

LÉON BLOY, *Lettres à Véronique*, Introduction de Jacques Maritain. Courrier des Iles, Paris, Desclée de Brouwer & C^{ie}, 1933, 112 pages, avec un portrait de Bloy par lui-même.

Ce petit livre contient le secret de Bloy, les pages les plus émouvantes et croyons-nous les plus belles de toute son œuvre. C'est son âme à découvert. Nulle grandiloquence. Un drame

qui serre le cœur. On pourra nous dire ce qu'on voudra contre Bloy. Nous conviendrons de ce qui sera trouvé exact. Nous ne pourrions pas ne pas l'aimer. Ni le respecter. Un homme qui a joint tant de force à sa tendresse de cœur, qui a lutté à ce point contre lui-même, qui a fait, soutenu par la seule prière et dans des circonstances invraisemblables, « la grande remontée » (on voit de laquelle je veux parler) a droit à un immense respect.

L'Introduction est splendide de lucidité. « La candeur, la tendresse, le dépouillement, la simplicité absolue de ces pages, où l'expression se dénuie entièrement pour se rendre accessible à une malheureuse, très simple et presque illettrée, en font un témoignage déchirant de la condition d'un être formé de la poussière et élevé un peu au-dessous des anges. Au spectacle de ce pauvre amour transi de misère et qui se débat vers le ciel, comment le cœur humain ne reconnaîtrait-il pas la palpitation de sa douleur ? » C. J.

J.-B. ERIAU, Docteur-ès-lettres, *Louise de la Vallière, De la Cour au Carmel*. J. de Gigord, Paris, 1931, 260 pages.

C'est, émouvante jusqu'aux larmes, l'histoire qu'on ne se lasse pas de relire, d'une des plus extraordinaires ascensions d'âme que la grâce divine ait provoquées. L'auteur, M. le chanoine Eriau, connu par ses études sur les débuts du Carmel en France, la narre avec un tact parfait, une doctrine sûre, une langue claire et ferme, une connaissance érudite de l'âge classique. Les si belles et si touchantes *Réflexions sur la Miséricorde de Dieu* sont publiées intégralement au chapitre 2, suivant le texte de l'édition originale de 1680, que préférerait Sainte-Beuve. (L'auteur signale en note une édition des *Réflexions* publiée en 1927 à l'Art catholique, reproduisant un texte antérieur, qui serait la rédaction primitive.) Ce livre bien écrit, et bien présenté, imprimé sur beau papier, est orné de 6 gravures, parmi lesquelles la célèbre peinture de Mignard dont l'auteur a su faire un discret et émouvant commentaire.

C. J.

MÉDECINE, PÉDAGOGIE, ETC.

Docteur ARLETTE BUTAVAND, *Les femmes médecins missionnaires*. Desclée, de Brouwer & C^{ie}. Paris, 1933.

Voici, sur cette question, qui depuis longtemps nécessitait une étude d'ensemble, un livre objectif et précis pouvant servir de point de départ à

une étude plus complète de l'œuvre médicale féminine dans les missions et précieuse surtout par la sûreté de la documentation fournie directement par les sociétés et congrégations missionnaires.

Les premiers chapitres nous donnent un aperçu trop bref à notre gré, de la tâche des femmes médecins dans les missions; ils contiennent des détails fort curieux sur la médecine indigène, avec laquelle les missionnaires ont à compter. On constate avec intérêt que certaines pratiques empiriques rappellent les plus récents essais médicaux, tandis que d'autres coutumes touchent aux superstitions les plus grossières. D^r Butavand montre en outre que l'obstétrique et la gynécologie sont dangereusement livrées, en Afrique surtout, aux mains des médecins féticheurs et que les femmes médecins peuvent rendre dans ce domaine spécialement, ainsi qu'en pédiatrie, d'immenses services.

Les missions catholiques et protestantes sont étudiées séparément et l'auteur en souligne nettement les caractères différentiels: « caractère social des missions protestantes où les œuvres charitables tiennent la plus grande place, tandis que dans les missions catholiques, les œuvres de miséricorde sont le fruit logique plus que le but ». En quelques mots, D^r Butavand retrace l'histoire des missions et montre que les femmes médecins furent nombreuses jusqu'à la fin du moyen âge, et que c'est seulement à cette époque qu'on leur interdit l'accès de cette profession. Les premières femmes-médecins missionnaires durent soutenir une âpre lutte pour réaliser leur idéal et ce n'est qu'en 1869 qu'une doctoresse, Clara Swain, fonde aux Indes un hôpital. En 1925, les seules missions protestantes comptaient 356 doctresses, ce qui justifie pleinement les conclusions de D^r Butavand sur la valeur reconnue maintenant de l'œuvre médicale féminine.

Les missions médicales catholiques comptent moins de médecins, mais l'œuvre accomplie par les religieuses dans ce domaine est considérable. Ce sont deux femmes médecins protestantes, converties au catholicisme: D^r Agnes Mac Laren, une tertiaire dominicaine, et D^r Margaret Lamont qui furent les initiatrices du mouvement médical catholique. A l'heure actuelle, de nombreuses congrégations emploient des femmes médecins laïques ou comptent de nombreuses religieuses docteurs. L'auteur donne le détail exact des congrégations, sociétés de femmes médecins missionnaires et associations auxiliaires laïques, et parmi des renseignements intéressants, on trouve quelques pages écrites par une religieuse

des sœurs de la Charité de Jésus et Marie, de Gand, qui sont bien éloquentes. Il ne saurait être de meilleure conclusion pour ce livre que quelques mots tirés de ces pages: « Ou bien la femme médecin se marie et alors ses devoirs d'épouse et de mère demandent qu'elle abandonne sinon complètement, au moins partiellement la pratique, ou bien restant jeune fille dans le monde, elle rencontre tant de difficultés que son idéal se rétrécit chaque jour... la troisième éventualité est la meilleure car « quiconque quitte son père ou sa mère par amour pour moi — dit Jésus — reçoit le centuple en cette vie et la vie éternelle ».

D^r Yvonne PIDOUX.

Les lignes suivantes nous ont été adressées par l'Union des médecins catholiques suisses:

Nous avons l'honneur de vous aviser qu'à l'instar de la société « Vereinigung christlich gesinnter Aerzte » fondée il y a plus de 10 ans, un groupement de médecins catholiques suisses vient de se former, se proposant spécialement d'étudier en commun certains problèmes qui mettent en présence les conceptions d'ordre médical et les principes religieux. La séance constitutive a eu lieu à Lucerne, le dimanche 7 mai, et a désigné pour son comité les membres suivants: D^r Clément (Fribourg), D^r Schnyder (Berne), D^r Spieler (Soleure), D^r Casella (Tessin). Ce groupement s'intitulera « Union des médecins catholiques suisses ». Pour le moment, nous n'avons pas jugé nécessaire de rédiger des statuts.

Nous vous prions de prendre acte de cette notification et nous vous prions, Messieurs, d'agréer nos sentiments les meilleurs.

Le président: D^r G. CLÉMENT. Le secrétaire: D^r P. SCHNYDER.

LISBETH BURGER, *Les mémoires d'une sage-femme*. Traduction de l'allemand. Editions « Mariage et Famille » 1933. prix 15 fr., 86 rue de Gergovie, Paris XIV^{me}.

Voilà un livre remarquable sur la vie conjugale, écrit avec expérience, bon sens et un profond esprit de foi.

Il développe la doctrine catholique du mariage, c'est-à-dire que ce sacrement est quelque chose de très grand et que la grâce qu'il confère aux époux les aidera, s'ils y sont fidèles à remplir toujours plus saintement leur devoir d'état, à condition d'abdiquer tout égoïsme personnel, au profit du conjoint.

Et du même coup est détruite l'erreur trop répandue qui consiste à croire que dans le mariage tout est permis.

Non, nous dit l'auteur, le mariage exige d'abord une préparation qui doit être l'éducation de la volonté pour qu'elle domine la chair. Et puis pour être heureux dans le mariage, il faut y arriver pur; plus d'une jeune fille, pour avoir méconnu cette vérité a été malheureuse; car, comme malgré lui, l'homme ne respecte plus celle dans laquelle il ne voit plus briller la pureté.

Et dans la vie conjugale, pour rester chrétien, même simplement humain, il faut savoir se modérer, s'abstenir parfois; il faut une vertu éprouvée qui doit, dans certains cas, aller jusqu'à l'héroïsme, sinon c'est la profanation la plus ignoble du mariage.

La thèse est développée et illustrée dans tous les chapitres qui sont des récits vécus, vivants, tour à tour tragiques ou réconfortants et même édifiants, suivant que oui ou non, on a respecté les lois de la morale.

Les problèmes les plus délicats y sont traités avec simplicité et vérité mais de façon à ne choquer personne.

Secondairement, ce livre illustre le rôle profondément bienfaisant que peut et doit jouer la sage-femme catholique, à condition d'être toute pleine de foi et de charité comme l'est Lisbeth Burger.

Ce livre, qui fera sans doute beaucoup de bien, est à recommander à tous les jeunes en âge de se marier, ils y apprendront beaucoup de choses dont la connaissance leur évitera bien des erreurs et des fautes. Le prêtre y puisera aussi des renseignements qui l'aideront utilement dans son ministère, au confessionnal surtout.

R. R.

JEAN JAOUEN, *La Formation sociale dans l'Enseignement secondaire*. Collection « Les Sciences et l'Art de l'Education ». Editions du Cerf, Juvisy, 124 pp., 12 fr. (argent français).

Ce livre est bon; il est original; je n'en connais pas d'autres qui, en langue française, et du point de vue catholique, traite de pédagogie sociale. On peut le diviser en deux parties: la formation sociale dans la classe, la formation sociale

hors de la classe. La formation sociale se fait en classe soit dans l'enseignement des branches, la littérature, l'histoire, la philosophie et tout particulièrement l'instruction religieuse, soit l'organisation même de la vie scolaire et de la discipline. Hors de classe, elle peut se faire par des lectures, des causeries, dans les cercles d'études, les conférences de saint Vincent de Paul, les sections de scouts, etc. Chaque page nous propose d'utiles suggestions à méditer, à traduire en actes.

Les suggestions, à mon sens, sont trop accidentelles, adventives, et trop timidement exprimées. L'auteur, fort renseigné sur la littérature du sujet en anglais, en français, ne connaît point le mouvement de « l'école communautaire », *Gemeinschaftsschule*, qui depuis dix ans, a transformé les classes allemandes. Ce mouvement est double, le mouvement nationaliste et socialiste, qui, voulant éduquer pour l'Etat, fait de la classe moyenne un petit Etat, le mouvement catholique, qui considère l'école comme une communauté issue de la famille, analogue à la famille (voir *Nova et Vetera*, juillet 1929 et janvier 1932, ainsi que l'*Annuaire de l'Instruction publique en Suisse*, 1931). Je ne puis exposer, dans un compte-rendu, forcément restreint, l'essentiel de cette conception de la classe et de l'école.

La vie à l'internat est à peine esquissée; on cite quelques traits de l'organisation de l'Ecole des Roches. Combien je regrette, ici encore, que l'auteur ait ignoré le mouvement allemand qui pour l'internat correspond à celui de la communauté pour la classe, et qui, pour les catholiques, a trouvé des pédagogues compétents, expérimentés qui l'ont décrit en détail dans le livre de Sellmair: *Internatserziehung*, lesquels sont d'ailleurs tous des prêtres, la plupart des religieux, spécialement des Jésuites. Disons en passant qu'en Allemagne les membres de la Compagnie de Jésus se sont placés parmi les premiers des pédagogues que l'on doit citer, dont les protestants les plus endurcis reconnaissent l'incontestable valeur, spécialement les PP.. Lindworsky, von Dunin-Borkowski, Küble, qui tous trois, ont collaboré à l'ouvrage de Sellmair.

Livre bon, ai-je dit; je ne m'en dédis pas; mais il devrait être complété, approfondi, rendu définitif. Le sujet le mérite; l'auteur est qualifié pour le faire.

E. D.

LIBRAIRIE J. JACQUEMOUD

ARTICLES RELIGIEUX :: LIVRES DE PIÉTÉ

Genève :: Corratierie 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, 10×17; 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'apologétique, 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**

