

Laepfuerli

**REVUE CATHOLIQUE
POUR LA SUISSE ROMANDE**



IX^{me} ANNÉE - N° 1 - JANVIER-MARS 1934
EDITEUR FRAGNIERE FRERES FRIBOURG

SOMMAIRE DU N° 1 :

JACQUES MARITAIN	<i>Maximes et voies d'une action politique</i> , extrait de son livre « Du Régime temporel et de la liberté » par C. J.	1
M. T.-L. PENIDO	<i>La racine philosophique de la religion</i>	13
CHARLES JOURNET	<i>Du problème de la Sainteté de l'Eglise au problème de la Nature de l'Eglise</i>	27
LÉGENDE		33
ALOYS FORNEROD	<i>Style moderne et modern style.</i>	34
JEAN-LOUIS FERRERO	<i>En marge d'« Icare »</i>	41
OTTO-ALBERT TICHY	<i>Musique religieuse.</i>	43
MICHEL SEUPHOR	<i>Style.</i>	48
CHARLES JOURNET	<i>La sainteté du message de l'Eglise : Le message dogmatique de l'Eglise</i>	59
ROBERT JUILLERAT	<i>Reproductions de deux peintures :</i> Le village d'Eguilles en Provence Sainte Claire met en fuite les Sarrasins	33
BIBLIOGRAPHIES		104

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



MAXIMES ET VOIES

D'UNE ACTION POLITIQUE¹

Que le monde soit entré dans une période révolutionnaire, c'est un fait qu'il n'y a qu'à constater. On est fondé à dire, en conséquence qu'on est soi-même révolutionnaire, pour marquer qu'on entend se tenir au niveau de l'événement.



L'inconvénient du mot révolution et de l'imagerie qu'il véhicule n'est pas de faire penser à un changement trop grand ni trop radical, mais au contraire à un changement borné à des grandeurs d'apparence et à des principes dérivés, à un gros bouleversement brusque, dont le radicalisme, avant tout extérieur et matériel, masque l'absence de profondeur essentielle et spirituelle, bref à un simple retournement matériel: le monde demande des changements qui soient autre chose (pour reprendre un mot de Lucien Bonaparte), que « du fumier retourné ».



Tout cela montre, semble-t-il, qu'il vaut mieux être révolutionnaire que se dire révolutionnaire, surtout en un temps où la révolution est devenue le plus « conformiste » des lieux communs, et un titre réclamé par tout le monde. Se rendre libre de cette phraséologie serait peut-être un utile acte de « courage révolutionnaire ».

¹ C'est mieux qu'un compte-rendu, une sorte de résumé, que nous voudrions présenter ici du dernier livre de Jacques Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*. Nous transcrivons, en laissant tomber parfois en chemin quelques-unes de leurs richesses et de leurs précisions, des passages empruntés à la troisième partie, où sont traités avec une rare élévation et une rare pénétration de vue les problèmes immédiats qui passionnent la vie quotidienne de beaucoup.



Que des transformations foncières soient inévitables, à cela la volonté des hommes d'aujourd'hui ne peut rien, elle ne peut rien à l'existence de cette postulation disons *générique* de changement radical. Elle ne peut rien non plus au fait que selon la logique des défaillances de l'histoire et selon la pente de la faiblesse humaine et de la facilité, une telle masse de virtualités est sollicitée vers des spécifications *inférieures* : la question est de savoir si ce ne sont pas d'autres spécifications, où s'exprimeraient les forces de redressement et de renouvellement inhérentes elles aussi à l'histoire humaine, qui imposeront leur forme aux exigences génériques et aux virtualités dont nous parlons. Et cela dépend de la volonté des hommes d'aujourd'hui ; cela dépend de la présence et de l'action de quelques hommes, de quelques âmes héroïques s'il s'en trouve, de quelques réalisateurs de génie, s'il s'en trouve.



Une rénovation chrétienne du monde, si peu probable que les difficultés présentes rendent un tel succès, *peut* réussir. Cette simple possibilité suffit pour qu'il soit raisonnable à des hommes d'action de se l'assigner comme fin temporelle. Et si elle échoue, il sera impossible qu'elle échoue tout à fait, parce que le témoignage au moins demeure.



Aussi bien le principal, au point de vue de l'existence dans l'histoire, n'est-il pas de réussir (ce qui ne dure jamais), mais d'avoir été là (ce qui est ineffaçable).



Une rénovation chrétienne du monde demande tout à la fois que des libertés humaines engagent à fond leurs énergies pour sa réussite, et qu'elles soient cependant détachées de cette réussite ; détachées non par indifférence, mais par générosité ; non par indigence, mais par surabondance d'amour ; détachées mais engagées. Le détachement des réussites visibles a pour l'homme d'action quelque chose de crucifiant ; mais travailler à une rénovation temporelle chrétienne sans y travailler en chrétien, serait gâter ce qu'elle est, pour la faire être ; c'est la plus traîtresse façon de la trahir.



« Les purs sont les forts », ce mot de Zola exprime la loi d'efficacité de tout renouvellement historique. Il importe seulement que ceux qui veulent instaurer un ordre chrétien du monde mesurent l'effrayante portée de cette loi en ce qui les concerne. La pureté d'un Saint-Juste ou celle d'un Lénine est déjà rare dans son ordre, et c'est quelque chose de relativement facile au regard de la pureté qui leur est demandée, à eux, et dont ils savent le *nom*.



Envisagée au point de vue du sens mystique de l'histoire, on peut croire que la guerre soviétique contre Dieu, avec son appareil de mensonges et de niaiseries, est le signe d'une indignation divine qui a permis le blasphème de la franche négation pour mettre fin au blasphème d'un oui devenu menteur sur la face de trop de chrétiens d'apparence.



Il y a pour la communauté chrétienne, à une époque comme la nôtre, deux périls inverses : le péril de resserrer uniquement dans le cloître de la vie intérieure et des vertus privées l'héroïsme qu'elle doit dispenser au monde ; et le péril de concevoir cet héroïsme, quand il déborde sur la vie sociale et s'applique à la transformer, à la façon de ses adversaires matérialistes et sur un type tout extérieur.



L'héroïsme chrétien n'a pas les mêmes sources que les autres ; il procède du cœur d'un Dieu flagellé et tourné en dérision, crucifié hors des portes de la ville. Il est temps pour lui de mettre de nouveau, comme jadis dans les siècles médiévaux, la main aux choses de la cité terrestre, mais en sachant bien que sa force et sa grandeur sont d'ailleurs, et d'un autre ordre. Il se peut qu'un jour avant la parousie il connaisse encore, dans la cité terrestre, des gloires et des triomphes visibles. Pour le moment, il est trop clair, et c'est un scandale pour plusieurs, que les grandeurs visibles, les fanfares et les tambourins des entreprises de gloire ont émigré chez l'ennemi : grandeurs impures mais grandeurs, comme la chair et le monde peuvent les proposer ; l'aventure du plan quinquennal ou la marche sur Rome valent bien la statue de Nabuchodonosor.



Une rénovation sociale chrétienne sera œuvre de sainteté ou elle ne sera pas.



Les transformations des régimes temporels ne sont pas l'affaire de ce qu'on appelle de nos jours l'*action catholique*. Par une sorte d'abstraction que les hiérarchies et les complexités naturelles rendent nécessaires, l'*action catholique* vise dans l'ordre temporel le spirituel dont il dépend par nature et qui est investi en lui, les principes chrétiens, les vérités chrétiennes spéculatives et pratiques qui doivent l'informer. Elle ne vise pas le temporel comme tel.



Les catholiques vont-ils donc constituer dans la cité un *parti catholique*? Un *parti politique catholique*, ordonné de soi et directement au temporel (en tant que *parti politique*) et spécifié par la religion (en tant que *parti « catholique »*) risque à la fois de compromettre le bien du catholicisme et des âmes dans les affaires du monde; et de trahir d'autre part à certains moments le bien temporel qu'il a pour objet de servir, en hésitant à engager un nom trop lourd à porter dans des initiatives et des risques d'ordre purement terrestre, qui, parfois, et dans leur hardiesse même sont précisément exigés pour le salut terrestre de nos biens terrestres.



A quelle idée se trouve-t-on donc inévitablement conduit, sinon à l'idée de formations politiques, politiquement ou temporellement spécifiées? Un parti politique de telle ou telle dénomination politique, formé ou dirigé *par des catholiques* est tout autre chose qu'un *parti politique catholique*. Le politique n'y est pas compromis dans le clérical, ni le religieux dans le politique. J'ai dit un parti, il faudrait dire des partis, car il n'y a naturellement aucune raison pour que les catholiques soient politiquement centrés autour du même parti; ajoutons même que pris à part l'« intérêt » du catholicisme (*secundum hominem dico*) serait justement, non pas qu'à la limite tous les catholiques fussent groupés dans un seul parti, si puissant qu'on le rêve, mais bien qu'il y eût une majorité de catholiques dans tous les partis (honnêtes), — à supposer que les Etats modernes laissent subsister dans leur sein la multiplicité, normale de soi, des partis et des spécifications politiques.



C'est à une telle formation politique et sociale temporelle — si jamais elle existe — qu'il doit être demandé de faire œuvre avant tout spirituelle et de combattre avec les armes de l'héroïsme chrétien, — de la sainteté. Ne s'étonneront de cet apparent paradoxe que ceux qui n'ont pas encore compris que les maux dont les choses humaines souffrent aujourd'hui sont incurables si les choses divines ne sont pas portées dans les profondeurs de l'humain lui-même, du séculier, du profane. Dieu a jadis suscité des saints pour être chefs militaires ou chefs de peuples, empereurs ou rois. Pourquoi n'en pourrait-il plus susciter qui soient chefs politiques dans les conditions du temps présent ou du temps futur.



La « pureté » des révolutions humaines s'accommode de bien des souillures morales. La pureté d'une rénovation temporelle chrétienne n'admet que des moyens eux-mêmes purs.



Une révolution chrétienne ne peut réussir que par des moyens dont précisément les autres ne seraient pas capables.



Si des chrétiens, hommes de foi dans leur vie privée, commencent, dès qu'il s'agit des choses de la vie sociale et politique, par *ne pas croire*, il leur reste d'être des esclaves entraînés à la remorque de l'histoire.



La nature ne pardonne pas aux êtres qui manquent à leur loi spécifique, et c'est très haut que le chrétien est contraint de chercher la loi spécifique de son action, qui, dans l'ordre social, le sépare aussi bien des lois propres d'une révolution de haine que de celles d'un ordre d'avarice.



Les peuples se trouvent en face d'une situation apocalyptique, le Pape les a avertis que l'humanité n'a pas connu de maux si grands depuis les jours de Noé. Les conditions elles-mêmes où se trouvent le monde portent à un point de paroxysme les

problèmes posés par l'usage des moyens de violence et de force contraignante.



Il importe de dénoncer ici ce qu'on pourrait appeler le mythe de l'insurrection, l'idée que les grandes opérations temporelles et les grands changements historiques, les grandes révolutions, sont toujours et de soi des opérations de guerre ou des insurrections contre un certain ordre ou désordre établi, consistant essentiellement à vaincre ou détruire un obstacle.



Ces dernières opérations, les opérations césariennes, sont parfois nécessaires. Mais normalement c'est du fait même que le fruit humain est venu à maturité que les forces de la nature lui font ouvrir le sein maternel. Les grandes opérations de l'histoire, les grandes révolutions résultent ainsi normalement d'un ordre nouveau se formant pour lui-même.

Un tel processus suppose une somme incomparablement plus grande d'efforts humains et d'énergies humaines : les moyens qu'il requiert de soi ne sont pas des *moyens de guerre*, ou de combat *contre* un ennemi à vaincre ou un obstacle à détruire ; mais des *moyens d'édification organique*, ou de combat *pour* l'être, pour des choses, pour de la réalité à élever et à construire.



Voilà les moyens par excellence, les moyens propres d'une rénovation temporelle chrétienne. Ces moyens d'édification sont par excellence les moyens du chrétien, parce qu'il est naturel au chrétien d'avoir le zèle de l'être et de collaborer à la poussée des forces créatrices au sein de l'histoire, et parce qu'il est naturel à cette sorte de moyens de demander, des ouvriers qui les emploient, l'anonymat sacré, le *non nobis Domine* si difficile au cœur païen.



Les chrétiens connaissent dans l'histoire beaucoup plus de réussites et de victoires qu'il ne paraît, parce que ce sont des réussites de cet ordre, des victoires d'édification, masquées en un certain sens de par les moyens mêmes qui les procurent.



Le conflit entre les exigences de l'éthique chrétienne et celles de la réussite temporelle n'est qu'un conflit apparent, parce que

de soi les moyens d'*édification* importent plus en réalité pour les enfantements de l'histoire que les moyens de *guerre*, notamment que les moyens de la guerre charnelle.



Les armes d'édification sont-elles les seules qu'il soit aujourd'hui permis au chrétien d'employer ? En face de la technique des moyens de la guerre charnelle telle que le monde moderne l'a élaborée, est-il privé de moyens de guerre ? Ce problème aussi doit être traité, bien qu'il ne puisse guère être traité que par mode hypothétique.



Les moyens de guerre, pour n'être pas de soi les plus importants, restent cependant nécessaires. De fait l'histoire humaine ne s'en passe pas. Surtout ils jouent souvent un rôle décisif dans la phase ultime des péripéties historiques.



Il est d'autres moyens de guerre que les moyens *charnels* de guerre. Si les moyens *spirituels* de guerre pouvaient fournir des armes suffisamment fortes, l'axe du combat se déplacerait, et des solutions nouvelles paraîtraient possibles.



Si l'on appelle généralement moyens de guerre tous les moyens dont la vie humaine use pour briser un obstacle ou résister à une force brisante, on est amené à penser qu'il y a deux ordres de moyens de guerre, comme il y a deux sortes de force ou de courage, le courage à attaquer et le courage à supporter, la force de coaction ou d'agressivité et la force de patience, la force d'infliger la souffrance à autrui et celle de recevoir la souffrance en soi-même.



Ce sont là comme deux claviers distincts qui s'étendent sur les deux versants de la nature humaine, bien que les sons qu'ils rendent soient constamment mêlés.



Et s'il est vrai qu'il n'est pas de rédemption sans effusion de sang, il faut bien qu'il n'y ait en définitive que ces deux

ordres de moyens de guerre dans le combat contre le mal dans le monde: l'un qui mène à verser s'il le faut le sang des autres, l'autre à donner son propre sang.



Les moyens du courage à supporter correspondent à l'acte principal de la vertu de force, et sont le propre des « forts entre les forts ». Ils tirent leur puissance de ce qu'il y a de plus résistant dans toute la nature, d'un rien qui est un univers, de l'invisible personnalité; tandis que les autres tirent leur puissance de ce qui peut aussi bien servir ou opprimer la personne, des énergies de l'univers matériel, du monde de la quantité.



L'amour est la forme animatrice des moyens spirituels de guerre, leur force est bien, en vérité, la force de l'amour. Des amours seulement terrestres, ou même des amours égarées, suffisent déjà à les rendre capables d'user des obstacles très durs. Comment leur pouvoir ne serait-il pas plus grand encore quand l'amour qui les manie est sain des pieds à la tête, quand il s'appelle charité ?



La force qui frappe, et qui est nécessaire, et qui, lorsqu'elle est bonne, empêche le mal de croître et le restreint, le diminue, mais demeure inapte à l'éteindre, est de soi moins forte et moins parfaite que la force qui supporte; celle-ci en effet, quand elle est « formée » par la charité, est capable de soi d'éteindre à mesure qu'il est produit, le mal que les agents libres ne cessent de produire dans le monde.



Le débat qui nous occupe, débat des moyens charnels et des moyens spirituels, est en définitive le débat de la Croix et de l'Épée. La Croix étend sa puissance sur le spirituel, et de là sur le temporel aussi. L'Épée met son acier au service du temporel, et, en vertu d'une subordination naturelle, au service du spirituel aussi.



Même à l'égard de fins spirituelles l'épée et les moyens charnels peuvent être employés, je dis selon la justice. Même à l'égard de fins temporelles des moyens spirituels peuvent être employés ;

mais la question beaucoup plus particulière qui se pose ici est celle de savoir si ces moyens ne peuvent pas constituer un type spécial d'arme sociale et politique.



Des techniques d'action politique qui ressortiraient avant tout à la « force de l'amour » ne constitueraient-elles pas des moyens de guerre privilégiés, correspondant mieux que les autres à l'œuvre de sainteté que suppose et que requiert une transformation chrétienne du temporel ?



Qu'on imagine une confrérie politique d'hommes décidés à reprendre sous des modalités différentes, pour autant qu'ils doivent recourir à des moyens de guerre, les méthodes — transposées dans l'ordre temporel — des chrétiens d'autrefois et des apôtres de tous les temps. Ils usent avant tout des moyens que nous avons appelés ici moyens d'édification organique, s'efforçant par exemple, quoi qu'il en soit des disputes des partis pour le gouvernement de l'Etat, de créer dans le peuple des organes et des modes nouveaux de vie politique et économique. Mais ils n'emploient pas seulement tous les moyens ordinaires que la légalité met à leur disposition, et qui ne sont pas, à proprement parler, des moyens de guerre ; ils font, quand il le faut, la guerre par la souffrance volontaire ; ils pratiquent la pauvreté, ils acceptent les peines infamantes, ils vont au-devant d'elles, criant la vérité à temps et à contre-temps, refusant dans certains cas de coopérer à la vie civile ou prenant des initiatives en marge des lois, non pour désorganiser l'Etat ou le mettre en péril¹, mais pour obtenir l'abrogation d'une loi injuste, témoigner pour un droit, imposer des changements que la raison a reconnus nécessaires, préparer peu à peu, jusqu'au moment où la charge en pourra tomber entre leurs mains, la transformation du régime temporel. Tous ces actes visibles ne sont pour eux que des points d'affleurement et d'épreuve d'une vie spirituelle orientée vers la perfection de l'âme. En les accomplissant, en subissant avec patience les mauvais traitements qu'on leur inflige, ils tâchent de demeurer sans haine et sans orgueil ;

¹ Le refus systématique du service militaire, tel que le pratiquent les « objecteurs de conscience », outre qu'il procède d'une idéologie sommaire et grevée d'illusions, est sans efficacité réelle contre le mal de la guerre et risque de mettre en péril la communauté en cas de juste guerre à soutenir.

ils exercent un contrôle sévère sur eux-mêmes afin de ne jamais manquer à la justice, n'admettent pas que le mensonge et rien qui dégrade l'homme vienne souiller leur action ; ils aiment réellement ceux contre qui ils combattent comme ils aiment réellement ceux pour qui ils combattent ; tout le mal qu'on leur fait est englouti dans leur charité ; avant de témoigner au dehors contre le mal, l'amour l'a brûlé dans leur cœur. Leur force est grande sur le monde...



Parce que de tels moyens correspondent à un degré élevé de la vertu de force, la plupart des hommes ne sont pas capables de s'en saisir d'eux-mêmes ; mais ils peuvent être instruits et guidés ; et il suffirait peut-être pour cela de quelques âmes héroïques.



Aussi bien n'est-on prudent que par mode illusoire quand on craint avant tout de demander aux hommes des choses difficiles. Le paradoxe de la nature humaine est que pleine de faiblesse et de misère elle se porte au surhumain plus aisément qu'à l'humain.



Bien des hommes, sans avoir retrouvé encore la connaissance explicite des vérités religieuses, luttent cependant pour des fins conformes à la justice, et pourraient, semble-t-il, du seul point de vue déjà des lois et des vertus naturelles, comprendre la valeur et l'efficacité, dans les combats temporels, des moyens spirituels de patience et de souffrance volontaire.



On a vu les raisons qu'on peut, à notre avis, faire valoir en faveur de la possibilité d'une utilisation de ces moyens comme arme politique. C'est à l'homme d'action seulement qu'il appartient de montrer si cette possibilité est vraiment pratique.



Au-dessous de ces moyens, sont les *moyens charnels*. Les exclure en principe serait refuser d'avoir un corps, ou s'imaginer que la plupart des hommes agissent par raison. La contrainte est « pour les insensés », et les « insensés » sont plus nombreux que les sages. Si le monde moderne s'est efforcé d'avilir et de

déshonorer la force, comme il s'est efforcé d'avilir et de déshonorer la raison, la force comme la raison gardent pourtant leur nature indemne; et comme elle peut purifier l'usage que nous faisons d'elles, la foi peut aussi leur rendre leur dignité.



Dans certaines circonstances politiques particulières, il restera toujours que des hommes de foi peuvent avoir à recourir à la force; en particulier le cas de l'accession d'un usurpateur au pouvoir et de la résistance armée permise contre lui est loin d'être exclu par la situation présente du monde.



Toutefois, c'est d'une manière secondaire et subordonnée, non seulement par rapport à ce que nous avons appelé les moyens d'édification organique, mais aussi par rapport aux moyens spirituels de guerre dont la possibilité a été suggérée ici, que la force d'agressivité et les moyens charnels de guerre interviendraient ainsi.



Purifiés dans leur ordre propre par les régulations de la justice et de la raison morale, réduits peut-être aux proportions de la petite fronde de David en face des grandes armures de péché des révolutions qui ne comptent que sur eux, les restrictions et les affaiblissements qu'ils subiraient ainsi du fait des régulations morales se trouveraient compensés dès l'instant qu'ils ne seraient plus seuls en jeu, et qu'ils ne joueraient qu'en seconde ligne, la force prépondérante étant alors celle des moyens de l'esprit.



Il y a de la présomption à vouloir brusquer les choses, et « faire la révolution », — sa révolution; les plus grands y sont déçus et s'aperçoivent toujours à la fin qu'ils ont fait autre chose que ce qu'ils avaient voulu.



Celui qui travaille à son poste dans une histoire que Dieu fait avec les hommes, et dont Lui seul connaît l'issue, fait toujours ce qu'il a voulu, puisque ce n'est pas sa volonté qu'il veut faire.



L'Antéchrist a beau faire, il précède, il annonce le Christ en le combattant. La croissance de l'univers, l'acquisition des formes et des structures assignées à son développement final par Celui qui l'a fait, et dont la vraie signification n'apparaîtra que lorsque la nuit du temps s'ouvrira sur l'éternité, peuvent avoir lieu au sein des mondes les plus rebelles et sous le signe du blasphème; c'est à l'époque des « douleurs du Messie » que son règne arrive d'une manière invisible à la chair et aux esprits déchus.



Le monde et les âmes sont entrés dans une zone de péril et de nuit, où l'esprit de vertige et les autres esprits ténébreux dont parle saint Jean de la Croix peuvent aisément les assaillir. Mais le même saint nous enseigne que les grandes nuits d'agonie sont aussi des nuits purificatrices, introduisant ceux qui savent en profiter à des formes de vie plus hautes.

JACQUES MARITAIN.

LA RACINE PHILOSOPHIQUE DE LA RELIGION

La plupart des penseurs modernes qui ont philosophé sur la Religion, semblent avoir cultivé le paradoxe comme la plus rare des fleurs. Car c'est un violent paradoxe, pour un savant, d'anéantir l'objet qu'il a mission d'éclairer. Voilà néanmoins ce à quoi aboutissent, trop souvent, les « philosophies de la Religion ». Sous prétexte de la « justifier », de la maintenir « dans les limites de la Raison », on fait périr la Religion. Tout au plus, lui permet-on par grâce, de subsister sous les espèces de « pré-philosophie », à l'usage des petits et des grands enfants : l'homme vraiment éclairé, saura bien où trouver les vrais dispensateurs de la sagesse. La Philosophie, religion sublimée ; la religion, succédané de la Philosophie.

Malheureusement pour ces philosophes, il se trouve que la Religion est justement une réalité irréductible. Faut-il s'étonner, dès lors, si ces tentatives — où s'épuise une énergie spirituelle digne d'un meilleur emploi — échouent avec un ensemble remarquable ? Faut-il s'étonner si elles excitent, de la part d'hommes religieux, de violentes réactions anti-philosophiques ¹ ?

¹ Ces réactions ne sont pas le fait des seuls piétistes ; on commence à les rencontrer même chez de très authentiques théologiens protestants, trop longtemps asservis à la philosophie moderne. L'anti-philosophisme de la « théologie dialectique » est bien connu. Signalons, en France, l'attitude très ferme de M. Fernand Ménégoz, professeur de théologie protestante à l'Université de Strasbourg. Dans son ouvrage considérable, et à certains égards remarquable, *Le problème de la prière* (2^{me} éd., Paris, Alcan, 1933), M. Ménégoz montre longuement que la théologie protestante est devenue sous l'influence du Kantisme et de ses dérivés, nettement « anthropocentrique ». Coupés les liens qui le suspendent au Transcendant, l'homme se replie

Faits trop connus et qu'on n'aurait pas rappelés, s'ils ne nous obligeaient, au seuil de cette esquisse, à préciser le sens et la portée d'une réflexion philosophique sur la Religion.

Tout acte véritablement humain, doit être susceptible d'une justification. Mais au regard de qui ? Au regard d'une sagesse. Mais laquelle ? La mienne, répond la philosophie moderne, se posant par là en sagesse suprême. Cependant, l'évidence même de son échec, à l'instant où elle veut effectuer la « réduction » ou la « justification radicale » de la Religion, dénonce son outre-cuidance. Il n'appartient pas à un philosophe, fût-il R. Eucken, de déterminer le « Wahrheitsgehalt » d'une croyance, de dirimer la « Wahrheitsfrage » au sujet d'une religion (quoi qu'il puisse dégager d'une religion donnée, des vérités précieuses pour la philosophie). L'homme religieux se règle sur une Sagesse qui n'est point humaine. Pour que son action se justifie pleinement, il n'a pas à mendier le *placet* des philosophes. Que son Dieu la commande ou la permette, et il lui suffit. La philosophie est-elle pour autant — comme le prétend le barthien Knittermeyer — l'œuvre propre de Satan, ou, tout au moins — comme le pensent beaucoup de croyants — n'a-t-elle rien à dire en matière de Religion ? Il ne semble pas. Etudiant, à la lumière de la seule raison ¹, la nature, l'homme et Dieu, le philosophe a le droit de se demander si cette analyse n'aboutit pas à fonder, métaphysiquement, une attitude religieuse. Justification inadéquate, bien entendu ; une telle recherche ne pouvant explorer, en définitive, que la nature de l'homme, elle parviendra si elle aboutit, à mettre à découvert la seule racine « naturelle » de la Religion.

sur lui-même ; la Religion, en tant que commerce avec un Dieu réellement existant, devient pure illusion, main tendue dans le vide ; elle n'a plus de sens que comme moralisme, culture du moi. La prière perd sa signification religieuse ; la théologie dégénère en anthropologie philosophique. Redevenir « théocentrique » ou disparaître, telle est, suivant M. Ménégoz, l'alternative qui se présente à la pensée protestante ; et, pour être « théocentrique » elle doit, non plus se régler sur la philosophie, mais régler la philosophie sur la religion. Donc, rupture avec le philosophisme, conversion au « théocentrisme ».

¹ On ne prétend pas ici prendre position dans la discussion récente sur la « philosophie chrétienne » ; on fait appel à une conception courante de la philosophie et que les plus chauds partisans de la « philosophie chrétienne » reconnaissent comme légitime, quoiqu'inadéquate. D'ailleurs, notre manière d'entendre la « philosophie de la Religion », peut se dire d'inspiration thomiste (à bon droit semble-t-il, cf. 2^a-2^{ae}, q. 85, a. 1. sed contra et corp. art. ; III, *Contra Gentes*, c. 119).

Le surnaturel sera « mis entre parenthèses », selon l'expression husserlienne. Toutefois, comme abstraire n'est pas nier, la recherche sera légitime pourvu qu'elle se sache et se dise inadéquate. La Religion aura été justifiée dans la mesure où la grâce ne supprime pas la nature, mais la suppose et la parfait. Lors donc qu'il sera question, dans la suite, de « racine » philosophique de la Religion, il faudra bien comprendre que cette « racine » n'est pas la seule réelle, ni même la plus profonde. Nous nous bornons à décrire la démarche ultime à laquelle s'arrête la pensée d'un philosophe, méditant sur les religions concrètes ou spéculant, dans l'abstrait, sur la nature de l'homme, face à son Dieu. Ce fondement métaphysique de la Religion, parce qu'il tient à la structure même de notre être, expliquerait sans doute, les ressemblances indéniables entre religions par ailleurs fort diverses quant à l'origine, au caractère et à la valeur.

* * *

Dès l'instant où il réfléchit sur l'univers, l'homme cherche à s'en rendre raison, c'est-à-dire à l'expliquer. De cette explication, les sciences positives fournissent les principes prochains; d'autres, plus profonds, sont dus à la métaphysique de l'homme et de la nature. Mais il faut pousser plus avant. L'analyse du réel nous contraint de remonter jusqu'à la Source de l'être, *ens a se*. L'Absolu représente ainsi, pour le philosophe, le principe ultime d'explication du cosmos, et il appartient à ce sommet de la métaphysique qu'on nomme théologie naturelle, de démontrer l'existence de l'Absolu, de déterminer sa nature et la connaissance que nous en pouvons avoir.

L'Absolu, comme objet de Religion, se manifeste sous un tout autre jour. Non pas qu'un conflit éclate, mais une différence se fait jour qu'on exprimerait le mieux sous la forme suivante: pour le philosophe, l'Absolu est une conclusion scientifique, pour l'homme religieux l'Absolu est donné dans une expérience personnelle. Nous n'entendons pas que tout homme religieux expérimente surnaturellement l'Absolu (c'est là le propre des mystiques, élite relativement peu nombreuse), mais tout homme véritablement religieux, *prend conscience* d'une manière ou d'une

autre de sa dépendance *personnelle* vis-à-vis de l'Absolu. Simple vue de l'intelligence, frisson de la sensibilité, mouvement de la volonté, peu importe: la dépendance est là.

Schleiermacher, on le sait, a beaucoup disserté sur l'« Abhängigkeitsgefühl », et R. Otto sur le « Kreaturgefühl ». Expressions fautives, à notre avis, car elles ont l'air de confisquer la Religion au profit de l'affectivité. Or cela est arbitraire. De plus en plus, les définitions soit intellectualistes, soit emotionalistes, soit volontaristes de la Religion, apparaissent comme insoutenables parce qu'unilatérales. En réalité, l'être humain tout entier est saisi, et non telle ou telle faculté. D'autre part, rattacher la Religion au « sentiment », n'est-ce pas la reléguer dans la sphère de la subjectivité infinie ? Disons donc, de préférence, que l'attitude religieuse *fondamentale*, est une *prise de conscience de l'état de créature*.

En analysant de plus près cette attitude, nous y découvrons des aspects objectifs, qui éveillent des réactions subjectives: réponses du moi, à la perception d'une Réalité. Quelle est cette Réalité ? La Souveraine Excellence. « Infinitum excelsum Creatoris », dit quelque part saint Thomas, en une magnifique formule. Réalité à la fois parfaitement simple et inépuisablement riche, où nous pouvons essayer de démêler certains traits principaux. D'abord, la *Transcendance*: supériorité absolue de Dieu, élevé au-dessus de tout être et de tout agir, par conséquent Tout Autre que nous, radicalement inaccessible. Ensuite, la *Perfection*: plénitude sans limites; enfin la *Puissance*: domination totale et inaliénable sur l'ensemble des êtres. Nous le dirons, tous les attributs divins, intègrent la notion de Souveraine Excellence, mais les trois que nous avons nommés, frappent d'abord le regard. Et si l'on trouvait que l'expression « Souveraine Excellence » a un je ne sais quoi de trop philosophique, nous la remplacerions volontiers par une autre, équivalente, mais peut-être plus religieuse et aimée des mystiques: la « *Majesté divine* ».

Or, dès que l'âme perçoit la Majesté divine, elle lui fait une double réponse: *anéantissement*, *conscience de sa dépendance*. Frappé de saisissement, l'homme, dans une sorte de fuite sacrée, se replie sur son néant et s'abîme en sa chétivité: « substantia

mea tanquam nihilum ante te » (Ps. 38,6). Effacement, dépréciation de soi, face à la suréminente Majesté. C'est la grande parole du Père des croyants: « Voilà que j'ai osé parler à Jéhovah, moi qui ne suis que poussière et cendre ». C'est aussi le livre de Job, où reviennent souvent les thèmes de la Transcendance, de la Perfection, de la Puissance, avec en regard, l'homme « ce vermisseau, ce vil insecte ». (25,6). Ou bien encore, le mot d'Isaïe: « Devant Lui toutes les nations sont comme si elles n'étaient pas, pour Lui elles sont néant et vide » (40,17).

Cependant, cet anéantissement n'est pas total. La créature est bien un néant, mais un néant relatif. La poussière et la cendre, le vermisseau et le vil insecte, sont fort peu de chose, sans doute, mais ils sont quand même quelque chose. Dès lors, ce tout petit peu d'être que l'homme détient, échappe-t-il à la main de Dieu ? Certes non, car l'attitude d'anéantissement a pour corollaire, la dépendance: son tout petit peu d'être, l'homme sait qu'il le tient de la bienfaisance de Dieu, sans qui il ne serait rigoureusement rien. Selon la belle formule de saint Jean de la Croix: « les créatures sont des miettes tombées de la table de Dieu ». Elles ne subsistent, que parce que Dieu les soutient dans l'existence. L'homme religieux a profondément conscience de son impuissance et, par le fait même, de sa dépendance vis-à-vis de son Dieu.

Enfants, en apprenant l'Histoire Sainte, nous avons tous été frappés par le récit du combat d'Israël contre les Amalécites. Moïse, au sommet de la colline, serrait dans sa main le bâton de Dieu. Quand il tenait le bras élevé, Israël avait l'avantage, lorsque la fatigue abattait son bras, Amalec était le plus fort. Magie ? Non pas, mais signe sensible de la dépendance du peuple choisi, par rapport à son Seigneur. Aussi bien est-ce là l'histoire de toutes les guerres juives, précisément parce qu'elles étaient religieuses, par essence. Rappelons, entre mille textes, cette apostrophe d'Ezéchias, roi de Juda, à son peuple: « Soyez forts et courageux; ne craignez point devant le roi d'Assyrie et devant toute la multitude qui est avec lui, car il y a plus avec nous qu'avec lui. Avec lui est un bras de chair, avec nous

Jéhovah notre Dieu qui nous aidera et combattra pour nous » (2 Paral, 32,8).

Cet exemple même, montre qu'anéantissement et dépendance ne sont pas morne passivité: éminemment actifs, au contraire, ils sont la source d'où jaillissent les divers actes de religion. En prenant conscience de son état de créature, l'homme se sent obligé vis-à-vis de la divine Majesté, et c'est alors ce prosternement de tout l'être qu'on appelle adoration; c'est cette promptitude dans le service du Souverain Seigneur qui constitue la dévotion; c'est le sacrifice d'honneur à l'Excellence infinie; c'est cet appel qui marque, avec notre dépendance, notre confiance, et qui a nom: prière.

Il convient encore de noter que la prise de conscience de l'état de créature, comporte une inépuisable variété de formes, rendant assez factices tous les essais de systématisation, comme on peut le vérifier par l'exemple d'Otto, ou celui de Scheler. La variabilité tient aussi bien à l'Objet qu'au sujet. A l'Objet, car la Majesté divine étant la synthèse religieuse de tous les Attributs, la perception de chacun d'eux, peut jeter l'âme en face de cette Majesté, que chacun d'entre eux contribue à intégrer. La contemplation religieuse de la mer, par exemple, pourra conduire l'intelligence aux Attributs métaphysiques, et la Majesté divine apparaîtra alors sous la forme de cet « Océan de substance sans limites », adoré par Jean Damascène; d'autres esprits iront aux Attributs moraux et la Majesté s'imposera comme une « Mer infinie de Pureté »; devant cette Sainteté, immarcessible et souveraine, l'âme s'anéantira, consciente de son péché et éprouvera sa dépendance, comme besoin de salut. Nous pourrions ainsi, parcourir toute la série des Attributs de Dieu et nous rencontrerions tout autant de variations sur un thème fondamental.

Variété encore, par rapport au sujet, puisque la Majesté divine peut être perçue, soit au moyen d'une révélation (prophètes), soit par expérience surnaturelle (mystiques), soit par la foi (fidèles), soit d'une manière purement « naturelle », par exemple au travers d'un spectacle cosmique, d'une convulsion de l'histoire ou d'un événement de notre vie individuelle. De plus, selon les

types psychologiques, les lieux, les époques, les religions, la prise de conscience de l'état de créature, aura un contenu différent et mettra en branle, de préférence, telle ou telle faculté. Tantôt par exemple, elle sera surtout intellectuelle, comme cela se produit chez les esprits à tendances métaphysiques ; plus souvent l'affectivité dominera (fuite de Caïn devant Dieu ; joie de David précédant l'arche, etc.) ; parfois aussi l'attitude sera surtout d'ordre volitif : élan vers la Fin béatifiante ou arrêt, retraits d'un vouloir qui éprouve ses limites en face de l'Irrésistible. Bref, c'est toute la vie religieuse qui déploie ses modalités, ses nuances innombrables, défiant les classifications ; il faudrait plutôt insérer ici les descriptions si riches et si variées de la science des religions. Mais toujours le philosophe retrouve, sous les flots mouvants, un roc inébranlable : *la conscience, fruste ou délicate, d'une indigence et d'une dépendance.*

Voulons-nous tenter une épreuve ? Considérons les pratiques ascétiques, si répandues parmi les adeptes de religions diverses. A première vue, rien de commun entre elles et l'état d'âme que nous venons de signaler. Pure apparence, cependant ; l'analyse n'a pas de peine à retrouver, sous l'ascétisme *religieux* le fondement de tout-à-l'heure ¹. S'anéantir en face de la Majesté divine, c'est réaliser la distance qui nous sépare de cette suprême Transcendance ; c'est, du même coup, éprouver que tout espoir d'union avec l'Au-delà est vain, si nous ne savons nous déprendre de l'ici-bas. Métaphysiquement, il est impossible que la préférence, donnée sur le Tout Autre, à un bien infime, n'élargisse davantage encore, le gouffre séparateur. Aussi, la double vue de la Transcendance divine et du néant de soi-même comme de toutes choses, éveille en l'âme une insatiable soif de détachement total, et ce sera la lutte contre les inclinations mauvaises, ce seront les sacrifices, les purifications sans cesse renouvelées.

Le philosophe, en étudiant l'attitude religieuse, arrivera donc toujours au même point : *la Religion se fonde, philosophiquement, sur une indigence.* Selon les cas, cette indigence s'affir-

¹ Encore un coup, il ne s'agit pas de découvrir la seule racine ; il y en a beaucoup d'autres, dogmatiques, morales, psychologiques ; mais il y a également cette racine métaphysique, et nous la dégageons de préférence, car c'est elle qui intéresse surtout le philosophe.

mera sur le plan ontologique, dans le domaine moral, dans l'ordre social; peu importe, elle nous suit comme notre ombre.

Resterait à donner, à ces indications nécessairement abstraites et générales, un contenu concret: montrer comment, chez tel ou tel esprit religieux, se retrouve cette racine que nous avons décrite. Entreprise complexe et que nous ne pouvons tenter ici. Nous nous contenterons de transcrire, par manière d'exemple, quelques-uns parmi les très nombreux textes que l'on pourrait recueillir, à cet effet, dans les écrits de Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours et de Québec, mystique admirable et trop peu connue. Chez elle, la prise de conscience de l'état de créature, se présente avec une pureté de lignes parfaite et, par surcroît, elle est décrite avec un rare bonheur d'expression ¹.

...Je vis en une si grande disproportion de la pureté nécessaire à l'esprit humain pour entrer en communication avec la divine Majesté, que cela est épouvantable...

...Je ne vois rien digne de mépris et de rebut comme moi, et plus mon âme s'approchait de Dieu et connaissait la disproportion de la créature au regard de cette infinie Pureté, plus cette haine de moi-même et l'humilité croissaient en moi...

Et soudain me fut mis dans l'esprit ce premier verset du psaume *Nisi Dominus aedificaverit domum*, et une grande lumière qui m'en donna l'intelligence, en me faisant voir le néant et l'impuissance de la créature pour s'élever d'elle-même à Dieu... Je vis ce néant de la créature, si horrible et si certain que je ne pouvais comprendre son fond...

Je me trouvai si inutile, si vide de pouvoir faire aucun bien, et au contraire si propre à tout mal, qu'en effet je reconnus que je n'étais qu'un vrai rien. Non, je ne le puis assez exprimer, ce recueillement intérieur me fit voir si clairement mon néant que ce sentiment n'est jamais sorti de mon esprit, de sorte que je ne me suis pu attribuer rien depuis ce temps-là, mais à Dieu seul, auteur de tout bien. Car bien qu'avant cette vue je lui renvoyasse tout, ce n'était pas néanmoins en cette façon, cette vérité de mon néant m'étant comme un flambeau que je voyais partout et qui me faisait voir continuellement la profondeur de mon impuissance et l'attri-

¹ La théologie nous apprend que la « prise de conscience de l'état de créature », telle qu'on la rencontre chez le philosophe, le croyant non-mystique, et le mystique, n'est point la triple variété d'un même état, mais qu'il y a là trois expériences essentiellement différentes, puisque la première est entièrement « naturelle », la seconde jaillit d'une vue de foi surnaturelle, et la troisième est le fruit d'une motion spéciale du Saint-Esprit. On les rapproche à bon droit, cependant, car au sein de cette foncière dissemblance, règne une ressemblance relative (cf. la doctrine thomiste de l'analogie); toutefois, cette dissemblance même nous avertit que les textes de Marie de l'Incarnation et ceux d'un philosophe, même chrétien, ne relèvent pas du même esprit; il faut une âme diverse pour les entendre correctement: ce n'est point dans le « poêle » cartésien mais dans la solitude d'un oratoire qu'on goûte à plein la grande Ursuline.

bution que je devais faire à Dieu de tout... Et d'autant plus que me sens unie à Dieu, c'est à cette heure que je souhaite être le plus anéantie en sa présence...

Son âme « avait un attrait qui la faisait aimer le Bien-Aimé du Père Eternel, et lorsqu'elle croyait en aller jouir et se perdre dans son sein, une lumière sortie de la grandeur de sa Majesté le dérobaît, comme s'il eût dit à l'âme: « Détournez les yeux de moi, car ils me font envoler ». C'était cet entre-deux de la Majesté lumineuse de Dieu, qui faisait cela...

Mon âme, abîmée en ce tout où elle voyait et entendait des choses inexplicables, ne pouvait produire aucun acte. Elle était absorbée dans cette immense lumière de Dieu, et elle portait dans cette impression, la grandeur de la Majesté qui ne lui permettait pas de lui parler...

Je me suis vue jusqu'à défaillir à l'aspect de la grandeur de la Majesté, qui est si incompatible à l'âme, à raison de sa disproportion, que l'âme en défaut et se trouve perdue dans cet océan...

En quelque lieu que je me trouvasse, à quelque occupation que je me fusse appliquée, je ne me pouvais voir qu'absorbée et abîmée dans cet Etre incompréhensible, ni regarder les créatures que de la même manière, de sorte que je voyais Dieu en toutes choses et toutes choses en Dieu, et cette infinie Majesté était à mon égard comme une grande et vaste mer, qui, venant à rompre ses bornes, m'inondait et m'enveloppait de toutes parts... »¹.

Faisons maintenant la contre-épreuve. Dans un écrit autobiographique, intitulé *De la destinée humaine*, Hippolyte Taine raconte que, vers sa quinzième année, il eut comme une illumination intellectuelle:

La raison apparut en moi comme une lumière... Cè qui tomba d'abord devant cet esprit d'examen, ce fut ma foi religieuse... J'estimai trop ma raison, pour croire à une autre autorité que la sienne; je ne voulus tenir que de moi, la règle de mes mœurs et la conduite de ma pensée. L'orgueil et l'amour de ma liberté m'avaient affranchi².

Voilà l'attitude irréligieuse type: exaltation du moi (eritis sicut dii); exigence de totale autonomie (non serviam). En d'autres termes: refus de reconnaître le néant et la dépendance de la créature, avec pour conséquence, le transfert de la notion d'absolu, de Dieu à l'homme.

Taine réclamait le droit d'être lui-même et de cela il ne saurait être blâmé. Comment n'a-t-il pas compris cependant, qu'on

¹ Cf. *Le témoignage de Marie de l'Incarnation*, par Dom A. JAMET. Paris, 1932, pp. 30, 31, 41, 52, 54, 63, 75, 77 et passim. Cf. également les beaux textes de Bérulle, cités par Claude TAVEAU, *Le cardinal de Bérulle, maître de la vie spirituelle*, Paris, 1933, pp. 28-45, 104-113.

² Cité par L. de GRANDMAISON, *La crise de la foi chez les jeunes*. Les Études 5 août 1924, p. 282 n.

n'est soi-même qu'en suivant la loi de son être ? Si cet être est ordonné à Dieu, pourra-t-il s'épanouir véritablement, si ce lien vient à être rompu ? Marie de l'Incarnation s'anéantit devant la Majesté divine et la voici qui devient un sommet d'humanité, dans une liberté souveraine ; Taine, au contraire, ne « s'affranchit » que pour s'enserrer dans les rets du plus effroyable déterminisme. Loin de tenir tout de lui-même, il n'est plus qu'un produit nécessaire des Trois Facteurs, un atome emporté par les engrenages anonymes de l'Axiome éternel ! De même, nos contemporains ne « s'affranchissent » du service de Dieu que pour se faire délibérément engloutir par la masse sociale. Et ce n'est pas là un effet du hasard. Dans tous les ordres de causalité, l'homme est un faisceau de relations. Une fois rompue la Relation suprême, qui lie toutes les autres en les ordonnant à Dieu, l'ensemble se désagrège et nous sommes condamnés à devenir la proie du premier Moloch qui se présentera à nous.

* * *

Après avoir décrit l'attitude religieuse fondamentale, le philosophe peut-il la justifier par ses propres moyens ? Justification, redisons-le, dont la Religion positive peut se passer, mais dont l'intérêt est certain, car il s'agit de savoir si l'analyse métaphysique ne découvre pas, dans les profondeurs ultimes de l'homme, l'un des points d'appui de la Religion, en sorte que nous soyons des êtres religieux par *nature même*, la grâce surélevant et élargissant, en sa gratuité, une essentielle ordination de l'homme à Dieu, auteur de l'univers. Il ne s'agira donc plus, comme tout à l'heure, de réfléchir sur les religions telles qu'elles se déploient sous nos yeux, mais de scruter les implications de l'être humain, comme tel. On comprend sans peine, que nous ne puissions refaire ici les démonstrations, belles et subtiles, de la philosophie première ; on voudra bien se contenter du simple rappel des vérités métaphysiques auxquelles vient se rattacher, partiellement, l'attitude religieuse.

L'être est ce qu'il y a en nous de plus foncier, puisque exister c'est avoir l'être. Et il en va ainsi de toutes choses réelles. Le possible lui-même ne se comprend qu'en fonction de l'être.

Or, cet être, imbibé en tout, est multiple ; il ne saurait dont être premier, car ce qu'on possède pleinement on est seul à le posséder. Partout où il y a partage dans la possession, il y a aussi déficience, et là où il y a déficience il y a dérivation, emprunt et par conséquent source, puisque la perfection ainsi multipliée, émiettée, ne trouve sa raison en aucun des sujets entre lesquels elle se partage. Aussi l'être, du fait même qu'il est multiple, diversifié, exige un Premier le possédant par soi ; du fait qu'il est universel, omniprésent, sa cause doit être universelle, origine de tout. D'où découle cette conséquence — d'une importance primordiale — que ce que nous reconnaissons comme le plus foncier en nous, est l'*effet propre de Dieu*. Nous n'entendons pas parler d'autre chose, en invoquant la Création. Vérité qui se dérobe à tout effort de l'imagination — et les hommes même philosophes, ne cherchent que trop à imaginer, à « se représenter », ce qu'il s'agirait, au contraire, de penser ! — mais vérité que le sommet de l'esprit peut entrevoir, dans un éclair fugace.

Plusieurs songent, à ce propos, à nos « créations » matérielles, fruits d'une action distincte de nous-même, qui nous modifie, se déroule dans la durée et transforme une matière préexistante. Dieu créerait le monde, comme l'homme engendre un fils. Ainsi certains panthéistes. D'autres se représentent une sorte de flux, issu du Créateur, et venant vivifier le néant. Il est pourtant clair qu'une activité première, universelle, ne saurait avoir un présupposé ; celui-ci, par définition, lui échapperait et elle ne serait plus ni première, ni universelle. D'autre part, la Plénitude ne saurait se modifier : possédant tout, comment acquerrait-elle une perfection distincte et nouvelle ? Enfin, le devenir tombe, faute de deux termes entre lesquels se déployer : le néant n'est pas un point de départ, pour cette bonne raison qu'il n'est pas — comme d'aucuns se plaisent à l'imaginer — ni une matière diluée, ni un plein, ni même un vide : il est la négation de tout présupposé à l'action féconde de Dieu. Quel contenu reste donc à l'idée de création ? Il reste l'activité réalisatrice à l'état pur et une fondamentale relation reliant l'être créé à sa Source.

Sans doute notre imagination est en déroute, mais c'est

le contraire qui devrait nous inquiéter ! Sans doute encore, la pensée elle-même défaille, en face de l'Acte pur ; mais il suffit que l'être, tel que nous le saisissons en nous et autour de nous, en manifestant son indigence, réclame du même coup, sa Cause. Par là-même apparaît le rapport *ontologique* qui rive notre nature à l'Etre de Dieu ; ainsi éclatent notre dépendance radicale et notre irrémédiable insuffisance. Nous sommes comme suspendus au-dessus du rien, par ce fil qui nous relie à Dieu ; nous ne persévérons dans l'être que si ce lien subsiste ; s'il venait à se rompre, ce serait l'anéantissement immédiat et total. En toute vérité, la créature ne mérite le nom d'« être », que dans la proportion exacte où elle dérive de l'Etre premier ; littéralement, sa raison d'exister c'est sa dépendance. En regard de cette chétivité se montre alors l'absolue Transcendance : quelle commune mesure pourrait-il y avoir entre la Plénitude de l'être et ce reflet qui frôle le néant ?

Etant principe, Dieu est véritablement *notre* Seigneur, l'effet étant au pouvoir de sa cause, et pour une semblable raison, Il est notre Fin suprême.

Ainsi donc, la prise de conscience de l'état de créature, reconnue par nous comme l'attitude religieuse fondamentale, n'est pas simplement un phénomène psychologique, pouvant à la rigueur, n'avoir qu'une valeur subjective. Il n'est, bien au contraire, que l'envers subjectif, d'une situation on ne peut plus *objective*. Par conséquent, au moment où l'homme se trouve obligé à révéler son Dieu, il n'est pas dupe d'une illusion ; la dette est très réelle. On doit, en effet, un hommage et un service singuliers à Celui auquel on est redevable de son être, et dont la Supériorité est unique, étant élevée au-dessus du créé selon un excès ineffable. L'offrande sacrificielle est de droit *naturel*, enseigne, à bon escient, saint Thomas d'Aquin.

Ces indications rapides sur le procédé grâce auquel le philosophe parvient à justifier l'attitude religieuse fondamentale, montrent du même coup, que cette justification porte en soi ses limites. Nous ne faisons pas seulement allusion à ceci que les vues philosophiques restent purement théoriques, alors que la Religion est une prise de position de la personnalité tout entière

— car on conçoit fort bien qu'un philosophe, ayant démontré l'existence du Dieu Créateur et déduit les principaux Attributs, prenne conscience de son état de créature (c'est ce qu'on nomme parfois la « religion naturelle »). La différence est autrement profonde, et les limites sont d'un tout autre ordre.

Une Religion véritablement complète ne peut être que la rencontre entre *deux* personnes ; elle est, essentiellement, un dialogue. Le fidèle ne pense pas s'adresser à une divinité qui ne le voit ni ne l'entend, qui n'exauce pas sa prière et n'intervient pas dans sa vie. Mutuel commerce, contact de personne à personne — Dieu intimant ses vœux, portant secours à sa créature ; l'homme adorant son Dieu, le servant, implorant son aide — telle est la Religion vécue. Détachons, du récit de la conversion de Paul Claudel, quelques lignes bien significatives, car elles montrent ce que représente pour une âme, l'adhésion à la Religion. « C'est alors que se produisit l'événement qui domine toute ma vie. En un instant mon cœur fut touché et je crus [...]. J'avais eu tout à coup le sentiment déchirant de l'Innocence, de l'éternelle enfance de Dieu, une révélation ineffable. En essayant, comme je l'ai fait souvent, de reconstituer les minutes qui suivirent cet instant extraordinaire, je retrouve les éléments suivants qui cependant ne formaient qu'un seul éclair, une seule arme, dont la Providence divine se servait pour atteindre et s'ouvrir enfin le cœur d'un pauvre enfant désespéré : « Que les gens qui croient sont heureux ! — Si c'était vrai, pourtant ? — C'est vrai ! Dieu existe, il est là, c'est quelqu'un, c'est un être aussi personnel que moi ! Il m'aime, il m'appelle ¹. » Qui donc, pourrait, au nom de la métaphysique, prononcer ces derniers mots ? Le philosophe aura beau défendre une conception éminemment dynamique de la divinité, celle-ci n'en demeurera pas moins, au point de vue religieux, impassible, inanimée. On le sait fort bien, le Dieu des philosophes entre en rapport avec nous, en ce sens qu'il nous soutient dans l'être et nous gouverne ; mais ce sont là des rapports qu'il entretient avec toutes

¹ Paul CLAUDEL, *Ma conversion*. (Récit publié dans le recueil de Th. MAI-NAGE, *Les témoins du renouveau catholique*. Paris 1919.)

ses créatures, ce ne sont pas ces relations spéciales qui vont de personne à personne, en joignant deux esprits et deux cœurs. La religion des philosophes souffre donc fatalement d'une incomplétude originelle: il lui manque la *réponse* du Seigneur à sa créature, ce qui la condamne à un perpétuel monologue, car son Dieu reste le grand Silencieux et le philosophe est incapable de savoir si ce grand Silencieux se décidera jamais à parler.

Le penseur peut certes, s'éprendre de la Beauté divine, soupirer vers elle; il peut encore, dire à Dieu son inquiétude, ses aspirations, le vide qui est en lui; mais la conscience même de l'infinie distance qui le sépare du Tout Autre, ne fera que lui donner un sens plus aigu de son impuissance, tout en avivant son désir. Il doit savoir que, si sa dialectique prétendait le hausser au niveau de la surnature, elle serait vouée à un échec: la philosophie ne peut postuler la Grâce. Il faut donc, de toute nécessité, que Dieu, franchissant l'incommensurable distance, se penche vers l'homme pour l'élever jusqu'à soi. Acte imprévisible parce que gratuit et qui échappe aux déductions de la métaphysique. Le philosophe est certain, démonstrativement, que Dieu est la Bonté infinie, mais il ignore si Dieu est son Ami, car l'amitié est libre par essence, étant le don d'une personne à une personne. On ne la connaît pas, si elle ne se révèle. Je ne sais qu'un homme m'aime que s'il lui plaît de me le faire entendre; nous ignorerions que l'Amour est notre Ami, s'il ne nous l'avait dit. Voilà pourquoi des philosophes ont pu écrire sur la divinité des pages sublimes; aucun d'eux, cependant, n'a réussi à faire sienne cette courte phrase qu'Henri Suso aimait à redire, pour transfigurer ses souffrances: « Dieu est infiniment bon, et il est mon Ami ».

M. T.-L. PENIDO.

DU PROBLÈME DE LA SAINTETÉ DE L'ÉGLISE AU PROBLÈME DE LA NATURE DE L'ÉGLISE

1. Dès qu'on veut parler de la sainteté de l'Eglise, il faut commencer par se donner de l'Eglise une notion pure.

D'une part, c'est tomber dans l'erreur matérialiste de bloquer avec l'Eglise des formations culturelles, relatives à la science, à la vie économique ou politique, à l'art, qui ne sont pas elle, et qui ne représentent jamais, dans les meilleurs cas, que la frange de son vêtement.

D'autre part, c'est tomber dans l'erreur d'un spiritualisme antiévangélique et destructeur du mystère de l'Incarnation que d'imaginer une Eglise invisible, seule divine, flottant au-dessus des Eglises visibles, nécessairement humaines, qui n'en seraient que de partielles et imparfaites incarnations: toute institution ecclésiastique relative au culte, au dogme, à la hiérarchie ne pouvant être, dès lors, que l'effet d'un instinct naturel pareil à celui qui explique la naissance des sociétés politiques.

L'Eglise ne fait pas corps avec les formations culturelles: il serait trop facile alors d'attaquer sa sainteté. Et l'Eglise n'est pas une essence désincarnée, un pur esprit, un simple idéal flottant sur le monde: il serait trop facile alors de défendre sa sainteté. L'Eglise dont nous proclamons la sainteté est, au milieu du monde, le corps visible du Verbe fait chair.

2. Confesser la sainteté d'une Eglise visible, qui est le corps unique du Christ, c'est rester fidèle à l'Evangile. C'est encore aller au-devant de deux difficultés qui stimuleront le théologien.

En premier lieu nous voilà contraints, semble-t-il, de méconnaître l'existence de tous les justes qui ne se donnent point comme membres de cette Eglise. D'où l'axiome: *Hors de l'Eglise, pas de salut*.

La réponse à cette première difficulté nous oblige à manifester toute l'étendue de l'Eglise comme mystère de salvation. La puissance divine, écrit saint Thomas, qui sanctifie intérieurement les hommes, n'est pas liée aux sacrements visibles ¹. Plus généralement, disons que l'influence de la causalité efficiente du Christ déborde celle de l'Eglise. Elle peut se servir, mais aussi se passer de celle de l'Eglise. A cause même des prières faites dans l'Eglise, elle atteint, hors du champ d'action de l'Eglise, des âmes qu'elle tourne vers l'Eglise; elle va chercher, dans les régions où il n'y a pas de pasteurs, des brebis pour l'unique bergerie. Les âmes des justes qui échappent à l'influence de la causalité efficiente (sacramentelle et juridictionnelle) de l'Eglise, et qui en ce sens sont *hors* de l'Eglise, n'échappent donc pas à l'influence de sa causalité méritoire (il s'agit d'un simple mérite de convenance), ni surtout à l'influence de sa causalité finale, et en ce sens elles sont *dans* l'Eglise. Elles appartiennent invisiblement mais efficacement à l'Eglise visible. Dans l'axiome: *Hors de l'Eglise pas de salut*, la locution prépositive *hors de* doit s'entendre universellement. Il s'explique proportionnellement, nous l'avons dit, comme s'explique l'axiome: *Hors du Christ, pas de salut*: les justes qui vivaient avant le Christ échappaient à l'influence de la causalité efficiente de la Passion, et en ce sens ils étaient hors du Christ; mais ils n'échappaient pas à l'influence de la causalité méritoire (il s'agit d'un mérite de condignité), ni à l'influence de la causalité finale de la Passion, et en ce sens ils appartenaient au Christ. L'influence vivifiante et salutaire du Christ a débordé le champ de son influence efficiente; aujourd'hui, l'influence vivifiante et salutaire de l'Eglise déborde le champ de son influence efficiente. Concluons que notre Eglise est plus grande que nous pouvions le penser d'abord, et sa sainteté plus étendue.

¹ III, qu. 68, a. 2.

Pour la cause formelle de l'Eglise, composée, nous l'avons dit souvent, du caractère sacramentel, de la grâce sacramentelle, de l'orientation immanente reçue du pouvoir juridictionnel, elle se trouve en acte virtuel, tendanciel, inachevé, dans les justes qui aujourd'hui encore échappent à la causalité efficiente de l'Eglise et ne relèvent que de sa causalité méritoire (mérite de convenance) et de sa causalité finale : sous ce rapport, ces justes sont incomplètement de l'Eglise. On dira proportionnellement que la grâce sanctifiante, du fait qu'elle ne pouvait ni dispenser de l'exil des limbes, ni s'épanouir en grâce sacramentelle, se trouvait en acte imparfait et tendanciel dans les justes qui, ayant vécu jadis, échappaient à la causalité efficiente du Christ et ne relevaient que de sa causalité méritoire (mérite de dignité) et de sa causalité finale ; sous ce rapport, ces justes étaient incomplètement au Christ.

3. La seconde difficulté que nous rencontrons, c'est qu'une Eglise visible donnera fatalement prise aux reproches, et ne pourra donc paraître sainte. Cette difficulté est encore accrue et semble devenir insurmontable du fait que nous confessons, toujours suivant l'Evangile, que l'Eglise est composée non de seuls justes, mais à la fois de justes et de pécheurs.

La réponse à cette seconde difficulté oblige elle aussi à pénétrer davantage dans l'intelligence du mystère de la sainteté de l'Eglise. Les pécheurs, disons-nous, sont dans l'Eglise, mais à parler rigoureusement, ils ne la souillent pas. Car *ils ne sont en elle que par le bien qui subsiste en eux*. Quant au mal qui les souille, il reste tout entier hors de l'Eglise. *Cette réponse vaut pour tous les fidèles, justes et pécheurs*. Tout ce qui en eux est péché reste hors de l'Eglise. La différence est que dans les *justes* ce qui est bon, et donc à l'intérieur de l'Eglise, c'est l'essentiel, l'élan profond de leur âme. Leur appartenance à l'Eglise est salutaire. Elle est chez les parfaits si absolue, si complète, qu'elle dépasse tout ce que le discours humain en pourrait exprimer. Ils sont transformés dans le Christ à la manière du bois qui est devenu un charbon ardent. Ce n'est plus eux vraiment qui vivent, c'est le Christ qui vit en eux. Dans les *pécheurs* au contraire, ce qui est bon, et donc à l'intérieur de l'Eglise, c'est

l'accidentel, et leur appartenance à l'Eglise n'est pas salulaire. Concluons que notre Eglise est plus pure que nous ne pouvions le penser d'abord, et sa sainteté plus intransigeante¹.

Mais dire que les méchants ne tiennent à l'Eglise que parce que, dans leur préoccupation, est accidentel et secondaire ne signifie pas qu'il soit accidentel à l'Eglise d'être composée de bons et de méchants. Cette composition est, au contraire, essentielle au statut de l'Eglise militante. Il en est ainsi parce que la tâche de l'Eglise militante est de sauver les pécheurs non pas en les tenant à distance, mais en les attirant à sa sainteté, en les incorporant à son être.

4. L'Eglise tout entière qui est le corps du Christ, bien qu'elle soit composée de bons et de méchants, est donc, si l'on parle d'une façon rigoureuse, absolument pure et sans tache. La sainteté du Christ se reflète en elle d'une manière indéfectible. Mais non pas avec une intensité qui demeurerait égale à toutes les époques. Les négligences des justes, les résistances des pécheurs tiennent en effet toujours partiellement en échec l'influence sanctificatrice du Christ. En ce sens précis, notre Eglise d'ici-bas n'est point encore sans tache, ni ride, sainte et immaculée. Seule l'Eglise glorieuse sera parfaitement limpide sous le rayonnement de la grâce divine. Si donc la sainteté du corps mystique du Christ est déjà maintenant indéfectible, profonde, totale, elle peut cependant connaître des accroissements et des diminutions sous le double rapport de l'intensité et de l'extension. Toutes les oraisons du Missel sont faites pour demander la pureté, la liberté, la sainteté et l'expansion de l'Eglise.

Sans doute, quand tous les chrétiens seraient justes et parfaits, le monde, qui a méconnu et crucifié le Verbe fait chair, combattrait encore contre la vérité évangélique. Il convient cependant de remarquer que c'est bien souvent quand la lâcheté des fidèles bons et mauvais, a trop limité l'influence sanctificatrice du Christ que surgissent les terribles ténèbres des schismes et des hérésies. Elles prétendent se saisir, pour s'en couvrir comme

¹ « L'Eglise de Dieu en laquelle l'on ne voit que pureté et sainteté... »
Le témoignage de Marie de l'Incarnation, publié par Dom Jamet, O.S.B., p. 274.

d'un vêtement de lumière, des rayons de la vérité évangélique que, faute d'une plus grande sainteté, nous n'avons pas fait assez resplendir, et elles finissent toujours par détruire, dans le cœur de beaucoup d'hommes, le sens divin de l'un des grands enseignements évangéliques: « Gardez-vous des faux prophètes qui viennent à vous en habits de brebis, mais au dedans sont des loups ravisseurs. Vous les reconnaîtrez à leurs fruits... » (Mt., VII, 15-16).

Pourquoi Dieu permettrait-il de telles calamités s'il n'avait dessein de susciter à leur sujet dans son Eglise des réactions de sainteté plus surprenantes encore. Laissons parler ici le texte sacré: « Et d'abord, j'apprends que lorsque vous vous réunissez en assemblée, il y a des schismes parmi vous, et pour une part, je le crois. Car il faut qu'il y ait des hérésies parmi vous, afin que ceux qui sont d'une vertu éprouvée soient manifestés parmi vous » (I Cor., XI, 18-19). Cette parole mystérieuse de saint Paul fait écho à la parole plus vaste encore du Seigneur: « Il est nécessaire que les scandales arrivent, mais malheur à l'homme par qui vient le scandale » (Mt., X, 7). Non certes que la Providence puisse jamais forcer les hommes à l'erreur ni au péché: elle cherche au contraire, par toutes les puissances d'une grâce surabondante, et plus que suffisante à justifier son infinie Bonté, à les pousser vers le royaume de sa lumière et de son amour; mais s'ils préfèrent malgré cela l'erreur et le péché, elle prend occasion de ces catastrophes pour enflammer d'un nouveau zèle le cœur de ses fidèles et pour faire briller davantage, à l'intérieur de son Eglise, les vertus de sa lumière et de son amour. En sorte que les schismes et les hérésies finissent toujours, à cause des mystérieuses réactions qu'ils provoquent, par servir, au moins qualitativement, la gloire de l'Eglise qu'ils ravagent. « De tout temps le Seigneur a découvert les trésors de sa sagesse et de son esprit aux mortels, mais maintenant que le mal fait mieux voir son visage, il les découvre bien davantage »¹. A certains moments critiques, quand se produisent de grands schismes et de grandes hérésies, l'Eglise tout entière semble remise sur le van. Beau-

¹ Saint JEAN DE LA CROIX, *Les avis sentences et maximes*, édit. Dom Chevallier, Paris 1933, p. 171; Silverio de Santa Teresa, t. IV, p. 232.

coup de ceux qui étaient en elle la trahissent : « Mes petits enfants, c'est le dernier âge, et, selon ce que vous avez entendu, l'antéchrist vient, et maintenant beaucoup son devenus anté-christs : à cela nous connaissons que c'est le dernier âge. Ils sont sortis de parmi nous, mais ils n'étaient pas des nôtres, car s'ils avaient été des nôtres ils seraient demeurés avec nous. Mais il fallait qu'ils fussent manifestés comme n'étant pas tous des nôtres. Pour vous, vous avez l'onction de Celui qui est saint, et tous vous savez » (I Jean, II 18-20). Les places laissées vides par ceux qui apostasient sont prises par d'autres qui attirés par la clarté spirituelle de l'Eglise, viennent à elle des extrémités de la terre : « Je vous le dis, beaucoup viendront de l'orient et de l'occident et auront place au festin avec Abraham, et Isaac, et Jacob dans le royaume des cieux ; tandis que les fils du royaume seront rejetés vers l'obscurité du dehors » (Mt., VIII, 11-12).

5. Telle est, avec le rythme de ses fluctuations intensives et extensives, la sainteté indéfectible de la vie du corps du Christ, qui est l'Eglise. Or, cette sainteté n'est qu'un épanchement de la sainteté créée, en un sens infinie et incapable d'accroissement, participation elle-même de la sainteté incréée, rigoureusement infinie et incapable d'accroissement, du Christ-Dieu, tête de l'Eglise. L'Eglise porte en elle le Christ-Dieu. Elle est christophore, elle est théophore. C'est le titre le plus sublime et le plus efficace de sa sainteté, la cause profonde, vivante et permanente de son rayonnement.

CHARLES JOURNET.



LÉGENDE

Les deux peintures de Robert Juillerat que nous offrons à nos lecteurs représentent l'une, Le village d'Eguilles en Provence, l'autre Sainte Claire qui met en fuite les Sarrasins avec, dans le fond, l'église de Saint-Damien.

Pour ce qui est du paysage, on verra tout de suite que Robert Juillerat n'en est plus à ses essais. Il est encore un élève, un élève de cette nature composée de prés, de chemins, de collines et de ciel, et par laquelle un peintre doit se laisser instruire tous les jours et toutes les heures de sa vie. Il ne s'impose pas aux paysages, il tente de surprendre leur secret. Ce qu'il cherche en eux, ce n'est pas un état d'âme, c'est le grand mystère d'ordre, d'humilité, de paix que le bon Dieu y a caché. Rien que cela suffirait à nos yeux à le classer comme peintre religieux.

Depuis quelque temps, il s'essaie en outre à composer, mais toujours dans le cadre du paysage où il se sent à l'aise, de petites scènes représentant les mystères de la vie chrétienne. Nous croyons qu'il pourra aller très loin dans cette voie et qu'il nous donnera quelque jour une peinture religieuse neuve, profonde, authentique. Pour le moment, quand il s'agit de peindre les personnages, il sent combien il est encore éloigné de son cher maître, Jean-Baptiste Corot. Mais je vais scandaliser beaucoup de gens doctes et sensés qui s'occupent ou qui ne s'occupent pas d'art religieux, en leur confiant la joie naïve que j'ai de découvrir dans ces petites scènes de la vie religieuse, encore pleines de gaucheries, un art sincère, tandis que les trop habiles académies qu'ils me proposent comme des réussites de l'art religieux me semblent dégager une odeur de cadavre. Et je crois être ici plus près qu'eux du peuple, du vrai peuple, celui que l'école n'a pas encore déformé.

C. J.

STYLE MODERNE

ET

MODERN STYLE

L'erreur est plus facile que la vérité et c'est pourquoi, sans doute, les auditeurs de nos concerts se partagent en deux camps sur la musique moderne, et, par leur attitude, témoignent d'une symétrique incompréhension du problème de l'art contemporain. Les uns méprisent systématiquement la production des compositeurs d'aujourd'hui, les autres la louent sans réserve. Ceux-ci pensent que l'époque qu'ils honorent de leur présence est la fleur de l'histoire, ceux-là condamnent en principe toute nouveauté et se confinent dans l'admiration figée d'un classicisme conventionnel dont Bach, Mozart et Beethoven sont les potentats de droit divin. Ces deux positions ont un avantage indéniable : elles dispensent de réfléchir.

Essayons de montrer que les partisans de la musique classique et ceux de la musique moderne ont également tort.

* * *

C'est une nécessité pour le musicien de renouveler sans cesse les procédés de son art et toute réussite implique nécessairement l'abandon des procédés qui en ont été les moyens, si l'artiste veut continuer à créer, c'est-à-dire produire du nouveau. L'artiste véritable ne fait pas deux fois la même œuvre et c'est une loi pour lui que, s'il ne veut pas se taire, il doit se renouveler. La copie est la négation de l'art.

« Au fait, disait Vinet, un écrivain supérieur peut être égalé dans sa forme par des écrivains d'un talent fort au-

dessous du sien. La grande affaire c'est de créer un style neuf ; une imitation quelconque n'est jamais très difficile. » Sans doute, comme l'affirme André Gide, « les grands artistes n'ont jamais craint d'imiter » et l'imitation n'a jamais nui à l'originalité, mais alors, ainsi comprise, l'imitation n'est pas servile, elle est intelligente, point mécanique, elle est créatrice. C'est de cette manière que Racine « copie » Euripide.

Il reste que, pour créer du nouveau, l'artiste doit renoncer à ce qui facilite son art, à une foule de moyens techniques, qui, en simplifiant sa tâche, le soumettent à l'esclavage du tout fait. L'art est d'ordre intellectuel, mais il est dépendant de la matière, dans une certaine mesure, puisqu'il en a besoin pour s'exprimer ; et dans la mesure où il dépend de la matière, il doit évoluer. Il est donc absurde de reprocher aux compositeurs modernes d'écrire autrement que Beethoven, et il est probable que, contemporains de Beethoven, certains lui eussent reproché de ne pas parler la langue de Philippe Emmanuel Bach.

Mais cette évolution n'a pas le sens que beaucoup lui prêtent, elle ne signifie nullement que la langue musicale progresse. Cette langue s'enrichit parfois comme elle peut s'appauvrir, se déformer, se corrompre. On peut donner comme exemple le style instrumental, qui, avec Beethoven, avait toutes les qualités d'un grand style et qui est devenu, par ses déformations, celui qui exprime les hallucinations de Schönberg. Evolution inévitable cependant, nous avons dit pourquoi, mais qui est indifféremment orientée dans un sens heureux ou funeste¹.

¹ On a mainte occasion d'être émerveillé des absurdités auxquelles le mot d'évolution prête encore son prestige. La plupart des artistes contemporains croient s'être suffisamment excusés quand ils l'ont prononcé. Pour eux, ce serait folie que de s'opposer à « l'évolution », et pour être « modernes », ils consentent volontiers à être absurdes et ridicules. Rien n'est spécieux et tentant comme l'erreur à la mode, remarque Charles Maurras. Sans doute. Sans quoi la raison gouvernerait mieux le monde des artistes. Mais telle est la force de suggestion d'un vocable, pourtant défraîchi, qu'on doit se résigner à passer pour un phénomène quand on affirme qu'il faut distinguer, que telle évolution de la langue musicale est légitime alors que telle autre est regrettable et doit être combattue. On oublie trop que de grands artistes ont renouvelé leur art en tournant le dos à leurs contemporains et en re-

Encore faut-il ajouter que la nouveauté, si elle est nécessaire, est plutôt le complément que le signe distinctif du génie ; souvent, c'est moins par une technique neuve que par une façon nouvelle de se servir d'une technique traditionnelle que se font remarquer les grands maîtres. « Gardons-nous, écrivait fort justement M. Pierre Lasserre dans sa *Philosophie du goût musical*, gardons-nous d'ailleurs de croire que ces changements de la matière sonore et de la technique soient toujours liés à l'avènement d'une individualité de génie et que chaque grand musicien soit obligé, pour traduire l'âme nouvelle qu'il apporte, de se forger une langue nouvelle, du moins nouvelle à ce degré-là. » Mozart a parlé la langue de son temps, sans la bousculer, et Ph. Emmanuel Bach a profondément modifié le style de son époque. Dira-t-on pour cela que Ph. Em. Bach est un plus grand créateur que Mozart ? Ce serait montrer une grande incompréhension des choses de l'art.

Retenons néanmoins que la langue musicale change sans cesse, peu à peu ou par à-coups, et qu'il serait injuste d'en rendre responsables les seuls compositeurs les plus récents. Sans aller jusqu'à admettre l'existence d'une « école moderne »¹, ce qui serait d'une naïveté bien épaisse, il faut convenir que les divers styles proposés par nos contemporains peuvent être aussi légitimes que celui de Mozart.

Le style moderne — expression trop vague et qui s'applique à des réthoriques de qualité variable — le style moderne a sa raison d'être.

* * *

Tournons-nous maintenant vers ceux qui applaudissent sans discernement les incongruités des bolcheviks de la symphonie.

montant aux sources. Peu de temps avant sa mort, Gabriel Fauré recommandait l'étude et la pratique du chant grégorien. Il est permis de croire qu'il y aurait là, en effet, un remède à la stérilité laborieuse des « fauves » de la musique.

¹ Il y a plusieurs styles modernes, répondant à diverses tendances. Quant à la notion de l'école, elle semble assez compromise en un temps où chaque artiste, au mépris de toute modestie et de tout bon sens, s'efforce d'être original.

Loin de nier la fatalité du changement — ou de l'évolution, comme ils parlent —, ils ne voient que cela. Selon leur point de vue les compositeurs sont intéressants et admirables dans la mesure où ils introduisent dans la langue musicale les vocables nouveaux. Et la matière sonore n'est plus seulement ce que les philosophes appelleraient la cause matérielle de l'œuvre, mais son unique raison d'être.

Est-ce à dire que cette matière sonore ne mérite que mépris et qu'indifférence ? Non, sans doute, et pour citer encore le traité de M. Lasserre, constatons qu'elle contribue à sa manière au bien de l'œuvre : « La matière sonore de la musique a certes sa beauté propre qui entre dans la beauté des œuvres musicales comme la beauté du marbre entre pour quelque chose dans celle de la statue. Cependant le marbre n'est pas la statue ».

Comment qualifier la doctrine de celui qui dit : le marbre c'est la statue ? Ou bien : la sonorité c'est la symphonie ? Sera-t-on jugé trop sévère si l'on dit qu'elle est celle du matérialisme intégral ?

Toute idée, tout plan, toute construction, toute synthèse, paraissent aux adorateurs de la matière sonore comme entachés d'intellectualisme. Et l'intellectualisme, c'est le péché contre le Saint-Esprit, celui qui n'est pas pardonné. Ils veulent de la musique pure, absolument pure, c'est-à-dire des sensations dégagées de tout élément intellectuel ou sentimental (comme si c'était possible !) ils veulent jouir des accords écoutés pour eux-mêmes et non pour ce qu'ils signifient. Et cet anti-intellectualisme les conduit directement à la foire quand ils n'échouent pas dans le cabanon futuriste.

Mais leur idéal est irréalisable. Toute œuvre a un commencement, un milieu et une fin, et l'auditeur, même moderne, est ainsi fait qu'on ne peut l'empêcher de comparer entre elles ses sensations, de les relier en un seul corps, de faire acte d'intelligence. Et voilà leur doctrine par terre.

Comment les musiciens pourraient-ils contredire le jugement sévère de M. Julien Benda, qui écrivait, jadis, dans son *Dialogue d'Eleuthère* : « Il est certain que l'explosion moderne de furie musicale signifie avant tout le besoin qu'on a aujourd'hui de se vautrer dans la sensation : elle est à rapprocher de la furie du théâtre, de la furie du scandale, de la furie de la vitesse, de la furie (moderne aussi) de l'amour et de la femme, bien plus que d'aucun besoin d'émotion d'art ». Les musiciens qui spéculent sur l'engouement d'un certain public pour les chatouillements nouveaux connaissent des succès merveilleux, mais faciles, et ce sera leur honte d'avoir contribué à l'abaissement de leur art.

Est-il nécessaire de prouver l'abaissement de l'art musical, sa décadence, quand il s'ingénie à satisfaire les besoins des sensualistes ? J'ai entendu dire, et l'on m'en croira si l'on veut, que dans une œuvre vraiment moderne, on ne doit pas relier ni être tenté de relier un fragment à celui qui le précède et à celui qui le suit. Et une définition de Paul Bourget m'est revenue à l'esprit : « Un style de décadence est celui où l'unité du livre se décompose pour laisser la place à l'indépendance de la page, où la page se décompose pour laisser la place à l'indépendance du mot ».

Mais c'est perdre son temps que raisonner ceux qui nient l'intellectualité de l'art, et qui croient montrer de la supériorité en se moquant de la logique ; c'est se rendre ridicule que d'en appeler au sentiment de ceux qui nient la valeur du sentiment ; il faut les laisser courir. Il ont senti l'odeur de la Bête et ils la suivent avec des grognements de joie ; ils ont lâché la meute de leurs instincts et sont émerveillés de la splendeur de leur concupiscence.

* * *

En résumé et pour conclure, répétons que les œuvres modernes divisent les auditeurs en deux groupes qui correspondent à deux façons de ne pas comprendre la musique.

Les uns, adorateurs des seules gloires enregistrées par le Larousse, veulent que la musique soit immobilité¹. Les autres saisis par les clameurs d'un orchestre hystérique, veulent que la musique soit mouvement. Mais personne ne s'avise du fait qu'elle participe nécessairement et à la fois de l'immobilité, en tant que chose spirituelle, et du mouvement, à cause de la matière sur laquelle s'exerce l'art du compositeur.

En effet, quels que soient ses changements, la musique ne se modifie pas dans son essence, mais comme elle chemine dans le temps et dans l'espace, et se trouve liée à une matière sonore, elle se présente sous des aspects toujours nouveaux.

Ceux qui la veulent fixer supposent qu'elle est semblable à la géométrie, qu'elle est faite pour satisfaire l'esprit et peut se dispenser de flatter les sens, qui veulent, pour être émus, quelques épices de nouveauté; et ceux qui n'aiment que ses changements s'imaginent qu'elle est semblable à l'art culinaire, qui stimule notre appétit sans intéresser notre esprit.

Or, la musique moderne n'est évidemment pas dispensée de satisfaire aux conditions éternelles de l'art des sons, fait pour exprimer l'homme tout entier: composé d'esprit et de chair.

Il y a un style « moderne » qui ne manque ni de charme ni de noblesse. Il est la conséquence de l'évolution normale de la langue musicale, il s'appuie sur un traditionalisme intelligent, il ne contredit nullement la langue du passé, il lui fait de fréquents emprunts. Et il y a le modern style grimaçant et hideux qui pousse sur la civilisation contemporaine comme un champignon vénéneux, qui renie le passé et rejette toute tradition, qui n'a pas de patrie: il est l'effet d'une pourriture spécifiquement internationale.

¹ Faut-il rappeler que certains éléments essentiels de la langue musicale sont immuables par nature ? Les rapports numériques les plus simples $\frac{1}{2}$, $\frac{2}{3}$, $\frac{4}{5}$ s'expriment musicalement par l'accord parfait. Tout n'est donc pas affaire de convention ou d'habitude.

Mais le public semble ignorer à quel point les diverses tendances de la musique d'aujourd'hui se combattent, et quel est l'enjeu de la lutte. On croit naïvement que tout cela formera quelque jour une belle unité; que ce qui nous divise paraîtra peu de chose à côté de certains traits communs, qui seront apparents et caractériseront notre siècle aux yeux des générations futures. C'est oublier que l'unité est le fruit de la victoire et qu'il serait proprement miraculeux que nous offrions l'image d'une telle unité alors que nous n'avons pas trouvé le moyen de nous entendre sur les points essentiels. Soyons modestes: il y a peu de chances pour que la première moitié du vingtième siècle fasse jamais figure d'époque classique.

Style moderne ou modern style, lequel sortira victorieux de la tourmente? Il appartient sans doute à la politique de conclure, et ce seront des guerres ou des révolutions qui décideront du sort de la musique, comme de celui de la langue.

Telles sont les réflexions, dont le cours est souvent mélancolique, que font plusieurs musiciens d'aujourd'hui: souvent découragés, ils se demandent si la lutte est encore possible contre les puissances occultes qui entraînent le public contemporain aux pieds des autels de Priape et qui l'abrutissent en lui soufflant à l'oreille le conseil d'un orgueil démesuré, stupide, *Moderne*.

Tels sont les problèmes qu'ils creusent dans leurs mansardes; et, au dehors, comme disait Péguy, « il y a cet immense royaume de disgrâce, qui consiste à ne pas même savoir de quoi on parle ».

ALOYS FORNEROD.

EN MARGE D'« ICARE »

La complexité humaine est infinie. Infinies, les exigences de l'homme. Qu'il s'agisse de l'individu en tant que tel ou de cette créature sociable et sociale que le temporel n'a pas fini d'accommoder aux régimes les plus variés.

Dans l'acception que lui donne aujourd'hui la civilisation, l'individu implique la notion de liberté. Il en pose en tout cas le problème et, parallèlement, dénonce une tragédie toujours ouverte. Car, en fin de compte, l'individu s'avère floraison d'une puissance collective (matérielle ou spirituelle, ou les deux à la fois, dosées différemment) qui s'est affirmée et touche à son terme — et contre laquelle puissance, sous sa forme naissante ou re-naissante, il se heurtera bientôt.

Or, c'est entre eux, entre le collectif, placé sous le signe de l'obéissance, et l'individu, poussé par le vent de toutes les libertés et du libre arbitre, que, pour leur sauvegarde respective, intervient ou devrait intervenir le Christianisme. Aussi bien, la prétention de l'Evangile n'a jamais été de réduire l'humaine complexité pas plus qu'il n'a méconnu les exigences de l'Etat, expression variable et temporelle du nombre.

Mais le nombre et l'individu, en tant que tels, tendent à s'affirmer par des manifestations irréductibles, qui s'affrontent au point de se neutraliser, puis de détruire tour à tour soit l'effort du nombre organisé soit l'effort isolé de l'individu.

Dès lors, tout bien considéré, en dehors même de toute préoccupation d'ordre surnaturel, seul s'entend à limiter les excès des parties en en subordonnant et orientant les manifestations sans avilir leurs droits imprescriptibles, le Christianisme et, plus proprement, le Catholicisme. L'Eglise conserve et transmet un étalon éternel des valeurs, un principe (qui est en même temps une fin) placé hors de l'homme et pourtant l'englobant tout entier.

L'Etre est cela — et il est tout. En lui trouvent leur fusion harmonieuse ces deux entités solidaires, éminentes l'une et l'autre l'individu et la collectivité.

* * *

Telles sont les premières réflexions que m'a suggérées la lecture d'Icare. Suivi d'une Histoire de ma Mort, ce très beau poème de Lauro de Bosis, traduit de l'italien par M. A.-Ferdinand Hérold, nous a été envoyé par M. Claude Aveline avec une lettre explicative.

Lauro de Bosis accomplissait voilà deux ans un raid sur Rome, dont il ne devait pas revenir, et au cours duquel, il lança quatre cent mille messages antifascistes.

Icare date de 1919 et fut composé à l'occasion de la mort du frère de Lauro de Bosis, tombé comme lui du ciel dans la mer. En l'écrivant « le destin parlait pour lui ».

La mort de Lauro de Bosis fut la conclusion d'une entreprise héroïque.

Personne ne refuse un pieux hommage à la mémoire d'un homme qui ponctue ses convictions par l'acceptation volontaire d'une mort certaine. Un tel homme honore l'humanité. Et malheur à l'époque, aux sociétés dont il ne sortirait plus de ces jeunes gens prêts à mourir pour une impossible pureté.

Si Icare, tragédie renouvelée du grec, laisse pressentir une âme plutôt pré-chrétienne (comme on dit préraphaélite), l'Histoire de ma Mort montre un être arrivé au terme de son fatum. Jeune homme en quête d'un absolu, d'une pureté, il ne pouvait prétendre les trouver ni même les instaurer ici-bas, la politique demeurant jusqu'à nouvel ordre une opération essentiellement charnelle¹ dans une civilisation aujourd'hui scientifique et matérialiste, sur le point de s'anéantir soi-même, où la puissance collective n'a plus rien de spirituel au sens chrétien du terme.

Reste à établir, toutefois, si Lauro de Bosis possédait lui-même une vérité absolue sur laquelle étayer ses convictions politiques. Ne se trompait-il pas quand d'une façon assez élémentaire il assimilait la contrainte imposée au peuple par le régime fasciste au joug de l'étranger, et, notamment, de l'Autrichien d'encore récente mémoire ? Il oubliait que ceux qui acceptent ce régime de force sont les petits-fils des patriotes qui secouèrent, puis détruisirent la domination étrangère. Et que s'il n'y allait de la grandeur et de l'unité plus consistante de l'Italie, il s'en serait trouvé, à l'intérieur de la péninsule, un assez grand nombre pour se sacrifier pour le salut et l'honneur de leur patrie. La même pour tous les Italiens auxquels Mussolini impose, convenons-en, la reconnaissance du symbole du Crucifié.

Mais remontons aux sources, à l'immédiat après-guerre. On voit alors un fascisme opposer avec violence, une intransigeance à la mesure du désordre et de la force dissolvante du bolchévisme, contre lesquels la panacée libérale se révèle impuissante. Au gâchis succède l'ordre de la loi d'airain qui, elle, sera selon la mesure de l'indifférence à l'Evangile.

JEAN-LOUIS FERRERO.

¹ Avec tout ce que cela suppose de *libido dominandi*, de volonté de puissance, et parce qu'en ce monde « l'action n'est pas la sœur du rêve ».

MUSIQUE RELIGIEUSE

Les règles de composition musicale ne sont pas des dogmes, ni des formules mathématiques ou chimiques. Aussi, serait-il ridicule de prétendre que l'on puisse dresser un code complet et infaillible pour juger, approuver ou condamner une œuvre musicale. Mais il n'y aurait rien de plus erroné que de conclure à l'anarchie en musique. Comme toute autre langue, la langue musicale a sa grammaire, sa syntaxe et sa logique, et elle ne pourrait pas s'en éloigner impunément. Sans doute, le pire serait encore d'idolâtrer cette langue, sans se préoccuper de ce qu'elle exprime. La langue ne se passe pas de son contenu idéologique, et celui-ci resterait stérile sans sa forme. Les deux éléments se compénètrent comme le corps et l'âme et la qualité de l'un influence nécessairement celle de l'autre.

Ce n'est pas notre tâche d'expliquer ici quelles sont les lois de grammaire, de syntaxe et de logique musicales. Les traités de composition, de plus en plus perfectionnés, suivent pas à pas l'esprit créateur pour nous dire ensuite les critères d'une belle mélodie, les conditions d'une bonne réalisation harmonique et les moyens d'une heureuse architecture musicale. Tout cela a été fait et il est bien regrettable qu'il y ait tant de suffisants qui se permettent d'émettre des opinions définitives sans connaître l'ABC de cette science. Je me bornerai à examiner le problème de la musique religieuse par ses racines, c'est-à-dire par sa tradition.

« Le chant grégorien », dit le *Motu proprio* de Pie X, « est le chant propre de l'Eglise Romaine, le seul chant qu'elle ait hérité des anciens Pères, qu'elle a jalousement gardé depuis de longs siècles dans ses manuscrits liturgiques, qu'elle prescrit exclusivement en certaines parties de la liturgie, et que les travaux les plus récents ont si heureusement restitué dans son intégrité et sa pureté.

« Une composition pour l'Eglise est d'autant plus sacrée et liturgique qu'elle se rapproche plus de la conduite, de l'inspi-

ration et de la saveur propres aux mélodies grégoriennes, et elle est d'autant moins digne du temple qu'elle est reconnue comme s'éloignant plus de ce modèle suprême. »

En des temps de foi vivante il aurait suffi que le Souverain Pontife eût parlé pour que tout le monde, avec reconnaissance, se fût rangé à son avis. Examinons les « raisons psychologiques » qui empêchent les musiciens de nos jours d'adhérer pleinement à la grande charte de musique sacrée. Les deux principales sont que notre peuple n'est pas à même de saisir la beauté du plain-chant ou des œuvres qui en proviennent, cette musique étant trop éloignée de son éducation musicale; et que les difficultés d'une bonne exécution du chant grégorien ou de la polyphonie classique sont telles que la plupart des chorales doivent y renoncer.

Considérer le peuple comme une foule sans goût et sans intelligence n'est pas juste. S'il ne partage pas avec nous les avantages ou les désavantages de la civilisation, il ne partage pas non plus nos préjugés, en sorte qu'il est bien plus facile à mener vers l'idéal de l'art sacré que les faux ou les demi-intellectuels. Ce qui est plus vrai, c'est que l'amour de la musique grégorienne est en raison directe de notre ferveur religieuse qui n'a rien à faire avec la différence des classes sociales. Mieux vous pratiquerez votre religion et plus vous sentirez le besoin du plain-chant et de la musique qui s'en inspire, ces deux genres étant l'expression la plus adéquate de votre prière. Il y a également des artistes qui, tout en étant encore éloignés des sentiments de piété, comprennent et aiment la musique grégorienne à cause de ce qu'il y a d'amour de l'absolu dans leurs cœurs et dans leurs intelligences.

N'est-ce pas bien déshonorant pour notre siècle de progrès de parler des difficultés techniques là où les pauvres « arriérés » du moyen âge n'en trouvaient point, et n'est-ce pas un peu comique qu'une chorale de ville recule devant ces difficultés alors que dans certaines paroisses de campagne on arrive à exécuter la polyphonie classique très convenablement ? La matière vocale est partout la même, que ce soit en ville ou à la campagne. Tout dépend du zèle et du savoir du chef dont la chorale n'est qu'un fidèle portrait. Du reste, l'habitude prise, on chante la musique grégorienne aussi et même plus aisément que les soi-disant morceaux faciles qui finissent par vous lasser si vous avez tant soi peu de flamme.

On dit souvent que, pour nous atteindre, la musique religieuse doit nous parler la langue de notre siècle. Cette observation, chère aux protestants, ne manquerait pas d'une certaine

logique, si la musique moderne elle-même ne nous prouvait pas le contraire: les motifs et les modes grégoriens y sont employés de plus en plus fréquemment et les protestants eux-mêmes exécutent avec plaisir la polyphonie classique. Néanmoins notre bonne mère qu'est l'Eglise ne limite pas le choix de notre répertoire aux seuls auteurs du passé.

« L'Eglise a toujours reconnu et favorisé les progrès de l'art, en admettant au service du culte tout ce que le génie a su trouver de bon et de beau au cours des siècles, toujours cependant d'après les lois liturgiques. Par conséquent, la musique plus moderne est aussi reçue dans les églises, quand elle offre dans ses compositions une bonté, un sérieux et une gravité qui ne la rendent pas indigne des fonctions liturgiques. »¹

Y a-t-il vraiment des compositeurs modernes qui dirigent leurs efforts dans ce sens ? Oh, oui, il y en a beaucoup, dans plusieurs pays. Sans avoir la prétention de les énumérer tous je me permettrai de vous en signaler quelques-uns.

En Italie, malgré les ravages du style théâtral, la tradition palestrinienne s'est assez bien conservée. En tout cas l'enseignement du contrepoint *vocal* n'est jamais tombé dans l'oubli comme c'est souvent le cas chez les Allemands qui se séparent difficilement du style « Choral ». Les noms comme Perosi, Bossi, Casimiri ou Refice illustrent suffisamment mon assertion.

Les Français, grâce à leur intelligence latine et leur bon sens gaulois, saisissent admirablement ce que devrait être la bonne musique liturgique. Malheureusement ils n'ont pas toujours assez d'endurance pour mettre en pratique leurs excellents principes.

A mon sens, c'est Guy Ropartz qui, parmi les contemporains, a le plus de personnalité et de maîtrise technique. Sa *Messe en l'honneur de sainte Odile* (pour une voix d'enfants et trois voix d'hommes) est un chef-d'œuvre, apportant beaucoup de nouveau, tout en continuant la tradition des grands maîtres. Son homonyme Guy de Lioncourt réussit admirablement à s'inspirer de la mélodie grégorienne. Sa *Messe brève en si-mineur*, composée dans le plus pur contrepoint vocal, est une des meilleures œuvres modernes que je connaisse dans ce genre. L'abbé F. Brun, auteur très fécond et d'un goût raffiné, excelle tout particulièrement en composition des cantiques paraphrasant le chant grégorien.

Pour être complet, j'aurais dû commencer par Mgr Perruchot et Charles Bordes, qui les premiers répondirent à la voix du Souverain Pontife. Mentionnons ensuite F. de la Tombelle,

¹ *Motu proprio*, ch. II, art. 5.

auteur assez inégal mais très personnel, très spontané et très savoureux, les deux chanoines Boyer, A. Gastoué, L. de Serres, D. de Séverac, M. de Ranse, D.-V. Fumet, G. Renard, A. Bertelin, P. Berthier, A. Alain, L. Saint-Reguier, abbé M. Roux, H. Nibelle, R. Quignard, Ch. Pineau, H. Potiron, H. Chrétien, J. Noyon, etc., etc.

Qu'est-ce qui se passe en Allemagne ? Depuis la guerre le bel élan grégorien, qu'on y constatait avant, semble en diminution. Aussi la production polyphonique n'en est pas devenue plus riche et plus intéressante. Ce contrepoint a quelque chose de lourd s'approchant plutôt du contrepoint *instrumental* de J.-S. Bach que du contrepoint vocal de Palestrina. Néanmoins, il serait injuste de généraliser et nous nous hâtons de signaler quelques compositeurs allemands qui apportent vraiment du nouveau et qui n'en restent pas moins dans la ligne de la musique strictement liturgique.

Qu'il me soit permis de passer sous silence les auteurs universellement connus comme V. Goller, J. Mitterer, J. Singenberger, etc. Nous connaissons tous les bons et mauvais côtés de cette littérature-là, qui se signale aussi bien par la solidité de travail que par sa sobriété d'inspiration. Malheureusement, nous y trouvons assez d'œuvres amorphes, peu compatibles avec l'ardeur et la spontanéité du chant grégorien. Le sens pratique de ces auteurs les fait apprécier par les maîtres-de-chapelle préférant les exécutions impeccables aux profondes émotions d'âme qui nous sont procurées par les œuvres des grands maîtres, même au cas où tous les détails d'exécution ne seraient pas au point.

Je crois que le « roi » des compositeurs de musique religieuse en Allemagne est Otto Jochum. Sa *Cäcilia-Messe op. 17* dénote un maître en pleine possession de son talent, débordant d'idées nouvelles et vraiment musicales. Sa richesse d'inspiration fait penser à Max Springer (directeur du Conservatoire de Vienne) qui, lui aussi, est un excellent compositeur, à côté de ses travaux dans le domaine du chant grégorien et de l'orgue liturgique.

Un autre nom qui a bien frappé mon attention est Heinrich Lemacher. Ses harmonies sont nouvelles, ses mélodies bien authentiques, travail contrepointique intéressant. J'ai lu également avec beaucoup de plaisir les compositions de Franz Nekes qui semble vouloir remettre à l'honneur la polyphonie païenne dans toute sa pureté.

Après les compositeurs italiens, français et allemands, il y aurait bien des choses à dire des ressortissants des autres pays. Malheureusement, leurs œuvres n'étant pas regues dans les gran-

des maisons d'édition comme Pustet, Schwann etc., il est assez difficile de se les procurer quoique certaines d'elles, arrivées à notre connaissance, témoignent d'un effort considérable et d'une personnalité bien marquée. J'espère être excusé si je ne mentionne pas les auteurs suisses, suffisamment connus du public.

Un petit mot à l'adresse de ceux qui auraient la belle prétention de composer de la bonne musique religieuse :

Faites de la *musique*, en n'écrivant qu'après avoir appris tous les secrets de votre langue. Inspirez-vous du modèle suprême de la musique sacrée, le chant grégorien et la polyphonie palestrinienne. N'écrivez rien si vous ne voulez pas faire assez d'effort pour nous apprendre quelque chose, car faire du nouveau ne signifie pas de faire moins bien que les anciens. Autrement, par vos pyramides de papier, vous cacheriez les grandeurs véritables.

OTTO-ALBERT TICHY.

STYLE

Nous donnons tels quels ces fragments sur le primal spirituel de l'art. On ne contestera pas que leur auteur ait un sens très vivant de la poésie. C'est un jeune qui vient « des profondeurs les plus obscures du rationalisme et de toutes les folies de l'avant-garde débridée » et qui, en composant un manuscrit sur Le style et le cri, s'est rendu compte de sa transformation. On verra que ce qu'il appelait le cri, pour l'opposer au style, était, à son insu, quelque chose de beaucoup plus pur que l'art, que la poésie même, et l'on y discernera sans difficulté les premiers souffles de cette grâce qui donne l'enfance du cœur, renouvelle toutes choses, et fait reconnaître l'amour du Père céleste.

L'art est notre seul bien.

Nous sommes de passage, n'est-ce pas... laissons et emportons de bons souvenirs.

Se donner au monde afin de se connaître, afin de se voir dans le monde, hors des limites du soi, afin de grandir en soi-même avec l'afflux de ce même monde qui ne se donne qu'à celui qui se donne. Car il n'y a pas d'autre possession que ce qu'on a confondu à soi-même, et réciproquement ce qu'on a pu laisser de soi-même, du bon travail de ses mains, dans l'esprit et dans le corps de l'humanité. Le reste est néant.

Quand la vie nous a tout pris et nous abandonne, nus, sur la glèbe, c'est alors que l'art naît dans un rayon de soleil, dans un murmure du vent, c'est alors que nous apercevons notre union intime avec la terre et une richesse inépuisable (en réserve de soleil) qui est au fond de notre cœur, — c'est alors surtout que nous nous découvrons un élan d'amour vers les choses simples et auquel seules les choses simples savent répondre avec amour. L'art ne retrouve ses universaux que quand notre foyer devient le monde entier et notre famille l'humanité, plus

les fleurs et les oiseaux. L'art ne crée (ne se montre sous son véritable jour de lumière) que quand tous les artifices de la civilisation nous tombent des mains. Mais alors aussi l'art est une puissance infinie, richesse sans bornes et émerveillement glorieux. Le monde se retrouve conforme au monde et l'idéal se lit avec facilité. Et cet idéal nous apparaît comme la paix sereine de la nature, sa confiance en la clémence du ciel, son humble et constante prière est une lente et sûre évaison, une exhalation en Dieu.

Et ne soyez pas étonné de vous trouver subitement tout seul sur le terrain. Car le terrain où vous êtes s'est soulevé sous la poussée d'une forte et saine respiration pendant que vos cousins et vos frères continuent à se débattre dans la boue en contre-bas de la colline. Et ne soyez pas surpris que plus personne ne vous entend, que rares très rares sont ceux qui connaissent la politesse exquise de causer calmement des choses, de laisser les mots vivre leur son et leur pensée en échangeant le bien qu'on a trouvé, en échangeant quelques regards personnels et singuliers sur ce bien.

Mais il vaut mieux peut-être qu'il en soit ainsi (pour le plus grand bien des hommes): que nous disions toute notre pensée à Dieu seul à travers cet interprète parfait que sera notre art. Et quelle paix sera comparable à la nôtre, et quelle satisfaction peut être plus complète ?

* * *

Il est clair que nous pataugeons présentement dans une complète déconfiture de la civilisation. Mais il n'est aucune décadence, d'autre part, qui ne contienne des éléments de vie nouvelle. Or, ceux-ci seuls peuvent nous intéresser dans l'aujourd'hui, si nous voulons être de ceux qui conduisent l'homme et qui le servent. De la sorte, anticipant quelque peu sur l'évolution elle-même, je n'ai pas manqué de constater dans un autre chapitre — et grâce à de nombreux faits vérifiables — que nous sommes en présence des premiers débuts d'un primitivisme nouveau, et j'ai pu comparer l'époque actuelle à celle du moyen âge.

Toutefois, il serait erroné de croire que cette enfance nouvelle ait déjà trouvé son visage, son axe de puissance et de quiétude harmonieuse. C'est le contraire qui est vrai. A quelques rares exceptions près, autour de nous tout est recherche fébrile, tâtonnement, inquiétude morbide, bousculade et fourmillement désordonné. La vie tout entière semble préparer dans une dépense inouïe d'énergie, dans un effort suprême de tous ses membres,

quelque événement sans pareil, quelque enfantement extraordinaire. Il ne s'agit de rien moins, en effet, que d'une rentrée solennelle de Dieu, d'une nouvelle naissance de l'homme qu'accompagne la paix des cœurs et la joie de tous les muscles se trouvant subitement une raison d'être... une raison d'être forts et beaux. Forts pour servir et pour défendre, beaux pour avoir confiance en eux et pour permettre à l'être de sourire de toute sa face à son amour.

En d'autres termes. Nous avons sous les yeux d'une part le phénomène du machinisme dominé par le matérialisme ambiant (thèse), d'autre part l'art nouveau opposant à ce matérialisme un démenti formel, une violente fin de non recevoir (antithèse). Il est facile de conclure que demain et par la force logique des choses l'art et la vie se retrouveront étroitement liés dans une authentique renaissance, dans la simplicité reconquise (synthèse). Car toute chose cherche sa paix et toute chose la trouve en fin. Et si la plante pousse une feuille à droite et puis une feuille à gauche, c'est afin de nourrir sa tige, afin d'aider celle-ci dans sa droite ascension aboutissant à la fleur.

Vieillesse de l'enfance d'abord, en ce sens que l'époque en laquelle nous vivons hérite directement de tous les bagages éducatifs que les siècles précédents ont accumulés, de toutes les civilisations et cultures du passé, qui s'emmêlent, s'entrechoquent et se confondent dans son cerveau : un matériel à tel point abondant et divers qu'il est impossible de s'en servir pour construire une maison habitable. *Enfance renouvelée* ensuite en ce sens que cette même époque commence à pénétrer par l'intuition de son cœur qu'il lui faudrait tout abandonner afin de retrouver le sourire de celui qui n'a plus rien à perdre et qui marche allègrement, les mains et les épaules enfin libérées, au soleil immortel. Car la vie veut connaître la joie de construire avec rien. Et ce n'est qu'en construisant avec rien qu'on se rencontre un jour avec les sommets du passé dans les beaux ciels de la paix. « Wohl auf ! die Luft geht frisch und rein ! »

* * *

Or, quel que soit notre entourage et quelque désordonnée ou triste que soit l'époque en laquelle nous vivons, tous nos efforts doivent tendre à cette paix. Et nous pouvons véritablement l'atteindre en suivant les exemples de nos aînés, des êtres excellents dont l'homme a conservé la mémoire. Plus : c'est notre pente naturelle elle-même qui nous conduit à cette paix, à cette sagesse, à cette vieillesse qui tue en nous le vieil « homme », —

celle qui nous instruit en une enfance éternelle que le feu de la passion purifie sans arrêt. Et ce feu sera d'autant plus splendide et glorieux que la nuit aura été profonde en nous et ses affres terrifiants.

Remarque et envoi. — Pendant la nuit, le soleil couve sous les cendres du jour ; lui-même appronfondit le néant qui est hors de lui-même. Il l'approfondit afin de brûler avec plus d'éclat pendant le jour et de mieux consumer le monde dans la mémoire de Dieu.

Car si nous avons tendance à croire que le soleil se couche à la fin du jour c'est là une illusion d'optique. En réalité c'est la terre qui se couche dans le soleil quand il est midi, quand l'été célèbre son sommet. Et si la terre se retire ensuite du soleil pour se replonger dans la nuit, il en est ainsi afin que le rythme s'accomplisse. Mais un jour arrive où midi ne cessera plus. Et celui-ci n'est pas un jour de mort, mais de vie éternelle.

Une vieillesse heureuse, dis-je, se couche dans le soleil. Une vieillesse malheureuse se couche dans la nuit. A chacun suivant ses mérites.

Corollaire. — Regardez combien les hommes (et surtout les femmes, parce qu'elles sont plus proches de la matière) sont en lutte avec la vieillesse dès qu'elle montre la pointe de ses oreilles. Or, la vieillesse est une bonne chose, il faudrait aller gaiement au-devant d'elle, lui ouvrir les deux bras, largement. Il serait mieux encore qu'elle domine et régie notre vie toute entière sous sa forme de sagesse. Le sage est vieux dès sa jeunesse, c'est-à-dire qu'il ne vieillit jamais : il n'a qu'un âge, il n'a qu'une température : le plein jour et Dieu.

Quand la révélation de ce divin sacerdoce nous a été donnée, il nous faut l'accepter avec joie et le vivre, même dans un milieu hostile. Or, il est rare qu'un milieu soit vraiment hostile à l'art, à la sagesse. Le plus souvent, le milieu est amorphe, il n'est rien voulant être trop à la fois, il est contraste, lutte, division. C'est dans la paix et dans la fermeté de la sagesse qu'il trouvera son centre, et cette sagesse lui sera rendue sensible et intelligible par l'art.

Quand on indique à quelqu'un avec bienveillance quel est le mal dont il souffre et qu'on lui apporte en même temps ce dont il a besoin pour se guérir, qu'a-t-on à craindre ? Et même s'il doit y avoir là une source de déceptions et de souffrances pour nous, l'important n'est-il pas que l'homme guérisse ? Mais quoi qu'il en soit, tôt ou tard, le bienfaiteur sera reconnu fut-ce longtemps après sa mort, ce qui n'a d'ailleurs aucune importance.

* * *

Il convient donc que nous accordions tout notre crédit à l'artiste, comme nous accordons tout notre crédit à l'ami. Rien ne se livre à nous sans ce crédit voté d'avance. Si nous donnons à un homme toute notre estime, nous expliquons chacun de ses gestes en bien, n'est-ce pas ? et il en résulte pour nous grande joie, car la beauté et la noblesse que nous prêtons à ce qui nous entoure revient à nous et nous fait nobles et beaux.

Une femme, un jour, m'apprit à être bon. Quand plus tard, je vis que cette bonté n'était chez elle qu'un vernis subtil cachant habilement une méchanceté et une misère plus réelles, la bonté que je lui avais accordée me restait cependant comme un bien, car elle me revenait.

Veillons à couronner l'artiste, celui qui s'est voué entièrement à l'art (je n'entends pas au mercantilisme !) des qualités les plus hautes. Efforçons-nous de comprendre et d'aimer le simple mot qu'il prononce, le plus futile de ses crayonnements. Et tout cela nous reviendra, à nous, en clarté pure, en or bien sonnante, quand même l'objet de notre crédit n'était peut-être que monnaie fiduciaire.

Scolie. — Quand il y a antipathie entre deux êtres ceux-ci n'apprennent rien l'un sur l'autre et expliquent par préjugés aveugles chacun de leurs mouvements réciproques. Sous l'œil critique de l'adversaire ils se trouvent comme envoûtés et — gênés dans leurs mouvements naturels — se mettent effectivement à mal agir. Le plus sage des deux gardera une prudente distance. Il ne parlera plus, puisque chacun de ses mots est négativement interprété. Demeurant ferme et souriant il ne livrera rien de lui-même, rien de ses ressources d'amitié et de générosité. Car il sait que l'autre entre en guerre, dès qu'il aperçoit la moindre esquisse d'un geste qui prépare une ouverture du cœur ou l'offre d'un cadeau de frère à frère. Ainsi l'on se punit toujours soi-même sans le savoir, on se croit le plus malin ou le plus fort quand on n'est que le plus pauvre et le plus triste.

Il en va de même des mauvais instincts de l'enfant. Si les parents sont sans autorité ou si le fait même de sa rébellion ou de son fol entêtement ne le punit pas de suite, c'est la vie qui plus tard s'en chargera par ses leçons impératives et, cette fois, sans retour. Ce qu'on n'a pas appris à l'heure où il fallait apprendre on le subit plus tard en laideur fatale et en blessures qui ne s'effacent plus.

Il ne faut pas s'y tromper :

Si l'art est facilité, cette facilité est une lente et incessante conquête, et cela n'a rien de commun avec les succès faciles. L'art est avant tout une intention pure, une conscience. Mais l'art est aussi un élan dont la vague nous dépasse et qui baigne profondément dans l'inconscient. Cet inconscient et cet élan constituent ce que j'appellerais notre état de grâce ; l'intention et la conscience seraient alors une noblesse humaine.

Si, d'autre part, je propose l'enfant comme exemple, comme guide et précepteur, il ne faut pas comprendre par là qu'il faille briguer un art naïf à tout prix contre tout bon sens élémentaire. Faire ce que l'on peut, n'est-ce pas, et le faire aussi bien que possible. Honnêtement, simplement, fermement. Quand on est maçon de sa nature, rester maçon dans son travail. Quand on est tendre et sentimental ne pas hésiter à montrer ces qualités dans son art, car ce sont des qualités. L'artiste est total ou il n'est pas : corps et âme dans son œuvre. Et s'il la jette, cette œuvre, sur le trottoir de par devant les passants pour voir la tête qu'ils font, c'est sur un être vivant et sensible que marchent les passants quand ils sont étourdis. Et ça fait mal plus loin, dans la maison d'en face, et ça fait mal aussi dans les enfants de ceux qui passent, car il leur sera malaisé et fort coûteux d'apprendre à marcher comme il faut.

La toute première raison pour laquelle l'enfant est foncièrement artiste en la moindre des choses qu'il produit de ses mains est en ceci, que l'enfant *ne veut pas* faire de l'art. Il ignore le mot, la notion. Et c'est tant mieux, car voyez : dès qu'on lui inculque le moindre précepte tout le charme se rompt. J'ai constaté sur moi-même que je n'ai jamais fait un bon dessin en commençant par décider de faire un bon dessin. Mais j'ai fait maint dessin qui m'étonne encore et force mon œil à la joie en commençant par ne pas savoir au juste où j'allais. Je ne savais même pas très bien ce que j'avais fait une fois mon dessin terminé et c'est de justesse peu-être qu'il échappa à la corbeille. Il ne m'était donné de comprendre ses qualités que le lendemain ou quelques mois plus tard en retrouvant la chose dans quelque farde abandonnée.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y eût pas d'intention : il y a toujours une intention secrète qui circule en nous, s'empare presque à notre insu d'un quelconque motif, s'empare des éléments qui se présentent aux alentours, dès l'acte commencé.

Si l'enfant doit être notre exemple, notre guide et notre pré-

cepteur, cela tient à ceci que l'art le plus vrai, est l'ébauche inconsciente de ce que sera une œuvre de Grand Art. Et le Grand Art lui-même, pour être tel, doit conserver de cette ébauche son émotion et sa simplicité. Toute structure est déjà contenue dans la simplicité et toute spiritualité dans l'émotion.

Voyez les esquisses et les dessins de Rembrandt, de Vinci, de Van Gogh. Voyez les esquisses et les dessins que vos enfants abandonnent sur les chaises, — non pas ceux qu'ils font à l'école et qu'ils gardent jalousement dans de somptueux cahiers. Non pas ceux qu'ils montrent fièrement à l'occasion des grandes visites, mais ceux-là précisément qu'ils jugent sans valeur.

Qui dit ébauche comprend en général exécuté *comme d'un seul jet*, mais il me semble qu'il faut éviter d'entendre par ce terme l'idée d'être fait *en vilesse*. Que le jet soit lent, patient, assuré, précis. Et c'est d'ailleurs ainsi que presque toujours l'enfant nous le montre. Un seul mouvement, mais pris au ralenti. Si l'on a quelque chose à dire, on le dit distinctement, en prononçant avec clarté chaque syllabe.

Les générations futures, loin d'être futuristes, devront redécouvrir la force pénétrante de la lenteur, de la lenteur qui veut, à la façon du paysan. Et cette pondération, cette ferme mesure sera comme un gage de paix pour l'homme et un insigne de noblesse.

Or, cette ferme mesure, cette noble lenteur où la trouverons-nous mieux qu'auprès de la nature vivante où les trois règnes s'accordent à nous instruire dans le beau et dans le vrai. Allons à elle, allons aux sources nourricières. Nous y baigner dans la solitude, y approfondir le carême bienfaisant et la méditation active. Penser un peu à notre hygiène morale aussi.

Car la corde de notre arc doit toujours être tendue à nouveau si nous voulons que la flèche porte. Et cette même tension de corde empêchera peut-être un drapeau de traîner dans la boue.

Addition I. — Le matérialisme, issu du scepticisme renaissanciste, a atteint aujourd'hui son point culminant dans une grotesque hypertrophie du cerveau dont l'odieuse déformation l'entraîne à une misère imminente. Car il y a dans le monde une autorité qui est patiente comme un roc, mais ferme comme un roc, et l'être de malheur qui se lance contre cette autorité afin de la renverser se défigure et s'extermine.

On ne sent encore que confusément le mal de cette espèce d'éléphantiasis cérébrale et l'on ignore encore que le corps tout entier est comme miné, que le remède ne peut donc venir que du dehors, d'un autre climat, d'une autre altitude.

Bien qu'une époque de transition telle que la nôtre comporte

peut-être des crises de croissance exceptionnellement graves, il faut se dire que le temps « présent », quel qu'il soit, et à quelque endroit de l'histoire ou de la planète que l'on se trouve, est inévitablement pénible et critique. Le « temps présent » est poussée de vie jeune et fragile dans une matière neuve encore rigide et insoumise: il meurt sans grandeur, d'un côté, de l'autre, il enfante dans la douleur. Et cependant, malgré les pires désordres de ce temps présent et malgré les pires souffrances, la paix est à celui qui la désire véritablement. Car si la misère humaine est de toutes les époques et de toutes les latitudes, il en est de même de la lumière qui lui est collatérale.

Que l'homme s'organise dans le style, qu'il mette la perfection technique au service de la collectivité, qu'il ennoblisse l'ingénieur..., des sacrifiés il y en aura toujours. Même dans une société où règnent les plus capables. Même dans une société apparemment à classe unique, apparemment sans parasites. Car il y a des capacités qui s'ignorent, il y a des capacités incomprises, il y a des capacités peu arrivistes, il y a des capacités d'ordre purement spirituel et auxquelles la chute de leur sang commande de se donner aux hommes en holocauste ou en message de ce qu'ils perdent trop facilement de vue. Or, ceux-ci subiront leur destin et seront ou rejetés ou immolés sans merci, parce que le style n'aime pas les humbles, parce que le style méprise ceux qui sont « empreints de sainteté »¹, parce que le style n'admet pas le cri en son sein. Mais si le style triomphe facilement du cri quant au physique, ce triomphe lui-même est la condamnation du style et la glorification du cri.

« Le style c'est l'homme »... peut-être, mais le cri c'est la vie. Or que choisir de la vie ou de l'homme ? La vie sans l'homme reste la vie, c'est-à-dire naissance, transformation, mouvement, rythme, création. Mais l'homme sans vie est néant.

Tâchons de nous représenter quel sera l'homme quand il aura éduqué la machine comme un esclave intelligent et sobre. Que fera-t-il de ses loisirs ?

Il aura tout vu, il aura tout aimé, il comprendra facilement toute chose grâce à un enseignement synthétique et clair. Il ne lui restera que l'art pour remplir les grands vides de sa vie. Or, l'art est précisément la seule activité qui puisse remplir une vie de façon complète et harmonieuse. Elle est absorption du monde en soi et exaltation créatrice hors de soi. L'artiste reprend ainsi en lui-même la « côte » que Dieu lui avait prise et il redevient l'être complet d'avant la séparation des sexes:

¹ Parole employée par Staline pour démasquer certains adversaires non avoués du régime communiste en U.R.S.S. même.

femme par l'intériorisation en lui du monde extérieur qu'il subit et auquel il se donne, homme par l'extériorisation de la fusion de ce monde avec le sien propre, par l'acte créateur. Total: respiration.

Mais on peut se demander de quoi l'art se nourrira quand la vie simple de la nature aura été complètement remplacée par la vie complexe de l'usine et de la machine. Cet art sera forcément sous l'influence de son milieu: il sera une technique pour la technique, il sera matérialiste, il sera style. De ce fait aussi il portera en soi sa propre chute, car le style arrive vite à son point mort où plus rien n'est création, son contenu étant néant.

Et le moment viendra où le grand initiateur sera l'enfant du temple disant aux techniciens aristocrates que, toute technique vraie est dans la nature et que rien n'est grand hors de la nature et que rien n'est véritablement qui ne soit rempli par elle. Et le cri renaîtra des décombres du style et de la rouille des usines.

Tout, dès lors, reprendra son sens primitif éthique et esthétique. On comprendra de nouveau la beauté et le sens symbolique de chacun des actes de la vie, de chacun des faits de la journée. On aimera le travail de la terre, le geste de semer et celui de moissonner, celui de planter et celui de cueillir. On mangera lentement à table et avec dévotion. On abandonnera le sport, mais le travail quotidien sera une joie de tous les muscles, une activité plus complète et plus significative que le sport. On se déplacera à pied et on retrouvera la beauté du rythme de la marche. L'homme ne sera plus intellect et rien qu'intellect, mais il aura le cœur ferme à sa place centrale. Et la vie de cet homme sera harmonie véritable, car l'intellect est lutte, perturbation et égoïsme, tandis que le cœur est *joie, amour*¹ et *foi*. Or, ce n'est que sous ce triple signe que l'humanité réalisera sa clarté et sa paix.

Dans ces temps très lointains l'art abandonne l'effet, la sensation, la recherche, l'artificiel, l'imprévu, l'invention, la trouvaille. Il n'est plus devenir; il est. Il retrouve la norme, la simplicité, l'enfance souple et souriante. Non pas inconsciente et animale, mais sage par l'expérience, mais illuminée par l'esprit. Enfants par sagesse nous serons, retrouvant le rythme clair, laissant là les ambitions, les conquêtes éclatantes, les curiosités malsaines et insatiables, pour avoir compris la vanité de toute science (matérialiste), pour avoir compris la nécessité de la paix, seul gage de bon travail et de beauté.

¹ Amour comme don de soi-même, et non comme possession.

Et cette enfance finale sera plus grande et plus belle que l'enfance première, car elle ne groupera plus ses intérêts autour de son clocher ou de son foyer, autour d'un égoïsme étroit et charnel. Mais, renonçant à sa propre culture et reniant jusqu'à l'Occident, son intérêt ne sera que dans l'intelligence des choses universelles et simples. Elles seules élèvent tout être au sommet de l'entendement humain, qui est aussi le sommet de l'amour et du sacrifice. Car celui auquel l'immanence de ces choses a été révélée ne peut plus que servir, être un intermédiaire entre le ciel de pureté éternelle et les êtres enfermés dans la matière. Et ces êtres, il y en aura toujours, comme il y aura toujours des estropiés à soigner, des « enfants de colère » à éduquer. Et jusqu'aux animaux et jusqu'aux plantes qui peuvent avoir besoin de nous.

* * *

L'enfant c'est l'être vrai. Aussi nous avons tout en nous dès l'enfance et la vie n'est que la vérification d'une immanence. Vérification accidentelle puisqu'elle n'a lieu que sporadiquement et spasmodiquement. Or, cet accident lui-même n'est qu'une des expressions multiples de la loi de périodicité qui est rythme, respiration, mystère.

Toute la vie s'inscrit déjà dans l'enfance de l'être, dans l'enfance de l'humanité. Seul l'enfant approfondit véritablement l'interrogation du monde. Lui seul a cette faculté de vivre intensément l'événement, d'aller au bout des choses et jusqu'à leur dernière conséquence. Car ce sont là des facultés qui n'appartiennent qu'à l'esprit neuf, non manutentionné par les cultures. Sous son aspect le meilleur tout le rôle de l'âge mûr se réduit donc à revérifier l'enfance. Or pareille règle de vie ne peut aboutir en fin qu'à une enfance nouvelle qui est sagesse.

Le lieu d'une telle sagesse, d'une telle renaissance n'est pas le cerveau, mais l'être entier dont le centre est cœur. Aussi quand l'homme s'efforce de comprendre les choses du mystère avec le cerveau ne pénètre-t-il rien : la vie, la mort, Dieu, l'éternité, le rythme... tout lui demeure obscur. Mais quand nous nous élançons avec le cœur voilà que les choses s'ouvrent devant nous et que tout devient simplicité. Le cérébral se creuse et se tourmente à l'aspect de la mort et ne lui trouve aucun remède, aucune solution. Il dit : « Le monde c'est moi et le monde est pour moi. Or, voilà que je meurs et que ce monde meurt avec moi. Ricanons donc et soyons les plus forts pour autant que la vie dure, car tout est quantité et il n'y a point de justice ».

Mais l'homme qui laisse parler son cœur, l'homme d'un embrassement et d'une foi est tout paix et confiance. S'il a pu

renoncer à soi-même il ne connaîtra que l'exaltante clarté de l'idéal, l'exquise saveur du miel de chaque instant, de chaque chose qui vient à lui de l'océan du monde où tout est signe. Car les doutes s'évanouissent, les interrogations tombent et tous les problèmes se dissipent quand l'homme peut tomber à genoux et s'écrier: « Père, Tu es seul véritablement dans le très haut très proche, et tout le reste est néant. Fais que je meure avec courage chaque journée de ma vie, et qu'à Toi je renaisse avec joie et amour par le don de ta Grâce. Ainsi soit-il. »

*A La Tour-de-Peilz, en Suisse.
3 décembre 1932-11 février 1933.*

MICHEL SEUPHOR.

LA SAINTETÉ DU MESSAGE DE L'ÉGLISE

Il faudra parler d'abord du message *dogmatique* de l'Eglise¹ (A), puis du message *secondaire* de l'Eglise (B), et enfin des misères de ceux qui annoncent ce double message.

A. LE MESSAGE DOGMATIQUE DE L'ÉGLISE

Le message dogmatique de l'Eglise est un message conceptuel, donné au monde dans la révélation évangélique, et proposé par l'Eglise aux générations successives. D'où les trois divisions de ce chapitre traitant: 1^o de la nécessité d'une connaissance conceptuelle pour sauvegarder la sainteté de l'amour; 2^o du message conceptuel de l'Evangile; 3^o de la prédication absolue et irréformable de l'Eglise.

1. NÉCESSITÉ DE LA CONNAISSANCE CONCEPTUELLE POUR SAUVEGARDER LA SAINTETÉ DE L'AMOUR

Il est juste de distinguer, mais il est fou d'opposer la charité et la connaissance conceptuelle². La première est meilleure que la seconde, mais elle serait impossible ici-bas sans la seconde.

¹ Conformément à l'enseignement du P. Marin-Sola, nous considérerons comme implicitement mais réellement révélées, les vérités que l'Eglise définit *infailliblement* sans encore pourtant les définir comme *expressément révélées*, et nous les rangerons sous ce premier titre.

² Nous appelons dans ce chapitre *connaissance conceptuelle* celle qui est communicable par des concepts. Nous la distinguons de la *connaissance par connaturalité affective* (connaissance prudentielle et connaissance mystique) qui n'est pas communicable par voie conceptuelle, bien qu'elle suppose la présence de concepts (à ce dernier titre toute connaissance humaine devrait être déclarée conceptuelle). La connaissance conceptuelle telle que nous la définissons pourrait être nommée connaissance doctrinale, ou connaissance discursive, ou connaissance de mode spéculatif (connaissance tant spéculative que spéculativo-pratique).

a) *La primauté de la charité.*

« Quand j'aurais le don de prophétie, et que je saurais tous les mystères et toute la connaissance, quand j'aurais même toute la foi jusqu'à transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » (I Cor., XIII, 2). Il faut donc confesser, après saint Paul, la suprême excellence de l'amour. L'amour de Dieu passe incomparablement toutes les connaissances et la connaissance même que nous avons de Dieu.

Sans doute, si l'on regarde à leur nature respective, l'on verra que l'intelligence est plus haute et plus noble que la volonté, car elle a pour objet ce qu'il y a de plus simple, de plus foncier, à savoir l'être, tandis que la volonté a pour objet ce qui n'est qu'une détermination de l'être, à savoir le bien. Mais, explique saint Thomas, si l'on se place à un certain point de vue concret, qui importe souverainement ici, l'on devra dire que la volonté peut dépasser l'intelligence: un peu à la manière dont l'ouïe, par nature inférieure à la vue, peut en certains cas primer la vue, car il vaut mieux entendre une chose très belle que voir une chose commune. La raison en est qu'ici-bas l'intelligence attire en quelque sorte les choses à son niveau, élevant celles qui sont en bas (à l'aide d'idées immatérielles elle connaît les choses matérielles), abaissant celles qui sont en haut (à l'aide d'idées multiples, elle connaît Dieu qui est simple); tandis que la volonté se jette en quelque sorte dans les choses, s'avilissant quand elle s'attache aux choses inférieures, s'ennoblissant quand elle s'attache aux choses supérieures. Il s'ensuit que si les choses sont hautes, il est mieux de les aimer que de les connaître; et si elles sont basses, il est mieux de les connaître que de les aimer. Et c'est pourquoi, dit saint Thomas, l'amour de Dieu est ici-bas meilleur que la connaissance de Dieu: *unde melior est amor Dei quam cognitio*¹. La charité est meilleure ici-bas que la foi. Elle demeurera dans le ciel, tandis que la foi devra passer.

Ce qui constitue en tout premier la sainteté de l'Eglise², c'est donc la charité surnaturelle, qui consiste principalement dans l'amour de Dieu et secondairement dans l'amour du prochain. Ce n'est pas la foi et la connaissance, ni les autres vertus, qui ne sont nécessaires qu'en dépendance de la charité³. L'E-

¹ I, qu. 82, a. 3.

² Le mot Eglise est pris ici au sens « restreint », et désigne le peuple fidèle.

³ Il faut dire de la sainteté de l'Eglise ce que saint Thomas dit de la perfection de la vie chrétienne: elle est avant tout, absolument, spécialement (*principalissime, simpliciter, specialiter*) dans

glise est sainte, par-dessus tout parce qu'elle est remplie du saint amour.

b) *Les déviations de l'amour.*

Puisque Dieu, notre Sauveur, « veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité » (I Tim., II, 4) ; puisqu'il est « la lumière, la vraie, celle qui éclaire tout homme » (Jean, I, 9), c'est donc que la grâce vient frapper à la porte de chaque cœur pour y susciter la sainte charité. Or, elle ne le trouve pas inoccupé. Il y a, au fond de notre cœur, une inclination naturelle à aimer Dieu plus que nous-même¹ : la grâce cherche à ranimer cette tendance favorable, bien plus à la transformer en la divinisant. Mais cette tendance première est toujours menacée et souvent étouffée par les mille formes déviées, spirituelles ou sensibles, de l'amour. Ces innombrables mouvements désordonnés de l'amour ou bien viennent barrer directement l'élan de la grâce ; ou bien s'empressent de nous entraîner ailleurs sans paraître lui accorder d'attention ; ou bien encore font semblant de l'accueillir, de s'ouvrir à son influence divine, mais avec le dessein secret de le drainer en quelque sorte à leur profit et de colorer de son prestige mystique une prodigieuse multitude d'idéals séducteurs. Cette dernière ruse est la plus périlleuse. Toutes les déviations de l'amour étant alors légitimées, bien plus, divinisées, elles se précipitent sur leur objet avec une violence absolue et sacrée, qui est la parodie du saint amour. Ce n'est plus la grâce divine qui s'empare de l'homme. à ces moments, ce sont d'autres influences occultes, naturelles ou préternaturelles, qui essaient de mimer sa manière. On n'en finirait pas d'énumérer toutes les formes aberrantes de l'amour mystique : erreurs quiétistes, erreurs panthéistes, erreurs gnostiques, erreurs manichéennes ; erreurs subtiles ou erreurs grossières, voire erreurs charnelles et répugnantes. Qu'il est perspicace le mot terrible de la bienheureuse Angèle de Foligno sur l'amour : « Il n'est rien au monde, ni homme, ni diable, ni aucune chose que je tienne suspecte autant que l'amour. Car l'amour pénètre l'âme plus que la joie et plus que nulle autre chose. Et il n'est rien qui occupe, attire et lie tout le cœur autant que l'amour. C'est pourquoi, à moins qu'on ne possède les armes qui le régissent, il précipite facilement l'âme, et fait une grande ruine. Et je ne

la charité ; et postérieurement (*secundum quid*) dans les autres vertus (II-II, qu. 184, a. 1, ad 2). La charité, dit-il encore, est principalement (*principaliter*) amour de Dieu pour Dieu, et secondairement (*secundario*) amour du prochain pour Dieu (Ibid., a. 3).

¹ SAINT THOMAS, I, qu. 60, a. 5.

parle pas de l'amour mauvais; car l'amour mauvais doit être totalement fui par tous comme chose diabolique, très perverse et pernicieuse. Mais je parle de l'amour bon et spirituel, qui est entre l'âme et Dieu, ou entre prochain et prochain »¹. L'amour est ainsi la chose la plus nécessaire et la plus redoutable, la plus sainte et la plus équivoque. Rien donc n'importe autant que de savoir dégager le saint amour de ses contrefaçons. Mais comment y réussir? Quels critères possédons-nous? L'un d'entre eux est la connaissance conceptuelle ou doctrinale: dans la mesure où elle oriente l'amour, elle permet de le définir.

c) *La connaissance conceptuelle, règle immanente de l'amour.*

Tout amour vraiment humain est orienté par une connaissance conceptuelle qu'il porte dans ses flancs. Il n'y a d'amour, en effet, que de ce qui est connu, et l'amour qui est propre aux hommes suppose la connaissance qui est propre aux hommes.

Ce n'est pas que la connaissance conceptuelle soit la cause de l'amour. Elle n'en est qu'une condition: la cause de l'amour, c'est le bien lui-même qu'elle représente, qu'elle rend présent. Il s'ensuit que la connaissance est nécessaire à l'amour sans que pourtant la mesure de perfection de l'une soit toujours la mesure de la perfection de l'autre: l'on peut connaître parfaitement un bien de peu de prix et ne l'aimer que peu, et l'on peut connaître imparfaitement un bien de grand prix et l'aimer beaucoup²; quand il s'agit de Dieu, nous l'avons dit, l'amour, s'il est efficace, passera toujours la connaissance, car il s'en va vers Dieu selon sa façon d'être divine, tandis que la connaissance conceptuelle nous fait connaître Dieu selon notre façon humaine de connaître³.

Cependant, si inférieure à l'amour qu'elle soit dans ce dernier cas, il reste que la connaissance conceptuelle oriente et spécifie l'amour. «Ceux qui n'ont pas la vraie foi, dit saint Thomas, ne peuvent pas aimer Dieu. Car celui qui se trompe sur Dieu, ce n'est déjà plus Dieu qu'il aime... L'amour, en effet, ne se pose que sur ce que lui montre l'intelligence. En conséquence, tout ce qui rend la foi vraie est au service de la charité»⁴. Ces

¹ *Le livre de la bienheureuse Angèle de Foligno*, texte latin, édité par P. Donceur, S.J., Paris 1925, p. 173; traduction, p. 311.

² SAINT THOMAS, *Quaestio disp. de caritate*, a. 4, ad. 4.

³ Cf. SAINT THOMAS, I-II, qu. 27, a. 2, ad 2.

⁴ «Qui enim non habent veram fidem, non possunt Deum diligere; quia qui falso credit de Deo, jam non diligit Deum. Non enim diligit qui non credit, quia non figitur affectus, nisi in illo quod ostendit intellectus. Et ideo quae faciunt fidem veram, ordinantur ad caritatem.» *Comm. in I Tim.*, cap. 1, lect. 2.

paroles entendues formellement, sont rigoureusement vraies. L'amour, en effet, va plus loin que la connaissance, mais c'est toujours dans la voie même qui lui est ouverte par la connaissance. Comment pourrait-il suivre une autre voie, et s'en aller vers ce qu'il ne connaît en aucune manière ? Si, par exemple, Dieu n'est aimé que pour autant qu'il n'est pas distingué du monde ou du moi, c'est le monde ou le moi qui sont aimés sous couleur d'amour de Dieu. Il est exact d'affirmer que la connaissance conceptuelle juge l'amour *qui passe par elle*.

Ces derniers mots sont indispensables. Car deux connaissances conceptuelles opposées, l'une expresse et l'autre tacite peuvent coexister dans le même homme, et celle qui spécifie l'amour n'est pas toujours la première. Par exemple, un homme peut professer que Dieu est le bien suprême et, à l'instant du péché, agir au contraire comme s'il tenait tel bien créé pour le bien suprême : son jugement spéculatif (« Dieu est le bien suprême ») même son jugement spéculativo-pratique (« il faut aimer Dieu plus que tel bien créé ») demeurent irréprochables, mais ils sont inefficaces, ce ne sont pas eux qui commandent l'amour. N'y a-t-il pas, dans ce cas, de connaissance conceptuelle ? Si, car le jugement qui alors est efficace et commande l'amour, à savoir le jugement practico-pratique ou prudentiel (« je préfère *hic et nunc* tel bien créé »), s'inscrit nécessairement dans une vision du monde qui est formulable conceptuellement, professée d'une manière tacite mais réelle, et suivant laquelle Dieu n'est pas le bien suprême (jugement spéculatif), et ne doit pas être aimé plus que tel bien créé (jugement spéculativo-pratique). Inversement, un homme peut professer habituellement une doctrine plaçant le moi au centre du monde, et au moment d'agir, à la clarté d'une lumière subite, préférer le bien divin à sa propre vie¹. C'est donc la connaissance conceptuelle expresse ou tacite qui commande efficacement l'amour, que nous appelons une connaissance traversée par l'amour. Elle juge l'amour. Elle en est la règle immanente.

On voit combien il nous importera de posséder une connaissance conceptuelle qui soit vraie. Et sans doute, nous pourrions professer expressément le vrai et choisir le mal ; ou encore pro-

¹ Dans ces deux cas, à la fin ultime expressément professée a été substituée *efficacement* une fin contraire, tacitement professée. Il arrive aussi qu'à une fin ultime expressément professée, soit substituée *inefficacement* une fin contraire, tacitement professée. L'homme alors, sans être détourné de la première fin, agit, bien qu'inefficacement, dans le sens de la seconde fin. C'est le cas de l'homme en état de grâce qui pèche véniellement, ou de l'homme en état de péché mortel qui fait des actes éthiquement bons.

fesser expressément le faux et choisir le bien. Mais la connaissance expresse du vrai est ordonnée de soi à la sainteté de l'amour, et la connaissance expresse du faux à la perversion de l'amour. C'est par accident que se produiront les croisements, et l'on peut dire d'emblée que le saint amour ne se déploiera sans entraves que là où la connaissance expresse sera vraie.

d) *La connaissance mystique suppose la connaissance conceptuelle de la révélation.*

La charité divine suppose la foi divine. La vertu de foi donne à notre intelligence humaine de pouvoir adhérer vitalement au sens caché des vérités divinement révélées. Par là, de nouvelles voies, toutes surnaturelles, s'ouvrent devant nous, dans lesquelles peut s'engager l'amour de charité. Une connaissance conceptuelle révélée, expresse ou tacite, est donc immanente à l'amour de charité; il ne saurait exister sans elle et perdrait sur le champ sa qualité d'amour surnaturel.

Mais sur les chemins ouverts par la connaissance conceptuelle reçue dans la foi, l'amour, nous l'avons dit, s'en va plus loin que la foi. La foi atteint sans doute la Dété elle-même, mais à distance et par l'intermédiaire des concepts révélés. L'amour divin atteint la Dété immédiatement. Il établit une convenance de nature, une connaturalité entre l'âme et Dieu. Il en résulte une connaissance des choses divines *par manière non plus conceptuelle, mais instinctive et expérimentale*, qui devient manifeste et prépondérante quand l'amour divin est fort et ardent. La foi adhère toujours, cela va de soi, à ce que les concepts révélés lui livrent du mystère de Dieu. Mais l'instinct que lui donne l'amour lui fait comprendre qu'il y a plus encore dans la réalité que les concepts ne le peuvent dire. Elle connaît alors ce *plus* par le ministère non plus des concepts qui, à partir de ce moment, restent au repos, mais de l'amour¹. C'est la connais-

¹ « La foi, dit Jean de Saint-Thomas, dans son obscurité atteint Dieu comme restant d'une certaine manière à distance, en tant que la foi est de ce qui n'est pas vu. Mais la charité atteint immédiatement Dieu en lui-même, s'unissant intimement à cela même qui est caché dans la foi. Et ainsi, bien que la foi règle l'amour et l'union à Dieu, en tant qu'elle propose l'objet, cependant, en vertu de cette union par laquelle l'amour adhère immédiatement à Dieu, l'intelligence est élevée par une certaine expérience affective à juger des choses divines d'une façon plus haute que ne le comporte à elle seule l'obscurité de la foi, parce qu'elle pénètre et connaît qu'il y a *plus de caché* dans les choses de la foi que la foi elle-même ne le manifeste, y trouvant plus à aimer et à goûter dans l'amour; et de ce *plus* dont l'amour lui fait éprouver qu'il

sance supra-conceptuelle, ou affective, ou mystique, ou expérimentale, la connaissance des dons de sagesse et d'intelligence¹.

Pourtant cette connaissance supra-conceptuelle, qui fait pénétrer dans ce que les concepts révélés ne pouvaient dire, ne chasse pas les concepts révélés. Bien au contraire, elle les présuppose, puisqu'ils rendent seuls possible le saint amour sans lequel elle s'évanouirait instantanément.

On saisit, dès lors, le prix du message conceptuel de l'Évangile. Il permet, dans la mesure où il est traversé par l'amour, de séparer le saint amour surnaturel de l'amour dévoyé.

est caché là, elle juge plus hautement des choses divines, sous un instinct spécial du Saint-Esprit » (I-II, qu. 70 ; disp. 18, a. 4, n° 14 ; t. VI, p. 638). Cf. le pénétrant commentaire que donne de ce texte Jacques Maritain : « Que deviennent ici les concepts ? Ils ne sont pas supprimés, ce qui serait contraire à la nature même de notre intelligence, qui a besoin d'eux pour être en acte. Ils sont donc là. Mais tous les concepts distincts se taisent, ils dorment, comme les apôtres au mont des Oliviers. Et les concepts confus qui interviennent, et qui peuvent rester tout inaperçus, ne jouent qu'un rôle matériel. Je veux dire que si l'expérience mystique passe par eux, ce n'est pas comme par un moyen formel de connaître mesurant et réglant la connaissance, c'est sans être mesurée par eux qu'elle passe par eux, comme par des conditions requises du côté du sujet, c'est pourquoi ils peuvent être aussi confus, aussi indistincts, aussi peu discernables qu'on voudra : son moyen formel et sa règle sont ailleurs. C'est la connaturalité de charité qui, sous la motion du Saint-Esprit, joue le rôle formel. La lumière propre de la contemplation infuse ne vient que de l'ardeur de l'amour luisant dans la nuit. » *Les degrés du savoir*, p. 523.

¹ « Les lumières qui me furent communiquées alors touchant ce sacré mystère de l'Incarnation sont une chose si sublime que je n'en puis exprimer autre chose que ce que l'Eglise en dit. J'y ai vraiment connu tout cela. Mais au-delà, il y a des secrets impénétrables que nous verrons dans l'éternité et qui feront une des plus nobles occupations des bienheureux [...]. Lorsqu'on lit ou qu'on entend parler des mystères de la foi ensuite de ces lumières célestes, l'on voit que l'on a connu tout cela et qu'il est très vrai, et qu'on voudrait plutôt mourir pour ces vérités. Or, cela est d'une consolation indicible à l'âme, parce qu'ayant eu des craintes d'être trompée, lorsqu'elle sait que tout ce qui s'est passé en elle est conforme au sentiment des docteurs et dans la foi de l'Eglise, de qui elle tient son souverain bonheur d'être fille, elle possède une grande paix. » (*Le témoignage de Marie de l'Incarnation*, texte préparé et publié par Dom Albert Jamet, O.S.B., Paris 1932, pp. 58 et 66). Le *Dialogue de la divine Providence* de sainte Catherine de Sienne n'expose que la doctrine commune, mais entendue avec une profondeur qui nous émerveille. Le *Cantique* de saint Jean de la Croix décrit, au sommet de la vie spirituelle, l'expérience incommunicable de cette vie intime de la Trinité dont nous sommes instruits par le Symbole. Il serait facile de multiplier des témoignages de ce genre.

2. LE MESSAGE CONCEPTUEL DE L'ÉVANGILE

Si quelque message conceptuel, destiné à diriger le saint amour, est contenu dans l'Évangile, on pourra demander d'abord quelle est sa valeur de signification, et ensuite s'il doit être cru d'une manière explicite ou seulement implicite.

a) *Existence d'un message conceptuel dans l'Évangile.*

La révélation du Nouveau Testament est un message qui vient de l'amour et dont l'expression même est toute pénétrée d'amour. S'il est vrai, d'une manière générale, qu'il y a plus dans le langage que dans le pur discours énonciatif dont s'occupe la logique, le langage pouvant exprimer non seulement ce qui est, mais encore nos sentiments à l'égard de ce qui est et le mouvement que nous voulons communiquer à autrui¹, il faudra dire pareillement qu'il y a plus dans la Bonne Nouvelle, dans l'Évangile, entendu comme parole ou orale ou écrite², que dans l'ensemble des énonciations qu'il renferme, à savoir le mouvement par lequel l'Esprit essaie, à travers les paroles concrètes de Jésus et des apôtres, d'émouvoir nos cœurs.

On s'égarerait donc si l'on pensait que, sous ce premier aspect, le Symbole de la foi égalera quelque jour l'Évangile tel qu'il a été concrètement donné au monde, et qui nous est partiellement conservé dans les écrits du Nouveau Testament, soit qu'ils nous rapportent les paroles orales prononcées par Jésus et les apôtres, soit qu'ils nous livrent le texte immédiatement sorti de la main des auteurs sacrés. Ces écrits garderont toujours, au cours des âges, une valeur incomparable pour convertir les hommes, et c'est pourquoi, dès l'origine, l'Eglise en a rempli sa liturgie.

Mais on s'égarerait bien plus gravement, en sens contraire, si l'on voulait ne retenir de l'Évangile qu'un certain mouvement affectif, un certain accent, et méconnaître ou même simplement

¹ Jacques MARITAIN, *Petite logique*, 1923, p. 120.

² Dans ces pages, le mot Évangile (avec majuscule) désigne toute la révélation apportée par le Christ et les apôtres et enseignée d'une manière orale ou écrite, plus encore orale qu'écrite. Jésus enseigne l'« Évangile du royaume » (Mt., iv, 23 etc.); saint Paul « parle l'Évangile de Dieu » (I Thess., ii, 2); vous avez, dit-il aux Ephésiens, « écouté l'Évangile de votre salut » (i, 13), etc. Le texte de Marc (i, 1): « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ » doit se traduire: « Commencement de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ », et non pas: « Commencement du livre évangélique », sens qu'on ne retrouverait nulle part dans le Nouveau Testament.

amoindrir si peu que ce fût, les énonciations tant spéculatives que pratiques qu'il contient, le message conceptuel par lequel il nous renseigne sur ce qui est ou sur ce qu'il faut faire. Non seulement l'Apocalypse, les Actes des Apôtres, les Epîtres de saint Jean, de saint Paul, de saint Pierre ou des autres apôtres, mais les quatre évangiles eux-mêmes sont chargés d'une doctrine nouvelle, manifestant des choses plus hautes que celles que pouvait entrevoir la raison des philosophes, et dépassant les forces naturelles de toute intelligence créée, humaine ou angélique : la distinction des trois personnes divines (Mt., xxviii, 19), l'égalité de science entre le Père et le Fils (Mt., xi, 27), l'identité de nature du Verbe et de Dieu (Jean, i, 1) du Père et du Fils (Jean, xiv, 10), le don de l'Esprit qui tiendra du Père et du Fils (Jean, xvi, 14-15), l'incarnation du Verbe (Jean, i, 14) dans le sein de la Vierge (Luc, i, 35), la rémission universelle des péchés par l'effusion du sang de Jésus (Mt., xxvi, 28), la résurrection de Jésus (Luc, xxiv, 6), son ascension (Luc, xxiv, 51), l'institution de l'Eglise où les apôtres ont le pouvoir de lier et de délier (Mt., xviii, 18) et dont Pierre est le fondement, le majordome et le pasteur (Mt., xvi, 18-19; Jean, xxi, 15), l'indéfectibilité de l'Eglise (Mt., xvi, 18) sur qui Jésus veille jusqu'à la fin du monde (Mt., xxviii, 20), le mélange des bons et des méchants dans le royaume de Dieu (Mt., xiii, 41), la gloire future des justes dans le royaume du Père (Mt., xiii, 43), l'éternel supplice des méchants (Mt., xxvi, 46), le pain qu'il faudra changer au corps du Christ (Luc, xxii, 19), le baptême d'eau nécessaire pour naître à la vie divine et parvenir au salut (Jean, iii, 5; Mc., xvi, 16) le pouvoir de remettre les péchés conféré aux disciples (Jean, xx, 23), le prix de l'âme (Mc., viii, 36; Mt., x, 28), la filiation adoptive due à la grâce (Jean, i, 12, 17), la valeur des bonnes œuvres accomplies pour Jésus (Mt., xxv, 35), la nécessité de la prière, du jeûne (Mt., vxii, 20), de l'humilité (Mt., xviii, 4), de la croix (Mt., xvi, 24), et tant d'autres vérités spéculatives et pratiques concernant la bonté et la rigueur de Dieu, sa toute puissance, l'incarnation rédemptrice, l'Eglise, le monde¹. Jeter volontairement le voile sur ces énonciations de

¹ « Que veut-on dire en affirmant que le christianisme n'est pas du tout « spéculatif » lorsqu'on le considère à ses débuts ? Si l'on entend par là que le christianisme n'est pas une philosophie, rien n'est plus évident ; mais si l'on veut soutenir que même sur le terrain proprement religieux, le christianisme ne comportait aucun élément « spéculatif » et qu'il se réduisait à un effort d'entraide, à la fois spirituelle et matérielle dans les communautés, on dépasse peut-être ce que l'observation historique permet d'affirmer. Où trouverait-on ce christianisme pratique étranger à toute

l'Evangile pour en obscurcir le sens ou en diminuer l'importance, qu'est-ce sinon résister gravement à la parole de Dieu ?

b) *Valeur de signification du message évangélique.*

Celles des énonciations divines qui sont consignées dans les Livres saints nous arrivent sous la formule originelle où elles furent proposées aux hommes. Or, nous voyons qu'elles expriment les choses divines parfois en termes propres, parfois en termes figurés.

1. Quand l'Ecriture nous dit qu'« au commencement le Verbe était Dieu », que « le Fils unique est dans le sein du Père », qu'« en lui est la vie », que « le monde a été fait par lui », que « celui qui croit en lui a la vie éternelle », que « Dieu seul est bon » qu'il « est notre Père », etc., elle s'exprime en termes propres sur son Dieu et les choses divines. Est-ce à dire qu'elle « enferme les choses divines dans des formules et porte une main sacrilège sur le mystère de Dieu » ? Qu'une telle crainte est chimérique !

Dire que la divinité est désignée en termes propres, cela veut dire qu'elle est désignée non point par des noms signifiant des perfections *relatives*, dont la notion même inclut une nécessaire imperfection, telle par exemple la faculté de raisonner, laquelle suppose nécessairement la possibilité d'un progrès intellectuel, mais par des noms signifiant des perfections *absolues*, c'est-à-dire

spéculation ? Il faudrait, pour le rencontrer, remonter au-delà de saint Justin, éliminer de la littérature chrétienne primitive bien des pages des Pères Apostoliques ; supprimer la 1^{re} Epître de Jean, avec toute la mystique spéculative du moyen âge dont elle pose les principes ; rejeter la prédication paulinienne de la grâce, dont va naître bientôt l'augustinisme ; retrancher l'Evangile de Jean, avec la doctrine du Verbe contenue dans le Prologue ; il faudrait remonter au-delà des Synoptiques et nier que Jésus lui-même ait enseigné la doctrine du Père céleste, prêché la foi en un Dieu providence, annoncé aux hommes la vie éternelle dans le Royaume qui n'aura point de fin ; il faudrait oublier surtout que le christianisme primitif était d'autant plus étroitement lié au judaïsme qu'il était plus primitif ; or, la Bible contenait une foule de notions sur Dieu et le gouvernement divin, qui, sans avoir de caractère proprement philosophique, n'attendaient qu'un terrain favorable pour s'y expliciter en conséquences philosophiques. » Etienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1^{re} série, Paris 1932, p. 11 ; cf. *ibid.*, p. 222, note 14, où est discutée la thèse de M. E. Bréhier : « La prétention, insupportable aux philosophes, qu'une humble *vetula* en sache plus long sur le monde que Platon et Aristote, n'a fait que s'exprimer de nouveau avec saint François d'Assise et ses disciples ; elle est partie intégrante de la tradition chrétienne ».

des perfections sans doute réalisées ici-bas sous un mode fini et imparfait, mais dont la notion même n'inclut pas une nécessaire imperfection.

Les perfections relatives ne peuvent exister en Dieu que d'une manière impropre ou virtuelle: Dieu ne les possède pas elles-mêmes en lui, mais il possède quelque chose de supérieur, à savoir la vertu de les causer. Les perfections absolues peuvent exister en Dieu d'une manière propre et formelle: Dieu les possède elles-mêmes en lui. Mais de quelle manière ?

Parlons d'abord des perfections *dont nous voyons nous-mêmes* qu'elles sont absolues, ou, en d'autres termes que leur notion n'inclut pas une nécessaire imperfection, comme par exemple l'être, la sagesse, la bonté, la causalité. Dans les choses créées où d'abord nous les saisissons, ces perfections sont réalisées d'une manière imparfaite. Ainsi affaiblies et dégradées elles sont pour nous directement intelligibles, elles sont un objet univoque, un objet immédiatement proportionné à la faiblesse de notre regard intellectuel, elles sont connues en elles-mêmes. Or, en Dieu, ces perfections se réalisent d'abord non point d'une manière univoque, affaiblie et dégradée, mais *d'une manière analogique* ou transposée; c'est-à-dire qu'elles sont délivrées des limites qui les enserrant nécessairement dans les créatures, et qu'elles sont portées à un degré d'intensité rigoureusement infini. Il s'ensuit que les perfections divines appartiennent, par rapport à nous, non plus au domaine de l'intelligible, mais au domaine du transintelligible, elles sont un objet disproportionné à la faiblesse de notre regard intellectuel. A proprement parler, elles ne sont pas *soumises* à nos prises intelligibles, elles ne se *livrent* pas à nous comme objets, elles sont connues comme à distance, non en elles-mêmes mais dans un miroir, dans un substitut très imparfait, et elles restent toujours au-dessus de la connaissance que nous avons d'elles: Notre connaissance conceptuelle s'ouvre donc ici sur le mystère du transintelligible¹. L'être, la sagesse, la bonté, la causalité, voilà, si l'on regarde à la *chose* même signifiée par ces notions, des perfections qui véritablement sont en Dieu; elles appartiennent même bien plus à Dieu qui est l'Etre pur, la Sagesse pure, la Bonté pure, qu'aux créatures en qui elles ne se trouvent jamais que participées, *per prius dicuntur de Deo quam de creaturis*²: « On ne saurait trop le redire en ce temps d'agnosticisme; en un sens nous connaissons Dieu beaucoup mieux que nous ne connais-

¹ Voir Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, pp. 432-457.

² Saint THOMAS, I, qu. 13, a. 6.

sons les hommes avec lesquels nous vivons le plus intimement. L'homme qui me tend la main se décide peut-être au même instant à me trahir, son geste est peut-être un mensonge, je puis douter de sa parole, de sa vertu, de sa bonté. Je sais au contraire de science absolument certaine, même par ma seule raison, que Dieu ne peut pas mentir, qu'il est infiniment bon, infiniment juste, infiniment saint. De tous les êtres, c'est lui en un sens que je connais le mieux, lorsque je récite en le méditant le *Pater*, comme c'est de lui que je suis le mieux connu. Nous sommes plus sûrs de la rectitude de ses intentions que de la droiture de notre cœur¹. » Mais si l'on regarde au *mode* sous lequel ces perfections absolues se réalisent, on voit bien qu'il est dans les créatures toujours fini, déficient, et qu'il est en Dieu inoui, proprement infini. De ce point de vue, il faudra donc dire, de Dieu, qu'il est être comme nul n'est être, sage comme nul n'est sage, bon comme nul n'est bon. En outre, les noms que nous donnons à Dieu ne peuvent le désigner que *d'une manière incirconscriptive*. En effet, dire que Dieu est l'Être pur, c'est dire sans doute implicitement, mais ce n'est pas encore dire explicitement que Dieu est la Sagesse pure, la Bonté pure. Aucun de ces noms ne rend les autres inutiles, aucun n'est donc suffisant, aucun n'est capable de circonscrire la réalité divine. Il faudrait avoir, pour désigner Dieu un nom simple, un nom unique qui dirait implicitement ce que disent nos mots d'être, de sagesse, de bonté. Ce nom simple, ce nom unique, signifiant Dieu comme Sur-Être, Sur-Sagesse, Sur-Bonté, nous voyons qu'il existe sans pouvoir néanmoins le prononcer ici-bas. Nous sommes réduits à le désigner d'une manière totalement négative par le mot de Dêité. Ainsi donc, les perfections que notre raison connaît comme absolues sont réalisées dans la Dêité d'une manière *analogique* et *incirconscriptive* : c'est-à-dire d'une manière intrinsèque, *formelle*, mais en même temps si transposée, si haute, si *éminente* qu'elles se fondent ensemble en une réalité unique qui est proprement ineffable. Parler ainsi, est-ce vraiment « emprisonner la divinité dans des formules » ?

Il est d'autres perfections dont il nous est révélé par Dieu lui-même qu'elles sont absolues, en d'autres termes que leur notion ne comporte pas une nécessaire imperfection. Nous ne l'aurions jamais vu nous-mêmes, et nous restons maintenant encore incapables de le démontrer, mais aussi de démontrer le contraire. Nous le croyons de foi divine, sur le témoignage, garanti par

¹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 1922, p. 317.

ailleurs, du Fils qui est dans le sein du Père et qui nous en a raconté les secrets. Telles sont les notions d'une paternité et d'une filiation intérieures à la divinité, d'une venue du Verbe dans la chair, d'une communication de la nature divine par la grâce, etc. De ces perfections comme des précédentes, il faut dire que si elles se réalisent en propre dans la divinité qui se manifeste alors à nous non plus selon qu'elle est connue naturellement à partir de la création mais selon qu'elle est connaissable surnaturellement d'une façon beaucoup plus haute et mystérieuse, c'est portées à un degré de pureté et de spiritualité absolument infini. Elles sont en Dieu, elles aussi, d'une manière analogique et incirconscriptive; mais leur valeur d'analogie incirconscriptive n'est pas vue par la raison naturelle, elle n'est vue que dans la vision que Dieu a de lui-même et qu'il communique aux élus, en sorte que l'analogie dont il s'agit ici est « une analogie révélée, vicaire ou substitut de la vision, disons que c'est une *suranalogie* ¹ ».

Les noms de père et de fils, d'incarnation, de filiation adoptive, etc., ne sont pas métaphoriques; ils désignent les réalités divines intrinsèquement et formellement, sans toutefois les contenir ni les circonscrire, et en restant irrémédiablement débordés par elles. Ici plus encore qu'auparavant, la connaissance conceptuelle s'ouvre sur le mystère du transintelligible.

2. Mais l'Écriture se sert aussi de termes figurés et métaphoriques: « Dieu est un feu qui consume », « le royaume des cieux est semblable à une perle », « Je suis la vigne, vous êtes les sarments ». Elle parle ainsi, dit saint Thomas ², d'abord parce que c'est un dessein de la condescendance divine, si admirablement manifesté d'ailleurs dans les mystères de l'incarnation et de la sacramentalité, de s'accommoder aux hommes qui pour connaître usent des sens, en leur proposant les choses spirituelles sous des enveloppes sensibles. Et ensuite parce qu'elle peut être alors entendue de la multitude des simples qui saisissent mieux le langage imagé que les pures formules intellectuelles ³.

Les figures et les métaphores de l'Écriture ne peuvent pas, cela va sans dire, être telles quelles transférées en Dieu. Elles

¹ Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, p. 480. Cf. : « L'analogie de proportionnalité que nous étudions dans le traité de Dieu est seulement analogue à celle dont nous faisons usage dans le traité de la Trinité. » M. T.-L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris 1931, p. 28.

² I, qu. 1, a. 9.

³ Au sujet de l'obscurité intentionnelle que les évangélistes semblent prêter aux paraboles, par exemple Mc., iv, 10-12, le P. Lagrange écrit: « Le mode si miséricordieux des paraboles, si

désignent les réalités divines d'une manière impropre. Cependant, elles nous instruisent réellement, car elles renferment, cachées sous leurs voiles, des vérités exprimables en termes propres et que parfois l'Écriture même livre ailleurs plus expressément¹. Elles sont riches de sens qui, une fois dégagés, signifieront d'une manière propre le mystère divin. La parabole du cep de vigne par exemple (Jean, xv, 5) enseigne entre autres choses que le cep donne la sève aux sarments comme Jésus donne la vie à ses disciples, ce qui est dit ailleurs en termes propres: « De sa plénitude, nous avons tous reçu, grâce après grâce » (Jean, i, 16).

Ainsi donc, à nous en tenir au seul sens littéral, nous disons qu'il ne peut désigner les choses de la vie divine qu'à la faveur d'une radicale transposition, d'une proportionnalité: proportionnalité *propre* quand il s'agit des perfections « absolues » qui sont réalisables en Dieu suivant leur notion formelle: être, bonté, justice, etc. (voilà pour la proportionnalité d'analogie); procession, génération, filiation, etc. (voilà pour la proportionnalité de suranalogie); proportionnalité impropre ou *métaphorique* quand il s'agit de perfections « relatives » qui étant donné leur incurable déficience, ne sont réalisables en Dieu que d'une manière virtuelle et n'établissent, entre les créatures et lui, qu'une simple similitude de comportement: ni la nature du feu suivant sa notion formelle n'est attribuable à Dieu, ni celle du cep de vigne au Christ, mais « quelque chose » du feu est attribuable à Dieu et « quelque chose » du cep au Christ, car Dieu se comporte à l'égard des âmes comme le feu à l'égard

bien adapté à des intelligences peu cultivées, aussi clair que le permettait l'état des esprits, ce n'est pas encore un châtement. Mais quand le châtement aura été mérité, cette bonté méconnue s'ajoutera aux raisons qui ont attiré la justice, au lieu de la miséricorde qui s'offrait: c'est ce que Jésus savait d'avance et que les évangélistes ont constaté. Dieu qui avait tout prévu avait donc dit au Messie comme autrefois à Isaïe, avec quelle désolation de l'amour dédaigné: Parle pour n'être pas compris, répands tant de lumière qu'ils en soient aveuglés! » *L'évangile de Jésus-Christ*, p. 171.

¹ Saint THOMAS, I, qu. 1, a. 9, ad 2. — La métaphore est une analogie de proportionnalité impropre. C'est une analogie de *proportionnalité*, car elle comporte au moins deux rapports auxquels est présente en une certaine manière une perfection commune: dire que Dieu consume les âmes comme le feu consume le bois, c'est dire qu'il y a en Dieu « quelque chose » du feu. Mais cette analogie de proportionnalité est *impropre* parce que la perfection commune n'est point formellement en tous les analogués: la « nature » du feu n'est pas formellement en Dieu. La proportionnalité impropre rapproche donc non pas des « essences » mais simplement des « comportements ». Cf. M. T.-L. PENIDÓ, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, p. 43.

du bois, et le Christ se comporte à l'égard des chrétiens comme le cep à l'égard des sarments. Quant aux autres choses, qui seront parfois produites surnaturellement, mais qui sont naturelles dans leur substance, le sens littéral de l'Écriture pourra les désigner d'une manière directe et univoque : c'est ainsi qu'on parlera de la vraie nature humaine du Christ, de son vrai corps et de son vrai sang qu'il rend présents sous les apparences du pain et du vin, de sa flagellation, de sa crucifixion, de sa mort, de sa résurrection, de son ascension, des malades qu'il a guéris, des pauvres qu'il a évangélisés, etc. En résumé, le sens littéral peut désigner comme de plain pied et univoquement une foule de réalités qui sont naturelles dans leur substance, mais il ne peut désigner qu'en vertu d'une transposition et qu'analogiquement les réalités qui sont surnaturelles dans leur substance ; dans ce dernier cas, il s'agit soit d'une proportionnalité propre (analogie métaphysique à laquelle peut s'élever la raison, ou suranalogie révélée à laquelle peut seule s'élever la foi), soit d'une proportionnalité impropre ou métaphorique¹.

La première préoccupation de l'Eglise enseignante est ainsi de révéler partout le sens transintelligible de la parole révélée².

Tout le monde veut respecter le mystère de l'Evangile, mais tout le monde ne le respecte pas. Beaucoup, en dehors de l'Eglise, pensent que le moyen d'y réussir est d'enlever aux affirmations de l'Evangile leur signification précise, de leur donner un sens vague, flou, indéfini, où chacun pourra retrouver le visage de la vérité qu'il désire. Ils débouchent ainsi sur le mystère de l'informe et de la potentialité. C'est un mystère d'imperfection.

¹ D'un autre point de vue, on pourra diviser le sens littéral de l'Écriture en sens figuré ou *métaphorique*, et en sens *propre* (I, qu. 1, a. 10, ad 3), ce dernier étant soit *transposé* ou analogue (analogie métaphysique ou suranalogie révélée), soit *direct* ou univoque. Mais le sens métaphorique est lui-même un sens analogue (I, qu. 13, a. 6).

² « Entre le Créateur et la créature, dit le quatrième concile de Latran, la ressemblance n'est jamais telle que la dissemblance ne soit encore plus grande » Denz., n° 432. La foi qui connaît déjà la transcendance divine par le moyen des concepts révélés l'éprouve expérimentalement et immédiatement dans la connaissance mystique : « Et désormais une telle certitude demeura en moi, une telle lumière et ardeur de l'amour de Dieu, que j'affirmais très certainement que rien n'est prêché de la délectation de Dieu. Et ceux qui prêchent ne la peuvent prêcher, et ce qu'ils en prêchent, ils ne l'entendent pas [...]. Quoi que je dise, il me semble ne rien dire, ou mal dire [...]. Quoi que je dise, il me semble blasphémer. » *Le livre de la bienheureuse Angèle de Foligno*, texte latin, édit. P. Donceœur, Paris, 1925, pp. 15 et 20 ; cf. trad. pp. 44 et 52.

L'Eglise enseignante, au contraire, protège avec un respect sacré, une sainte intransigeance, la signification précise du message révélé. Elle souligne les énoncés qui expriment en termes propres les divins mystères. Mais, en même temps, elle incline notre intelligence devant la hauteur insondable de ces mystères. Nous savons exactement que la vérité est ici, et que l'erreur est là. Mais nous savons en même temps que cette vérité est un abîme devant lequel l'adoration reste muette, et où seul l'amour de charité peut essayer de s'enfoncer pour aller, dans le sens de la connaissance conceptuelle, plus loin que la connaissance conceptuelle. L'on débouche ainsi sur le mystère de l'Infini et de l'Acte pur, c'est-à-dire sur un mystère de perfection. C'est parce que chaque vérité révélée explicitement débouche immédiatement sur le mystère du transintelligible infiniment parfait, qu'elle est chargée, en outre de son sens déjà formulé, de sens implicites et virtuels qui pourront être formulés ultérieurement au cours des âges et donner lieu à un progrès dogmatique ininterrompu, lequel sera, par rapport à la vérité initialement révélée, non pas une *addition* extrinsèque mais un pur et simple *désenveloppement*. La reconnaissance de la valeur suranalogique des énonciations révélées de l'Evangile justifie seule la possibilité métaphysique d'une évolution homogène du dogme catholique. En dehors de l'Eglise, où la valeur suranalogique de la révélation conceptuelle est méconnue et où les formules évangéliques ne reçoivent qu'une signification métaphorique et symbolique, l'évolution du dogme, qu'elle soit admise ouvertement ou subrepticement, ne pourra, en droit, jamais être considérée que comme une évolution transformiste, qui ne saurait qu'*additionner* des sens humains à la révélation divine.

c) *Est-il nécessaire de croire explicitement
le message évangélique?*

1. Le secret dessein d'amour par lequel il a décidé de toute éternité de sauver le monde et qu'il avait commencé de manifester ouvertement, mais d'une façon partielle et progressive aux anciens prophètes, Dieu, quand le moment est venu, achève de le révéler d'une façon plénière et définitive par le Christ et les apôtres. Dieu, disait saint Paul, « nous a fait connaître le mystère de sa volonté, selon le dessein miséricordieux qu'il avait formé en lui-même pour le mettre à exécution lorsque les temps seraient accomplis, à savoir de réunir toutes choses dans le Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre », mystère qui « dans les autres générations n'avait pas été notifié aux enfants des hommes comme il a été main-

tenant révélé dans l'Esprit à ses saints apôtres et prophètes » (Ephés., I, 9-10 ; III, 5). Jésus lui-même avait prévenu ses disciples : « En vérité je vous le dis, beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont point vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont point entendu » (Mt., XIII, 17).

D'avoir été choisis pour entendre la révélation plénière et définitive de l'Amour, comment cela ne nous engagerait-il pas ? *Nous sommes tenus, sous peine d'offenser mortellement cet Amour qui nous fait de telles avances, de recevoir son message sans réserves, sans additions et sans retranchements :*

a) sans réserves, c'est-à-dire avec tout le sens homogène et implicite qu'en réalité il comporte et qui pourra être authentiquement explicité dans la suite du temps. Car rejeter le sens métaphysiquement implicite d'un énoncé, c'est déjà rejeter cet énoncé : nier l'inscriptibilité dans un cercle, c'est nier l'essence du triangle, nier la dualité des natures dans le Christ, c'est nier l'Incarnation. Notons-le ici encore : accepter le sens métaphysiquement implicite d'un énoncé, ce n'est pas ajouter quoi que ce soit du dehors à cet énoncé, c'est simplement développer son contenu ; le sens implicite, quand il apparaît, n'est alors jamais ajouté, il n'est que manifesté ;

b) sans additions, c'est-à-dire en excluant de l'assentiment de foi divine que nous lui donnons tout ce qui lui serait contraire ou simplement étranger, cela viendrait-il par voie de révélation¹ :

¹ Dans l'Ancien Testament, où l'ère de la Révélation était inachevée, le sens des premières révélations devait être explicité progressivement par de nouvelles révélations. Dans le Nouveau Testament, l'ère de la Révélation est achevée, et le dépôt révélé est devenu assez précis pour être explicité, sans le secours de nouvelles révélations, par l'effort d'un travail, humain dans son mode, mais garanti par l'infailible assistance de l'Eglise. Cf. F. MARIN-SOLA, O.P., *L'évolution homogène du dogme catholique*, t. II, p. 40.

Quant aux révélations privées, d'origine vraiment divine dont les saints sont parfois favorisés, elles sont ordonnées non point à accroître le dépôt primitivement révélé, mais à le servir, par exemple en le manifestant d'une façon extraordinaire à telle âme particulière (vision intellectuelle de la Trinité chez sainte Thérèse), ou en attirant l'attention du peuple chrétien sur telle donnée explicite ou implicite de son contenu (révélations de la bienheureuse Julienne du Mont-Cornillon sur le culte de l'Eucharistie et de sainte Marguerite-Marie sur le culte du Sacré-Cœur). Saint Jean de la Croix n'a pas, sur ce point, de doctrine particulière qui différerait de celle d'une sainte Thérèse ou d'une sainte Marguerite-Marie. Mais personne n'a affirmé avec plus de force que lui le caractère tout subordonné des révélations privées. Il semble qu'il ait voulu les éteindre en quelque sorte dans la révélation faite par le Christ

« Mais quand bien même nous, quand un ange du ciel vous annoncerait un Evangile autre que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème » (Gal., 1, 8);

c) sans *retranchements*, c'est-à-dire qu'il faut croire explicitement ce qu'il affirme explicitement et la part de contenu implicite qui en aurait été authentiquement manifestée, et qu'il ne saurait être question, pour quelque fin que ce soit, fût-ce en vue de permettre « l'unité des Eglises chrétiennes » d'en rejeter un seul point, ou de le réduire à quelques « articles fondamentaux ».

Le message évangélique est-il proposé explicitement, il est donc nécessaire de l'accepter tout entier explicitement; et cette acceptation serait impossible à qui refuserait par avance de croire, quand ils seront infailliblement proposés, les sens implicites qui s'y trouvent réellement contenus.

2. Cependant, *la vie surnaturelle*, dont la foi surnaturelle est la racine nécessaire, *peut se rencontrer chez des hommes qui sans doute n'ont pas consciemment refusé, mais qui ignorent encore la révélation plénière de l'Evangile.*

C'est le cas par exemple des patriarches et des saints de l'Ancien Testament, dont la foi nous est proposée en exemple dans l'Épître aux Hébreux: « Tous sont morts dans la foi, sans avoir saisi les promesses mais les ayant entrevues et saluées de loin, et confessant qu'ils étaient étrangers et voyageurs sur la terre. Ceux qui parlent ainsi montrent bien qu'ils sont à la recherche d'une patrie. Serait-ce qu'ils se souviennent de celle qu'ils ont quittée? mais ils pourraient y retourner! C'est qu'ils aspirent à une patrie meilleure, à la patrie du ciel. Aussi Dieu ne craint-il pas de s'appeler leur Dieu, et il leur a préparé une cité » (xi, 13-16).

C'est encore le cas, dit saint Thomas¹, de l'enfant non baptisé², qui, à l'instant où il commence à user de la raison, est mis

et les apôtres et conservée dans l'Eglise. C'est que, vivant près des illuminés qui abondaient dans l'Islam, il pouvait bien connaître quelles sont les illusions capables d'égarer les âmes. Surtout, il savait, nous allons le dire tout à l'heure, que le temps de la loi de nature où Dieu communiquait les vérités du salut par le moyen des révélations intérieures est aujourd'hui aboli, sinon totalement en fait, du moins en droit. Enfin, il pensait que si une révélation extraordinaire est d'origine divine, elle passera malgré les résistances qui lui seront opposées, et que Dieu ne sera point offensé qu'on ait préféré la certitude obscure de la foi aux lumières des grâces extraordinaires.

¹ I-II, qu. 89, a. 6.

² La même obligation incombe à l'enfant baptisé: « Absque dubio tenetur puer baptizatus ad deliberandum de seipso in principio suae discretionis » CAJETAN, *ibid.*, n° XI.

en demeure de délibérer de lui-même. « S'il s'oriente aussitôt vers la fin droite, il obtiendra par la grâce la rémission du péché originel ; s'il ne s'oriente pas vers la fin droite pour autant qu'il en est capable à son âge, il péchera mortellement, ne faisant pas ce qui est en lui ¹. »

Qu'il s'agisse des patriarches et des saints de l'Ancien Testament, ou des enfants non baptisés qui s'éveillent à la vie divine de la grâce, on doit certes reconnaître que le message évangélique ne leur est pas connu intégralement et explicitement. Mais il serait inexact de dire qu'il leur est totalement inconnu. Il est connu d'eux implicitement, c'est-à-dire en tant que réellement contenu dans certaines données premières, plus ou moins nombreuses, plus ou moins repliées sur elles-mêmes, et qui, elles, sont connues explicitement ².

3. A quoi les données explicites nécessaires à la foi surnaturelle peuvent-elles, en certains cas, se réduire ?

Comprenons bien la question. Il est assez évident qu'il ne nous appartient pas de choisir nous-mêmes quelques vérités que nous déciderions nous-mêmes de croire d'une manière explicite préférablement à d'autres ; toute notre affaire est, sous peine d'offenser mortellement l'Amour, de recevoir intégralement la révélation, telle qu'elle nous est présentée. Mais le théologien, imaginant un « cas limite », peut-être purement théorique, peut-être concrètement réalisé, se demandera quel serait, chez des hommes dont la bonne volonté ne ferait aucun doute et qui n'auraient refusé en connaissance de cause aucune lumière, *le minimum de contenu explicite requis pour la présence de la foi surnaturelle*.

On pourrait, il est vrai, faire une difficulté préalable. On objecterait qu'il est impossible de soutenir que la foi surnaturelle, qui est nécessaire au salut, suppose toujours un contenu explicitement révélé. Voici comment saint Thomas présente cet argument : « Il se peut, en effet, qu'un homme soit élevé dans les forêts, au milieu des loups. Or, un tel homme ne saurait connaître explicitement aucune des vérités de la foi. Et ainsi, il y aurait un homme qui fatalement serait damné, ce qui est impossible ».

¹ Parlant ailleurs du même sujet, saint Thomas ajoute : « Cela même que certains font ce qui est en eux et s'orientent vers Dieu, vient de Dieu qui meut leur cœur vers le bien, selon le mot des Thérèses, v, 21 : *Convertis-nous à toi, Seigneur, et nous serons convertis*. » *Comm. in Rom.*, cap. 10, lect. 3.

² « *Explicite dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adhaeremus; implicite vero quando adhaeremus quibusdam, in quibus sicut in principiis universalibus ista continentur.* » SAINT THOMAS, *De veritate*, qu. 14, a. 11.

Saint Thomas maintiendra pourtant qu'il n'y a pas de foi surnaturelle sans un contenu explicitement révélé. Il répond en affirmant que Dieu se doit de présenter à chacun les vérités nécessaires à croire. Il signale même quelques-uns des moyens auxquels Dieu peut recourir à cet effet. Le pauvre sauvage ne sera donc point sacrifié: « Car il appartient à la divine providence de pourvoir chacun des moyens de salut, pourvu qu'il n'y mette pas obstacle. Si donc un homme ainsi élevé se laisse guider par sa raison naturelle dans l'amour du bien et la fuite du mal, il faut tenir comme chose très certaine que Dieu *ou bien lui révélerait par une inspiration intérieure les choses qu'il est nécessaire de croire*, ou bien lui enverrait un prédicateur de la foi, comme il envoya Pierre à Corneille »¹.

Quelles sont donc, ramenées à leurs formules les plus simples et les plus universelles, ces choses qu'il est nécessaire de croire ? La réponse est donnée dans l'Épître au Hébreux: « Celui qui approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il est rémunérateur pour ceux qui le cherchent » (xi, 6). L'Épître aux Hébreux parle dans tout ce passage non pas de cette connaissance naturelle de l'existence et de la providence de Dieu à laquelle peut s'élever l'homme lorsque contemplant le spectacle des créatures il cherche quelle est sa fin dernière et les moyens de la joindre, mais de la foi surnaturelle fondée sur la révélation par laquelle Dieu nous découvrant notre vraie fin et les vrais moyens de la joindre, nous manifeste d'une part la surnaturelle grandeur de son être, révélation si haute qu'elle contient implicitement le mystère de la sainte Trinité, et d'autre part la surnaturelle vertu de sa providence, révélation si haute qu'elle contient implicitement la foi au Médiateur. « Tous les articles de la foi, dit saint Thomas, sont contenus implicitement dans quelques premières données à croire, à savoir que Dieu est, et que sa providence prend soin du salut des hommes [...]. Dans l'être divin, en effet, sont renfermées toutes ces choses dont nous croyons qu'elles existent éternellement en Dieu, et en lesquelles réside notre béatitude; dans la foi à la providence sont renfermées toutes les mesures prises temporellement par Dieu pour le salut des hommes, et qui sont le chemin de la béatitude; de la même manière, certains articles en renferment d'autres: par exemple, dans la foi à la rédemption des hommes est contenue implicitement l'incarnation du Christ, sa passion, etc. Il faut dire en conséquence que, si l'on regarde à leur substance, les articles de la foi n'ont pas reçu d'accroissement au cours des temps, car

¹ *De veritate*, qu. 14, a. 11, ad 1.

tout ce que les hommes ont cru plus tard était contenu dans la foi de leurs ancêtres à l'état implicite; mais si l'on regarde à leur explication le nombre des articles s'est accru, car les hommes qui sont venus plus tard ont connu explicitement des vérités que leurs ancêtres ne connaissaient pas explicitement.¹ » Ainsi donc saint Thomas pourra dire des Gentils qui n'ont pas connu explicitement le Christ, qu'« ils n'ont cependant pas été sauvés sans croire au Médiateur; car, s'ils ne l'ont pas connu de foi explicite, ils l'ont connu de foi implicite, dans [le dogme de] la providence divine, en tenant que Dieu est libérateur des hommes suivant les manières qui lui agréent »²; et encore, que pour les Gentils qui ont été sauvés avant la venue du Christ, « il leur suffisait de croire au Dieu rémunérateur: la rémunération ne s'accomplissant que par le Christ, ils croyaient de ce fait implicitement au Médiateur »³.

Cette manière extrêmement implicite de connaître les mystères de la Trinité et de la médiation rédemptrice était même, peut-on dire, sinon la manière unique⁴, du moins la manière normale de croire, pour les Gentils qui vivaient avant la venue du Christ; car le dessein exprès de Dieu était pour lors de ne confier qu'au seul peuple juif le dépôt d'une révélation explicite qui s'accroissait chaque jour davantage. Mais avec le Christ et les apôtres, le dépôt révélé parvient à son achèvement définitif, cesse d'être la propriété privilégiée d'une nation et s'étend indistinctement à tous les peuples⁵. Dès lors, il devient normal que tous les peuples croient de foi explicite les principaux mystères du salut, et anormal qu'ils ne les croient que de foi implicite. Sans doute, s'il est des hommes à qui le message évangélique n'ait pas été présenté et qui ne le connaissent, aujourd'hui encore, que de la manière extrêmement implicite dont nous avons parlé, ils peuvent, comme autrefois, posséder la foi surnaturelle et être

¹ II-II, qu. 1. a. 7.

² II-II, qu. 2, a. 7, ad 3.

³ *Comm. ad Hebr.*, cap. 11, lect. 2.

⁴ Saint Thomas, il est intéressant de le noter, pense que la révélation explicite du Christ a été offerte « à beaucoup parmi les Gentils » (II-II, qu. 2, a. 7, ad 3; cf. III *Sent.*, dist. 25, qu. 2, a. 2, quaest. 2, ad 3), que « le mystère de notre rédemption a été révélé, avant la venue du Christ, à beaucoup de générations chez les Gentils » (*De veritate*, qu. 14, a. 11, ad 5).

⁵ « Ceux des Gentils à qui une révélation spéciale [sur le Christ] n'avait pas été faite, pouvaient être sauvés même sans avoir entendu parler de la loi de Moïse et sans en rien savoir, car cette loi était destinée non à tous mais aux seuls Juifs [...]. Il en va différemment de la loi du Christ, laquelle est édictée pour tous. » Saint THOMAS, III *Sent.*, dist. 25, qu. 2, a. 2, quaest. 2, ad 3.

sauvés. Mais autrefois, cette foi implicite représentait pour eux un état régulier ; aujourd'hui, elle ne représente plus qu'un état irrégulier. Les *conditions individuelles* du salut nous semblent demeurer les mêmes pour tous les Gentils qui ignorent invinciblement le message évangélique, qu'ils aient vécu avant le Christ, ou qu'ils vivent après le Christ ; c'est le *statut* sous lequel ils se trouvent qui a changé : avant le Christ ils étaient, en croyant implicitement, sous un statut normal ; après le Christ, ils sont sous un statut anormal. De ce point de vue, saint Thomas a raison d'instituer une grande différence entre les Gentils antérieurs au Christ, qui n'étaient appelés de par leur état qu'à croire implicitement la Trinité et l'Incarnation, et les Gentils postérieurs au Christ, qui sont appelés de par leur état à croire explicitement ces mystères¹. Les premiers, même contemporains de la loi mosaïque, restaient, quant à ce point, en fait et en droit sous la loi de nature² ; les seconds, s'ils ignorent invinciblement la prédication évangélique, sont, quant à ce point³, en fait sous la loi de la nature, bien qu'en droit sous la loi de grâce⁴.

4. Nous avons déterminé quel est le minimum de contenu explicite dont parviennent à s'accommoder une *foi* et une *vie* sur-

¹ « Post tempus autem gratiae revelatae tam majores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi » (II-II, qu. 2, a. 7). « Post tempus gratiae divulgatae tenentur omnes ad explicitè credendum mysterium Trinitatis » (Ibid., a. 8).

² Les théologiens désignent par loi de nature le régime où Dieu, n'ayant pas encore proposé extérieurement de loi, n'agissait que par manière d'instinct intérieur pour conduire les hommes dans les voies du salut surnaturel que le Christ devait mériter. Cf. saint THOMAS, III, qu. 60, a. 5, ad 3.

³ Sur d'autres points, par exemple celui du séjour aux limbes, la loi de nature est, au contraire, définitivement périmée depuis l'heure où Jésus est mort en croix.

⁴ Dire que ceux qui ignorent invinciblement la prédication évangélique sont en fait et en droit sous la loi de grâce, équivaldrait ici à dire qu'ils ne peuvent être sauvés sans croire explicitement la Trinité et l'Incarnation ; ce serait, pense Jean de Saint-Thomas, le sens du texte suivant de saint Thomas dans les *Sentences* : « Après la venue du Christ, puisque le mystère de la rédemption s'est accompli corporellement et visiblement, et a été prêché, tous sont tenus de croire explicitement [au Rédempteur] ; et si quelqu'un n'avait pas d'instructeur, Dieu lui enverrait une révélation, à moins qu'il n'ait démérité » (III *Sent.*, dist. 25, qu. 2, a. 2, quaest. 2). Cependant, on peut dire que les textes postérieurs de la *Somme* que nous avons cités, s'ils exigent la foi explicite à la Trinité et à l'Incarnation, le font non pas en raison d'une nécessité de moyen affectant chaque homme individuel, mais en raison du statut normal où se trouve toute l'humanité depuis le Christ, statut qui peut comporter de nombreuses exceptions.

naturelles authentiques. Une nouvelle question se pose. Quel est le minimum de contenu explicite dont puisse s'accommoder, à ses différentes étapes, le *progrès normal* de la foi et de la vie surnaturelles ?

Essayons de diviser la question pour la mieux résoudre.

D'abord, il est bien évident que si d'une part le message authentique du Christ et des apôtres contient la révélation expresse de l'institution par Notre Seigneur Jésus-Christ de sept sacrements de la loi nouvelle¹, et si d'autre part ces sacrements en conférant la vie de la grâce ont le privilège de la revêtir d'une modalité sanctifiante propre à chacun d'eux et destinée à assurer « certains effets spéciaux nécessaires à la vie chrétienne »², on devra dire que *là où la révélation des sept sacrements de la loi nouvelle est altérée au point de ne plus permettre leur réception valide et fructueuse*³, *la grâce sacramentelle manquera partiellement ou totalement*, et que l'on ne pourra jamais joindre « certains effets spéciaux nécessaires à la vie chrétienne », à la vie pleine et normale du corps mystique du Christ.

En passant par les sacrements, la grâce sanctifiante, sans changer substantiellement, s'enrichit pour ainsi parler de modalités nouvelles, un peu, si l'on veut, à la manière d'une eau qui prend les propriétés chimiques des terrains qu'elle traverse, ou d'une lumière qui, demeurant essentiellement la même, serait transmise par des verres de couleurs différentes. La diversité des grâces sacramentelles, qui justifie l'institution par le Christ de sept sacrements distincts, ne nous apparaît du dehors que d'une manière extrêmement imparfaite, et la doctrine théologique a encore, sur ce point où elle demeure très implicite, beaucoup de choses à nous manifester. Mais si notre regard pouvait, comme celui des anges et des bienheureux, plonger dans le cœur secret de l'Eglise, les vertus sanctifiantes de la grâce sacramentelle nous deviendraient évidentes et nous verrions à découvrir l'impossibilité absolue de constituer sans elle le corps mystique du Christ. En communiquant la grâce divine avec les modalités perfectives qu'elle possède dans le cœur du Christ, les sacrements font naître ce sens si extraordinairement fidèle que l'Eglise a du mystère de l'Incarnation et de ses conséquences les plus délicates.

¹ Denz., n° 844.

² Saint THOMAS, III, qu. 62, a. 2.

³ La réception du sacrement peut accidentellement continuer d'être valide et fructueuse là même où la doctrine des sacrements s'est altérée: les protestants, bien qu'ils ne considèrent pas le sacrement du baptême comme ayant la vertu instrumentale de causer la grâce et qu'ils ne tiennent pas le mariage entre baptisés pour un sacrement, peuvent néanmoins recevoir valablement et fructueusement ces deux sacrements.

Sans doute, la grâce sacramentelle manquait avant le Christ aux justes qui vivaient sous la loi de nature ou sous la loi ancienne. Mais, avant le Christ, l'Eglise du Christ n'était qu'en formation, en devenir: il était normal qu'elle ne fût point parfaite. Depuis le Christ, l'Eglise du Christ a cessé d'être en devenir, elle est constituée, achevée, et sa notion même exige la présence de la grâce sacramentelle. La condition des justes vivant sous la loi de nature ou sous la loi ancienne n'est plus celle des justes vivant sous la loi nouvelle. Chez les premiers, la non-existence de la grâce sacramentelle était normale et représentait une simple *absence*; chez les seconds elle est anormale et représente une *privation*.

Ainsi donc, à la considérer par rapport à son développement sacramentel, il est certain que la vie divine de la grâce, faute d'un contenu révélé suffisamment explicite, sera empêchée, mutilée, et que le corps mystique du Christ ne parviendra pas à se constituer.

5. Mais la grâce des vertus et des dons peut exister même sous une révélation non encore achevée et sans être revêtue de sa perfection sacramentelle. *Dépassera-t-elle alors le degré initial de la voie « purgative » des commençants ? Parviendra-t-elle au degré de la voie « illuminative » des progressants ? Ou même atteindra-t-elle au degré de la vie « unitive » des avancés*, dont saint Jean de la Croix décrit successivement dans le premier texte du *Cantique spirituel* d'abord les préparations, puis les deux étapes essentielles, celle des fiançailles, et celle de l'union transformante ou mariage spirituel ¹ ?

La question peut être posée en d'autres termes. Rappelons ² que le passage de la voie purgative des commençants à la voie illuminative des progressants marque l'entrée dans la vie mystique, c'est-à-dire dans une vie caractérisée à toutes ses étapes par la prédominance sur l'exercice des vertus morales infuses de l'exercice des dons du Saint-Esprit, tantôt surtout des dons actifs accompagnés d'une contemplation imparfaite plus ou moins masquée ³, tantôt surtout des dons d'intelligence et de sa-

¹ *Cantico espiritual*, str. 27, vers. 1, cf. Dom Chevallier, O.S.B., *Le Cantique spirituel de saint Jean de la Croix, Docteur de l'Eglise*, texte critique, Paris 1930, p. 234; et LOUIS DE LA TRINITÉ, O.C.D., *Etudes Carmélitaines*, 1931, p. 20.

² Cf. Jacques et Raïssa MARITAIN, *De la vie d'oraison*. Paris 1933, pp. 74-96.

³ « Ce n'est pas tous ceux qui s'exercent de leur gré dans le chemin de l'esprit que Dieu élève à la contemplation », c'est-à-dire à la contemplation parfaite et manifeste. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Noche oscura*, livre I, chap. 9; Silv., t. II, p. 393.

gesse accompagnés de la contemplation parfaite et manifeste¹, dans ses formes lumineuses ou obscures. On peut donc demander si la vie mystique, ou même si la contemplation infuse parfaite est possible sous une révélation imparfaitement explicite.

Il est sûr, suivant le témoignage de la Bible, que le peuple de Dieu a compté, avant le Christ, de grands saints qui ont vécu soit sous la loi de nature, soit sous la loi ancienne. Ils n'avaient pas vu ni entendu ce que devaient voir et entendre les disciples du Christ, ils ne connaissaient pas la révélation que devait prêcher saint Paul. Leur foi ne pouvait être pleinement explicite. A quel degré l'était-elle ?

Saint Thomas, qui tient qu'une foi très implicite suffisait à sauver les simples, les *minores* vivant sous la loi de nature et sous la loi ancienne, estime cependant que les chefs spirituels du peuple de Dieu, les *maiores*, qui avaient mission d'orienter la foi commune, devaient connaître explicitement le mystère de la Trinité, et le mystère de l'Incarnation même en ce qui concerne la passion et la résurrection du Christ². Ces *maiores* étant précisément les patriarches et les prophètes, dont la sainteté nous est proposée en exemple, il s'ensuit que les degrés supérieurs de la vie de la grâce comportaient, dès ce temps-là, la connaissance explicite des mystères de la Trinité et de l'Incarnation.

Hors du peuple de Dieu, certains Gentils ont été élevés, eux aussi, aux degrés supérieurs de la sainteté. La Bible elle-même rend ce témoignage à Job, qui n'était pas de la race d'Abraham. Ezéchiel le place sur le même rang que Noë et Daniel (xiv, 14), et saint Jacques donne sa patience en exemple aux chrétiens (v, 11). Or, s'il est vrai, comme le croit saint Thomas, que bien des Gentils ont été favorisés d'une révélation explicite au sujet du Christ, il est évident qu'il faut accorder à Job la même connaissance explicite des mystères du salut qu'ont eue les patriarches dont il était contemporain.

En conséquence, on pourra dire que *la vie proprement mystique était accessible à tous ceux, Juifs ou Gentils, à qui la révélation explicite des mystères de la Trinité et de l'Incarnation avait alors été manifestée.*

Cette manifestation explicite était *normale* chez les chefs spirituels du peuple de Dieu dont la mission était d'annoncer

¹ « La voie de l'esprit [...], qu'on appelle d'un autre nom la voie illuminative, ou de la contemplation infuse au moyen de laquelle Dieu, de lui-même, commence à nourrir et à reconforter l'âme, sans discours ni aide active de ladite âme... » Ibid., livre I, chap. 14; Silv., t. II, p. 411.

² II-II, qu. 2, a. 7.

progressivement la venue du Sauveur. Elle restait, si fréquente qu'on l'admette, *anormale* et exceptionnelle hors du peuple de Dieu, car « les Gentils n'étaient point chargés d'enseigner la foi divine, et si habiles qu'ils aient été dans la sagesse du siècle, ils doivent être rangés à côté de ces *minores* à qui suffisait une foi implicite au Rédempteur¹ ». L'accession aux degrés supérieurs de la vie spirituelle était donc, elle aussi, anormale et exceptionnelle pour ces Gentils étant donné le statut de la loi de nature qui les régissait en fait et en droit.

Aujourd'hui, à cette loi de nature, a succédé, *en droit*, la loi universelle de grâce. Néanmoins, s'il est encore, comme nous le disions plus haut, des hommes qui, par ignorance invincible de la prédication évangélique, demeurent *en fait* sous la loi de nature, il faut dire pareillement que la connaissance explicite des mystères de la Trinité et de l'Incarnation, et en conséquence l'accession aux degrés supérieurs de la vie spirituelle, restent pour eux, étant donné leur état de fait, des choses non pas sans doute impossibles, mais du moins anormales et exceptionnelles. Dans un état de fait où la révélation explicite de la Trinité et de l'Incarnation est rendue anormale, le développement de la vie mystique est rendu lui aussi anormal.

6. Mais peut-on rencontrer la vie mystique authentique et surnaturelle, au moins à ses premiers degrés, dans l'expérience religieuse de certains contemplatifs qui, n'appartenant pas à l'Eglise d'une manière complète et pleinement visible *semblent ignorer la révélation chrétienne, notamment les mystères de la Trinité et de l'Incarnation*, et qui parfois mélangent de graves erreurs les vérités auxquelles ils rendent témoignage ?

Ecartons d'abord ce qui, en de telles expériences religieuses, peut relever de causes naturelles, c'est-à-dire de la contemplation philosophique, parfois soulevée au-dessus d'elle-même, soit lorsqu'elle cherche à se laisser entraîner dans le champ d'influence de la nature angélique comme telle, commune aux bons et aux mauvais anges qui se disputeront alors l'âme humaine pour les fins ultérieures qui leur sont propres², soit lorsqu'elle est traversée par le désir naturel inefficace de connaître la Cause première telle qu'elle est en elle-même, désir qui brûle « comme un feu secret au cœur du métaphysicien »³. C'est le domaine de la pré-

¹ *De veritate*, qu. 14, a. 11, ad 5.

² Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, p. 546.

³ *Ibid.*, p. 529.

mystique naturelle, ce n'est pas encore le domaine de la mystique surnaturelle¹.

Par ailleurs, la présence d'erreurs doctrinales chez un contemplatif, si elle invite à beaucoup de réserve, *car, de soi, l'erreur égare et pervertit l'amour*, n'est pas cependant un signe qui permettrait d'exclure avec certitude l'hypothèse d'une expérience mystique surnaturelle authentique. En effet, l'élan spirituel et profond de l'âme peut alors se porter sur les seules vérités connues, et non point sur les erreurs qui leur sont annexées matériellement à la faveur d'une ignorance invincible. La lumière de la vraie foi et la grâce divine sauront toujours prendre possession de l'homme humble et droit, vivrait-il dans les pires milieux païens ; et même quand elles laisseront subsister des inexactitudes dans son intelligence et plus encore dans ses expressions, elles sauront drainer vers la seule vérité, imparfaitement dégagée et formulée, le consentement secret de sa volonté libre. « Les grâces prévenantes et les grâces de confortation accordées aux âmes les plus consciencieuses de ces milieux païens, visent peut-être moins, en général, à rectifier des formules abstraites qui parfois traduisent mal ce qui est au fond de l'intelligence et du cœur, qu'à les compenser dans le mouvement concret de l'âme vers Dieu, en en soutirant le venin par le vide de la théologie négative, par l'esprit de renoncement et d'abandon. Ainsi Eckhart et Rosmini joignaient, à des formules spéculatives erronées, une vraie charité »².

Pourrait-il donc y avoir une vie mystique surnaturelle authentique lorsque la révélation explicite des mystères de la Trinité et de l'Incarnation est invinciblement ignorée ? *Oui, répondrons-nous, s'il s'agit de la vie mystique improprement dite.*

La vie mystique commence avec la prédominance de l'exercice des dons du Saint-Esprit sur l'exercice des vertus morales infuses. Or, les dons disposent à recevoir deux sortes d'inspirations spéciales³. Les premières nous sont accordées *à cause de*

¹ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Prémystique naturelle et mystique surnaturelle*, Études carmélitaines, 1933, p. 51. Étude reproduite sous le titre « La grâce du Christ et les mystiques du dehors », dans l'ouvrage *Le Sauveur et son amour pour nous*, Juvisy, 1934, p. 427.

² R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., Études carmélitaines, 1933, p. 74, note 1 ; cf. *Le Sauveur et son amour pour nous*, p. 460, note 1.

³ « Extraordinariae motiones possunt dici vel ratione *materiae*, quae ordinaria non est, neque communis, sed extra communes materias; vel ratione *subjecti*, quia subjectum ipsum deficit in multis, nec potest ratio et mensura ejus pervenire ad omnia quae necessaria sunt ad salutem, nec evitare omnia quae ejus consecu-

notre faiblesse ou en raison des difficultés du milieu où nous vivons ¹. Elles nous donnent d'accomplir certains actes salutaires qui, si nous étions plus forts ou si nous vivions dans un milieu moins ingrat pourraient être accomplis sous l'influence de la grâce actuelle commune par le simple exercice des vertus infuses. Ce sont des grâces mystiques *de suppléance*, des grâces mystiques *mineures* ou *improprement dites*. Elles viennent souvent au secours des convertis dans les commencements et elles les soutiennent dans la suite pendant un temps plus ou moins long pour suppléer en quelque sorte leur manque de formation (bien que certaines conversions doivent être rattachées à des grâces proprement mystiques, voire à des grâces extraordinaires) ². Or, s'il est « des candidats-nés » ³ à l'assistance, fréquente sans doute, mais pourtant anormale, que représentent les grâces mystiques mineures, ce sont bien sûr les hommes les plus dépourvus de secours extérieurs, vivant par exemple dans les régions où la vérité est corrompue, et que le Saint-Esprit pousse par les désirs secrets de leur charité vers l'Eglise visible qu'ils ignorent encore invinciblement.

Mais les dons du Saint-Esprit disposent à recevoir d'autres inspirations spéciales. Elles sont accordées *à cause de la perfection de l'acte à poser*. Elles donnent pour mesure à nos activités surnaturelles au lieu de la règle et du rythme humains des vertus, une règle, un rythme suprahumains, proprement divins, extraordinaires non parce qu'ils seraient anormaux, mais parce qu'ils sont rares. Ce sont des grâces mystiques *de perfection*, des grâces mystiques *proprement dites*, ou *majeures*. Autant qu'on en puisse juger sur des signes extérieurs, *il semble que ces grâces mystiques majeures ne seraient pas absentes de certaines vies extraordinaires de contemporains qui ignorent invinciblement la révélation explicite des mystères de la Trinité et de l'Incarnation* et qui sont membres de l'Eglise en acte virtuel, par un désir implicite efficace, *volo*, mais non pas en acte achevé, *re*. Ils atteindraient ainsi à la sainteté, c'est-à-dire à la perfection commune « en entendant ce mot non pas

tionem impediunt, praesertim inter tot hostes et inimicos sic nos offuscentes, contra quos militamus. » JEAN DE SAINT-THOMAS, I-II, qu. 68 à 70; disp. 18, a. 2, n° 37, t. VI, p. 595.

¹ Cf. A. LEMONNYER, O.P., *L'existence des phénomènes mystiques est-elle concevable en dehors de l'Eglise?* Vie spirituelle, 1932, p. [73]; R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Prémystique naturelle et mystique surnaturelle*, Études carmélitaines, 1933, p. 70; ou livre cité, p. 454.

² R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Etudes carmélitaines*, 1933, p. 70, note 1; ou livre cité, p. 455, note 1.

³ A. LEMONNYER, Vie spirituelle, 1932, p. [76].

de ceux qui commencent seulement à vivre de la vie parfaite, mais de ceux qui possèdent déjà la substance de la perfection chrétienne et de l'héroïcité des vertus *secundum praeparationem animi*, sans les posséder toutefois au degré de sublimité qui fait la *haute* ou *éminente* sainteté »¹. Toutefois ces grâces mystiques majeures doivent être extrêmement rares : elles sont rares même au sein de l'Eglise où cependant les lumières et les secours divins surabondent ; elles doivent l'être bien davantage au dehors où l'atmosphère spirituelle est moins pure et où les moyens de sanctification sont si réduits².

Les « mystiques du dehors » qui n'auraient qu'une connaissance implicite des mystères de la Trinité et de l'Incarnation, *pourraient-ils s'élever aux degrés tout à fait supérieurs de la vie spirituelle*, à la sainteté haute et éminente ? *Il faut répondre non*. Au terme de son étude sur la nature du mariage spirituel selon saint Jean de la Croix, Jacques Maritain écrit : « Le mariage spirituel est de soi un état référé d'une manière explicite à la vie intime de la Trinité. A la différence des états antérieurs, il apporte avec lui une expérience explicite et formelle de la Trinité dans l'unité [...]. C'est pour cette raison que nous croyons que, si haut que puisse atteindre, hors de l'appartenance visible à l'Eglise du Verbe incarné, une expérience mystique issue d'une foi surnaturelle seulement implicite, elle ne s'élève jamais jusqu'à ce point »³. Et peut-être pourrait-on trouver une sorte de complément de cette preuve, dans le fait qu'à mesure où, chez les Gentils, la piété s'éclaire et se purifie, elle semble s'orienter comme à tâtons, et sans doute après bien des faux pas, vers les grands mystères enseignés par l'Eglise, notamment, dans certaines hymnes de la bhakti, vers le mystère de l'Incarnation. Quoiqu'il en soit, la pensée de Jean de la Croix, qui réfère le mariage spirituel à la connaissance explicite de la Trinité, rejoint celle de

¹ Jacques et Raïssa MARITAIN, *De la vie d'oraison*, 1933, p. 84. La perfection appelée ici « commune », qui ne connaît pas la contemplation sous sa forme manifeste et « typique », ne reste pas nécessairement dans la voie illuminative. Elle peut être de la vie unitive, au moins de la vie unitive à ses débuts.

² A. LEMONNYER, O.P., *Vie spirituelle*, 1932, p. [76]. — Ce sont des raisons de cette nature qui font écrire au P. Garrigou-Lagrange : « Tout porte à penser *a priori* que ces grâces mystiques proprement dites, rares déjà dans l'Eglise visible, sont *très rares* dans ces milieux. Il se peut qu'il y ait ça et là quelques cas de ce que sainte Thérèse appelle la quatrième demeure (recueillement passif et quiétude), mais il est bien douteux qu'il y ait plus. » *Etudes carmélitaines*, 1933, p. 73 ; ou livre cité, p. 459.

³ *Les degrés du savoir*, pp. 756 et 761.

Thomas d'Aquin, qui croit devoir accorder cette connaissance explicite même aux grands saints qui ont précédé le Christ.

7. A la question posée plus haut: Est-il nécessaire de croire explicitement le message évangélique, nous pouvons répondre, en résumant les considérations qui précèdent:

Dès qu'il est suffisamment proposé, le message évangélique doit être accepté. Les principaux articles de la foi doivent être crus explicitement; mais les autres vérités de foi doivent être crues *in praeparatione animi*, pour autant que le croyant se tient prêt à accepter ce qui est contenu réellement mais implicitement dans le dépôt révélé¹. Voilà le statut normal. Il vaut, en droit, pour tous les hommes.

En fait, cependant, il est des hommes qu'il n'a pas atteints. Ces hommes vivent aujourd'hui sous un statut anormal. Ils ne connaissent point la révélation intégrale. La vie chrétienne ne s'organisera chez eux que beaucoup plus difficilement. Les premières grâces qui commencent à leur faire défaut sont les grâces sacramentelles qui sont ordonnées à produire certains effets spéciaux nécessaires à la vie chrétienne.

Toutefois, si de tels hommes conservent la croyance explicite aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation, alors même qu'ils sont dans l'ignorance invincible de certaines données importantes de la foi et vivent, de ce fait, sous un statut anormal, la voie de la sainteté haute et éminente reste ouverte, absolument parlant.

Elle sera close, et ce sera une perte inappréciable, dès que les mystères de la Trinité et de l'Incarnation ne seront plus connus que d'une manière implicite. A ce moment, et toujours dans le cas d'une ignorance invincible, certaines grâces mystiques de perfection ou grâces mystiques majeures, si rares et si anormales qu'elles soient devenues, pourront encore passer, et la perfection qu'on peut appeler commune, comportant déjà la disposition d'esprit d'observer les conseils évangéliques, demeure accessible.

Cependant, les grâces mystiques les plus fréquentes seront les grâces mystiques de suppléance ou grâces mystiques mineures, concédées en raison de la faiblesse du sujet et de la difficulté du milieu, non plus en raison de la perfection des actes à poser. Les âmes qui vivent sous cet état anormal peuvent encore être saintes, cette fois-ci de la sainteté initiale des commençants.

Néanmoins, les erreurs qui de soi entravent, découragent, égarent, pervertissent le saint amour, tendent à rendre le salut

¹ Saint THOMAS, II-II, qu. 2, a. 5.

de plus en plus difficile et incertain. Moins la révélation est explicite plus l'influence des erreurs peut être étendue et dangereuse. Et c'est pourquoi il est urgent de prêcher au monde l'intégrité du message évangélique. *Ce n'est pas simplement une question de plénitude de vie spirituelle. C'est en droit pour l'humanité et en fait pour beaucoup d'hommes, une question de vie et de mort spirituelles.*

Aussi bien est-ce l'ordre exprès du Sauveur du monde: « Allez donc, enseignez toutes les nations..., leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé » (Mt., fin). Et c'est la conviction profonde de l'apôtre: « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. Comment donc invoqueraient-ils Celui en qui ils n'ont pas cru ? Et comment croiraient-ils en Celui qu'ils n'ont pas entendu ? Et comment entendraient-ils sans prédicateur ? Et comment prêcherait-on si l'on n'avait pas été envoyé ? selon qu'il est écrit: *Qu'ils sont beaux les pieds de ceux qui annoncent les biens !* Mais tous n'ont pas obéi à l'Évangile. Isaïe dit en effet: *Seigneur, qui a cru à notre prédication ?* Donc la foi vient de la prédication de la parole livrée par le Christ. Mais je dis: N'ont-ils donc pas entendu ? Au contraire: *Leur voix s'est répandue par toute la terre, et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde habité.* » (Rom., x, 13-18).

3. LA PRÉDICATION ABSOLUE ET IRRÉFORMABLE DE L'ÉGLISE

Si l'on admet que le rôle suprême de l'Eglise est de prêcher aux générations successives, avec une infaillibilité absolue et irréformable, le message évangélique intégral, pur de tout alliage, la question de la sainteté du message primordial de l'Eglise sera résolue. Et telle est bien, suivant la foi, la plus haute mission de l'Eglise. Mais avant de le rappeler, il convient d'éclairer la question des rapports de l'Eglise et de la Parole de Dieu, à laquelle, faute de distinctions suffisantes, quelques apologistes récents ne nous semblent pas avoir répondu avec toute l'exactitude requise.

a) *L'Eglise et la Parole de Dieu.*

1. Tant que l'on ne commencera pas par préciser les divers sens des mots « parole de Dieu » et du mot « Eglise », on sera dans l'impossibilité de déterminer exactement les relations qu'ils soutiennent. Au contraire, la tâche sera facile quand ces termes seront bien définis.

En fonction du sujet qui nous occupe, il faudra, croyons-nous, distinguer trois stades, trois états successifs de la parole de Dieu :

elle est d'abord adressée par Dieu aux apôtres, puis par les apôtres à leurs contemporains, enfin par le magistère permanent aux hommes de chaque génération. De plus, en chacun de ces trois états, le mot parole pourra signifier soit l'action de parler, soit le contenu proféré. En tout, six sens des mots « parole de Dieu ».

Et l'on devra reconnaître trois sens au mot « Eglise ». Le mot « Eglise » peut d'abord désigner l'Eglise enseignante, considérée à deux moments distincts: au premier moment, durant la vie des apôtres, lorsqu'elle *révèle* au monde les vérités à croire (rôle auxiliaire ou magistère révélateur); au second moment, après la mort des apôtres, lorsqu'elle *rappelle* au monde les vérités à croire (rôle permanent ou magistère conservateur). Le mot « Eglise » peut ensuite désigner l'Eglise croyante et aimante.

Quand on aura fait remarquer que les divers sens du mot « Eglise » coïncident en tout ou en partie avec certains sens de l'expression « parole de Dieu » on aura déjà répondu à la question, posée par nos adversaires et nos apologistes, de la supériorité ou de l'infériorité, de l'antériorité ou de la postériorité de l'Eglise à l'égard de la parole de Dieu.

2. Cela dit, inventorions plus minutieusement les sens de l'expression « parole de Dieu », en marquant leur coïncidence éventuelle avec les sens du mot « Eglise »:

Au premier stade, la parole de Dieu signifie d'abord l'*action* de Dieu parlant aux apôtres par la bouche du Christ ou par la dictée du Saint-Esprit¹, pour leur manifester les mystères surnaturels auparavant cachés; autrement dit, l'*action révélatrice immédiate* de Dieu. Cette action révélatrice suppose la présentation à l'esprit des apôtres de *notions* nouvelles ou nouvellement disposées, et surtout l'impression d'une lumière intelligible qui leur fait *juger* surnaturellement à la fois du vrai sens de la révélation et de son origine divine². On lit par exemple dans saint Luc: « La parole de Dieu vint sur Jean, fils de Zacharie, dans le désert » (III, 2); dans saint Matthieu: « Tu es heureux, Simon fils de Jona, car la chair et le sang ne t'ont pas révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux » (xvi, 17); dans saint Jean: « Quand il viendra, Celui-là qui est l'Esprit de la vérité, il vous introduira dans la vérité tout entière » (xvi, 13); dans saint Paul: « Vous cherchez une preuve du Christ qui parle en moi, *ἐν ἐμοί* » (II

¹ Cf. Denz., nos 783 et 1787: « ...ipsius Christi ore..., aut... Spiritu sancto dictante. »

² Cf. Saint THOMAS, II-II, qu. 173, a. 2.

Cor., XIII, 3); ailleurs, saint Paul annonce le mystère du Christ, mystère qui, aux générations précédentes n'a pas été connu des fils des hommes « comme il a été révélé maintenant à ses saints apôtres et prophètes en l'Esprit » (Ephés., III, 5).

Dans son acception passive, la parole de Dieu signifiera le *contenu* du message délivré aux apôtres, connu par eux dans une lumière prophétique et cru par eux de foi divine; autrement dit, *le dépôt révélé immédiatement* aux apôtres par Dieu: « Ils ont gardé ta parole [...]; les paroles que tu m'as données, je les leur ai données, et ils les ont reçues... » (Jean, XVII, 6 à 8). « Sanctifiez-les dans la vérité; ta parole est vérité » (Jean, XVII, 17).

Au deuxième stade, la parole de Dieu signifie d'abord *l'action* des apôtres exprimant au dehors, en vertu de la grâce de l'inspiration, leur connaissance des mystères surnaturels; autrement dit, *l'action révélatrice médiate* de Dieu. En ce sens les mots « parole de Dieu » coïncident avec le mot « Eglise » pour autant qu'il signifie ce qu'on peut appeler l'Eglise révélatrice. C'est toujours Dieu sans doute qui parle au monde, mais par le moyen des apôtres qu'il soutient divinement par le charisme de l'inspiration, afin qu'ils expriment au dehors tout ce qu'il veut, cela seul qu'il veut, à la manière dont il le veut¹. Les apôtres, il est ici utile bien que secondaire de le noter, ont pu s'exprimer par voie orale (ils ont alors passé la vérité à leurs auditeurs comme de main à main, *quasi per manus*²) ou par voie écrite (ils ont alors pu faire connaître la vérité à distance)³. L'action révélatrice mé-

¹ Ce que Léon XIII dit dans l'encyclique « *Providentissimus* », 18 novembre 1893, de l'inspiration scripturaire vaut proportionnellement de l'inspiration orale.

² Denz., n° 783.

³ On le voit, nous tenons que la grâce d'une inspiration *orale* ou *écrite* est de l'essence de l'apostolat. Comment en effet la prédication orale ou écrite des apôtres aurait-elle été, sans la grâce de l'inspiration, communiquée au monde avec infailibilité? Le cas particulier de Marc et Luc ne crée pas de difficulté: c'est, comme le remarquaient déjà saint Irénée et Tertullien, en tant qu'associés aux apôtres, en tant que participant à l'apostolat qu'ils ont été inspirés. Notre thèse rejoint, par cette voie, les conclusions auxquelles le P. Lagrange est conduit par l'examen des faits dans son récent ouvrage sur *l'Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, Paris 1933, pp. 11-12 et 172-175. Les théologiens modernes dont il se sépare et qui, à la suite de Franzelin, soutiennent que la notion d'inspiration n'est pas de l'essence de l'apostolat, n'ont songé qu'à l'inspiration scripturaire. Et, en effet, rien ne saurait prouver *a priori* que les apôtres dussent enseigner par voie écrite. Pourtant, il est assez évident qu'ils ne pouvaient être apôtres sans manifester infailiblement au monde *au moins par voie orale* la révélation évangélique.

diat est désignée par exemple dans saint Matthieu : « Allez, enseignez tous les Gentils... leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé » (fin) ; dans saint Paul : « Il est une sagesse dont nous parlons parmi les parfaits, sagesse qui n'est pas de ce siècle... » (I Cor., II, 6), et encore : « A moi, le moindre de tous les saints, a été donnée cette grâce d'annoncer aux Gentils la richesse incomparable du Christ, et de montrer quelle est l'économie du mystère caché pendant des siècles en Dieu » (Ephés., III, 8) ; dans saint Jean : « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous » (I Jean, I, 3).

Dans son acception passive, la parole de Dieu signifiera le contenu du message livré par les apôtres à leurs contemporains, pour autant que ce contenu était correctement interprété et cru de foi divine ; autrement dit, le *dépôt révélé médialement*¹ aux premiers fidèles, d'une manière orale ou écrite, par les apôtres *inspirés*. Le contenu surintelligible de ce message a reçu le nom de Tradition quand les apôtres l'ont annoncé d'une manière orale, et d'Ecriture quand il l'ont annoncé d'une manière écrite. On peut citer en faveur de cette signification les mots de la prière de Jésus : « Je ne prie pas seulement pour ceux-ci ; mais encore pour tous ceux qui croiront en moi à cause de leur parole » (Jean, XVII, 20) ; les mots de saint Paul aux Romains : « Paul, serviteur du Christ Jésus, appelé à l'apostolat, choisi pour annoncer l'Evangile de Dieu » (I, 1) ; ou aux Thessaloniciens : « Nous avons pris confiance en notre Dieu pour vous annoncer l'Evangile de Dieu, au milieu de nombreuses luttes » (I, II, 2), et encore : « Nous rendons grâces à Dieu sans cesse, car ayant reçu la parole de Dieu que vous avez entendue de nous, vous l'avez accueillie non comme une parole d'hommes, mais, selon ce qu'elle est en vérité, comme parole de Dieu, opérant en vous, qui croyez » (I, II, 13).

¹ Considérée, comme nous le faisons ici, *ex parte personae*, la révélation est *immédiate* quand elle est reçue directement de Dieu sans aucune intervention des hommes, et *médiaire* quand elle est reçue par l'entremise d'hommes à qui Dieu l'a d'abord communiquée. Les vérités de la foi, dit saint Thomas, « sont révélées à quelques-uns *immédiatement* par Dieu : c'est ainsi qu'elles ont été révélées aux apôtres et aux prophètes ; elles sont proposées aux autres *par les prédicateurs de la foi* que Dieu leur envoie, selon le mot de saint Paul : *Et comment prêcheraient-ils, s'ils n'avaient pas été envoyés* » (II-II, qu. 6, a. 1). Il reste qu'on pourra considérer la révélation sous un autre aspect, *ex parte objecti* : elle sera dite alors *immédiate* si son objet est révélé en lui-même, et *médiaire* si son objet est révélé d'une manière latente dans une première proposition révélée. Cf. F. MARIN-SOLA, O.P., *L'évolution homogène du dogm. catholique*, t. I., p. 205.

De même ces mots de l'Apocalypse: « Heureux celui qui lit et ceux qui écoutent les paroles de la Prophétie, et observent les choses qui y sont écrites » (1, 3).

Au troisième stade, la parole de Dieu signifie l'action de ceux qui succèdent aux apôtres, non plus sans doute pour communiquer au monde, en vertu de quelque grâce d'*inspiration* orale ou scripturaire, de nouvelles révélations (c'est là un privilège des seuls apôtres), mais pour déclarer et rappeler à chaque époque, en vertu d'une grâce d'*assistance* comportant l'infailibilité absolue et irréformable, le sens pur et intégral des révélations faites par les apôtres de manière orale ou écrite; autrement dit, l'*action déclarative médiale* de Dieu. C'est encore Dieu qui parle aux hommes, non plus pour révéler par un enseignement inspiré et temporaire le message oral ou écrit de l'Évangile, mais pour rappeler, par un enseignement assisté et permanent, le contenu de ce message. « Le Saint-Esprit, dit le concile du Vatican, a été promis aux successeurs de Pierre non pour leur confier la tâche de manifester sous son inspiration quelque nouvelle doctrine, mais pour leur confier la tâche de garder saintement et d'exposer fidèlement, grâce à son assistance, la révélation livrée par les apôtres, ou le dépôt de la foi¹. » L'expression « parole de Dieu » est prise maintenant dans un sens qui coïncide avec le deuxième sens du mot Église; elle signifie le rôle permanent du magistère, l'action de l'Église enseignante, prêchant la vérité autrefois révélée. La tâche de redire à tous les peuples, avec infailibilité, jusqu'à la fin du temps, la vérité que les apôtres n'ont pu révéler directement qu'à leurs contemporains, est désignée par exemple dans les textes concernant le rôle permanent de Pierre dans l'Église (Mt., xvi, 18; Jean, xxi, 15). Ou encore dans les textes cités plus haut à propos des apôtres mais qui visent également leurs successeurs: « Allez, enseignez tous les Gentils... Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Mt., fin). « Celui qui vous écoute, m'écoute; celui qui vous rejette, me rejette; or, celui qui me rejette, rejette Celui qui m'a envoyé » (Luc x, 16). C'est le même Esprit saint qui sera envoyé à la fois aux apôtres pour leur enseigner la plénitude de la révélation, et à leurs successeurs pour qu'ils continuent de prêcher fidèlement cette révélation: « Le Paraclet, l'Esprit saint, que mon Père enverra en mon nom, celui-là vous enseignera tout, et vous remettra dans l'esprit tout ce que je vous ai dit » (Jean, xiv, 26).

¹ Denz., n° 1836.

Dans son acception passive, la parole de Dieu signifiera le *contenu* divinement garanti du message rappelé par l'Eglise enseignante au cours des âges; autrement dit, le *dépôt déclaré médialement* aux fidèles de chaque génération par le magistère infailliblement *assisté*: « Allez par le monde entier, prêchez l'Evangile à toute créature; celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné » (Mc., xvi, 15-16). « Allez, enseignez tous les Gentils... leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé... » (Mt., fin). « O Timothée, garde le dépôt... » (I Tim., vi 20). « Les choses que tu as entendues de moi devant plusieurs témoins, confie-les à des hommes fidèles, qui seront capables d'en instruire d'autres » (II Tim., ii, 2).

Ainsi donc, lorsqu'elle signifie l'*action* révélatrice du magistère auxiliaire, la parole de Dieu coïncide avec ce que nous avons appelé l'Eglise révélatrice; et lorsqu'elle signifie l'action déclarative du magistère permanent, elle coïncide avec ce qu'on appelle communément l'Eglise enseignante. Il n'y a ici ni supériorité ou infériorité, ni antériorité ou postériorité; il y a identité.

Prise pour désigner le *contenu* du message révélé d'abord aux apôtres (qui le tenaient de Dieu), puis aux premiers fidèles (qui le tenaient des apôtres inspirés), puis aux fidèles des temps postérieurs (qui le tiennent du magistère assisté), la parole de Dieu pourrait être considérée en tant qu'elle s'impose et que son contenu *émane* de l'autorité: à ce titre, elle aurait valeur de cause efficiente. Mais elle peut être considérée en tant que son contenu est accueilli par les fidèles avec amour et intériorisé en eux: à ce titre, elle livre une issue divine aux énergies surnaturelles infusées dans les cœurs, elle a une valeur de cause formelle, elle est un des éléments essentiels de l'âme de l'Eglise¹.

3. Notons-le pour finir, il faut distinguer soigneusement deux sortes d'actions que Dieu exerce constamment sur son Eglise: l'action prophétique et l'action directement sanctifiante.

a) L'influx prophétique illuminait l'Eglise des premiers jours surtout en permettant aux apôtres de juger du vrai sens et de l'origine divine des nouvelles révélations qu'ils recevaient du Christ ou de l'Esprit saint (lumière prophétique de révélation); et en leur permettant d'exprimer le contenu de ces nouvelles révélations en des paroles et des écrits inspirés (lumière prophétique d'inspiration). Ce double influx prophétique avait

¹ Le mot Eglise est pris ici dans un sens restreint pour désigner l'ensemble des fidèles.

pour résultat d'accroître le donné révélé qui devait nous être transmis. Il est donc exact de dire que l'Eglise, *si l'on entend parler de l'Eglise révélatrice*, était supérieure à l'Écriture et que « les écrits évangéliques et apostoliques sont nés de la primitive Eglise ». De nos jours, l'influence prophétique continue d'illuminer l'Eglise, pour qu'elle puisse connaître le vrai sens des révélations reçues et exprimées par les apôtres et le déclarer avec une infaillibilité absolue et irréfutable (lumière prophétique d'assistance absolue). Mais un tel influx prophétique ne met pas l'Eglise enseignante au-dessus de la parole de Dieu orale ou écrite, *disons qu'il l'égale à cette parole, dans la mesure où comprendre sans erreur c'est égaler, même quand la connaissance reste implicite sur bien des points*. Cependant, il met l'Eglise enseignante incomparablement au-dessus de toutes les interprétations que font et que feront les hommes de la parole de Dieu orale ou écrite : « Nous ne disons pas que l'Eglise soit juge de la parole de Dieu, mais nous assurons qu'elle est juge des diverses interprétations que les hommes donnent à la sainte parole de Dieu »¹.

b) L'enseignement prophétique de la vérité surnaturelle, bien qu'il soit magistral, est néanmoins au service de la foi théologale, de la charité, de la vie mystique de la grâce. S'il est bon, en effet, s'il est nécessaire que la vérité soit d'abord enseignée, il est meilleur encore qu'elle soit crue, aimée, vécue. Dieu ne donne à son Eglise l'enseignement prophétique que pour qu'elle puisse diriger sans erreur l'éclosion de la grâce sanctifiante qu'il infuse lui-même dans les cœurs. L'Évangile vécu, pleinement conforme à l'Évangile annoncé, est plus précieux que l'Évangile annoncé : l'Eglise croyante, pleinement soumise à l'Eglise enseignante, est plus divine que l'Eglise enseignante : la fleur est plus belle que son calice. En ce sens, *et si l'on entend parler cette fois de l'Eglise croyante et aimante*, l'on pourra dire que l'Évangile se trouve moins « dans les Saintes Écritures » et la prédication que « dans la vie de l'Eglise chrétienne »².

¹ BOSSUET, *Réfutation du catéchisme de Paul Ferry*, II^{me} partie, chap. 4, Bar-le-Duc, t. V, p. 320 ; cf. saint FRANÇOIS DE SALES, *Les Controverses*, II^{me} Partie, chap. 3, art. 1, Annecy, 1892, t. I, p. 206.

² On pourrait reprocher à Karl Adam de parler de la supériorité de l'Eglise sur les écrits apostoliques et évangéliques sans même mentionner la distinction des grâces prophétiques et des grâces sanctifiantes ; cf. *Le vrai visage du catholicisme*, trad. E. Ricard, Paris 1932, p. 79.

Acceptons-nous de demeurer dans la seule perspective des grâces prophétiques ? Il faudra, suivant les distinctions que nous avons proposées, reconnaître que les grâces prophétiques de révé-

b) *Conservation et explicitation du dépôt révélé.*

La tâche des successeurs de Pierre, dit le concile du Vatican dans un texte rapporté tout à l'heure, est non pas de révéler une doctrine nouvelle, mais de garder saintement et d'exposer fidèlement la révélation transmise par les apôtres, à savoir le dépôt de la foi, *traditum per apostolos revelationem, seu fidei depositum*¹. « La doctrine de la foi (*doctrina fidei*), que Dieu a révélée, n'a pas été proposée à l'esprit des hommes comme une élaboration philosophique qu'ils auraient à parfaire, mais elle a été transmise à l'Épouse du Christ comme un dépôt (*tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita*) qu'elle doit garder fidèlement et déclarer infailliblement². » Les deux expressions *revelatio tradita* et *doctrina fidei tradita* servent ici à désigner

lation et d'inspiration (rôle auxiliaire du magistère révélateur) sont plus hautes que les grâces prophétiques d'assistance (rôle permanent du magistère conservateur). C'est ce dernier rôle, le rôle permanent du magistère conservateur, qui est ordinairement désigné sous le nom d'Église enseignante. Nous dirons alors, conformément au concile du Vatican, que l'Église n'a pas créé les livres saints, mais qu'ils lui ont été confiés. Ces livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, déclare en effet le concile, « l'Église, les considère comme sacrés et canoniques non point en ce sens que composés d'abord par seule industrie humaine ils auraient été approuvés ensuite par son autorité; ni seulement en ce sens qu'ils contiendraient sans erreur la révélation; mais en ce sens qu'ayant été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur, et ont été comme tels confiés à l'Église » (Denz., n° 1787). C'est une erreur d'Harnack, acceptée après lui par plusieurs écrivains, de regarder l'Écriture néo-testamentaire comme une fille de l'Église, qui aurait ensuite supplanté sa mère. Et, sans doute, il est vrai que, dans une certaine théologie de la Réforme, l'Écriture a été considérée comme devant supplanter l'Église. Il reste que ce n'est pas seulement une erreur dogmatique de voir, dans les écrits apostoliques et évangéliques, une création de l'Église. C'est encore, comme le P. Lagrange l'établit dans son ouvrage sur *l'Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, une erreur historique: « L'Église catholique n'accepte pas l'honneur prétendu qu'on lui fait d'avoir elle-même créé le Nouveau Testament en le haussant à la dignité de l'Écriture sainte. Elle n'a point cette prétention. Elle a reçu les livres du Nouveau Testament comme ceux de l'Ancien, revêtus d'une autorité propre, et en a conservé le dépôt. Le concile du Vatican l'a dit avec une précision nouvelle ». Le P. Lagrange rapporte ici la définition du concile que nous venons de traduire, et il affirme son dessein de montrer que cette définition est seule conforme aux faits de l'histoire. Ibid., p. 5.

¹ Denz., n° 1836.

² Denz., n° 1800.

l'ensemble du dépôt révélé oral et écrit¹. C'est par rapport au donné révélé ainsi défini que l'Eglise exerce une double mission : celle de le conserver et celle de l'explicitier. Le dépôt révélé, tel qu'il est sorti de la bouche et de la plume des apôtres, présente d'abord, en effet, un sens explicite qu'il faudra conserver (*custodire*) et porte en lui un sens implicite qu'il faudra désenvelopper progressivement au cours du temps (*declarare, exponere*) mais qui est si riche qu'on n'aura jamais achevé de le manifester.

Conservation du dépôt révélé. — Conserver tout le premier sens explicite du message révélé est une tâche qui déjà dépasse l'humaine puissance. La révélation divine est trop haute pour ne pas déconcerter constamment nos esprits, trop pure pour ne pas contrarier constamment nos cœurs. Elle a été annoncée dès l'origine comme étant un scandale pour les uns, une folie pour les autres (I Cor., I, 23) et le jugement qui sera porté un jour contre le monde sera, à cause de ses œuvres mauvaises, de lui avoir préféré les ténèbres (Jean, III, 19). Faut-il, dès lors, s'éton-

¹ Le mot Tradition est pris ici dans son sens le plus ample. Ailleurs, nous l'avons dit plus haut, il reçoit une signification moins ample : en opposition à l'Ecriture ou parole de Dieu écrite par les apôtres, la Tradition désigne la parole de Dieu livrée oralement par les apôtres. Cf. les textes des Conciles de Trente et du Vatican : « ... Supernaturalis revelatio continetur in *libris scriptis* et sine scripto *traditionibus*, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus *traditae*, ad nos usque pervenerunt » (Denz., n°s 783 et 1787); et le texte du concile du Vatican : « ... Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei *scripto* vel *tradito* continentur... » (Denz., n° 1792). Pour préciser davantage ajoutons que le contenu de la Tradition et celui de l'Ecriture peuvent être ici opposés de deux manières. Si l'on remarque en effet que les apôtres ont commencé par annoncer oralement les choses qu'ils ont ensuite fixées par écrit (« Je vous rappelle, frères, l'Evangile que je vous ai annoncé... » écrit saint Paul, I Cor., xv, 1) et que ces dernières demandaient à être lues à la lumière des précédentes, on distinguera le contenu de la Tradition et celui de l'Ecriture comme on distingue le tout et la partie (opposition inadéquate). Mais si l'on emploie le mot Tradition pour désigner la seule partie du message évangélique qui n'a pas été consignée ensuite dans l'Ecriture sainte, on distinguera le contenu de la Tradition et celui de l'Ecriture comme les deux parties du donné révélé (opposition adéquate). En résumé le mot Tradition signifie d'abord, au sens *très général*, le dépôt révélé soit oralement soit par écrit que les apôtres inspirés nous ont transmis; puis, au sens *large*, le dépôt révélé oralement, qu'il ait ou qu'il n'ait pas été fixé ensuite dans les Ecritures inspirées; enfin, au sens *strict*, la seule partie du dépôt révélé oralement qui n'a pas été fixée dans les Ecritures inspirées.

ner de la résistance, obscure ou manifeste, que notre nature blessée ne cesse d'opposer à la révélation évangélique ? Il s'en suivra d'abord que les enseignements de l'Evangile qui n'ont pas été fixés dans les Ecritures inspirées ou qui ne s'y trouvent signalées que d'une manière imprécise seront progressivement rejetés dans l'oubli. Les enseignements qui sont expressément consignés dans les livres saints ne seront guère plus épargnés : les formules où ils s'expriment, interprétées à la lumière d'une sagesse, d'un « christianisme » qui auront changé, verront se transformer, parfois du tout au tout, leur sens primitif authentique. Enfin la notion même des Ecritures canoniques, c'est-à-dire la notion de la nature, de la valeur, du nombre des livres saints, sera complètement bouleversée.

Soutenue par la grâce d'assistance qui lui a été promise pour tous les jours jusqu'à la fin du monde, l'Eglise devra donc lutter d'abord en vue de sauver l'intégrité du dépôt explicitement révélé dès l'origine.

a) Pour les vérités qui n'ont pas été fixées dans les Ecritures inspirées, ou qui ne s'y trouvent signalées que d'une manière imprécise, l'Eglise les réaffirmera, quand elle les sentira contestées, sans qu'il soit possible, cela va de soi, d'en redire le mot à mot inspiré qui n'a pas été retenu, mais en usant de formules dont la rigoureuse équivalence nous est divinement garantie par la promesse de l'assistance infaillible. Tels sont par exemple les enseignements révélés concernant la nécessité du baptême pour les petits enfants, l'impossibilité de réitérer valablement le baptême, la confirmation et l'ordre, etc.

b) Pour les vérités expressément fixées dans les Ecritures inspirées, elles seront souvent ouvertement rejetées et l'Eglise pourra se contenter alors de les réaffirmer telles quelles. Mais il arrivera souvent aussi qu'on pensera les vénérer, tout en substituant, au sens divin qu'elles contenaient, des sens humains et erronés. On dira par exemple que les mots « mon Père est plus grand que moi » signifient que le Christ n'était pas vraiment Dieu, que les mots « le Verbe s'est fait chair » signifient que le Verbe s'est uni à un corps sans âme en sorte que le Christ n'était pas vraiment homme, que les mots « ceci est mon corps » signifient « ceci représente mon corps », que les mots « la chair ne sert de rien » signifient l'inutilité de la présence réelle eucharistique voire l'inutilité de l'Incarnation, que les mots « le Christ a été fait malédiction pour nous » signifient que le Christ « a enduré les tourments épouvantables que doivent sentir les damnés et perdus », que les mots de saint Paul « le péché qui habite en moi » signifient que l'homme peut être justifié alors que la

souillure elle-même du péché demeure en lui, etc. Alors l'Eglise ne pourra plus se contenter de réaffirmer telles quelles les formules divinement inspirées, elle devra les traduire en formules équivalentes, divinement assistées, qui en manifesteront le sens authentiquement révélé et dissiperont les erreurs.

c) Enfin, pour ces livres sacrés constituant la parole écrite, que certains essaient d'opposer à la parole non écrite, ou d'utiliser contre l'Eglise, n'est-ce pas l'Eglise qui depuis deux mille ans enseigne au monde qu'ils ont Dieu pour auteur principal, qu'ils sont inspirés et qu'ils règlent la foi ? N'est-ce pas elle encore qui nous en a conservé la liste ? Elle a cru dès l'origine que les apôtres, ayant reçu du Christ la mission d'annoncer l'Evangile au monde, leur enseignement exprès, oral ou écrit, était l'énoncé inspiré de l'objet de la foi. C'était là une vérité contenue dans le dépôt primitif. Les écrits doctrinaux composés ou garantis par les apôtres étaient donc, à un titre particulier, des écrits sacrés. A la mort du dernier apôtre, le nombre de ces écrits sacrés ne pouvait plus s'accroître. Le Nouveau Testament était clos. Tous les livres apostoliques qui le composaient étaient à ce moment reconnus comme tels par l'Eglise. C'est plus tard que sept de ces livres « deux très considérables, l'épître aux Hébreux et l'Apocalypse ; un autre d'une étendue notable, l'épître de saint Jacques ; un assez court, la deuxième épître de saint Pierre, enfin trois épîtres qui sont plutôt des billets : l'épître de Jude et les deux dernières de saint Jean »¹, pour des raisons qu'il est possible d'indiquer, seront discutés, non pas sans doute partout, mais en des Eglises régionales. Quand l'Eglise universelle réagira pour établir officiellement son canon, elle n'aura qu'à déclarer, sans rien ajouter ni rien retrancher, les livres qu'elle avait, dès le principe, reçus comme sacrés : de ce fait, les sept écrits discutés rentreront en possession d'une autorité qu'ils tenaient de leur origine apostolique².

¹ M. J. LAGRANGE, O.P., *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, p. 33.

² L'Eglise n'a « rien ajouté à son Nouveau Testament, comme elle n'avait rien éliminé. Elle a donc eu à cœur de conserver toute ce qui avait la garantie apostolique et de n'y rien ajouter. Certains doutes se sont produits, suscités par des raisons de critique interne. On a jugé l'Apocalypse dangereuse pour la foi, à cause du règne de mille ans, qu'elle prédisait, et que les Syriens se sont crus obligés de prendre au sens littéral. D'autres se sont choqués de voir saint Jude citer Hénoch, ou ont hésité à mettre dans le canon deux petites lettres écrites par un presbytre. Ce procédé de doute et de négation prétendait s'appuyer sur la critique. Mais l'Eglise n'a pas suivi cette voie. Elle a pensé qu'elle n'avait pas à juger d'un écrit s'il lui avait été remis comme apostolique et inspiré.

Par rapport au sens explicite, oral ou écrit, du message évangélique, que le monde a commencé de méconnaître, de discuter, de combattre dès son apparition, le rôle de l'Eglise infailliblement assistée est un rôle de pure présentation, de pure réaffirmation. Rôle éminemment saint.

Explication du dépôt révélé. — Le dépôt révélé qui nous a été livré dans les énoncés oraux et écrits des apôtres est combattu d'une manière directe et immédiate par ceux qui nient ou contestent son sens explicite. Il sera encore attaqué d'une autre manière, indirecte et médiate cette fois-ci, par ceux qui détruisent son sens implicite. Nier par exemple avec les Ariens que le Verbe est consubstantiel au Père, c'est au fond nier qu'il est Dieu, puisque la substance divine est unique; nier avec les Nestoriens que la Vierge est vraiment mère de Dieu, c'est au fond nier que le Christ est vraiment Dieu, puisqu'elle est mère du Christ; nier avec les monothélites qu'il y a, en Jésus-Christ, deux volontés distinctes, c'est au fond nier que Jésus-Christ est homme parfait, puisqu'un homme parfait possède une volonté humaine; nier que la Vierge fut exemptée de tout péché actuel et du péché originel, c'est au fond nier qu'elle est la digne mère de Dieu, puisqu'elle ne le pourrait être après avoir connu la tache du péché; nier la conversion, à la cène, de toute la substance du pain au corps du Christ, et de toute la substance du vin en son sang, c'est au fond nier la vérité des paroles du Christ: ceci est mon corps, ceci est mon sang, ces paroles exigeant la transsubstantia-

Dans ce cas, elle n'était pas libre de le rejeter; il lui suffisait d'user de son pouvoir de l'interpréter. La vraie question était seulement de savoir si elle le possédait comme tel. C'est alors qu'intervient le critère de la possession traditionnelle et de l'usage. Les chefs des grandes Eglises de Rome et d'Alexandrie se sont trouvés ou peut-être se sont mis d'accord, pour mettre un terme aux discussions en fermant le canon d'après l'usage liturgique des Eglises et la tradition des anciens. Les Syriens, ensuite Constantinople, ont continué d'abord à faire bande à part, puis ils ont rejoint l'Eglise dans une croyance qui avait été la leur. Pourtant, des esprits critiques ont entretenu les doutes de ceux qui les avaient précédés, doutes plutôt académiques, qui ne tenaient pas en pratique. Enfin l'Eglise s'est prononcée définitivement au concile de Trente et au concile du Vatican, en maintenant l'ancienne tradition. Au début le Nouveau Testament s'est constitué par le *principe* de l'origine apostolique. Quels livres en font partie? L'Eglise l'a décidé d'après l'*usage* qu'elle a fait de ces livres, usage sur lequel elle n'a pu se tromper, étant assistée par l'Esprit-saint qui les avait inspirés. » M.-J. LAGRANGE, O.P., *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, p. 178; cf. encore pp. 33 à 43, et pp. 176-177.

tion, etc.¹ Autant d'exemples qui montrent comment la méconnaissance de vérités implicitement contenues dans le dépôt suppose ou entraîne la méconnaissance de vérités explicitement révélées.

Pour répondre aux questions nouvelles que pose le progrès du temps, pour prévenir, démasquer, combattre cette sorte d'erreurs qui, d'une manière indirecte et médiate, vont à détruire le dépôt évangélique, l'Eglise n'aura donc pas seulement à réaffirmer le sens explicite du dépôt révélé. Elle devra déclarer son sens implicite. C'est la seconde tâche en vue de laquelle elle est divinement assistée. Manifester ce qui était latent dans la révélation primitive, comment serait-ce en violer la divine transcendence ? Les formules explicites sur la consubstantialité du Verbe, la dualité d'opérations en Jésus, la maternité divine de la Vierge, sa plénitude de grâce, la transsubstantiation, la justification, la grâce, les vertus infuses, etc., ne désignent, elles aussi, les réalités surnaturelles qu'en vertu d'une proportionnalité, d'une analogie, ou plus exactement d'une suranalogie, puisqu'ici ce n'est pas la lumière métaphysique, c'est la lumière de la révélation authentiquement développée par l'Eglise, qui seule nous garantit la valeur de nos concepts humains par rapport aux mystères divins. Soulignons-le, ce travail d'explicitation conceptuelle suppose, de la part de l'Eglise, un acte de foi initial illimité en la profondeur insondable, la richesse débordante, la fécondité inépuisable de la révélation primitive, orale ou écrite ; et comme ce travail a pour fin une plus claire manifestation du message évangélique, il est ordonné par là-même à favoriser l'expansion du saint amour. Les grandes professions dogmatiques opposées aux grandes hérésies ont toujours été suivies de nouvelles floraisons de la charité.

Qu'il y ait dans les premiers énoncés du dépôt révélé et particulièrement dans ceux de l'Ecriture, parvenus jusqu'à nous en des formules ardentes, immédiatement choisies par Dieu, prononcées par Jésus ou notées par les apôtres, une force mystérieuse, une vertu de conversion, une plénitude de sens inégalable, qui serait assez insensé pour le nier² ? Mais précisément les sens

¹ Cf. F. MARIN-SOLA, O. P., *L'évolution homogène du dogme catholique*, t. I, p. 300 et suiv.

² « Plus un principe est profond, élevé et divin, plus il renferme d'implicité, de virtualité, d'indétermination, de vague et d'obscurité ; la limpidité et la transparence des eaux n'est pas d'ordinaire signe de profondeur. Réciproquement, à mesure que le principe s'éclaircit, se fixe, se détermine, il perd aussi de son *implicité*, de sa virtualité et de sa fécondité : comme toute force perd de son po-

implicites de ces énoncés primitifs, de ces formules-mères, que l'on met au jour progressivement, sont de beaux et vivants hommages qui leur sont rendus. Ils obligent à reconnaître leur caractère unique de richesse et d'élévation. Il est impossible, en effet, que les définitions de Nicée sur la consubstantialité du Verbe, celles d'Ephèse sur la maternité divine, celles de Trente sur la transsubstantiation, celles du Vatican sur le primat de Pierre, ne nous préparent pas, nous pauvres chrétiens, à écouter avec plus de profondeur les mystères solennels consignés dans le prologue de Jean, les premiers chapitres de Luc, le récit johannique sur le pain de vie et les récits synoptiques de la cène, les passages de Matthieu et de Jean sur la mission de Simon Pierre.

Nous avons exposé le rôle suprême de l'Eglise enseignante. Il comporte une double tâche, en vue de laquelle une infaillible assistance lui a été promise par le Christ, la tâche de conserver et la tâche d'explicitier le dépôt révélé. Ce qu'il faut rappeler en finissant, c'est combien l'Eglise s'efface devant la vérité divine qu'elle propose à l'adhésion de notre foi. Le motif formel de notre foi, c'est-à-dire le *fondement* de notre assentiment aux choses révélées, ce n'est pas l'Eglise, qui est créée, c'est la seule Vérité divine incréée, l'Autorité de Dieu révélant. L'Eglise, lorsqu'elle nous sera connue comme infailliblement assistée par Dieu, ne sera jamais plus que la *condition* indispensable de notre foi, l'instrument qui nous présente les choses authentiquement révélées¹. Tout son office est de nous proposer un message que

tentiel à mesure qu'elle actualise son énergie. Aussi les énoncés des conciles, des papes, des théologiens sont-ils beaucoup plus clairs, plus précis que ceux du dépôt divin ; mais ces derniers sont plus suggestifs, plus féconds, plus remplis de vérité et de vie que les énoncés des théologiens, et même que ceux des papes et des conciles œcuméniques. » F. MARIN-SOLA, *L'évolution homogène du dogme catholique*, t. I, p. 295.

¹ Celui qui, délibérément et par une coupable obstination, dénie à l'Eglise le pouvoir de déclarer authentiquement les objets de croyance est hérétique non pas précisément, remarque Cajetan, parce qu'il résiste à l'Eglise, mais parce qu'il résiste à Dieu qui nous a révélé, entre autres objets de croyance, la compétence de l'Eglise pour déterminer les objets de croyance. Cf. CAJETAN, in II-II, qu. I, a. 1, n° X. Nous croyons de foi divine, sur l'autorité de Dieu la révélation proposée par l'Eglise : l'autorité de Dieu est le *fondement* de notre foi, la proposition de l'Eglise du Christ connue comme telle, est, dans la Nouvelle Alliance, la *condition* nécessaire de notre foi. Si l'on nous dit que nous sommes insensés de croire ainsi, nous répondons que notre foi est supra-raisonnable, mais qu'elle n'est pas déraisonnable, qu'il est au contraire déraisonnable de la rejeter. Les motifs de crédibilité que nous produisons alors, ne fondent pas notre foi : elle ne serait que raisonnable.

nous puissions croire vraiment de foi divine, sur la pure autorité de Dieu. Si elle intervient entre les âmes et Dieu, ce n'est pas qu'elle veuille ici essayer de soutenir elle-même tant soit peu les âmes : cela est impossible. C'est pour les détourner des erreurs et des vanités où elles peuvent s'égarer et où leur amour risquera de se pervertir, et pour les jeter toutes vivantes dans l'abîme de la Vérité incréée. Il n'y a pas d'effort plus saint, s'il est vrai, suivant le mot de Thomas d'Aquin, que tout ce qui rend la foi vraie, profite à l'amour, *quae faciunt fidem veram ordinantur ad caritatem*.

CHARLES JOURNET.

Ils donnent à notre foi supra-raisonnable le laissez-passer de la raison : « Cela fait bien condamner ceux qui n'en sont pas, mais non pas croire ceux qui en sont ».

BIBLIOGRAPHIES

STANISLAS FUMET, *Martin de Porrès*.
Desclée de Brouwer & Cie. Paris, 1933.

Comme antidote à tout ce qui comprime l'âme et déprime le cœur, lisez le clair ouvrage que Stanislas Fumet vient de publier sur un saint de race noire et généralement peu connu, même chez les catholiques: « Martin de Porrès (Lima, 1569-1639) ».

Ce n'est pas peu de chose que de bien réussir une vie de saint. Or Stanislas Fumet a réalisé ici une petite merveille de simplicité émue et transparente. La figure qui se détache de ce livre est d'une humilité réellement surhumaine et, partant, irradiante de charité. « Quand il recevait Jésus-Christ dans sa poitrine... ce n'était pas seulement lui qui recevait son Dieu, c'était encore indirectement, à travers lui, tous ceux qui étaient appelés, dans la journée, à participer de son action. Il était une eucharistie vivante, il ouvrait les écluses et les portes de la communion, c'est-à-dire qu'il mettait son trésor en communication avec l'immense prochain, nourrissait ceux qui ont faim, abreuvait ceux qui ont soif, apaisait les douleurs, consolait les détresses, éclairait les ténèbres, canalisait vers tous le flux de la volonté divine, répandait sur ses supérieurs, ses frères, ses amis, ses malades et ses pauvres la vertu des fontaines jaillissantes qui se formaient dans sa poitrine avant d'aller irriguer, dans toutes les directions du monde, les prairies asséchées qui attendaient la reviviscence et la joie » (p. 62). Tel est l'accent de ce livre qui dessine d'un trait léger mais ferme l'image d'un saint dont l'esprit ne semble vivre que de la mortification du corps et dont, inversement, le corps mortifié et châtié, presque sans interruption, ne paraît se nourrir que de la seule Charité. « Car on ne contemple pas la Vérité éternelle, ici-bas, avec les yeux du corps, mais avec toutes les lésions, si l'on peut dire, de son bien-être, qui font les sens mystiques de l'homme nouveau, toutes les blessures de son amour-propre, toutes les entailles opérées dans une volonté royale, jalouse de sa finitude, qui sont autant d'interstices dans la muraille par où,

comme l'Epoux suivant des yeux l'Epouse *per cancellos*, les âmes regardent Dieu » (p. 100-101).

De tels ouvrages, il y en aura toujours trop peu: trop de gros livres de sciences et de philosophie qui n'élèvent pas le cœur, mais qui embrouillent l'esprit et, prématurément, dessèchent tout l'être. J'aurais mauvaise grâce cependant à trop médire de la science devant Fumet, qui a écrit dans son livre qu'*étudier c'est prier*. Et nous sommes bien d'accord là-dessus à conditions qu'aimer soit une prière plus belle encore. Toutefois si le cœur ne connaît que les bassesses charnelles et le seul règne des sens, c'est le cerveau qui doit le régler et le gouverner; mais si le cœur est magnifié par la charité surnaturelle, alors c'est lui qui règle et gouverne tout l'être, et le cerveau lui est soumis.

Michel SEUPHOR.

JEAN DE MENASCE, *Quand Israël aime Dieu*. Collection Le Roseau d'Or, Plon. Paris, 1931.

Les récentes explosions d'antisémitisme ramènent l'attention du monde sur le problème juif. Peu de livres sont capables de nous guider, en cette difficile matière, aussi sûrement que celui de M. Jean de Menasce.

En 1928, déjà, M. Jean de Menasce s'est exprimé sur la *Situation du sionisme* en une étude parue dans le 24^{me} volume du Roseau d'Or (5^{me} n° de Chroniques). Avec une lucidité pénétrante, il y a discerné, sous les apparences purement politiques ou nationales du sionisme, « le problème pathétique du fait juif ». Il a montré comment « le retour en son pays de ce peuple si uniquement dispersé est de la même qualité, de la même coulée que l'élection même de ce peuple unique », divine, mystérieuse. Illustration documentaire, objective, de vues profondes dont beaucoup sourient quand ils les lisent dans le *Salut par les Juifs*, de Léon Bloy.

Dans son nouveau livre, M. Jean de Menasce fait l'histoire du hassidisme et en traduit deux œuvres significatives. Réveil religieux du monde juif de l'Europe orientale au XVIII^{me} siècle, ce mouvement est caractérisé par l'affirmation de

la primauté de la vie intérieure et par l'hostilité contre la religiosité extérieure et la vaine science. Il se présente même par rapport au rabbinisme un peu comme la contemplation authentique par rapport à la spéculation authentique. On devine l'intérêt de cette étude. L'auteur la conduit avec une sûreté d'informations, une perspicacité dans la critique, qui à la fois expliquent et condamnent la sévérité de jugements trop sommaires portés par d'autres sur le hassidisme. Il est parvenu à construire une synthèse de la doctrine des principaux hassidim dont je citerai quelques belles pièces.

«Lorsqu'il te faut parler des affaires de ce monde, dit le fondateur Israël ben Eliézer, fais en sorte que ta pensée, laquelle est réglée sur le monde d'en haut, soit comme un homme qui sort de chez lui avec l'intention d'y rentrer bientôt, et qui, tout en marchant, pense à l'heure du retour. Pense donc continuellement au monde d'en haut qui est ta maison, et dont la racine est en Dieu, même lorsqu'il t'arrive de parler des affaires de ce monde; et rentre bien vite, par la pensée, dans l'union où tu te trouvais auparavant.»

Ce faisant, il y a là comme une occasion de *délivrer les choses* pour les restituer au seul ordre de Dieu. « Il n'est pas de pensées qui n'ait en soi une certaine perfection. Même une mauvaise pensée ou une distraction ne nous vient qu'afin que nous la réparions et l'élevions. » « L'être qui est au fond du plaisir (étant une sainte étincelle), explique un autre Rabbi, éveille le désir des choses matérielles qui en sont la pelure... Puisque cette chose que je désire n'a l'être que par participation à l'être de Dieu, qu'ai-je à faire à m'attacher à ce qu'elle a de matériel ? Attachons-nous plutôt à son être, qui dérive de la vertu de Dieu (bêni soit-Il). Par là, il s'unit à l'amour et à la crainte du Créateur, et élève l'étincelle qui était dans cette chose. »

Toutes les pierres du hassidisme ne sont pas de ce grain-là, mais du moins celles-là empêchent-elles qu'on lapide sans autre forme de procès le hassidisme et le peuple juif, même après le Messie. M. de Jean de Menasce nous le fait comprendre par son œuvre de science et de justice. Je n'ai qu'un regret, c'est que mon incompetence en choses hébraïques donne trop peu de poids à ma recommandation admirative.

Léon BARBEY.

JACQUES et RAÏSSA MARITAIN, *De la vie d'oraison*. Art catholique. Paris 1933. (*Bien que nous ayons parlé de cet opusculé, Nova et Vetera* 1933, p. 368, nous insérons avec plaisir le compte-rendu suivant.)

Ce petit livre de 60 pages par Jacques et Raïssa Maritain et qui vient d'être réédité contient bien plus de matière utile — indispensablement utile ! que beaucoup de vastes bibliothèques conçues dans cet esprit de nouveauté et de désorientation rationaliste dont nous voyons les tristes effets autour de nous, j'entends cette fébrilité perdue, cet éparpillement de l'action qui dénonce le cancer de l'âme.

Ceux qui aiment les paysages calmes, les petits sentiers de la porte étroite que n'agite ni politique, ni révolution, ni superbe de gloire, ni vanité intellectuelle, ceux qui aiment la ferveur immobile et cette fleur unique, qui n'éclôt que dans une pacification complète du cœur, trouveront ici un vrai régal et comme un miroir poli des plus secrètes aspirations de leur âme.

La poésie proprement dite, est dépassée en cette paix radieuse qui contient en substance toute vérité et, partant, toute poésie, l'authentifiant et la rendant véritablement noble. Citons :

« Sans doute, la charité prime tout, il vaut mieux ici-bas aimer Dieu que le connaître, Dieu se plaît à élever les plus ignorants à la contemplation le plus sublime, et la science, du fait de notre perversité et de notre vanité, est souvent un obstacle à la sagesse du Saint-Esprit. Il y aurait cependant imprudence et témérité à attendre d'une infusion gratuite les lumières doctrinales qu'il est en notre pouvoir d'acquérir par l'étude, — sans compter que l'atmosphère intellectuellement viciée du monde moderne exige un recours plus général à la science théologique; et il reste que la voie normale, pour ceux qui ont la grâce de pouvoir mener à la fois ces deux vies, est d'unir la vie de l'Intelligence à celle de la Charité, et de les aider l'une par l'autre, à condition cependant qu'ils sachent bien que la seconde vaut infiniment mieux que la première, et qu'ils demeurent toujours prêts à tout laisser pour le divin Amour » (p. 16). « Comment l'homme pourra-t-il parvenir à la perfection de la charité, s'il ne se tient pas habituellement en présence de Dieu et s'il n'a pas l'attention de toute son âme fixée sur Lui, et d'abord sur Jésus Crucifié, de manière à « parvenir par les plaies de son Humanité jusqu'à l'intime de la Divinité ». Ce qui est proprement pratiquer l'oraison et prier sans cesse » (p. 27-28). « C'est sur l'arbre de la Croix que se

cueille le fruit de la Sagesse. L'Esprit sanctificateur est aussi l'Esprit sacrificateur. Enfin elle (la Sagesse) n'est pas aimée pour elle-même, mais pour Dieu. Ce ne sont pas les joies de la contemplation, c'est l'union à Dieu par l'amour qui est notre fin » (p. 32). « La vie d'oraison exige principalement trois choses: la pureté du cœur, le détachement, l'abandon à la Providence. La *pureté de cœur*, qui libère l'intelligence et la volonté de l'empreinte des choses créées, est comme une *chasteté* spirituelle; le *détachement*, qui nous fait user de nous-mêmes et des choses « comme n'en usant pas », sans prétendre rien retenir pour nous, est comme une *pauvreté* spirituelle, l'*abandon à la Providence*, qui nous fait jeter en Dieu toute notre sollicitude, et qui nous livre à son bon plaisir, est comme une *obéissance* spirituelle, laquelle pénètre jusqu'au fond le plus intime de l'âme, et tout en nous rendant libres à l'égard de tout le créé, nous fait dépendre en tout de la conduite du Saint-Esprit » (p. 59-60). « ...De telle sorte, puisque tout chrétien doit manifester en quelque manière la folie de la Croix, que cette confiance totale et sans réserve devienne leur folie propre » (p. 58). Car la vertu de Prudence, dit saint Thomas, « est au service de la Sagesse comme le portier est au service du Roi ». Dont on tire aisément la conclusion que si la Sagesse enseigne l'imprudence ou la folie, cette imprudence sera Prudence aux yeux de Dieu.

Il faut le répéter, ce magnifique petit livre ne parlera qu'à ceux qui aiment la paix contemplative et la calme prière des champs de Dieu, à ceux qui ont soif d'air respirable pour la santé de leur âme. On s'y promène comme dans le cœur de l'ami véritable qui nous a doté de tout son crédit, et tout, autour de nous, dans ce beau parc de la « grâce agréable », monte lentement vers la source de vie, respire déjà comme une poussière immatérielle de lumière. Et les êtres s'étirent comme des végétaux et les végétaux s'étirent comme des êtres, et tout ce qui vit est dans le signe de la croix où domine la verticale qui est un joignement des mains. Et deux mains qui se joignent ne sont-elles pas étrangement semblables aux anges du frère Angelico, n'en ont-elles pas la grâce extérieure et intérieure ?

Il faudrait relire souvent ce livre, il faudrait le relire une fois au moins par an avec une ferveur et une assimilation toujours plus grandes. Et je le conseillerais à l'époque du plus grand froid à cause de la chaleur qui s'en dégage et de la joie ensoleillée de la Grâce.

Je vous entends: A d'autres avec votre éternel ascétisme, votre contemplation est stérile ! C'est l'action qui nous appelle d'urgence, le peu-

a besoin de nous !... *Oui !... mais* qu'apporterez-vous au peuple si vous n'avez vous-même que votre éternelle inquiétude intellectuelle, que votre scepticisme et votre discutallerie sur des questions secondaires. Avant toute autre chose, le peuple a besoin de paix et de confiance, — celles-ci étant seules garantie de vie saine et de production. La première urgence de ce temps est moins dans l'agitation et dans l'esprit de révolte (il n'en manque guère !) que dans une vie exemplaire devant le peuple, le fait d'une sainteté parmi le peuple. Si donc, par la trempe de l'ascétisme, nous avons pu conquérir cette précieuse *fermeté* qui est plus puissante que la *violence*, ne nous laissons pas entreprendre par la turbulence des esprits brouillons. Fuyons la discussion comme le pire des maux et comme la plus dangereuse insinuation de l'esprit dansant du Malin. Demandons plutôt à Dieu de nous planter dans le sein de sa Paix et que, de notre cœur, elle rayonne autour de nous et sur le monde.

Michel SEUPHOR.

PAUL RENAUDIN, *Le Maréchal Fabert*. Desclée de Brouwer. 1 vol. in-8° écu, 5 illustrations. 20 fr. franc.

Magnifique vie de soldat, de réformateur et de chrétien que celle du maréchal Fabert, que vient de publier Paul Renaudin. Fils de riches bourgeois messins, mais d'extraction roturière, Fabert arrive par sa valeur personnelle aux plus grands honneurs du royaume dans ce XVII^e siècle, où toutes les hautes charges sont pour la noblesse.

En pleine Fronde, où princes, généraux et ministres complotent à l'envi, selon l'intérêt du moment, il s'attache à la cause du Roi, de Richelieu, puis de Mazarin, qu'il défendra en dépit des injustices, de l'ingratitude et des revers.

Il fait passer l'intérêt du roi avant le sien propre et celui de sa famille; aussi, les charges qui enrichissent ses contemporains, le ruinent. « Les charges, pense-t-il, sont des servitudes qui obligent ceux qui les possèdent. » Chef militaire, il paye de sa poche les retards de solde de ses officiers et soldats; gouverneur de la place de Sedan, il vide sa cassette personnelle et fait fonder sa vaisselle d'argent pour relever les fortifications.

Le grand Turenne considérerait Fabert comme l'un des meilleurs capitaines de son temps. Personne ne savait comme lui défendre ou investir une place. Déguisé en paysan, il va espionner Arras assiégée; il entre le premier par la brèche.

Le soldat force notre admiration, mais l'homme et le réformateur sont encore plus dignes d'être arrachés à l'injuste oubli de l'histoire.

Ce caractère singulièrement moderne trouvait moyen, à côté d'une activité politique débordante, de s'occuper de tous les problèmes sociaux de la France: l'entretien des armées, qui vivaient aux dépens des habitants, la suppression du pillage, les besoins des populations civiles. Il proposait l'imposition réelle, basée sur le cadastre, pour remplacer la taille, la gabelle et autres.

Nommé gouverneur de Sedan en 1642, il fit de cette principauté que le génie de Richelieu venait d'arracher au duc de Bouillon, une ville française et la meilleure place-forte du royaume. L'effort patient, la délicatesse, le tact et la fermeté avec lesquels Fabert rallie et conquiert les Sédanais au roi et à l'Eglise sont certes l'une des plus belles pages de l'histoire de France. A Sedan, ville presque entièrement calviniste, jalouse de ses libertés et traditions, il rétablit la primauté du culte catholique, rappelle les Jésuites, leur fait ouvrir des écoles, tout en restant lié d'amitié avec les ministres réformés, et sans recourir à d'autres armes que la persuasion, la justice et la bonté.

Cette conquête spirituelle des Sédanais occupe les vingt dernières années de la vie de Fabert. Elle est riche en exemples de grandeur d'âme, et ce soldat si rude semble avoir compris que la charité est la meilleure des politiques, à condition qu'elle soit aidée d'un gouvernement juste et ferme. Il se montra extrêmement doux dans la conversion de ceux de la Religion prétendue réformée: « Il est certain, dit-il, qu'on ne convertira point les gens en leur disant des injures ». Accusé de tiédeur pour la Religion, il a l'honneur d'être défendu chaleureusement par saint Vincent de Paul.

A son lit de mort, il fait convoquer les principaux pasteurs de Sedan, et les exhorte une ultime fois, avec tout ce qui lui reste de forces, à revenir à l'unité chrétienne, scène d'une surnaturelle grandeur. Un peu plus tard, la mort l'arrache à la lecture de ses Heures.

Correct, loyal avec ses supérieurs, et poussant la fierté jusqu'à la maladresse, il savait montrer la plus grande bonté envers ses soldats, ses amis et ennemis, ses sujets et les paysans, pour lesquels il était une véritable providence.

Excessif dans sa fierté et sa franchise, il n'aimait guère les intrigues et la vie à la cour. Pourtant il y était apprécié. Louis XIV le regarde comme l'une des gloires les plus grandes de son règne. Pour Anne d'Autriche il est le plus grand homme de bien du royaume.

Ce livre admirablement vivant, solidement documenté, d'une grande actualité, est présenté avec beaucoup de goût.

C.-H. OPIKOFRER.

T. TRILBY, *Bouboule à Genève*. Flammarion.

Parce qu'il écrit des romans pouvant être mis entre toutes les mains, M. Trilby, qui en est à son vingt-neuvième, ne manque pas une occasion de nous marquer sa confiance. Il vient d'adresser *Bouboule à Genève* à notre rédaction.

Dans le genre tout-le-monde et bien-pensant, on ne pouvait faire mieux. La Société des nations, l'amour et une ville de Calvin au goût du jour, assez bien vue, servent de thème, cette fois, à cet auteur dont la facilité, l'optimisme et la bonne volonté désarment et méritent une mention attendrie. Qu'il la trouve ici ! J.-L. F.

JULES-JÉRÉMIE ROCHAT, *L'affaire Paul-André Flournet*. Aux Editions du Chandelier, Bienne.

M. Jules-Jérémie Rochat ? Un tempérament. Les trois nouvelles qu'il présente nous changent des nombreuses fadeurs dont s'encombre souvent la littérature romanesque romande. Drame, mystère, puissance de suggestion.

Sans égaler Edgar Poe, le nom de M. Jules-Jérémie Rochat est à retenir. J.-L. F.

JULES GROSS, *L'Hospice du Grand St-Bernard*. Editions Attinger.

Autre tempérament, mais de complexion différente: M. le chanoine Jules Gross. Son *Hospice du Grand Saint-Bernard*, publié dans la Collection *Institutions et Traditions de la Suisse romande* où parurent entr'autres l'*Abbaye de St-Maurice*, le *Collège St-Michel* et le *Collège de Genève*, est à lire. L'anecdote, les souvenirs, la doctrine et l'histoire s'y marient agréablement, apportent un témoignage autorisé à cette légendaire Institution. J.-L. F.

RENÉ VITTOZ, *Le Temple Rouge*. Editions Victor Attinger.

Trois nouvelles différentes, à tous points de vue, mais d'identique inspiration. M. René Vittoz, s'y affirme esthéticien, autant dire écrivain spiritualiste, au sens le plus large du terme. Je ne sais guère, au cours de ces derniers mois, que M. Jean Grenier, avec *Les Iles*, à m'être apparu comme tel.

M. René Vittoz, auteur romand, a désormais conquis une des premières places parmi nous. Puisse-t-il aussi trouver l'audience qu'il mérite auprès du public lettré de France. J.-L. F.

JACQUES MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, aux « Questions Disputées ». Paris 1933, 167 pages, Desclée deBrouwer & C^{ie}.

Ce petit livre pose et résout d'une manière lumineuse l'un des problèmes les plus délicats concernant les rapports de la philosophie et de la révélation chrétienne.

Pour sauvegarder le droit de la philosophie à se constituer comme œuvre de raison, va-t-on soutenir la thèse d'une philosophie étrangère à la révélation, séparée de la révélation, ne recevant tout au plus de la révélation qu'une influence extrinsèque ?

Ou va-t-on, pour sauvegarder l'influence profonde du christianisme sur toute l'œuvre rationnelle depuis deux mille ans, soutenir la thèse d'une philosophie qui serait de soi et essentiellement œuvre de la raison en tant qu'éclairée par la grâce, une philosophie qui essentiellement exigerait l'influence intrinsèque de la grâce ?

Influence intrinsèque et influence extrinsèque, il semble qu'il faille choisir. Et cependant aucune des deux solutions précédentes n'est exacte. La réponse consistera à distinguer la nature abstraite de la philosophie et les états concrets sous lesquels elle existe. C'est la distinction capitale qui commande ce petit livre.

Prise dans sa nature abstraite la philosophie n'est intrinsèquement ni chrétienne, ni non chrétienne, elle est vraie ou fausse. Mais une telle nature abstraite, c'est là ce que beaucoup oublient, est irréalisable comme telle.

La philosophie n'existe que sous tel ou tel état concret. La distinction entre « nature » et « état » peut être faite à propos de toutes les sciences, par exemple à propos des sciences physiques ou mathématiques. Si juste qu'elle soit alors, elle reste cependant de peu d'importance. Mais est-elle faite à propos de la philosophie qui est une sagesse, c'est-à-dire une connaissance portant sur les plus hautes vérités, en connexité avec la foi, on comprend qu'elle va prendre une tout autre valeur. Elle permettra de distinguer spécifiquement de tous les autres états de la philosophie, un état qui sera intrinsèquement chrétien.

C'est grâce à une double sorte d'influences que la philosophie est élevée à l'état chrétien. Les plus visibles sont les influences objectives qui résultent surtout, mais pas uniquement, du fait que les données de la révélation contiennent, outre l'énoncé de mystères surnaturels, l'énoncé de vérités naturelles de soi accessibles à la raison mais de fait souvent méconnues par elles (vérités appelées par les théologiens *praeambula fidei*). Les

plus profondes, sont les influences subjectives qui résultent d'une loi, souvent signalée par saint Thomas, suivant laquelle dans un même sujet, la lumière qui est supérieure vient conforter mystérieusement la lumière qui est inférieure: de même donc que la raison vient communiquer aux sens internes de l'homme une clarté toute singulière, ainsi la lumière de la théologie, plus encore celle de la foi, plus encore celle des dons du Saint-Esprit tendront à communiquer à la raison chrétienne une force de pénétration exceptionnelle. C'est donc par les secours tant objectifs que subjectifs qu'elle lui apporte que la foi est pour la philosophie une *stella rectrix*. Elle qualifie intrinsèquement la philosophie, non certes à raison de sa nature, mais à raison de son état.

La philosophie chrétienne désigne ainsi la philosophie pour autant qu'elle peut, sous le climat chrétien, démontrer rationnellement certaines vérités qui lui échappent en fait sous d'autres climats. Elle pourra s'organiser avec des génies comme Thomas d'Aquin, ou se dissocier quand l'intelligence philosophique baissera.

En plus de cette solution centrale, ce petit opuscule contient la réponse à d'autres questions. La principale est celle qui est donnée à la question de la possibilité d'une philosophie morale. La science morale en effet, a pour fin de régler l'acte humain concret. Or, l'homme n'est pas dans l'état de nature pure, il est dans l'état de nature déchue et réparée, il est blessé par le premier péché et ordonné par la grâce à la vision surnaturelle de Dieu. La science morale capable de diriger nos actes concrets ne sera donc pas une pure philosophie naturelle, livrée à ses seules ressources. Elle ne pourra être qu'une discipline tenant compte des données de la révélation sur l'homme et sa destinée. C'est dire qu'elle sera d'abord une *théologie*. Mais la philosophie morale ne pourra-t-elle pas, acceptant les renseignements que lui fournira la théologie, scruter selon ses méthodes propres les réalités existentielles qui lui sont proposées ? Qui le lui interdirait ? A ce moment, elle deviendra une discipline subalternée à la théologie mais restant rationnelle par ses méthodes et sa manière de définir le réel. La subalternation dont il s'agit signifie que les conclusions de cette philosophie morale resteront suspendues à l'évidence rationnelle de principes philosophiques (ce n'est donc pas une théologie), mais pour autant que ces principes philosophiques reçoivent de plus haut, à savoir des conclusions théologiques (il s'agit donc d'une subalternation en raison des principes) une lumière qui les éclaire et les parfait (subordination simplement *perfective*) relativement à ce qui touche la nature et les

fins suprêmes concrètes de l'homme (subordination *universelle* non pas occasionnelle). Qu'une telle solution, qui constitue la charte d'origine de la philosophie morale adéquatement prise ait besoin d'être développée, illustrée, explicitée, sans doute. Qu'elle ait besoin d'être réformée, nous ne le croyons pas. Nous l'estimons destinée à un grand avenir.

Après ces précisions, on s'étonne de voir des philosophes chrétiens demeurer en des embarras d'où elles les pourraient facilement sortir. L'un croit résoudre le problème en disant qu'il n'y a pas de philosophie chrétienne, mais qu'il y a des philosophes chrétiens. D'autres, lors du congrès de Juvisy sur la philosophie chrétienne, se sont demandés si l'influence de la révélation sur la raison devait être conçue comme extrinsèque ou intrinsèque. « Mgr Masnovo, de l'Université catholique de Milan, optait pour la première [solution]. La seconde avait les préférences de M. Gilson... La question n'est pas si simple puisque M. Gilson, à qui Mgr de Solages la posait, se confessait impuissant à y répondre. » (Vie Intellectuelle, 10 octobre 1933, p. 26.)

Le P. Sertillanges, si nous le comprenons bien, admet (ibid., pp. 9 à 20) comme M. Maritain, que le problème de la philosophie chrétienne comporte deux types de solution. Mais tandis que pour M. Maritain un type de solution convient à la philosophie spéculative (laquelle demeure dans le monde des *essences*) et l'autre à la philosophie morale (laquelle nous ramène au monde des *existences*, à l'agir humain concret, qui est celui de l'homme racheté, ordonné à la vision béatifique), le P. Sertillanges se refuse à distinguer ici entre le spéculatif et le pratique ; quant à lui, le premier type de solution, adopté par saint Thomas (et par M. Maritain pour la philosophie spéculative), concernerait tout l'univers des essences tant dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique, et ne constituerait, selon ses paroles (mais nous n'aimons pas beaucoup ces expressions) « qu'une philosophie du concept d'homme, du concept de nature ou du concept de société » ; et le second type de solution (adopté par M. Maritain pour la philosophie pratique) concernerait tout l'univers des existences tant dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique, et constituerait « une philosophie de l'homme, de la nature ou de la société au concret ». A cette manière de voir nous objecterions que c'est bien comme le pense M. Maritain en raison de la distinction souvent rappelée par saint Thomas entre la philosophie spéculative qui a pour objet le monde des essences et procède *modo resolutorio*, et la philosophie pratique qui a pour objet le

monde des existences et procède *modo compositivo* que le problème de la philosophie chrétienne exige une double solution : dans l'état actuel de notre nature, une philosophie spéculative de soi naturelle est possible, tandis qu'une philosophie pratique de soi naturelle, vraiment digne du nom de pratique, n'est pas possible. Nous ajouterions avec M. Maritain — et peut-être cela donnerait-il satisfaction au P. Sertillanges — qu'à condition d'emprunter les lumières de la théologie, de se subalterner à la théologie, le philosophe pourra traiter, pour ses fins philosophiques, d'objets qui dépassent essentiellement la philosophie, par exemple de l'expérience mystique (*Les degrés du savoir*, p. 569). M. Maritain ne refuse pas à la raison théologique « ou à la raison philosophique recourant pour aller plus loin que les apparences empiriques aux informations de la théologie, le droit de scruter dans la mesure du possible le mystère de la contemplation infuse. » (Ibid., p. 876). Mais cela ne supprime en rien la constatation précédente.

Quant à la manière dont la métaphysique est ordonnée au christianisme, M. Maritain dira que toute métaphysique clairvoyante comporte la connaissance d'un vide, d'une incomplétude. Mais il notera d'abord que, de ce vide, la philosophie ne peut prendre une vue exacte que lorsqu'elle vit sous le climat chrétien. Et ensuite que, si l'on peut dire qu'en raison du vide enregistré par elle, la vraie métaphysique est « naturellement chrétienne », on ne saurait dire qu'une telle prise de conscience, laquelle est naturelle, appelle de soi et à titre d'exigence la connaissance mystique, laquelle est surnaturelle. Le désir mystique naturel, disons le désir naturel inefficace de connaître la cause première dans son essence, qui traverse la métaphysique, se porte sans doute, mais seulement d'une manière inefficace, conditionnelle, et tout indéterminée, vers un but qui transcende les prises de la connaissance métaphysique, sans savoir si, ni comment ce but est accessible. « La métaphysique engendre naturellement dans l'âme une velléité qu'elle-même n'a pas le pouvoir de combler, un désir confus et indéterminé d'une connaissance supérieure, qui de fait n'est réalisée authentiquement que dans l'expérience mystique, dans la contemplation des saints » (Ibid., p. 562 ; cf. p. 549).

Pour finir, disons que nous avons entendu l'an dernier, le P. Garrigou-Lagrange parler de cet essai au cours d'une conférence, comme d'un opuscule que, personnellement il admet dans toutes ses parties, et le résumer en disant que la philosophie chrétienne d'une part n'est pas une apologétique, et que, d'autre part, sa conformité

positive avec la foi est assurée objectivement par sa docilité au dépôt révélé et subjectivement par la confortation que lui apporte la foi. Ainsi considérée, la philosophie chrétienne nous permet d'éviter d'une part le péril du fidéisme, et d'autre part le péril d'une philosophie *séparée* de la foi.

C. J.

YVES SIMON, *Critique de la connaissance morale*, aux « Questions Disputées ». Paris 1934, 168 pages, Desclée de Brouwer & Cie.

Cet ouvrage traitant de la nature de la connaissance morale est un modèle de discussion thomiste. Il est précieux pour les textes d'Aristote, de saint Thomas, de Cajetan, de Jean de Saint-Thomas qu'il cite avec à propos et commente avec perspicacité. Il est l'œuvre de quelqu'un qui a non seulement la connaissance abstraite mais encore le goût concret de la connaissance morale. Il faudrait citer ici la belle manière dont on y parle du vrai philosophe moraliste; ou encore telle remarque sur l'incommunicabilité du jugement prudentiel: « Quand on a donné un conseil, il est raisonnable de ne pas juger celui qui s'abstient de le suivre. Tel qui manifestement en sait assez pour donner un conseil éclairé peut fort bien n'en pas savoir assez pour juger si le conseil doit être suivi »; ou encore: « Bien souvent le prêtre, pressé par le pénitent de lui donner une décision toute faite, doit se récuser et inviter le pénitent à prendre lui-même sa responsabilité, parce que lui seul peut la prendre en connaissance de cause ».

L'auteur rappelle contre certains modernes le caractère essentiel de la distinction entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique, la distinction qui en résulte entre le vrai spéculatif (vrai de connaissance) et le vrai pratique (vrai de direction). Il est conduit à établir une distinction entre deux sortes de connaissances par connaturalité: la connaissance par connaturalité intellectuelle et la connaissance par connaturalité affective. Se séparant de Jean de Saint-Thomas lequel avait bien vu qu'il est essentiel à la connaissance pratique de tendre au concret pur et simple, mais qui, de ce fait, considérait la connaissance prudentielle comme la seule connaissance proprement pratique, et refusait à la science morale le caractère pratique, l'auteur établit que le caractère pratique se trouve réalisé initialement dans les premiers principes du sens moral, puis dans la science morale spéculativo-pratique, puis dans la science morale practico-pratique (science caractérisée par Jacques Maritain en vue de définir l'œuvre d'un saint Jean de

la Croix, et dont on nous dit ici « qu'elle représente pour la théorie de la connaissance pratique une acquisition définitive »), enfin dans le jugement prudentiel. Il établit d'éclairants parallèles entre le jugement suprême du sens moral et le jugement ultime de la prudence.

Ayant compris, profondément le caractère normatif de la connaissance morale l'auteur critique à juste titre croyons-nous la conception d'une science sociologique intrinsèquement indépendante de la morale, telle que la souhaite le P. Delos, O.P., et la conception d'une science politique qui ne recevrait de la morale qu'une régulation hétéronomique, telle que l'imagine le P. de Broglie, S. J.

Le mérite de ce petit livre est d'avoir abordé et résolu, avec la sûreté doctrinale qui convenait, des questions aussi importantes que délicates.

C. J.

AUGUST BRUNNER, S. J., *Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau*. In-12, XIV-294 pp. Freiburg i. B., Herder, 1933.

C'est une entreprise périlleuse de prétendre condenser, en un mince volume, toute la philosophie: théorie de la connaissance, métaphysique générale, philosophie de la nature, philosophie des sciences, théodicée, éthique. Le R. P. Brunner a réussi à éviter les multiples écueils qui le menaçaient. Son livre n'a rien d'une sèche énumération de thèses, telle qu'on la trouve dans un « memento » ou un « repetitorium »; au contraire, l'exposé est vivant, bien au courant des problèmes et des doctrines modernes, dépourvu de technicité importune et écrit avec une clarté enviable. On sent un effort réel, pour donner le goût de la philosophie au public cultivé, qui en a tant besoin — et si peu le souci. Ces qualités remarquables, nous font regretter d'autant plus vivement, que l'auteur n'ait pas cherché son inspiration dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin, qui seule est à même de satisfaire notre besoin de vérité. Thomiste, ce livre eût été parfait en son genre.

M. T.-L. P.

GEORGES CAZIN, *La Sagesse du chef d'entreprise*. « Questions Disputées ». Desclée de Brouwer & Cie. Paris, 1933.

Georges Cazin cherche à démontrer comment les principes d'une sagesse universelle peuvent animer d'une manière efficace le gouvernement d'une entreprise. Ainsi que M. de Monléon le dit dans l'avant-propos. « C'est une expérience qui requiert spontanément ici que l'on s'élève au-dessus d'elle pour la juger, que l'on tire au clair et

rectifie les principes universels qu'elle met nécessairement en jeu....»

Les faits se laissent toujours dissocier en une multitude égalitaire de points de vue: Ce qui importe c'est que la séparation inévitable des éléments différents soit établie d'après l'ordre des objets eux-mêmes et non pas d'après un ordre quelconque imaginé par l'esprit...

La prédominante passion du lucre, inspiratrice exclusive de tant de labeurs, n'oriente pas l'activité humaine dans le vrai champ de la vie: « connaître Dieu et l'aimer ». Ce retour au réalisme permettra enfin de replacer dans le champ de la vie vraiment humaine l'énorme appareil de notre activité fabricatrice. Quelles que soient les difficultés on ne peut éluder le devoir de replacer cette activité dans le cadre d'une vie où la personne retrouvera son prix.

Ce travail se divise en deux parties:

a) La critique des méthodes d'organisation actuelles,

b) L'ébauche de la voie nouvelle: « La Sagesse ».

a) Critiques. M. Cazin, à juste titre, reproche à tous les organisateurs: Fayol, Vanuxem, Carlioz, Wilbois, Taylor, Thompson, etc., de trop enfermer leurs observations dans des « êtres de raison ». Le gouvernement d'une entreprise est ramené ainsi à une série de fonctions, à une multitude de procédés.

Le mal provient de l'abus des mathématiques. (Ceci est spécialement vrai pour la France où, dans les Hautes Ecoles, l'étude des mathématiques est poussée par trop loin. En Suisse, la formation est beaucoup plus proche de la pratique.) Elles font se mouvoir les élèves dans le domaine des fictions (des êtres logiques qui ne sont pas forcément du domaine du réel). Elles les habituent, au lieu de scruter la réalité dans son essence à essayer d'identifier des éléments du réel à des entités dont les définitions ne sont pas toujours bien nettes, à tout vouloir saisir avec des formules.

Avec l'abus des mathématiques, il faut signaler aussi l'abus de l'analyse, la *parodie* de l'ordre; chacun emploie un système plus avantageux que l'autre, mais personne n'a pensé d'abord à dominer les faits, à les classer dans un esprit véritablement synthétique. Absence de liaison entre la vie professionnelle et spirituelle, d'où souvent activité dégénérée, désordonnée, manque d'une philosophie directrice. Cazin combat le dénigrement systématique de la mémoire et en montre la nécessité, pour permettre des associations riches, des créations, des jugements. Il souligne aussi l'importance du jugement qui semble oublié dans la cascade de verbes qui sert

à définir la tâche du chef d'entreprise: « Prévoir, organiser, commander, coordonner, contrôler ».

Il nous semble que Fayol prévoit le jugement sain comme qualité requise pour le chef, qualité de son intelligence. Et le jugement n'est-il pas compris dans chacun des actes énumérés? « Prévoir, organiser, commander, coordonner, contrôler »?

Parlant des six fonctions décrites par Fayol dans le gouvernement d'une entreprise:

Fonction technique,

» commerciale,

» financière,

» de sécurité,

» de comptabilité,

» administrative.

Cazin s'écrie: « Eh bien, il faut avoir le courage de le dire une bonne fois et clairement: C'est parce qu'on recherche une corrélation exacte, automatique entre les organes et les fonctions sans avoir procédé au préalable à un classement purement objectif des objets formels et des objets matériels de l'entreprise (préoccupations, fournitures, produits ou travaux et enfin résultats) que se créent entre les services ces fameuses cloisons étanches dont tout le monde parle comme d'une misère forcée due à quelque fatalité inexorable. » Drame qu'un recours à la « Sagesse » permettrait d'éviter parce qu'elle peut, Elle, fournir entre « le patron et son équipe » cette entente féconde sur les principes et ces classements fondamentaux d'où découlent toute cohésion, toute souplesse ».

Cette classification, au lieu d'être basée sur des êtres de raison, l'est sur des objets réels, des rythmes d'activité intellectuelle intérieure, des rythmes d'activité extérieure, et au-dessus de tout la *finalité*, sans laquelle une organisation établie dans l'ordre pratique ne saurait se concevoir. Une telle classification utilisant le classement décimal permet aux employés d'une entreprise d'évoluer avec une sécurité parfaite et de réaliser avec une souplesse remarquable ce travail collectif sans discours, sans passerelle, qui est le rêve de tous les chefs d'entreprise.

Parlant plus loin de la nécessité de se baser sur les trois disciplines spéculatives: Physique. — Mathématique. — Métaphysique, pour ordonner la classification M. Cazin déclare: « Quand les concepts sont bien établis et placés suivant un dispositif puissamment ordonné, ils imprègnent l'esprit du chef et celui de ses collaborateurs de telle manière que le déclenchement de l'action ne demande ni auto-suggestion, ni effort d'imagination, ni héroïsme, mais à peine un effort tout normal, et que l'événement se déroule mal-

gré les contingences suivant un ordre tel que la direction n'en est jamais perdue ».

Pour terminer, Cazin arrive à la conclusion que l'organisation envisage des objets matériels ou une matière qu'elle dispose selon des points de vue formels; qu'elle doit se fonder sur le réel *pensé et expliqué* plutôt que constaté, qu'elle doit procéder synthétiquement:

Synthèse statutaire conditionnant son mode d'existence,

Synthèse réglementaire d'où découlent les lois d'action,

Synthèse contractuelle qui explique les accords se trouvant à la base de l'entreprise: brevets, contrats, crédits, etc... L'organisation est donc une synthèse des synthèses.

b) Dans la deuxième partie, M. Cazin explique en quoi consiste, à son point de vue, « la Sagesse ». Elle gravite surtout autour d'une classification des préoccupations du chef d'entreprise. Les divers ordres de ce classement nous semblent peu clairs:

Classement des objets matériels: Fournitures (1). Travaux (2). Résultats (3).

Classement des objets formels: Préoccupations. Les objets matériels 1 et 2 étant répartis selon: leur nature, leur état, leur mode d'exécution, les éléments accidentels.

Au sujets des « résultats » l'auteur souligne que sous ce terme, il n'entend pas uniquement les résultats comptables tels qu'on les voit couramment, chiffres purement constatés qui ne permettent pas d'atteindre le *pourquoi* des choses. Pour être comparés à des normes procédant de l'Entreprise, il faut qu'ils soient *jugés selon des points de vue formels* par le directeur. Ce sont ces appréciations qualitatives qu'il nomme résultats. Il répartit ces résultats en huit classes (selon finalité de l'Entreprise, voir plus loin).

Enfin, les objets formels ou classements des préoccupations se font sur quatre plans:

- 1° Finalité;
- 2° Aspect d'œuvre à faire;
- 3° Discipline spéculative (rythme);
- 4° Objets matériels.

Le premier plan est subdivisé en:

Exploitation, commission, patrimoine, productivité, prospection, industries annexes, participation, paiements, ordre.

Le second plan est subdivisé en: vente, préparation, achats, mise en œuvre, livraison, règlement.

Le troisième plan est subdivisé en: Nature

(dénombrer, définir, diviser), Calculs (stabilité, résistance,); Etats (expliquer spécifier, représenter), Mesure (quantité), Prix.

Le quatrième plan est subdivisé en fonction du classement n° 1: Conditions, installations, travaux, matériaux, main d'œuvre, outillage, etc., etc.

Le tout semble très complexe et nous nous demandons s'il n'y a pas « la recherche d'un ordre plus apparent que réel », pour citer l'auteur lui-même (p. 77).

Enfin est-ce respecter « l'ordre vivant » que de prétendre qu'un *simple classement* pourra suffire à « Eviter les cloissons étanches » (p. 66) et « procurer l'action en demandant à peine un effort » (p. 79).

Une vraie doctrine de gouvernement d'Entreprise doit pouvoir s'appliquer aussi bien à la petite entreprise, un patron et quelques compagnons qu'à la grosse, englobant quelque 10 ou 20 000 employés. Or, la théorie de M. Cazin n'est pas universelle; il fait trop grand cas des machines à statistiques qui ne sont qu'un *instrument*, donc quelque chose de relatif; peu d'entreprises peuvent trouver les quelque 10 000 fr. nécessaires à l'achat de telles machines et supporter tous les frais qu'elles occasionnent.

Conclusion: Nous avons eu le plus grand plaisir à entendre certaines vérités dans la première partie (car il est vrai que les doctrines administratives sont trop basées sur « des êtres de raison », et à voir un ingénieur catholique mettre le holà sur le désordre actuel, ramener l'activité industrielle à sa juste mesure, rendre à l'homme *sa place* (l'homme travaille pour vivre, l'industrie est là pour servir l'homme et non l'homme pour servir l'industrie) et s'écrier bien fort: « Primauté du spirituel ».

Mais nous avouons avoir été déçu dans la seconde partie. Il nous semble que le sujet n'est pas assez mûri. La doctrine n'est pas complète, ce n'est pas encore la synthèse que l'on pouvait attendre. M. Cazin ne traite que d'un procédé particulier: l'emploi des machines à statistique. La richesse de ce procédé l'a captivé, il lui a donné une importance exagérée et il a trop oublié le reste.

M. Cazin annonce un nouvel ouvrage « *Synthèses* » où il exposera un cas concret d'organisation (une entreprise de travaux publics) selon ses principes. Attendons-le pour porter un jugement définitif.

Jean BLANDIN, ingénieur E.P.F.

LIBRAIRIE J. JACQUEMOUD

ARTICLES RELIGIEUX :: LIVRES DE PIÉTÉ

Genève :: Corratier 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

MGR M. BESSON

Evêque de Lausanne, Genève et Fribourg

Vient de paraître:

L'intolérance religieuse au XVII^{me} siècle

**La révocation de
l'Edit de Nantes**

3^{me} édition

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

LA « ROUTE APLANIE »

10^{me} mille

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

Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin

En cours de publication. Texte latin et traduction française.

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

Chant Grégorien EDITIONS RYTHMIQUES DE
L'ABBAYE DE SOLESMES

PUBLICATIONS DE LA REVUE DES JEUNES

Editions SPES

PARIS

Abbaye de St-André

Lophem-Lez-Bruges

Editions de la vie spirituelle

St-Maximin

Apostolat de la prière

Toulouse

Librairie DE L'ART CATHOLIQUE, Paris

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

SERVICE DE COMMISSION

La Librairie J. Jacquemoud se charge de procurer très rapidement tous ouvrages de
religion, d'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**

