

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

JACQUES MARITAIN • <i>Le Philosophe dans la Société</i>	1
CHARLES JOURNET • <i>La catastrophe originelle</i>	10
ANNE PERRIER • <i>Poèmes</i>	44

NOTES ET CHRONIQUES

LUCIEN MÉROZ • <i>Un ésotériste lausannois, M. Frithjof Schuon</i>	49
CHARLES JOURNET • <i>Note sur la spiritualité des Béguines, A propos d'un livre sur Hadewijch d'Anvers</i>	56

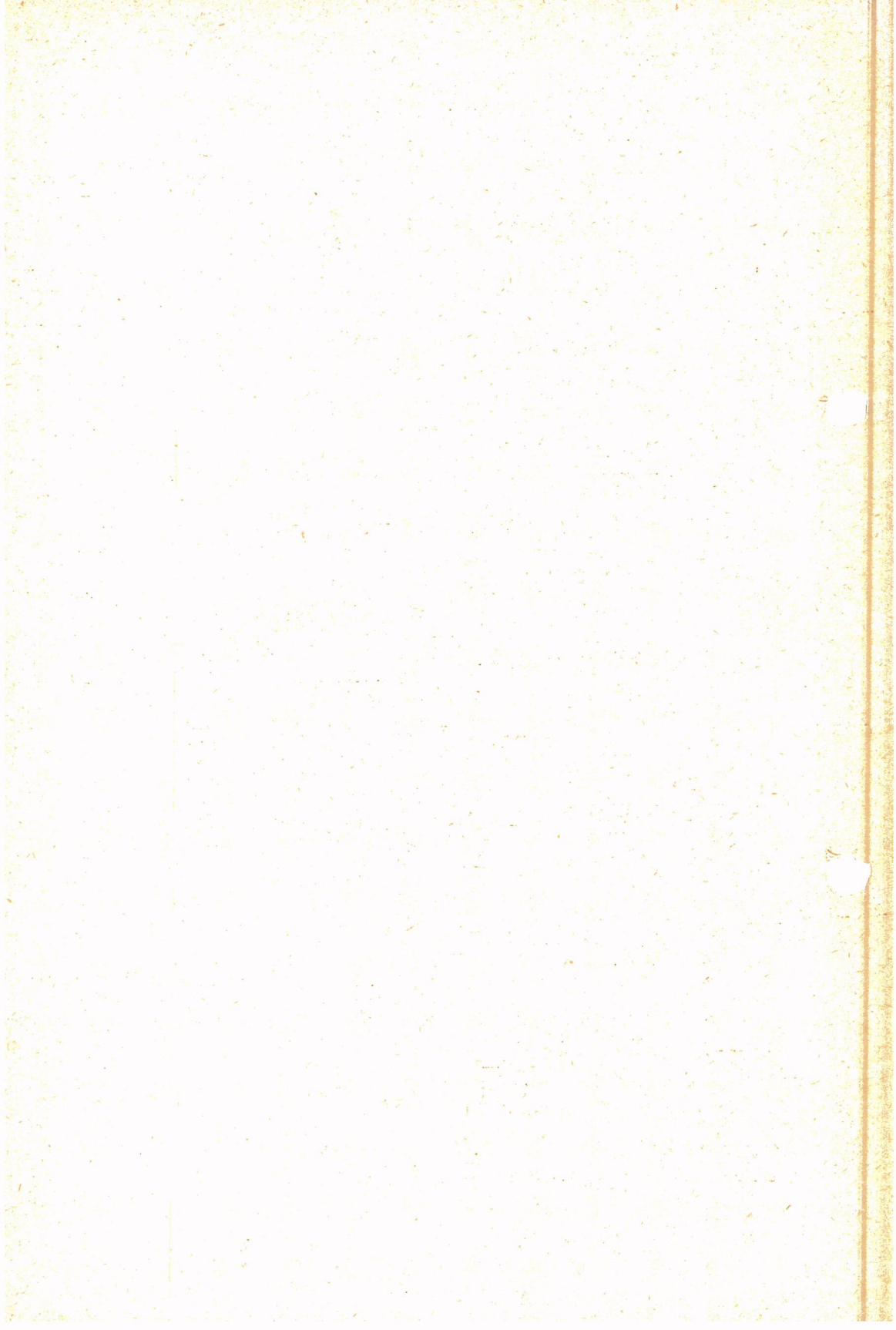
BIBLIOGRAPHIES • Georges Haldas, *Les poètes malades de la peste* • Luc Vuagnat, *La maison du soleil* • Maurice Chappaz et Eric Genevay, *Virgile, Les Géorgiques* •

Jean-Marie Domenach, *Barrès par lui-même* • Jean Paris, *Shakespeare par lui-même* • Albert Béguin, *Bernanos par lui-même* • Jean Mouton, *La gloire de Paul Cézanne* • Jean Rousselot, *Max Jacob, L'homme qui faisait penser à Dieu* • Pierre Termier, *Lettres de Voyage* • Abbaye de la Pierre-qui-Vire, *Courtes prières pour le chrétien dans le siècle* • Pierre Paris, *Les hymnes de la liturgie romaine* •

Augustins de l'Assomption, *Oeuvres de saint Augustin* • J.-D. Burger, *Le « De spiritu et littera » de saint Augustin* • Othmar Perler, *Le « De unitate » de saint Cyprien interprété par saint Augustin* •

Jean de Saint-Thomas, *Cursus Theologicus, t. IV* • Maria Teresa Antonelli, *La metafisica di F. H. Bradley* • Nicolas Berdiaev, *Vérité et Révélation*.

XXV^E ANNÉE - N° 1 - JANVIER - MARS 1955



Le Philosophe dans la Société ¹

I

1. Un philosophe est un homme en quête de sagesse. La sagesse en vérité ne semble pas être un article extrêmement répandu ; il n'y a jamais eu surproduction en ce domaine. Plus est rare ce dont on suppose le philosophe préoccupé, plus on est incliné à penser que la société a un urgent besoin du philosophe.

Malheureusement, le philosophe est chose introuvable ; cette digne abstraction n'existe que dans nos esprits. Il y a des philosophes ; et les philosophes, dès qu'ils philosophent, sont ou semblent être en désaccord sur toutes choses, même sur les premiers principes de la philosophie. Chacun va son propre chemin. Ils mettent en question chaque objet du sens commun, et leurs réponses sont en conflit. Qu'attendre d'eux pour le bien de la société ?

De plus, la grandeur d'un philosophe et la vérité de sa philosophie sont des valeurs indépendantes. Il peut se faire que de grands philosophes soient dans l'erreur. Les historiens accordent l'honneur d'avoir été les « pères du monde moderne » à deux hommes, dont l'un fut un grand rêveur et un pauvre philosophe, à savoir Jean-Jacques Rousseau, et l'autre, un pauvre rêveur et un grand philosophe, à savoir Hegel. Et Hegel a entraîné le monde moderne dans des erreurs beaucoup plus pénétrantes et mortelles que celles de Rousseau.

Du moins cela même nous manifeste le pouvoir et l'importance des philosophes, pour le bien et pour le mal. (Esopo, si je m'en souviens bien, en disait autant de ce précieux organe qu'est la langue.) Si une mauvaise philosophie est une plaie pour la société, quelle bénédiction

¹ Cette contribution à une *Festschrift* ne signifie pas que je partage en tout les vues théologiques du D^r Baeck. Je suis heureux de la publier, en signe de mon respect personnel et de mon estime pour lui, et en témoignage de mon amour pour Israël. — J. M.

peut être pour elle une bonne philosophie ! N'oublions pas, de plus, que si Hegel a été le père du monde d'aujourd'hui, qui nie la supériorité de la personne humaine et la transcendance de Dieu pour s'agenouiller devant l'Histoire, saint Augustin a été le père de la civilisation chrétienne occidentale, à laquelle le monde d'aujourd'hui, malgré tous ses périls et ses défaillances, continue de participer.

2. A considérer les choses d'une manière plus précise, disons que, dans son existence réelle, la société ne peut se passer de philosophes. Même quand ils sont dans l'erreur, les philosophes sont comme le miroir, dans les hauteurs de l'intelligence, des courants les plus profonds qui sont obscurément à l'œuvre dans l'esprit humain, à chaque époque de l'histoire (et plus ils sont grands, plus le rayonnement de ce miroir est actif et puissant). Or, puisque nous sommes des êtres pensants, de tels miroirs nous sont indispensables. Tout compte fait, il est meilleur pour la société humaine de subir les erreurs hégéliennes avec Hegel que de subir les erreurs hégéliennes sans Hegel ; je pense à des erreurs cachées et diffuses envahissant le corps social, qui seraient de type hégélien, mais anonymes et non reconnaissables. Un grand philosophe dans l'erreur est comme un phare sur les récifs, il dit aux marins : naviguez loin de moi ; il permet aux hommes (du moins à ceux qui n'ont pas été séduits par lui) d'*identifier* les erreurs dont ils souffrent, d'en devenir clairement conscients, de lutter contre elles. Et c'est là un besoin essentiel de la société, pour autant que la société n'est pas une pure société animale, mais une société de personnes douées d'intelligence et de liberté.

Et même si les philosophes sont sans espoir divisés entre eux dans leur quête d'une vérité supérieure et partout reconnue, du moins cherchent-ils cette vérité ; et leurs controverses mêmes, toujours renaissantes, sont un signe de la nécessité d'une telle quête. Ces controverses ne sont pas une preuve du caractère illusoire ou inaccessible de ce que cherchent les philosophes. Elles sont la preuve que cet objet n'est si difficile que parce que son importance est décisive : ce dont l'importance est décisive n'est-il pas aussi d'autant plus difficile ? Platon nous a dit que les choses belles sont difficiles, et que nous ne devons pas esquiver les beaux dangers. L'espèce humaine serait mise en péril, et serait bientôt au désespoir, si elle se dérobaît aux beaux dangers de l'intelligence et de la raison. De plus, bien des choses sont

critiquables et ultra-simplifiées dans le lieu commun rebattu sur les désaccords insurmontables qui divisent les philosophes. Ces désaccords existent en vérité. Mais en un sens, il y a plus de continuité dans la philosophie que dans la science. Car une nouvelle théorie scientifique change complètement la manière même dont la précédente avait posé la question. Les problèmes philosophiques restent au contraire toujours les mêmes, sous une forme ou sous une autre ; bien plus, les idées philosophiques fondamentales, une fois qu'elles ont été découvertes, deviennent des acquisitions permanentes de l'héritage philosophique. Elles sont utilisées de manières différentes, voire opposées : elles continuent d'être là. Et enfin, les philosophes ne se querellent si vivement que parce que chacun d'eux a vu une vérité qui, le plus souvent, a ébloui son regard, et qu'il lui arrive de conceptualiser d'une manière insensée, mais dont les autres philosophes doivent aussi prendre conscience, chacun dans sa propre perspective.

II

3. Nous arrivons ici à la question essentielle : à quoi sert la philosophie ? La philosophie, prise en elle-même, est au-dessus de l'utile. Et pour cette raison même, la philosophie est ce qui est le plus nécessaire aux hommes. Elle les fait se souvenir de l'utilité suprême de ces choses qui concernent non pas les moyens, mais les fins. Car les hommes ne vivent pas seulement de pain, de vitamines et de découvertes techniques. Ils vivent de valeurs et de réalités qui sont au-dessus du temps, et qui sont dignes d'être connues pour elles-mêmes ; ils se nourrissent de cette nourriture invisible qui soutient la vie de l'esprit et qui leur fait prendre conscience, non pas de tels ou tels moyens mis au service de leur vie, mais des raisons mêmes de vivre — et de souffrir, et d'espérer.

Le philosophe dans la société témoigne de la dignité suprême de la pensée ; il montre ce qui en l'homme est éternel, il stimule notre soif de pure connaissance, de connaissance désintéressée, de connaissance de ces réalités fondamentales — concernant la nature des choses, la nature de l'esprit, l'homme lui-même, Dieu — qui sont au-dessus et indépendantes de tout ce que nous pouvons faire, produire ou créer — et auxquelles toute notre activité pratique est suspendue, car nous pensons avant d'agir et rien ne peut limiter la portée de la pensée :

nos décisions pratiques dépendent de notre attitude à l'égard des questions suprêmes que la pensée humaine est capable de poser. C'est pourquoi les systèmes philosophiques, qui ne sont pas ordonnés à l'usage et à l'application pratique, ont, comme je le notais au début, tant d'influence sur l'histoire humaine.

Les défenseurs du matérialisme dialectique déclarent que la philosophie n'a pas à contempler, mais à transformer le monde : la philosophie serait essentiellement une *praxis*, un instrument pour agir, un pouvoir qui s'exerce sur les choses. Il n'y a là qu'un retour à la vieille confusion magique de la connaissance et du pouvoir, un parfait mépris de la fonction de penser, et la racine même de l'énorme effort entrepris par l'Etat totalitaire pour asservir les esprits humains. La philosophie est essentiellement une activité désintéressée, ordonnée à la vérité, et non une activité utilitaire ordonnée à dominer les choses. Et c'est pourquoi nous avons besoin d'elle. Si la philosophie est une des forces qui contribuent au mouvement de l'histoire et aux transformations qui surviennent dans le monde, c'est parce que la philosophie, dans sa tâche première qui est la pénétration métaphysique de l'être, est attentive uniquement à discerner et à contempler ce qu'est la vérité en certains sujets, qui ont une importance par eux-mêmes, indépendamment de ce qui survient dans le monde, et qui, précisément pour cette raison, exercent une influence essentielle sur le monde.

4. Deux aspects de la tâche du philosophe dans la société ont, me semble-t-il, une signification spéciale aujourd'hui. Ils concernent la Vérité et la Liberté.

Le grand danger qui menace les sociétés modernes est un affaiblissement du sens de la vérité. D'une part les hommes sont si habitués à penser en termes d'excitations et de réponses et par ajustement à l'entourage ; et d'autre part ils sont si désorientés par la manière dont les techniques politiques de réclame et de propagande emploient les mots du langage, qu'ils sont tentés, en fin de compte, d'abandonner tout intérêt pour la vérité : seuls leur importent les résultats pratiques, la pure vérification matérielle des faits et des chiffres, sans adhésion intérieure à aucune vérité réellement saisie. Et nous voyons comment, derrière le rideau de fer, la vérité scientifique, qu'il soit question de biologie ou de linguistique, et même la vérité intime de la conscience

et des convictions de l'homme, sont asservies à la « douce » volonté de l'Etat, qui les infléchit et les change comme il lui plaît. Le philosophe qui, en se vouant à sa tâche spéculative, affranchit son attention des intérêts des hommes, ou du groupe social, ou de l'Etat, rappelle à la société le caractère absolu et inflexible de la Vérité.

Pour ce qui est de la Liberté, il rappelle à la société que la liberté est la condition même de l'exercice de la pensée. Et c'est une exigence du bien commun lui-même de la société, qui se désintègre dès que la peur, étouffant la conviction intime, impose une sorte de *shibboleth* aux esprits humains. Eh bien, le philosophe, même s'il erre, critique du moins librement bien des choses auxquelles ses contemporains sont attachés. Socrate a rendu témoignage à cette fonction de critiquer qui est inhérente à la philosophie. Même si la société lui a témoigné sa gratitude d'une manière très particulière, il demeure le grand exemple du philosophe dans la société. Ce n'est pas sans raison que Napoléon abhorrait les *idéologues*, et que les dictateurs, en règle générale, haïssent les philosophes.

III

5. J'ai parlé avant tout de la philosophie spéculative ou théorique, dont la branche principale est la métaphysique. Le nom de Socrate nous réfère à une autre sorte de philosophie, à savoir la philosophie morale ou pratique.

Ici le besoin qu'a la société de philosophie, et d'une saine philosophie, apparaît d'une manière plus immédiate et plus pressante.

On a souvent fait observer que la science nous pourvoit de moyens — de moyens de plus en plus puissants, de plus en plus admirables. Or ces moyens peuvent être utilisés soit pour le bien soit pour le mal. Cela dépend des fins auxquelles on les emploie. Mais la détermination des fins véritables et authentiques de la vie humaine ne relève pas du domaine de la science. Elle relève du domaine de la sagesse. En d'autres mots, elle relève du domaine de la philosophie — et pour dire toute la vérité, non de la seule sagesse philosophique, mais aussi de la sagesse qui est don de Dieu. La société a besoin de tels philosophes. Elle a besoin plus encore de saints.

D'un autre côté, les sciences humaines — psychologie, sociologie, anthropologie — nous apportent un matériel inestimable et

toujours accru concernant le comportement de l'homme individuel et collectif, et les composantes fondamentales de la vie humaine et de la civilisation. Il y a là une ressource immense qu'utilise notre effort pour pénétrer le monde de l'homme. Mais tout ce matériel, tout cet immense trésor de faits, ne serait d'aucun profit s'il n'était pas interprété et ne servait pas à nous éclairer sur *ce qu'est l'homme*. Or c'est au philosophe d'entreprendre ce travail d'interprétation.

Ma pensée est que la société a un besoin urgent d'un tel travail. Car la pure *information* matérielle et les rapports Kinsey, touchant les mœurs humaines, sont de nature à saper plutôt les croyances fondamentales de n'importe quelle société, aussi longtemps qu'ils ne sont pas accompagnés d'une connaissance authentique de l'homme, laquelle dépend, en dernière analyse, de la sagesse et de la philosophie. Seule la connaissance philosophique de l'homme nous permet, par exemple, de distinguer entre ce qui est conforme à la nature et à la raison de l'homme, et ce qu'il arrive aux hommes de faire dans la réalité, et même dans la majorité des cas ; en d'autres mots, de distinguer entre les modes de comportement qui sont réellement *normaux* et les modes de comportement qui sont statistiquement fréquents.

6. Finalement, pour ce qui est des valeurs et des règles morales, la considération de notre monde présent nous autorise à faire les remarques suivantes : c'est un grand malheur qu'une civilisation doive souffrir d'un clivage, entre d'une part l'idéal qui constitue ses raisons de vivre et d'agir, et pour lequel elle continue de combattre ; et d'autre part une sorte d'esprit existant dans le peuple et impliquant en réalité le doute et l'insécurité spirituelle relativement à ce même idéal. De fait, la psyché commune d'une société ou d'une civilisation, la mémoire des expériences passées, les traditions de famille et de milieu, et l'espèce de tempérament émotionnel, ou de structure végétative de la sensibilité, qui s'est ainsi constituée, peuvent maintenir, dans la conduite pratique des hommes, un respect profondément enraciné des règles et des valeurs auxquelles leur intellect a cessé de croire. En un tel état, ils sont encore prêts à mourir, s'il le faut, pour refuser de commettre quelque action contraire à l'éthique, ou pour défendre la justice ou la liberté, mais ils sont bien embarrassés de fournir une justification rationnelle des notions de justice, de liberté, de comportement éthique ; ces choses n'ont plus, pour leurs esprits, aucune

valeur objective et inconditionnelle, et même peut-être de signification. Une telle situation est possible ; elle ne peut pas durer. Un temps viendra où le peuple se détournera, dans l'existence pratique, de ces valeurs dont il n'a plus aucune conviction intellectuelle. De ce point de vue, on prend conscience de la nécessité d'une saine philosophie morale dans la société humaine. Il nous faut donner, ou refuser, à la société notre foi intellectuelle en la valeur de ses idéals.

Ces remarques s'appliquent à la société démocratique d'une manière particulièrement pressante, car les fondements d'une société d'hommes libres sont essentiellement d'ordre moral. Il y a un certain nombre de principes moraux — concernant la dignité de la personne humaine, les droits humains, l'égalité humaine, la liberté, la loi, le respect et la tolérance mutuels, l'unité de l'humanité et l'idéal de paix entre les hommes — sur lesquels une démocratie présuppose le consentement commun ; sans une conviction générale, solide et raisonnée touchant de tels principes, la démocratie ne peut survivre. Ce n'est pas l'affaire des savants, des experts, des spécialistes et des techniciens, c'est l'affaire des philosophes de chercher la justification rationnelle et l'élucidation de la charte démocratique. En ce sens, il n'est pas déplacé de dire que le philosophe joue dans la société, pour ce qui en regarde les principes, une part aussi importante que l'homme d'Etat pour ce qui touche à son gouvernement pratique. Tous deux peuvent être de grands destructeurs quand ils s'égarent. Tous deux peuvent être d'authentiques serviteurs du bien commun quand ils sont sur le droit chemin. Rien n'est plus immédiatement nécessaire pour nos temps qu'une saine philosophie politique.

7. Je trahirais mes propres convictions si je n'ajoutais que — étant donné d'une part l'état de confusion et de division dans lequel l'esprit moderne se trouve lui-même ; et d'autre part le fait que le plus profond stimulant de la pensée démocratique est, comme le notait Henri Bergson, une répercussion de l'inspiration évangélique sur l'ordre temporel — la philosophie, spécialement la philosophie morale et politique, ne peut s'acquitter de sa fonction normale dans notre société moderne, — notamment en ce qui concerne le besoin qu'éprouve une société démocratique de justifier d'une manière rationnelle authentique ses principes communs fondamentaux —, que si elle se tient en continuité vitale avec l'esprit de la tradition judéo-chrétienne et avec

la sagesse de l'Évangile : en d'autres mots, que par un travail et un effort de la raison humaine, mise en œuvre selon les exigences les plus rigoureuses de la méthode et des principes philosophiques, équipée de toutes les armes et ressources de la science contemporaine, et guidée par la lumière des suprêmes vérités que la foi chrétienne nous fait connaître.

Je sais que la notion de philosophie chrétienne est très controversée et assez compliquée. Je n'ai pas l'intention de discuter ce problème ici. J'aimerais simplement signaler qu'on ne peut s'empêcher de le poser. Pour moi-même, plus je songe aux relations entre philosophie et théologie au cours de l'histoire, plus je vois que, dans l'existence concrète, ce problème est résolu dans un sens favorable à la notion de philosophie chrétienne.

8. Un dernier point devrait être touché, sur lequel j'aimerais simplement donner quelques indications. Il concerne l'attitude du philosophe par rapport aux affaires humaines, sociales, politiques.

Bien sûr, un philosophe peut laisser de côté ses études philosophiques pour devenir un homme politique.

Mais que dire d'un philosophe qui reste simplement philosophe, et qui n'agit qu'en tant qu'il est un philosophe ?

D'une part, nous pouvons supposer sans crainte de nous tromper, qu'il manque de l'expérience, de l'information et de la compétence qui sont propres à l'homme d'action : ce serait donc un malheur pour lui d'entreprendre de légiférer en matière sociale ou politique au nom de la pure logique, comme l'a fait Platon.

Mais, d'autre part, le philosophe ne peut pas, spécialement en nos temps, s'enfermer dans une tour d'ivoire ; il ne peut pas s'empêcher d'être mêlé aux affaires humaines — au nom de la philosophie elle-même et en raison des valeurs mêmes que la philosophie a à défendre et à maintenir. Il doit *rendre témoignage* à ces valeurs, chaque fois qu'elles sont attaquées, comme au temps d'Hitler quand d'insensées doctrines de la race s'efforçaient de provoquer le massacre collectif des Juifs, ou aujourd'hui, en face de la menace d'esclavage du totalitarisme communiste. Le philosophe doit rendre témoignage en exprimant sa pensée et en disant la vérité telle qu'il la voit. Cela peut avoir une répercussion en matière politique ; ce n'est pas, de soi, une action politique — c'est simplement de la philosophie appliquée.

Il est vrai que la ligne-frontière est difficile à tracer. Cela veut dire que personne, pas même le philosophe, ne peut éviter de prendre ses risques, quand la justice ou l'amour sont en cause, et quand il est confronté avec l'exigence sévère de l'Évangile : « Il fallait faire ceci, sans omettre cela » (Mt., XXIII, 23).

JACQUES MARITAIN

traduit de l'anglais par C. J.

La catastrophe originelle ¹

La catastrophe originelle marque la fin de l'âge du Père et le passage de l'humanité de l'état adamique à l'état christique, accepté ou refusé.

- a) L'écroulement de la grâce de l'innocence ;
comparaison avec la grâce des anges

1. Les anges qui ont choisi pour Dieu passeront sans catastrophe de l'univers de création au nouvel univers dont le Christ sera la Tête. Leur grâce et leur gloire primitives, qui ne sont christiques que virtuellement tant que le Christ n'est encore qu'attendu, deviendront christiques actuellement, à l'instant même de l'Incarnation, où le Christ surviendra au milieu d'eux, comme le soleil dans le jour.

Ainsi, si l'on regarde les anges fidèles, il faut dire que tout ce qui est en eux est sauvé pour le Christ : leur première grâce, qui deviendra christique ; et leur nature, qui sera partie intégrante du royaume du Fils de l'homme : « Le Fils de l'homme enverra ses anges... » (Mt., XIII, 41). Au contraire, si l'on regarde les anges rebelles, on devra dire que rien de ce qui est en eux n'est sauvé pour le Christ : ni leur première grâce, qu'ils néantissent, ni leur nature, qu'ils exilent de l'amour.

2. Il en va différemment quand on considère non plus le sort des anges, mais celui de l'homme.

Sans doute, la grâce que l'univers de création dispensait à l'homme, à savoir la grâce de l'âge du Père, la grâce de l'innocence, s'écroule tout entière, et est à jamais perdue avec la faute d'Adam.

Mais néanmoins, les dons de l'univers de création ne sont pas tous perdus pour l'univers de rédemption. Rien de la *grâce d'Adam* n'est sauvé pour le Christ. Quelque chose d'Adam est pourtant sauvé pour le Christ,

¹ Le sujet est important. Une fausse manière d'entendre le péché originel, après avoir affolé la moitié de l'Occident, a fini par le révolter contre le christianisme. Henri MARROU écrivait récemment : « Qui, relisant l'étonnante préface de Michelet à son *Histoire de la Révolution*, ne mesure tout ce qu'elle nous révèle... sur les origines jansénistes de notre tradition laïque? » *De la connaissance historique*, Paris, 1954, p. 286.

à savoir une *nature humaine*, non pas certes corrompue¹, mais a) primitivement ordonnée à joindre la vision béatifique et maintenant privée de la grâce qui la proportionnait à cette destinée ; b) dépossédée des privilèges transfigurateurs de l'intégrité et donc sujette à la souffrance et à la mort, à l'ignorance et aux troubles passionnels, aux conflits qui la mettent aux prises avec la nature extérieure ; c) et, en plus de cela, blessée par la première faute, si on la compare à ce qu'aurait été la condition concrète de la nature pure². Et autour d'Adam continue de subsister l'*ordre primitif du cosmos*, les lignes de force de son évolution, les structures et les lois des êtres et de leurs natures³.

Bref, après la faute, il ne reste plus rien ici-bas de l'univers de création et de l'âge du Père que l'ordre des natures et la nature blessée d'Adam : c'est cela qui sera la matière de l'univers de la rédemption.

Mais il reste, au-dessus d'Adam, le mystère incompréhensible d'une Bonté infinie, d'un Dieu qui, au lieu de se retirer définitivement de l'homme, et de l'abandonner aussitôt après sa trahison, ne se résigne pas à en demeurer séparé, et qui va entreprendre de le poursuivre des nouvelles et bouleversantes initiatives de son Amour.

3. Puisque la première grâce des anges fidèles sera sauvée pour le Christ, on peut dire, comme nous l'avons fait, qu'elle est christique virtuellement, et donc que *l'Eglise du Christ existe virtuellement chez eux dès l'instant de leur création*. Un moment viendra où, en vertu de grâces secondaires que le Christ méritera pour eux sur la croix, et qui leur seront octroyées par anticipation, ils pourront travailler effectivement au relèvement progressif de l'humanité déchue et préparer les temps du Messie⁴. Mais ces activités restent d'ordre accidentel. C'est seulement à l'instant de l'Incarnation que la grâce essentielle des anges deviendra pleinement christique et que l'Eglise du Christ existera en eux non plus accidentellement et virtuellement, mais essentiellement et actuellement.

Quant à la grâce de l'innocence, elle est, nous l'avons dit, à jamais perdue en Adam. Elle n'est d'aucune manière sauvée pour l'univers du Christ. C'est même en prévision de sa ruine que la grâce du Christ est préparée. Dès lors, *l'Eglise du Christ n'existe pas même virtuellement dans l'état d'innocence* : seules existent les personnes en qui elle commencera de se réaliser au lendemain de la chute. Telle est la doctrine de Jean de Saint-

¹ Saint THOMAS emploie souvent le mot de *natura corrupta* pour désigner l'état de la nature humaine après le premier péché, voir, par exemple, I-II, qu. 109, a. 2. Mais les Réformateurs ayant imposé à ce mot un sens aberrant, il est devenu nécessaire de l'éviter. On parlera de nature spoliée ou privée de la grâce, blessée, etc.

² Voir plus loin, p. 15, note 4.

³ Saint THOMAS ne veut pas qu'on croie que le péché du premier homme a changé la nature des animaux, I, qu. 96, a. 1, ad 2.

⁴ « Les anges ne sont pas voyageurs quant à la *récompense essentielle*, et sous ce rapport le Christ n'a rien mérité pour eux. Mais ils sont voyageurs dans une certaine mesure quant à la *récompense accidentelle*, pour autant qu'ils nous secourent : en quoi ils sont aidés par les mérites du Christ. » S. THOMAS, *De veritate*, qu. 29, a. 7, ad 5.

Thomas : « Dans l'état d'innocence, l'Eglise du Christ existe non pas formellement, mais pour ainsi dire matériellement et en puissance, *quasi materialiter et in potentia*, pour autant seulement qu'existent déjà ces personnes qui deviendront bientôt des membres du Christ ¹. » Même si l'on admettait qu'à la ressemblance des anges Adam a eu, par révélation, une certaine connaissance du mystère de l'Incarnation du Christ ², on devrait cependant préciser, comme le fait Jean de Saint-Thomas, que la première grâce de l'homme ne dépendait pas du Christ ; qu'en vertu du décret par lequel Dieu a disposé de sauver effectivement le monde, le Christ n'a point été le Chef de l'état d'innocence ; qu'il fallait même l'effondrement de cet état pour que la rédemption pût venir et le corps mystique du Christ se constituer.

Telle est également la doctrine des Salmanticenses. Ils insistent sur ce qui distingue la première grâce de l'homme de la première grâce des anges. La justice originelle, disent-ils, n'était pas ordonnée immédiatement au Christ, qui devait apporter le remède au péché originel, ce qui supposait au préalable l'effondrement de cette justice originelle ; tandis que la justice des anges n'a pas à être anéantie au préalable, elle est prévue pour durer et parvenir jusqu'au Christ, elle est ordonnée au Christ comme à une cause finale ³. Les mêmes théologiens marquent ce qui distingue la première foi d'Adam de la foi des patriarches. Spécifiquement, c'est la même foi. Mais la foi d'Adam n'étant pas ordonnée au Christ rédempteur, ne le constituait pas membre du Christ ; tandis que la foi des patriarches, ordonnée — implicitement — au Christ rédempteur et sauveur du genre humain, les constituait membres du corps mystique de l'Eglise, dont le Christ est Tête ⁴.

Ainsi l'Eglise, corps mystique du Christ, n'existait pas dans l'âge de l'innocence. Elle existait virtuellement, mais pas encore actuellement, au moment de la création et de la justification des anges. Elle existait déjà

¹ JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 1, disp. 3, a. 3, n° 30 ; édit. Vivès, t. VIII, p. 118. — « Quand Dieu permet un mal pour en faire sortir un bien, le mal est comme la matière, et le bien comme la fin sortant de cette matière. En conséquence, la prévision du mal et du péché a précédé dans l'ordre de la causalité matérielle ; mais l'Incarnation a précédé dans l'ordre de la fin efficacement visée. » *Ibid.*, n° 28, p. 117. « Ex vi praesentis decreti non fuisse Christum caput status innocentiae de facto. » *Ibid.*, qu. 8, disp. 10, a. 2, n° 11 ; p. 265.

² Saint THOMAS le pense, II-II, qu. 2, a. 7 ; et III, qu. 1, a. 3, ad 5. D'une part, il lit comme étant une parole d'Adam, Genèse, II, 24 : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et il s'attachera à sa femme, et ils seront une seule chair. » Or saint Paul, citant ce texte, y découvre une préfiguration prophétique de l'union du Christ et de l'Eglise : « Ce mystère est grand, je veux dire en tant que référé au Christ et à l'Eglise » (Ephés., v, 32). Sur quoi saint Thomas estime qu'il n'est pas croyable que le premier homme ait ignoré ce grand mystère de l'union future du Christ et de l'Eglise. Mais cette opinion est fragile. Tout ce que le concile de Trente affirmera, c'est qu'Adam, « sous l'instinct de l'Esprit divin, proclame la perpétuité et l'indissolubilité du lien du mariage ». Session XXIV ; Denz., n° 969.

³ SALMANTICENSES, *De incarnatione*, disp. 16, dub. 5, n° 77 ; édit. Palmé, t. XIV, p. 620.

⁴ *Ibid.*, disp. 16, dub. 4, n° 62 ; p. 606.

actuellement, mais d'une manière encore initiale, chez les patriarches, et en Adam au lendemain de sa chute.

b) Le péché personnel ou actuel,
et le péché de nature ou originel, en Adam

1. Le premier péché a d'abord été, en Adam, un péché personnel et actuel ; il s'est ensuite doublé d'un péché de nature et originel. Par son péché *personnel et actuel*, Adam perd le don de la justice originelle — attaché à la nature humaine et transmissible en même temps qu'elle par voie de génération — qui élevait en lui la nature humaine au-dessus de sa propre condition, *supra conditionem suorum principiorum*¹, et la proportionnait à une destinée divine. Le péché personnel et actuel d'Adam se double dès lors d'un péché *de nature* : la nature humaine est en lui privée de son ordre primitif à la fin de la vision béatifique, dépouillée des dons préternaturels, blessée ; elle retombe sur elle-même de tout son poids². Appelons, si l'on veut, ce péché de nature, tel qu'il est en Adam, le péché *originel originant*. Saint Thomas écrit : « Le péché *originel*, en Adam, est un *péché de nature* ; il dérive de son péché *actuel*, qui est un *péché personnel* : en Adam, c'est la *personne qui contamine, corrumpit, la nature*³. » Et encore : « De la volonté désordonnée du premier homme résulte en lui une double tache, *infectio* : l'une par manière de péché *actuel*, due à sa volonté propre ; l'autre par manière de péché *naturel*, la nature étant en lui maculée⁴. »

2. Le premier des canons du concile de Trente relatifs au péché originel, qui traite exclusivement du péché d'Adam, distinguera effectivement en lui ce qui est du péché personnel ou actuel et ce qui est du péché de nature ou originel : « Si quelqu'un ne confesse pas que le premier homme Adam, quand il eut transgressé le précepte de Dieu dans le paradis : a immédiatement perdu la sainteté et la justice en laquelle il avait été constitué ; et qu'il a encouru par le péché d'une telle prévarication la colère et l'indignation de Dieu, et par suite la mort dont Dieu l'avait auparavant menacé, et, avec la mort, la captivité sous la domination de celui qui dès lors a possédé l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable (Hébr., II, 14) ; et que par le péché de cette prévarication, Adam tout entier, selon le corps et selon l'âme, a été changé en un moindre état, *in deterius* — qu'il soit anathème⁵. »

¹ S. THOMAS, *II Sent.*, dist. 31, qu. 1, a. 1.

² « Factum est ut, primo homine peccante, natura humana, quae in ipso erat, sibi ipsi relinqueretur, ut consisteret secundum conditionem suorum principiorum ; et, per modum istum, ex actu *personae* peccantis, in ipsam *naturam*, defectus transivit. » *Ibid.*

³ III, qu. 8, a. 5, ad 1.

⁴ *II Sent.*, dist. 31, qu. 1, a. 1.

⁵ Session V, can. 1 ; Denz., n° 788. Sur les expressions : « colère de Dieu », « captivité du démon », voir plus loin, p. 16, note 2.

Le texte de l'Apôtre aux Ephésiens, II, 3 : « Nos omnes... eramus *natura filii irae*, sicut et caeteri », ne semble pas contenir d'allusion au péché originel. Le Père

La transgression, la prévarication, voilà le péché personnel et actuel d'Adam. La perte de la justice originelle, la colère de Dieu, la détérioration de l'âme, pour autant qu'elles sont susceptibles de passer à ses descendants, voilà, en Adam, le péché de nature ou originel. La mort et la détérioration du corps, voilà la peine du péché originel.

- c) Le péché de nature ou originel passe avec sa peine
en chacun de nous

1. L'enseignement traditionnel

La doctrine traditionnelle du péché originel s'oppose, selon saint Thomas, à deux erreurs :

1^o Certains, comme les Pélagiens, nient purement et simplement la réalité du péché originel. Mais cette vue, d'une part, ruine la principale nécessité de la rédemption du Christ, venu surtout pour effacer le péché transmis par Adam à sa descendance : « De même que, par la faute d'un seul, la condamnation a pesé sur tous les hommes, ainsi, par l'acte de justice d'un seul, la justification qui donne la vie est passée à tous les hommes » (Rom., v, 18) ; d'autre part, elle supprime la nécessité du baptême des petits enfants, qui est un usage constant de l'Eglise ¹.

2^o D'autres « ne retiennent du péché originel que le nom, mais en nient la réalité, prétendant qu'à sa naissance l'enfant est soumis, non pas à une faute *culpa*, mais seulement à une peine, *poena* ². Or, il répugne manifestement à la justice divine que quelqu'un qui n'a pas péché soit obligé à une peine, celle-ci n'étant due en justice qu'à la faute. Il faut dès lors accorder que c'est aussi une faute qui passe des parents aux enfants ³. »

On ne gagne donc rien à maintenir la peine en supprimant la faute. La solution est d'expliquer la nature à la fois de cette faute et de cette peine.

BENOIT traduit : « Nous tous d'ailleurs, nous avons jadis vécu de même..., si bien que nous étions par nature voués à la colère tout comme les autres » et il commente : « La colère du Jugement divin menace quiconque refuse de croire et d'obéir à Dieu. Les Juifs, en transgressant la Loi pour suivre les penchants de leur nature déréglée comme celle de tous les hommes, sont tombés de ce fait sous le coup de la même colère. Leur Loi même les y condamne. » *Bible de Jérusalem*.

¹ S. THOMAS, *De malo*, qu. 4, a. 1. — L'erreur pélagienne est condamnée dans le deuxième canon du concile de Carthage, en 418 : « Quiconque nie que les nouveau-nés doivent être baptisés, ou explique que, bien qu'on les baptise en rémission des péchés, ils ne contractent rien du péché originel venu d'Adam qui puisse être expié par le bain de la régénération, en sorte que parler à leur propos d'un *baptême pour la rémission des péchés* est une expression non vraie, mais fausse : qu'il soit anathème. » Denz., n° 102.

² La neuvième erreur d'ABÉLARD, condamnée au concile de Sens, en 1140, porte : « Nous avons contracté d'Adam, non pas une *faute*, mais seulement une *peine*. » Denz., n° 376.

³ S. THOMAS, *II Sent.*, dist. 30, qu. 1, a. 2.

2. Un péché peut-il se transmettre?

Comment une faute, un péché peut-il se transmettre ? La réponse à cette question, dit saint Thomas, « est facile, dès qu'on distingue entre [faute de] personne et [faute de] nature ¹ ».

La faute, ou péché, est un désordre moral volontaire. Cependant, selon qu'on l'appliquera à la personne ou à la nature, l'expression de désordre moral volontaire devra s'entendre d'une manière non pas identique, univoque, mais transposée, proportionnelle, analogique. La faute ou désordre moral d'une *personne* exige l'intervention de la volonté de *cette* personne : c'est la faute commise par l'acte de cette personne ; mais pour la faute ou désordre moral d'une *nature*, il suffit de l'intervention d'une volonté qui a existé dans cette nature ². Voyons cela de plus près.

La justice originelle consistait dans une *harmonie*, de structure ou de qualité d'abord *morale*, soumettant radicalement d'une part les puissances spirituelles à Dieu, d'autre part les puissances sensibles aux puissances spirituelles ainsi rectifiées. Elle était donnée gratuitement à Adam, non pas à titre personnel, mais en tant qu'il détenait la *nature* humaine, et elle devait passer à tous ceux à qui il transmettrait cette nature ; elle représentait non pas un don personnel, mais un don de nature ³. Elle était donc avant tout un ordre, une *harmonie*, de structure avant tout *morale*, attachée immédiatement à la *nature* humaine et transmissible avec elle.

Le premier désir et dessein de Dieu a été de nous appeler à la béatitude de la vision du ciel. La justice originelle, en tant qu'elle représentait une harmonie de structure morale, nous ordonnait à cette béatitude. La rupture de cette harmonie représente un *désordre*. Ce désordre est lui aussi de structure *morale*. Et ce désordre est en outre un désordre de *nature* : il est la privation d'un don gratuit, qui affectait la nature humaine comme telle, et qu'Adam a perdu pour la nature humaine elle-même. La nature humaine est maintenant privée de la grâce originelle, abandonnée à ses seules ressources, et blessée ⁴. Voilà donc un désordre moral, affectant notre nature

¹ *Compendium theologiae*, chap. 196.

² « Unde ad culpam *personae* requiritur voluntas *personae*, sicut patet in culpa actuali, quae per actum *personae* committitur ; ad culpam vero *naturae* non requiritur nisi voluntas in natura illa. » S. THOMAS, *II Sent.*, dist. 30, qu. 1, a. 2.

³ « Illud quod collatum fuit gratis Adae, scilicet originalis justitia, non fuit sibi collatum *personaliter*, sed inquantum talem *naturam* habebat, ut omnes scilicet in quibus talis ab eo accepta natura inveniretur, tali dono potirentur. » *Ibid.*, dist. 31, qu. 1, a. 1.

⁴ La nature humaine est blessée tout d'abord *par rapport aux dons de la justice originelle et de l'intégrité* : a) l'âme considérée en son essence est déstituée de la grâce originelle ; b) les puissances de l'âme sont, dès lors, affaiblies dans leur inclination au bien, d'où la blessure de l'intelligence (*vulnus ignorantiae*), la blessure de la volonté (*vulnus malitiae*) la blessure des puissances sensibles (*vulnus infirmitatis et concupiscentiae*). Cf. S. THOMAS, I-II, qu. 83, a. 2 ; qu. 85, a. 3. Quand on dit que par le péché originel l'homme a été non seulement privé de la grâce, mais encore blessé dans sa nature, amoindri dans son corps et dans son âme, que son libre arbitre, sans être le moins du monde éteint, est cependant affaibli et appesanti (concile de Trente, Session V, can. 1, Denz., n° 788), cela pourrait à la rigueur s'entendre en ce sens qu'il a

comme telle, et qui va pénétrer, avec elle, en chacun de nous¹. Ce désordre est au total *volontaire*, puisqu'il est dû non à Dieu, mais à l'intervention libre de quelqu'un qui a existé dans une nature humaine, à savoir d'Adam. Mais il est libre et volontaire, non pas au sens où l'est un péché personnel ; il est libre et volontaire au sens où peut l'être un péché de nature.

Il est clair que si l'on persiste à donner à ces mots de *désordre moral*, de *volontaire*, de *péché* un sens univoque, celui qu'ils ont lorsqu'il est question de péché personnel et actuel, il sera impossible de rien entendre à la doctrine du péché de nature et originel. Mais comment appellera-t-on ce *désordre* dont nous connaissons l'existence par la révélation divine, qui, tel la justice originelle dont il est la privation, est de structure ou de qualité *morale*, non physique ; qui, à la différence de la justice originelle, est *volontaire* en raison d'une volonté humaine, non de la volonté divine ; qui, à la ressemblance de la justice originelle, affecte directement non pas une personne privée, mais la *nature humaine* comme telle ? Quel nom, quel concept trouvera-t-on pour désigner ce désordre ?

Au contraire, que l'on donne à ces mêmes mots de *désordre moral*, de *volontaire*, de *péché*, une signification analogique, capable de s'appliquer par voie de transposition à deux réalisations essentiellement différentes mais proportionnellement semblables du désordre moral volontaire, à savoir la réalisation du péché personnel ou actuel, et la réalisation du péché de nature ou originel² — et aussitôt s'éclairent les textes de l'Apôtre affirmant que, du fait d'Adam, tous ont péché.

perdu ses premiers privilèges pour être livré à sa seule nature, et qu'il est comme un être dévêtu par rapport à un être qui a toujours été nu, *sicut nudatus a nudo*. Mais il semble qu'il faille aller plus loin, et tenir compte que la nature humaine est blessée, en outre, *par rapport à ce qu'eût été la condition concrète de la nature pure*. Saint THOMAS explique, en effet, que l'enfant, lors de son éveil à la conscience morale, ne peut choisir tout le bien que lui montre sa raison qu'avec le secours de la grâce justifiante, I-II, qu. 89, a. 6. Non que l'enfant qui hérite du péché originel soit d'avance détourné de Dieu, Fin ultime *naturelle* — cet enfant ne serait pas blessé dans un *univers* de la nature pure, ni dans l'univers des limbes —, mais parce que le poids de notre univers actuel sera plus lourd à porter pour une volonté humaine que le poids, soit d'un univers de la nature pure, soit *a fortiori* de l'univers des limbes. Voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, pp. 767-773 ; et *Vérité de Pascal*, Saint-Maurice, 1951, pp. 135-151.

¹ « Le péché du premier homme est, d'une certaine manière, le péché commun de toute la nature humaine : quand donc quelqu'un est puni en raison du péché du premier homme, il est puni non pour le péché d'un autre, mais pour le sien, *non punitur pro peccato alterius, sed pro peccato suo*. » S. THOMAS, *De malo*, qu. 4, a. 1, ad 19.

² Pareillement, les expressions *colère de Dieu*, *captivité du démon*, *souillure*, *contamination*, etc., s'appliquent d'une manière analogique, c'est-à-dire essentiellement différente mais proportionnellement semblable, d'une part au péché personnel ou actuel, d'autre part au péché de nature ou originel. Il en va de même des mots *privation de la grâce* et de la *vision divine*, *damnation*, *enfer*. Cf. *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, p. 766.

S. THOMAS écrit, *De malo*, qu. 5, a. 2, ad 4 : « Les mots de *tourment*, de *supplice*, de *géhenn*, de *torture*, ou tous les mots semblables qui se rencontrent dans les écrits des saints quand ils parlent du péché originel, *doivent s'entendre au sens large pour signifier une peine*, le terme spécifique étant mis pour le terme générique. Et si les saints ont parlé de la sorte, c'est pour rendre détestable l'erreur des pélagiens, qui

3. *Le péché d'Adam ne se transmet pas comme la justice du Christ :
passage de la grâce adamique à la grâce christique*

On le voit, toute la doctrine de saint Thomas touchant la transmission du péché originel repose sur la distinction entre deux sortes de péchés : le péché *personnel* qui est *intransmissible* de personne à personne ; et le péché de *nature*, commis par une seule personne, et *transmissible* aux autres, en tant que cette personne ne peut désormais léguer qu'une nature humaine spoliée de ses premiers privilèges¹.

1. Cette distinction explique d'abord, nous l'avons dit, qu'en Adam, c'est la personne qui prive la nature, tandis qu'en ses descendants, c'est la nature qui prive la personne².

assuraient qu'il n'y a dans les enfants aucun péché et qu'aucune peine ne leur est due. » Il ajoute, *Ibid.*, qu. 5, a. 3 : « Les âmes des enfants dans les limbes ne savent pas qu'elles sont privées du bien gratuit [de la vision divine], et donc n'en souffrent pas ; et elles jouissent sans douleur du bien qu'elles tiennent de leur nature. »

¹ Voici les deux principaux textes de *II Sentences* auxquels nous nous sommes référé :

« *Est-ce qu'un manque, qui passe en nous par voie d'origine, peut avoir raison de faute ?* Dist. 30, a. 2 : ... La faute suppose un mal volontaire. Or, comme il y a un bien de nature et un bien de personne, il y a une faute de nature et une faute de personne. La faute d'une *personne* est due à la volonté de cette personne, c'est la faute actuelle de cette personne. Pour la faute de *nature*, il suffit de l'intervention d'une volonté ayant existé dans cette nature. Or, l'absence de la justice originelle dans laquelle l'homme avait été créé est due à une volonté humaine. Et de même que cette justice était un don de nature qui devait se propager à toute la nature humaine si l'homme n'avait pas péché ; ainsi la privation de ce bien se transmet à toute la nature, comme une privation et un péché (*vitium*) de nature — la privation et la possession (*habitus*) ont en effet le même sort — ; et en chaque homme cette privation a raison de faute, du fait qu'elle est due à la volonté du principe de la nature, à savoir du premier homme, et in quolibet homine rationem culpae habet, ex hoc quod per voluntatem principii naturae, id est primi hominis, inductus est talis defectus. » « Ad 1^{um} : Le péché originel... n'est pas volontaire en ce sens qu'il dépende de nous de l'avoir... Il est appelé faute de nature, du fait que quelqu'un, qui a existé dans notre nature, a, par sa volonté, causé ce défaut pour toute la nature. »

« *Est-ce que le péché originel peut être transmis par la génération charnelle ?* Dist. 31, a. 1 : Dans le processus du péché originel, c'est tout d'abord, en Adam, la personne qui par son acte a contaminé, *infectit*, la nature, puis, en ses descendants, la nature qui contamine, *infectio*, la personne... Dieu avait conféré au début à la nature humaine la rectitude de la justice originelle... qui la plaçait au-dessus de la condition de ses propres principes. Ce don étant gratuit, il était juste qu'il fût perdu par l'ingratitude de la désobéissance. Ainsi, par le péché du premier homme, la nature humaine, qui était en lui, s'est trouvée laissée à elle-même, pour exister selon la condition de ses propres principes : *c'est par le péché actuel d'une personne que la nature s'est trouvée dépouillée*... Ceux qui sont engendrés à partir d'une nature ainsi privée, *deficientem*, la reçoivent en eux avec sa privation, *defectu*..., en sorte qu'en eux, *c'est la privation, defectus, de la nature qui remonte jusqu'à la personne*... La justice originelle devait se transmettre par la génération charnelle. Il était donc au pouvoir de la nature de la conserver toujours. Mais *c'est par la volonté d'une personne existant dans cette nature que ce don s'est perdu ; en sorte que cette privation, defectus, a raison de faute, culpae, en tous ceux qui reçoivent la nature commune de cette personne*. Et comme la privation se transmet en même temps que la nature par voie de génération, on dit que la faute originelle se transmet par voie de génération charnelle. »

² S. THOMAS, *De malo*, qu. 4, a. 4, ad 5 : « En Adam, c'est la personne qui prive,

2. Elle explique aussi la manière différente dont se propagent d'une part le péché d'Adam et d'autre part la justice du Christ. Le mystère parallèle de cette double transmission nous est révélé par l'Apôtre : « De même que, par la faute d'un seul, la condamnation a pesé sur tous les hommes, ainsi par l'acte de justice d'un seul, la justification qui donne la vie est passée à tous les hommes » (Rom., v, 18). Mais Adam atteint directement la nature humaine, et, par son intermédiaire, les personnes ; tandis que le Christ touche directement les personnes¹. Rappelons cette différence, qui est fondamentale et de conséquence.

3. Adam perd, en lui, la sainteté originelle, à savoir une grâce d'une part *transfiguratrice*, illuminatrice du paradis terrestre, et d'autre part *transmissible*, attachée à la nature humaine et communicable avec elle : en sorte que la nature humaine se trouve désormais privée de la grâce sanctifiante (faute originelle) et assujettie à la mort et aux misères de notre condition (peine originelle). Le Christ ne vient pas pour reconstituer le paradis terrestre, définitivement perdu, mais pour nous proposer une destinée et une béatitude plus hautes et plus mystérieuses que celle d'Adam ; la grâce du Christ, modalement différente de celle d'Adam, peut sembler moindre sous certains aspects plus visibles, mais est meilleure sous d'autres aspects plus profonds. Elle n'est pas transfiguratrice, mais seulement sanctificatrice ou *rédemptrice* de la condition humaine, au sens où l'Apôtre demande aux chrétiens de racheter le temps (Ephés., v, 16 ; Col., iv, 5) ; elle n'est pas transmissible ou attachée à la nature pour être communiquée avec elle, mais *intransmissible* et attachée à la personne de ceux qui sont nés, non pas de la chair ou du sang (Jean, i, 13), mais de la naissance nouvelle du baptême d'eau (Jean, iii, 5) ou du baptême de désir.

Quand saint Augustin, et après lui saint Thomas, s'autorisent de l'Apôtre, Rom., viii, 10 : « Si le Christ est en vous, le corps, lui, est mort à cause du péché, mais l'esprit est vie en vue de la justice », pour assurer que nous ne sommes pas baptisés tout entiers, mais seulement selon l'esprit²,

corruptit, la nature : la privation, *corruptio*, affecte d'abord les puissances. Mais dans l'homme né d'Adam, c'est la nature qui prive la personne : la privation affecte d'abord l'essence, puis les puissances. » Le titre de l'article est : *Le péché originel affecte-t-il d'abord les puissances ou l'essence de l'âme ?* Cf. I-II, qu. 83, a. 2, ad 2 : Le péché originel concerne d'abord l'essence de l'âme, les péchés actuels d'abord ses puissances.

¹ « Le péché du premier homme passe à ses descendants selon que la nature privée, *natura corrupta*, prive, *corruptit*, la personne. Au contraire, la grâce dérive du Christ en nous, non par l'intermédiaire de la nature humaine, mais par la seule action personnelle du Christ lui-même. » S. THOMAS, III, qu. 8, a. 5, ad 1. Nous traduisons *natura corrupta* par nature privée de la justice originelle.

² Dans le *Contra Julianum pelagianum*, livre VI, chap. 17, nos 51 et 52, saint AUGUSTIN écrit : « Pour nous, qui croyons que la concupiscence est mauvaise, et que cependant elle persiste dans les baptisés, bien qu'en eux sa culpabilité, *reatus* — qui rendait originellement coupable, non pas elle, car elle n'est pas une personne, mais le sujet humain — soit effacée et abolie [au baptême], nous ne dirons certes pas que cette concupiscence est sanctifiée... » Et il refuse de penser que, lorsqu'un homme reçoit le baptême, « tout ce qui est en lui serait baptisé et sanctifié. »

que veulent-ils enseigner, sinon *la substitution, à la grâce transfiguratrice et transmissible du premier Adam, de la grâce du second Adam, qui est rédemptrice* — car elle commence par utiliser, non par abolir, les misères de notre condition ; *et non transmissible avec la nature humaine* — car elle est donnée par voie de naissance spirituelle, non charnelle.

4. D'où deux corollaires :

Le premier concerne l'*intransmissibilité* de la grâce christique. Elle est donnée personnellement aux chrétiens par naissance spirituelle, au baptême ; elle n'est pas un don attaché à la nature et transmissible par naissance charnelle. Dès lors, ce que les parents chrétiens transmettent à leurs enfants, c'est la nature humaine telle qu'ils l'ont reçue, à savoir dépouillée de la grâce. *Il s'ensuit que les enfants des baptisés doivent être à leur tour baptisés*¹. Ceux qui ont imaginé le contraire ont en fait brouillé

Voici deux textes de saint THOMAS. Le premier, I-II, qu. 81, a. 3, ad 2 : « Le péché originel est ôté quant à sa culpabilité, *reatu*, car l'âme recouvre la grâce dans la partie supérieure d'elle-même, *quantum ad mentem* ; mais il persiste en acte, *actu*, quant au foyer de la concupiscence, *quantum ad fomitem*, ou désordre des parties inférieures de l'âme et du corps. Or, c'est suivant elles, non suivant l'esprit, que l'homme engendre. En conséquence, *les parents baptisés transmettent le péché originel*. Les parents, en effet, engendrent non pas en tant que renouvelés par le baptême, mais en tant qu'ils retiennent encore quelque chose de la vétusté du premier péché. » Le second texte, III, qu. 68, a. 1, ad 2 : « Ceux qui sont baptisés sont renouvelés par le baptême selon l'esprit, mais le corps reste soumis à la vétusté du péché, selon Rom., VIII, 10. Aussi Augustin explique-t-il que tout n'est pas baptisé de ce qui est en l'homme. Or, il est manifeste que ce n'est pas selon l'esprit, mais selon la chair, que l'homme engendre par la génération charnelle. En conséquence, *les enfants des baptisés naissent avec le péché originel, et ils doivent être baptisés*. »

On prévient toutes les interprétations aberrantes de ces textes et du rôle de la concupiscence dans la transmission du péché originel, en disant simplement que, d'une part, *la grâce et la faute originelles*, étant attachées directement à la *nature*, sont transmissibles comme elle par voie de *génération* charnelle ; tandis que *la grâce rédemptrice*, étant attachée directement à la *personne*, est communiquée par voie de *régénération* spirituelle, au baptême. Mgr Auguste GAUDEL écrit à ce propos : « L'Eglise expliquera le fait de la transmission du péché de nature par le lien de la génération ; elle ne suivra point cependant jusqu'au bout saint Augustin, en particulier dans sa thèse sur le rôle de la concupiscence touchant la transmission du péché. Par leurs analyses approfondies, les grands scolastiques du XIII^e siècle établiront que le seul fait de naître fils d'Adam par la génération naturelle suffit à établir le rapport de solidarité avec la culpabilité du premier homme, et à fonder ainsi l'universalité du péché originel dans la nature humaine. » *Péché originel*, dans le Dictionnaire de Théologie Catholique, col. 396.

¹ Quand saint Paul écrit, I Cor., VII, 14 : *Le mari non chrétien se trouve sanctifié par sa femme, et la femme non chrétienne se trouve sanctifiée par le mari chrétien : s'il en était autrement, vos enfants seraient impurs, alors qu'ils sont saints*, il faut entendre, selon le contexte et avec les interprètes modernes : « Vos enfants, nés de mariages entre chrétiens ou de mariages mixtes, ne sont pas considérés comme impurs, bien qu'ils n'aient pas encore reçu la sanctification du baptême, car on ne le donnait pas encore, sauf en des cas exceptionnels, aux enfants en bas âge ; au contraire, ils sont saints, non impurs, reçus déjà d'une certaine manière dans votre communauté de saints, du seul fait qu'ils sont vos enfants à vous chrétiens. De même le conjoint d'une personne chrétienne... L'argument est *ad hominem* ; c'était un fait que l'Eglise de

le monde de la création et le monde de la rédemption, la grâce adamique, attachée à la nature et transmissible par génération charnelle, et la grâce christique, attachée à la personne et reçue au baptême par régénération spirituelle, par naissance d'en haut, *ἄνωθεν*.

Corinthe, comme les autres, regardait les enfants des croyants, bien qu'ils ne lui fussent pas encore incorporés par la grâce, comme faisant déjà, au point de vue légal, et au point de vue des sentiments, partie d'elle-même. » E.-B. ALLO O. P. *Première Epître aux Corinthiens*, Paris, 1934, p. 168. Il est clair que saint Paul n'entend pas ici nier la nécessité ultérieure du baptême, *pas plus pour les enfants des chrétiens, que pour les conjoints païens qui voudraient devenir chrétiens et être incorporés au Christ*.

Selon CALVIN, *Institution chrétienne*, Genève, 1888, livre IV, il est louable, à l'encontre de ce que disent les anabaptistes et Michel Servet, de baptiser les petits enfants. Mais son aberration est de prendre occasion du texte de saint Paul pour nier la *nécessité absolue* du baptême des enfants : « Or, combien que je confesse que toute la lignée d'Adam étant charnelle, apporte sa condamnation du ventre de la mère : toutefois je nie que cela empêche que Dieu n'y remédie si tôt que bon lui semble... Saint Paul témoigne, combien que les enfants des fidèles soient de nature en même perdition que les autres, que toutefois ils sont sanctifiés par grâce supernaturelle », chap. xvi, n° 31. « Toutes ces questions seront décidées, quand cette fantaisie sera arrachée des esprits des hommes : c'est que les enfants sont forclos du royaume du Paradis, s'ils n'ont reçu le baptême... Le sacrement est puis après ajouté comme un sceau, non pas pour donner vertu à la promesse, comme si elle était débile de soi, mais seulement pour la ratifier envers nous : afin que nous la tenions tant plus certaine. De là il s'ensuit que les petits enfants engendrés des chrétiens ne sont point baptisés pour commencer d'être enfants de Dieu, comme si auparavant ils ne lui eussent en rien appartenu, et eussent été étrangers de l'Eglise : mais plutôt afin que par ce signe solennel il soit déclaré qu'on les reçoit en l'Eglise, comme étant déjà du corps d'icelle », chap. xv, n° 22. Cf. *Le catéchisme de Genève*, par Jean CALVIN, Paris-Genève, 1934, p. 119 : « Question. — Sous quelle condition doit-on baptiser les petits enfants ? Réponse. — On doit leur administrer le baptême comme un signe et un témoignage qu'ils sont héritiers de la bénédiction que Dieu a promise à la postérité des fidèles ; afin qu'étant parvenus à l'âge de discrétion, ils reconnaissent la vérité de leur baptême, pour en profiter. » *On aura remarqué l'assimilation qui est faite ici, de la régénération spirituelle, venue de l'eau et de l'Esprit, à une bénédiction transmise par génération charnelle*. En outre, toute cette doctrine est sous-tendue par la thèse de la justice imputative et des sacrements de la loi nouvelle considérés comme purs signes de cette justice, non comme causes instrumentales de la grâce.

De nos jours, Karl BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Theologische Studien, n° 14, Zurich-Zollicon, 1943, s'étant opposé avec force à la pratique du baptême des enfants, Oscar CULLMANN, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel-Paris, 1948, avoue, en lui répondant, que jamais le pédobaptisme n'avait été attaqué aussi sérieusement. Mais il ajoute : « Pourtant, plus nous nous sommes efforcé de comprendre la doctrine du baptême telle qu'elle est enseignée par le Nouveau Testament, plus notre certitude s'est trouvée confirmée que, sur ce point, notre vénéré collègue et ami n'a pas moins tort que tous les négateurs ; anciens et modernes, du caractère biblique du pédobaptisme, même si sa critique est mieux fondée que la leur », p. 5. Sur I Cor., vii, 14, O. Cullmann écrit : « A notre avis, Paul estime ici que la sainteté conférée par la seule naissance suffit, dans ce cas, pour que l'on soit membre de l'Eglise », p. 37. Le baptême n'est donc pas *nécessaire* pour incorporer au Christ les enfants nés de parents chrétiens. Le leur donnait-on avant l'usage de la raison ? Oui, pense O. Cullmann. Car le texte de Paul atteste « une notion collective de la sainteté. L'admission dans le corps du Christ ne dépend donc pas d'une décision personnelle, mais du fait que l'on est né de parents chrétiens, donc baptisés... Que Paul estime le baptême de tels enfants nécessaire ou non, une chose est certaine :

Le deuxième corollaire concerne l'autre caractère de la grâce christique. Elle est, nous l'avons dit, immédiatement *rédemptrice*. Elle sauve les personnes sans toucher aux misères de la condition humaine, qui résultent de la nature humaine dès qu'elle est spoliée de la grâce de l'innocence. Elle efface tout de suite en chaque personne au baptême la faute originelle et la peine de la privation de la vision divine, mais laisse subsister la mort et les pénalités de la vie présente. Cependant, cette grâce immédiatement rédemptrice des personnes et non transfiguratrice de la nature *possède en elle la puissance, au temps voulu, de mettre fin à l'état de voie, d'instaurer l'état de terme et la transfiguration de la gloire*. Quand l'Eglise n'aura plus d'épreuves nouvelles à affronter ni d'élus à enfanter, quand sa croissance sera parfaite et sa beauté achevée, quand sera constitué « cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (Ephés., iv, 13)¹, et que sonnera l'heure de la fin du monde, alors les ressources transfiguratrices de la grâce rédemptrice, jusque-là contenues, éclateront au dehors, le monde de l'eschatologie de la gloire apparaîtra, *et le péché originel sera enfin pleinement évacué en tant même que péché de toute la nature humaine* : d'une part par l'interruption de la génération qui le propage, l'abolition de l'état de voie, la cessation de notre temps historique ; d'autre part par la résurrection de tous ceux qu'il aura condamnés à la mort : « Le dernier ennemi détruit, c'est la mort... Car il faut que cet être corruptible revête l'incorruptibilité et que cet être mortel revête l'immortalité. Quand donc cet être corruptible aura revêtu l'incorruptibilité et que cet être mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole de l'Ecriture : La mort a été engloutie dans la victoire. O mort, où est ta

la notion de sainteté impliquée par ce passage mène directement à la pratique du pédo-baptême. Elle s'oppose à l'idée que les enfants de chrétiens ne pourraient recevoir le baptême qu'après s'y être décidés par eux-mêmes », p. 37, ce qui est l'idée de K. Barth. O. Cullmann regarde comme hautement probable l'hypothèse de J. Jeremias estimant que « l'affirmation de Paul dans I Cor., vii, 14 — à savoir que les enfants naissant dans l'Eglise sont dispensés du baptême parce que leur naissance en fait déjà des « saints » — ne pouvait être le dernier mot du christianisme primitif à ce sujet. Les chrétiens ne pouvaient en rester à cette dispense du baptême conforme à la pratique juive à l'égard des enfants des anciens prosélytes. En effet, le baptême chrétien n'était pas l'accomplissement du seul bain de purification juif, mais encore celui de la circoncision en tant que signe d'admission dans le peuple de Dieu. Tout comme le judaïsme ne baptisait pas les fils déjà « saints » des prosélytes, mais les circoncisait, de même l'Eglise devait sceller les enfants « saints » de naissance, par le baptême, la *σφραγίς* néotestamentaire accomplissant celle de l'Ancienne Alliance », p. 55. Ainsi M. Cullmann voit dans le baptême des enfants une pratique chrétienne primitive, mais c'est selon la perspective protestante qu'il juge de la nature et de la nécessité du baptême.

¹ « Le contexte dissuade de voir ici simplement le chrétien arrivé à l'état de *parfait*, ainsi que l'entendent de nombreux exégètes. Pour rester sur le plan collectif qui est celui de toute la phrase, on verra dans l'Homme parfait... le Christ total composé du Christ individuel qui est sa Tête et de tous les chrétiens qui sont ses membres et constituent son Corps. Cet Etre collectif, en qui viennent s'incorporer tous les chrétiens, croît avec leur nombre et leur sainteté, jusqu'au terme que lui a assigné le plan divin et qui marquera sa pleine et parfaite stature. Alors le Christ, *tout en tous*, aura atteint la mesure complète de son achèvement. » P. BENOIT O. P. *Bible de Jérusalem*.

victoire ? O mort, où est ton dard ? » (I Cor., xv, 26 ; 53-55)¹. L'Apôtre précise encore qu'il y aura deux temps pour la résurrection et la glorification du Christ et de son corps mystique : « De même que tous meurent en Adam, tous aussi revivront dans le Christ. Mais chacun en son sang ; en tête le Christ, comme prémices ; ensuite ceux qui sont au Christ, lors de son avènement. Puis ce sera la fin... » (I Cor., xv, 22-24). Notre second corollaire peut donc se formuler ainsi : *Pour les membres du Christ qui sont touchés par le péché de nature ou originel, la loi de corésurrection et de conglorification dans le Christ est entravée jusqu'à la fin du monde*. La proposition corrélative, qui contiendra le dogme de l'Assomption, sera : Pour les membres du Christ qui ne seraient pas touchés par le péché de nature ou originel, la loi de corésurrection et de conglorification dans le Christ ne serait pas entravée et s'appliquerait tout de suite ; ils seraient entraînés par le rythme et le temps du Christ, qui est la Tête, ils ne seraient pas livrés au rythme et au temps du commun des chrétiens, qui forment le Corps².

4. « Comme la volonté homicide fait la main homicide... »

La distinction entre péché personnel et péché de nature n'a pas été faite avec la même netteté par tous les théologiens.

Certains ont imaginé, en effet, pour expliquer le péché originel, d'enfermer la volonté de tous les hommes dans la volonté d'Adam, afin de les rendre coparticipants et coresponsables de son péché personnel et actuel³.

¹ Voici le grand texte de saint THOMAS, III, qu. 69, a. 3, ad 3, qui condense les vues de l'Apôtre : « Pour ce qui est du processus du péché originel, c'est d'abord une personne qui a contaminé, *infectit*, la nature ; mais ensuite, c'est la nature qui contamine les personnes. Le Christ, au contraire, par un processus inverse, répare d'abord ce qui est de la personne ; et c'est ensuite qu'il réparera simultanément en tous les hommes ce qui est de la nature, *et postmodum simul in omnibus reparabit id quod naturae est*. C'est ce qui explique qu'au baptême l'homme est délivré tout de suite de la faute du péché originel et de la peine que serait la carence de la vision divine, qui concernent [immédiatement] la personne. Mais les peines de la vie présente, la mort, la faim, la soif, les souffrances de cette espèce, concernent [immédiatement] la nature ; elles résultent de ses propres principes, dès qu'elle est destituée de la justice originelle ; et c'est pourquoi ces misères, *defectus*, ne disparaîtront que tout à la fin, quand la nature même sera réparée par la résurrection glorieuse, *et ideo isti defectus non tollentur, nisi in ultima reparatione naturae, per resurrectionem gloriosam*. »

² Voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, pp. 448-453 et la brochure *La définition solennelle de l'Assomption de la Vierge*, Saint-Maurice, 1950, pp. 5-8, 22-24. (La première édition a paru avant la définition du dogme.)

³ Scot ERIGÈNE, par exemple, qui, sous l'influence de Grégoire de Nysse et des platoniciens, imagine la division des sexes (et donc la procréation) comme postérieure au premier péché, écrit : « De même que chacun avant la chute possédait en Adam sa volonté particulière individuelle, ainsi chacun en Adam a pu commettre par lui-même son propre péché, *ita in illo per semetipsum singulus quisque potuit proprium committere delictum*. » « Ce n'est pas seulement le premier Adam qui a péché, mais

Faut-il voir une tentative analogue chez les théologiens qui supposent qu'Adam était mandaté par Dieu pour engager la volonté de tous les autres hommes à la manière dont un chef politique représente la volonté de ses sujets ? ¹ Ou qui disent qu'Adam a rendu coupables tous les membres de l'humanité, à la manière dont notre volonté peut rendre notre main criminelle ?

Ces deux comparaisons, qui rapprochent notre solidarité avec Adam de celle d'une communauté politique avec son chef, et des membres de notre corps avec notre volonté, sont, en effet, ambiguës. Elles sont pourtant de saint Thomas. On les rencontre dans la *Somme* ², dans le *De malo* ³ et

tous ont péché, avant même de venir au monde, *priusquam in mundum procederent*. » P. L., t. CXXII, col. 420 et 310. Textes cités par Mgr A. GAUDEL, *Péché originel*, Dictionnaire de Théologie Catholique, col. 433. Le premier texte est tiré du *De praedestinatione*, chap. xvi, n° 3 ; le second, du *Commentaire sur saint Jean*, fragm. 1. C'est la pensée de Scot Erigène qui passera avec tant d'éloquence chez Pascal, voir plus loin, p. 30. — Sur la signification métaphysique de l'androgynie primitive (conciliation primitive des contrastes), voir Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949 : *Le mythe de l'androgynie divine*, p. 359 ; *Le mythe de l'androgynie humaine*, p. 360.

¹ C'est le sentiment du Père Labourdette qui accuse la pensée latine, hormis saint Thomas, « d'avoir toujours eu la tentation d'arriver à assimiler plus ou moins ces deux sortes de péché (de personne et de nature), de montrer que, de quelque façon, notre volonté a eu quelque part au péché personnel d'Adam. C'est l'ambition secrète de... la théorie du *pacte*. Adam, par institution positive de Dieu, aurait été qualifié pour représenter et engager tous les hommes, comme un chef d'Etat ou un ambassadeur représente et engage tous les membres de la société politique. *Chef moral* de l'humanité, il groupait, pour ainsi dire, en lui toutes les volontés personnelles, il agissait non seulement en son nom mais au nôtre. Il serait inutile de souligner que cette explication est parfaitement étrangère à l'enseignement de saint Thomas, si ces auteurs ne s'étaient réclamés de lui... »

« Que ce soit en vertu d'un décret divin, non seulement qu'Adam a été créé, mais qu'en lui la nature humaine a été élevée à l'ordre surnaturel et gratifiée de dons qui devaient être transmis à ses descendants, c'est bien évident ; il était ainsi, par disposition divine, constitué principe d'une *récapitulation* de tous dans la justice originelle, avant de devenir, par sa faute, principe d'une *récapitulation* de tous dans le péché ; mais que, pour expliquer la transmission du péché originel, il faille concevoir en outre qu'Adam a été juridiquement constitué le représentant de tous les hommes, pour qu'il pût en quelque sorte pécher au nom de tous, c'est ce que rien n'établit et qui ramène l'explication théologique dans une voie que saint Thomas avait abandonnée... » M.-M. LABOURDETTE O. P., *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris, 1953, pp. 76 et 78.

Cette *hypothèse du pacte*, suivant laquelle Adam aurait été constitué chef non seulement naturel mais encore juridique de l'humanité, en sorte que sa volonté engageait celle de ses descendants, est acceptée par BILLUART, *Tractatus de peccatis*, dissert. 6, a. 2, § 1 ; édit. Lequette, t. II, p. 504 ; DEL PRADO, *Divus Thomas et Bulla dogmatica* « *Ineffabilis Deus* », Fribourg Helv., 1919, pp. 14 et 15. Elle semble difficile à concilier avec l'affirmation expresse de saint Thomas, *II Sent.*, dist. 33, qu. 1, a. 1, ad 3 ; et *De malo*, qu. 5, a. 4, ad 8, suivant qui, si Adam n'avait pas péché, n'importe lequel de ses descendants pouvait perdre les dons de la justice originelle pour lui et sa lignée. A quoi les tenants de l'hypothèse du pacte essaient de répondre qu'un autre décret divin aurait alors constitué ce descendant chef moral de sa propre lignée. Cf. DEL PRADO, *op. cit.*, p. 13. Voilà bien des complications, elles nous éloignent de saint Thomas.

² I-II, qu. 81, a. 1.

³ Qu. 4, a. 1.

jusque dans le *Compendium theologiae*¹. Pourquoi, chez le saint docteur, tant de constance à les faire siennes ? Elles expliquent fort bien que nous avons « péché en Adam », et c'est ainsi que beaucoup entendaient, en effet, le *in quo omnes peccaverunt* de la Vulgate². Il fallait donc, non pas les proscrire, mais s'en emparer pour manifester leur sens acceptable. Saint Thomas écrira que « le premier homme transmet le péché originel à ses descendants par la motion génératrice, à la manière dont notre âme meut nos membres à pécher actuellement³ » ; mais la motion dont il parle, cela est clair comme le jour, n'est point une motion qui se prolongerait en nous à travers le temps pour nous faire participer au péché actuel d'Adam⁴ ; elle est exclusivement la motion qui nous transmet une nature humaine primitivement dotée de la justice originelle, puis déstituée de cette justice par un péché actuel auquel nous n'avons personnellement aucune part. En sorte que, si nous imaginons deux enfants, l'un engendré d'Adam, l'autre créé par Dieu dans l'état de nature pure, ni l'un ni l'autre n'aura la grâce. Mais chez le premier, qui par naissance est solidaire d'Adam — à la manière dont la main est solidaire de la volonté qui la meut —, si la grâce manque, c'est *privation* d'un privilège qui devait lui échoir. Chez le second, au contraire, qui est indépendant d'Adam — à la manière dont une main mue du dehors est indépendante de la volonté — si la grâce manque, c'est pure *absence*⁵.

La pensée de saint Thomas est si précise qu'elle lève toute l'ambiguïté des images dont il se sert. Il les exorcise de ce qu'elles pouvaient véhiculer d'erreurs.

5. Faute originelle et peine originelle

Le don surnaturel de la grâce ou de la sainteté originelle, qui soumettait pleinement l'homme à Dieu, soumettait pleinement par surcroît la sen-

¹ Chap. 196.

² D'après le texte grec, Rom., v, 12, doit se traduire : « Ainsi donc, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort a atteint tous les hommes, *parce que, ἐφ' ᾧ, tous ont péché.* » La version latine donne : « ... la mort a atteint tous les hommes, *in quo omnes peccaverunt.* » Ce que saint Augustin, et après lui les Latins ont entendu de deux manières : *in quo (Adamo) omnes peccaverunt* ; ou bien : *in quo (peccato) omnes peccaverunt.* « Il y a cependant tout lieu de croire que les mots de la Vulgate *in quo omnes peccaverunt* veulent dire *parce que tous ont péché.* » F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1920, t. I, pp. 256-257.

Saint THOMAS, dans son *Commentaire*, suit Augustin. Dans la *Somme*, III, qu. 84, a. 2, ad 3, il écrit : « Le péché originel n'a pas été accompli par notre volonté, à moins que l'on veuille dire, *nisi forte*, que la volonté d'Adam est réputée nôtre, suivant la manière de parler de l'Apôtre, disant *in quo omnes peccaverunt.* »

Aujourd'hui presque tous les exégètes traduisent : « parce que tous ont péché », « du fait que tous ont péché ».

³ I-II, qu. 81, a. 4.

⁴ Quand on dit que tous les hommes ont péché en Adam, « ce n'est pas qu'ils aient exercé un acte quelconque ; c'est qu'ils participent à la nature d'Adam, qui par le péché a été privée, *corrupta.* » IV *Contra Gent.*, ch. 52.

⁵ I-II, qu. 81, a. 4. Et *De malo*, qu. 5, a. 1, ad 15. Voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, p. 773.

sibilité à la raison et le corps à l'âme. Cette harmonie a été détruite. Par rapport à elle, l'état où nous naissons est un état de désordre¹. L'âme est privée de la grâce et de son ordination à la béatitude de la vision divine : au sens où la grâce était vie, cet état représente une mort. Les puissances sensibles ont perdu le contrepoids qui les soumettait infailliblement à la raison : d'où l'inordination qui donnera lieu aux conflits passionnels et que les théologiens désignent par le nom général de concupiscence². Le corps n'est plus parfaitement dominé par l'âme, d'où les maladies et la mort. Donc trois formes de désordre : celui de l'âme, celui de la sensibilité, celui du corps³.

Seules les deux premières formes de désordre, qui atteignent l'homme dans les régions morales de son être, représentent un *désordre moral* : l'âme est privée de son ordre primitif à Dieu ; la sensibilité, qui peut être le sujet des vertus morales de tempérance et de force, est privée de son ordre primitif à l'âme rectifiée. « La partie supérieure de l'âme, dit saint Thomas, et celles des parties inférieures régies par la volonté et faites pour lui obéir, et qui sont en conséquence capables de qualification morale, *susceptivae culpa*, reçoivent l'héritage du premier péché selon la raison de faute⁴. »

Dans l'homme qui n'a pas reçu le baptême — le baptême d'eau ou le baptême de désir — saint Thomas appelle péché originel, *peccatum originale*, le *double désordre de l'âme et de la sensibilité* : le désordre de l'âme, ou privation de la justice originelle, est comme la forme ou « âme » du péché ; le désordre de la sensibilité, ou concupiscence, est comme la matière ou « corps » du péché⁵. Le *désordre physique* qui consiste d'une part dans la survenance de la douleur et de la mortalité, et d'autre part dans le conflit de l'homme avec le cosmos, saint Thomas l'appellera peine de la faute originelle, *poena peccati originalis* : « Les forces inférieures, non soumises à la volonté, telles les puissances de l'âme végétative et le corps, reçoivent

¹ Le péché originel n'est pas pure privation. A la manière de la maladie, qui comporte la privation de la santé et une inordination corporelle, il englobe la privation de la justice originelle et une inordination des parties de l'âme ; il est une façon d'être affectée de privation, *habitus corruptus*. Cette façon d'être, transmise par voie de génération, nous est *innée*. Le mot « inordination » désigne ici non pas des *actions* humaines désordonnées, mais la façon d'être, l'*état*, antérieur aux actes, qui résulte de l'éloignement de la justice originelle, laquelle maintenait l'être humain dans l'harmonie primitive. S. THOMAS, I-II, qu. 81, a. 1, ad 1 et ad 3.

² S. THOMAS, *De malo*, qu. 4, a. 2, ad 7 primo : « Concupiscentia contracta per originem nihil est aliud quam *destitutio inferiorum virium a retinaculo iustitiae originalis*. » Nous voilà donc obligés de *sentir* les troubles passionnels, mais non d'y *consentir*. *Ibid.*, ad 10.

³ « *Superior pars animae caret debito ordine ad Deum, qui erat per originalem iustitiam ; et inferiores vires non subduntur rationi, sed ad inferiora convertuntur secundum proprium impetum ; et ipsum etiam corpus in corruptionem tendit secundum inclinationem contrariorum ex quibus componitur.* » *De malo*, qu. 4, a. 2.

⁴ *De malo*, *ibid.*

⁵ « *Carentia originalis iustitiae est quasi formale in peccato originali, concupiscentia autem est quasi materiale.* » *Ibid.* Cf. I-II, qu. 82, a. 3. La concupiscence désigne ici par extension toute déordination des passions, I-II, qu. 82, a. 3, ad 2.

en elles les suites du premier péché comme étant une peine, non une faute, *secundum rationem poenae, non secundum rationem culpae*; ou du moins ce n'est que virtuellement qu'on pourra parler de faute¹. »

Pour l'homme qui a reçu le baptême, soit le baptême d'eau, soit le baptême de désir, il est sanctifié jusque dans ses puissances sensibles par la grâce rédemptrice et les vertus infuses de tempérance et de force; et bien que la concupiscence persiste en lui, elle n'y est plus une *faute*, mais une *peine*, et une matière d'exercice pour la vertu². Si l'on veut appeler faute ou péché la concupiscence persistant dans le juste, c'est seulement d'une manière impropre, au sens où l'on peut dire qu'elle vient du péché et incline au péché³. En résumé, le péché originel est effacé au baptême en tant qu'il est une *faute*, mais il perdure dans les *traces* qu'il a laissées en nous, simplement en brisant la première harmonie de nos passions, *transit reatu, remanet actu quantum ad fomitem*⁴.

En chacun de nous la peine suit la faute, et saint Thomas écartait au nom de cet axiome l'erreur qui réduisait en nous le péché originel à une peine sans faute⁵. Mais, en chacun de nous, après le pardon, la peine peut survivre à la faute : c'est même le propre de la grâce rédemptrice de faire servir les pénalités de la vie présente à l'accroissement de l'amour et de préparer ainsi le temps de la gloire⁶.

6. Les définitions tridentines

Le premier canon du concile de Trente relatif au péché originel concernait exclusivement Adam, son péché actuel et le péché originel *originant*⁷. Les canons suivants concernent le péché originel en nous, le péché originel *originé*.

Le canon 2 énonce le fait et la nature de notre solidarité en Adam : « Si quelqu'un affirme que la prévarication d'Adam a nui à lui *seul* et non à sa *descendance*; qu'en perdant le don de sainteté et de justice qu'il avait reçu de Dieu, il l'a perdu pour *lui seul* et non aussi pour *nous*; ou que souillé par ce péché de désobéissance, il a transmis à tout le genre humain seulement la *mort* et les pénalités du corps, mais non le *péché* même qui est la mort de l'âme : qu'il soit anathème; car il contredit l'Apôtre disant : Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort,

¹ *De malo*, qu. 4, a. 2.

² S. THOMAS, I-II, qu. 80, a. 3, ad 3.

³ Jamais, explique le concile de Trente, l'Eglise n'a appelé *vere et proprie peccatum* la concupiscence qui perdure dans un juste. Session V, can. 5, Denz., n° 792.

⁴ S. THOMAS, I-II, qu. 81, a. 3, ad 2. Le commentaire de CAJETAN, *ibid.*, n° III, distingue ici avec netteté, d'une part la *grâce de la justice originelle*, d'autre part la *grâce présente*, dont les effets transfigurateurs se feront sentir à la fin du monde.

⁵ *II Sent.*, dist. 30, qu. 1, a. 2. Voir plus haut, p. 14.

⁶ Cf. S. THOMAS, I-II, qu. 87, a. 7, ad 1; qu. 85, a. 5, ad 2.

⁷ Voir plus haut, p. 13.

et ainsi la mort est passée à tous les hommes, du fait que, *in quo*, tous ont péché (Rom., v, 12)¹.

Le canon 3 commence par affirmer : a) que le péché originel est *un* par son origine, b) qu'il se propage par *génération*, non par simple imitation, c) qu'il affecte *intrinsèquement* chacun de nous. Par là sont exclues trois erreurs qui trouvaient alors des défenseurs : a) celle qui tenait qu'Adam, au lieu de nous léguer simplement la nature humaine privée de la justice originelle, nous avait légué la diversité de ses péchés actuels, en sorte que le péché originel serait, en chacun de nous, non pas un, mais multiple² ; b) celle qui tenait, avec Erasme, qu'Adam n'a pu nous nuire que par la contagion d'un exemple que tous hélas imitent ; c) celle qui tenait, avec Albert Pighius, que la faute originelle ne nous est pas inhérente, mais qu'elle n'est qu'une imputation qui nous est faite de la prévarication d'Adam³. Voici le texte du canon : « Si quelqu'un affirme que ce péché d'Adam qui est *un* par origine, qui est transmis à tous par voie de *propagation*, non d'imitation, et qui se trouve en chacun comme propre à lui, *inest unicuique proprium*, peut être enlevé... par quelque autre remède que le mérite de l'unique Médiateur, notre Seigneur Jésus-Christ... : qu'il soit anathème⁴. » Le reste du canon concerne le remède au péché originel, à savoir la rédemption, et le baptême tant des enfants que des adultes.

Le canon 4 insiste sur la nécessité du baptême des petits enfants : « Si quelqu'un nie qu'il faille baptiser les enfants dès qu'ils sont nés du sein de leur mère, *même s'ils sont nés de parents baptisés* ; ou déclare que, bien qu'on les baptise en rémission des péchés, ils ne contractent rien du péché originel venu d'Adam qu'il soit nécessaire d'expier par le bain de la régénération pour obtenir la vie éternelle, en sorte que parler à leur propos d'un *baptême pour la rémission des péchés*, serait une expression non vraie, mais fausse : qu'il soit anathème...⁵ »

Le canon 5 touche encore au péché originel afin de préciser, en regard des thèses luthériennes, les effets du baptême : « Si quelqu'un nie que par la grâce de Jésus-Christ notre Seigneur, conférée dans le baptême, la *faute* du péché originel soit *remise* ; ou même s'il affirme que tout ce qui a vraiment et proprement raison de péché *n'est pas enlevé, mais seulement rayé et non imputé*, qu'il soit anathème. Car en ceux qui sont re-nés, Dieu ne déteste

¹ Denz., n° 789.

² Sur cette question, voir S. THOMAS, I-II, qu. 82, a. 2.

³ En élaborant les canons de la Session V, *Decretum super peccato originali*, les Pères du concile de Trente avaient sous les yeux une liste de treize propositions, provenant de divers auteurs, et regardées comme « hérétiques », cf. Stephanus EHSES, *Acta concilii tridentini*, t. V, pp. 212-213. Ce document préparatoire, dont le Père LABOURDETTE souligne l'intérêt, est reproduit dans son livre : *Le péché originel et les origines de l'homme*, pp. 202-203.

⁴ Denz., n° 790.

⁵ Denz., n° 791. Cf. le deuxième canon du concile de Carthage, plus haut, p. 14, note 1. La nécessité absolue du baptême pour les petits enfants était contestée, pour des raisons différentes, d'une part par les Pélagiens, d'autre part par Luther et la Réforme. Voir plus haut, p. 19, note 1.

rien ; il n'y a rien de condamnable en ceux qui ont été vraiment ensevelis avec le Christ par le baptême pour [s'unir à sa] mort (Rom., VI, 4)... Néanmoins le saint Concile reconnaît et affirme que la *concupiscence* et son foyer demeure chez les baptisés ; mais comme elle y est laissée pour le combat, elle ne peut nuire à ceux qui, sans y consentir, lui résistent virilement par la grâce de Jésus-Christ...¹ »

Le dogme du concile de Trente se présentait comme une explication de la révélation de saint Paul.

7. La révélation de saint Paul

La révélation de l'Apôtre est exposée au v^e chapitre de l'Épître aux Romains. Ayant proclamé que la foi dans la mort du Christ nous justifie et nous remplit d'espérance (1-11), il entreprend de confronter la rédemption du Christ et la catastrophe d'Adam (12-21).

1. Il enseigne d'abord que tous les hommes sont pécheurs par le fait d'Adam : « Ainsi donc, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort a atteint tous les hommes, parce que tous ont péché, ἐφ' ὃ πάντες ἥμαρτον... Car jusqu'à la Loi, le péché était dans le monde, mais le péché n'est pas imputé, quand il n'y a pas de Loi. Et cependant la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché à l'imitation de la transgression d'Adam, qui est la figure, τύπος, de celui qui devait venir... » (12-14). L'Apôtre veut ici établir que la mort commune à tous les hommes est la punition d'un péché qui est en tous les hommes. Ce péché n'est pas un péché personnel. En effet, avant la Loi de Moïse, il n'y avait pas de Loi divine, donc pas de sanction divine punissant de mort les péchés personnels. Les hommes péchaient sans doute, mais pas à l'imitation de la transgression d'Adam, qui seul avait enfreint une Loi divine ayant comme sanction la mort, à savoir la loi de la Genèse, II, 17 : « De l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu n'en mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu mourras de mort. » Et pourtant les hommes mouraient ; c'est donc que le péché d'Adam, le seul qui ait pu mériter la mort, a passé en eux d'une certaine manière, est devenu leur péché².

¹ Denz., n° 792. Luther appelait péché originel la concupiscence elle-même qui persiste dans les baptisés.

² « Depuis ce premier péché, la mort a atteint tous les hommes parce que tous ont péché. L'interprétation la plus simple de cette affirmation serait que tout homme depuis Adam a mérité la mort pour son compte par ses propres péchés ; mais c'est parce qu'il voulait dire tout autre chose que saint Paul interrompt le mouvement de sa phrase pour exclure cette interprétation-là : il est bien vrai qu'il y a eu d'autres péchés que celui d'Adam, il y en a eu beaucoup jusqu'à la promulgation de la Loi de Moïse, mais ce ne sont pas ces péchés qui ont mérité l'universalité de la mort, ce n'est pas à eux que se rapporte l'affirmation : *parce que tous ont péché*. Ce que saint Paul voulait dire est à la fois bien nouveau et beaucoup plus difficile : c'est que tous les hommes participent à un péché singulier, à ce premier péché qui a eu pour effet propre d'introduire la mort.

2. Adam est la figure de celui qui doit venir. Ce qu'il est dans la ligne de notre condamnation, le Christ l'est, avec surabondance, dans la ligne de notre justification. *L'antithèse d'Adam et du Christ occupe toute la fin du chapitre* : « Mais il n'en est pas de même de la faute et du don gratuit. Si, en effet, par la faute d'un seul, tous sont morts, à plus forte raison la grâce de Dieu, et le don de la grâce venant d'un seul homme Jésus-Christ se sont répandus sur tous en abondance. Et il n'en va pas du don comme de ce qui est arrivé par le fait d'un seul pécheur : car le jugement, après une seule faute, aboutit à la condamnation, tandis que le don gratuit, après de nombreuses fautes, aboutit à la justification. Si, en effet, par la faute d'un seul, la mort a régné par le fait d'un seul, à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront dans la vie par le seul Jésus-Christ. Ainsi donc comme par la faute d'un seul la condamnation a pesé sur tous les hommes, de même aussi, par l'acte de justice d'un seul, la justification qui donne la vie est passée à tous les hommes. Car de même que par la désobéissance d'un seul homme tous ont été constitués pécheurs, de même par l'obéissance d'un seul tous seront constitués justes. Et la Loi est intervenue pour que la faute abonde ; mais où le péché a abondé, la grâce a surabondé, afin que, comme le péché a régné dans la mort, ainsi la grâce régnât par la justice pour la vie éternelle par Jésus-Christ, notre Seigneur » (15-21). Ainsi tous les hommes sont récapitulés dans le péché d'un seul, non pas à cause des péchés que chacun commet, mais du fait même de ce premier péché, en sorte que le premier homme devient la tête d'une immense communauté pécheresse. Et tous les hommes sont récapitulés dans l'obéissance d'un seul qui devient la tête de l'immense communauté des sauvés.

3. Il est clair que les affirmations de l'Apôtre « ont pour cadre le récit que fait la Genèse de la chute primitive ; mais ce récit est vu à la lumière du Christ et dans la perspective de ce qu'est son œuvre de salut. L'objet central et premier de la pensée de saint Paul, c'est bien le second Adam et l'économie de salut par la récapitulation dans le Christ ; mais c'est cela même qui lui permet de manifester ce qu'a été l'œuvre du premier Adam. On a suggéré l'idée que saint Paul trace ici un simple parallèle littéraire, utilisant au sujet du premier homme des idées traditionnellement reçues, sans se prononcer sur leur vérité historique et dans le seul but de faire ressortir l'œuvre de salut du Christ. C'est méconnaître que le premier homme n'est pas seulement ici un point de comparaison ou une manière

Et il s'en explique par un raisonnement subtil. Avant la Loi, les hommes ont commis des péchés, car ainsi qu'il l'a noté plus haut à propos des Gentils (II, 14-15), tout homme porte en sa conscience une loi sur laquelle il sera jugé ; mais ces péchés n'étaient pas la transgression d'un précepte expressément donné sous peine de tomber sous le coup de la mort, comme c'était le cas pour Adam. Saint Paul ne dit pas que la mort a atteint même ceux qui n'ont pas péché ; plusieurs interprètes allèguent ici le cas des enfants, qui est en effet le plus frappant ; mais ce n'est pas sur eux que porte le raisonnement ; la pensée est à la fois plus subtile et plus forte. » M.-M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris, 1953, p. 22.

d'illustration : c'est l'effet réel et historique de son acte qui fournit, non point seulement une image de ce que fera le second Adam, mais la réalité qu'il vient détruire en accomplissant une œuvre de sens inverse. Si le Christ obtient un verdict d'acquiescement, ce n'est pas seulement à l'image d'un pseudo-verdict de condamnation attribué à la faute d'un premier homme, c'est *parce qu'il y avait effectivement sur l'humanité tout entière une universelle condamnation*. . . Si le premier terme de la comparaison est illusoire ou légendaire, le second perd sa réalité, car il emprunte au premier non seulement un certain dessin essentiel (rapport d'un seul à tous les autres), mais la raison d'être et toute la nécessité de ce qui lui est attribué : il n'en a pas d'autre que de *réparer* l'œuvre du premier par l'instauration d'une économie de salut qui en est la merveilleuse antithèse. C'est la récapitulation dans le Christ, fruit de sa seule obéissance salutaire, qui vient se substituer à la récapitulation malheureuse en Adam, que la seule désobéissance d'Adam avait causée¹ ».

8. *Conclusions sur le péché originel : Pascal et saint Thomas*

— *L'enfant non baptisé avant et pendant l'éveil de la conscience morale* —

La première rencontre avec le Christ —

Le péché originel n'est pleinement révélé que dans la rédemption

1. *Pascal et saint Thomas* — « Chose étonnante, cependant, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes ! Car il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste ; car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être² ? Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine ; et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme ; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme³. » Persuadé que les contradictions qui sont en l'homme ne s'expliquent que par le dogme d'une catastrophe originelle dont nous devons pâtir, Pascal nous provoque à choisir entre deux énigmes : l'homme inconcevable sans une faute initiale, ou l'inconcevable transmission d'une faute initiale — à laquelle remédiera une incon-

¹ M.-M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines de l'homme*, pp. 25-26.

² Pascal joue ici avec le feu et prépare les protestations infinies de la postérité contre le christianisme.

³ PASCAL, *Pensées*, édit. Brunschvicg, n° 434 ; nous citons d'après l'édition de Cluny, de Z. Tournier, n° 125. Voir plus haut l'opinion de Scot Erigène, p. 22, note 3.

cevable rédemption. Et parce qu'il est sûr que la première énigme est irrecevable et qu'il ne reste qu'à se jeter sur la seconde, à savoir celle d'une faute originelle, il ne s'attarde pas à l'éclairer, il prend au contraire plaisir à la montrer « contraire aux règles de notre misérable justice » et scandaleuse pour la raison, qu'il veut achever d'humilier avant de la pousser vers la foi. Or, la croyance en la double énigme, d'une part de l'homme inconcevable sans une faute initiale, d'autre part de l'inconcevable transmission d'une faute initiale, relève en fait d'une théologie janséniste, contestée, suspecte aux théologiens, voire aberrante. Pascal ne l'ignore pas. Pourtant il tient par-dessus tout à son dilemme, qu'il croit infrangible, dans lequel il voit un court moyen de contraindre les incroyants à admettre du même coup la chute d'Adam et la rédemption du Christ. Et pour se défaire des objections que la théologie janséniste du péché originel soulève du point de vue de l'orthodoxie, il avoue se désintéresser, en ce débat précis, de toute théologie, janséniste ou non, la déclarant contestable et frappée de stérilité : « Nous ne concevons ni l'état glorieux d'Adam, ni la nature de son péché, ni la transmission qui s'en est faite en nous. Ce sont choses qui se sont passées dans l'état d'une nature toute différente de la nôtre, et qui passent l'état de notre capacité présente. Tout cela nous est inutile à savoir pour en sortir ; et tout ce qu'il nous importe de connaître est que nous sommes misérables, corrompus, séparés de Dieu, mais rachetés par Jésus-Christ ; et c'est de quoi nous avons des preuves admirables sur la terre ¹. »

En rapprochant ce que la révélation nous enseigne du premier état d'Adam et ce que la raison nous montre de notre nature humaine, car la révélation et la raison, quoique de rang inégal, nous viennent toutes deux de Dieu, saint Thomas peut mettre en grande lumière la gratuité absolue du don de la justice originelle et expliquer la transmission du péché originel sans avoir besoin d'étouffer la protestation de « notre misérable justice ». L'héritage originel, écrit-il ², « n'est pas contre l'ordre de la justice, en sorte que Dieu punirait sur les fils la faute [personnelle] du premier père. Car la peine qu'il représente n'est que la soustraction des dons surnaturels concédés divinement au premier homme, et capables de dériver à travers lui à ses descendants. C'est uniquement par voie d'héritage que ceux-ci y avaient droit », donc non pas en vertu d'une exigence intérieure, mais en raison d'une connexion extérieure ; « à la manière d'un serviteur qui ayant reçu du roi un fief héréditaire et l'ayant perdu par sa rébellion, ne peut le transmettre à ses descendants, justement privés par la faute de leur ancêtre ». Ce n'est là cependant qu'un exemple. Adam nous transmet non seulement une *peine*, mais aussi une *faute*. Et comment serions-nous coupables avant d'avoir pu pécher ? Voilà la question brûlante, *urgens* ³.

¹ *Pensées*, Br., n° 560 ; T., n° 493. Ce n'est pas la *nature* d'Adam qui était toute différente de la nôtre, mais seulement l'*état* où se trouvait alors la commune nature humaine. Et nous n'apprenons nulle part mieux que dans la rédemption de Jésus-Christ ce qu'a été la chute d'Adam, et son premier état.

² *Compendium theologiae*, ch. 195.

³ *Ibid.*, ch. 196.

Il est clair que le nouveau-né ne saurait être responsable d'un péché personnel qu'il n'a pas commis : les règles de notre justice qui se révoltent contre l'imputation du péché personnel et actuel d'Adam aux petits enfants, sont saintes, non misérables. Mais avant d'avoir pu pécher, l'enfant reçoit une nature humaine, primitivement créée dans un état surnaturel de sainteté et d'harmonie, puis rendue, depuis la chute d'Adam, à ses seules ressources naturelles : *par rapport donc à ce premier état de sainteté, d'harmonie, de pureté, et par référence à sa catastrophe, on pourra, on devra parler, pour la nature humaine, d'un état de faute, de désordre, d'impureté.* C'est la réponse de saint Thomas. La question, dit-il, se résout facilement quand on distingue avec force ces deux sortes de péchés : le péché personnel et actuel, où le nouveau-né n'a aucune part, et le péché de nature ou originel, qu'il tient de sa naissance ¹.

2. *L'enfant non baptisé avant et pendant l'éveil de la conscience morale.* —

Nous venons de dire que, lorsqu'on parle pour la nature humaine d'un état de faute, de désordre, d'impureté, c'est en la considérant non pas en soi, mais par référence à un premier état tout gratuit de sainteté, d'harmonie, de pureté. *Le mystère du péché originel est le mystère d'une catastrophe.*

Dieu pouvait nous créer dans l'état de nature pure, selon la condition noble sans doute, mais dramatique, de notre nature. Pourtant, le même dessein d'amour dont il avait usé envers les anges l'a porté à nous créer dans un état privilégié de grâce et d'intégrité, au-dessus de la condition de notre nature, dans une condition d'harmonie ². La catastrophe est venue lorsque cette désirable harmonie ³, absolument gratuite eu égard à notre nature, mais attachée à elle par une volonté divine pour être transmise en même temps qu'elle, a été, par une volonté humaine, irrémédiablement perdue ; lorsque, selon le mot de saint Thomas, *la nature humaine a été laissée à elle-même, pour exister selon la condition de ses principes.*

Pour prendre une connaissance exacte des effets de la catastrophe originelle, deux moments sont à considérer dans l'enfant non baptisé : celui qui précède l'éveil de sa conscience morale, et celui de son éveil à la conscience morale.

a) Quel est l'état de l'enfant avant l'éveil de sa conscience morale ? La nature humaine n'est plus en lui ce qu'elle était en Adam. Elle n'a plus

¹ *Ibid.*, ch. 196.

² S. THOMAS oppose ces deux états en parlant de la nature humaine *secundum conditionem suorum principiorum*, et *supra conditionem suorum principiorum*. *II Sent.*, dist. 31, qu. 1, a. 1.

³ Elle répond « aux plus intimes velléités de notre nature, c'est pourquoi l'argumentation de Pascal trouve en nous de secrètes connivences, et nous ne demandons pas mieux que de croire que nous étions faits pour une autre condition terrestre que celle que nous trouvons présentement sur le globe. Ah ! nous nous en souviendrons, de cette planète ! disait un jour à Léon Bloy, en regardant couler la Seine, Villiers de l'Isle-Adam. » Jacques MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris 1924, p. 331.

ni la surnaturelle splendeur, pureté, sainteté de la grâce, ni les dons transfigurateurs qui, confortant en elle l'empire de l'âme sur le corps, de la raison sur les passions, de l'homme sur le monde, l'exemptaient de la maladie et de la mort, des troubles passionnels, des conflits avec l'univers. Elle est laissée à elle-même. Par référence à ces privilèges surnaturels et préternaturels qui lui étaient destinés et qu'elle a perdus en Adam, *on devra dire qu'elle est privée* : privée de sa première splendeur, pureté, sainteté, donc *souillée, impure, pécheresse* ; privée de son empire sur la mort et l'univers, donc *punie*. Et cette catastrophe est indicible. Mais dans un enfant venu au monde par voie de création, non de génération, en qui la nature humaine serait tout pareillement laissée à elle-même, sans privilèges surnaturels et préternaturels, on ne pourrait plus parler de privation : ni morale (souillure, tache, impureté, péché) ni physique (punition) ; on parlerait de simple absence. Que l'enfant né d'Adam meure sans baptême, on devra dire que son impuissance à voir Dieu face à face comme la grâce seule peut le faire voir, est une indicible privation : voilà la *peine du dam* ; mais c'est d'un bonheur qu'il ignore qu'il est privé, et il n'en aura aucune souffrance¹. Quant à la *peine du sens*, elle ne saurait l'atteindre : en lui la nature humaine a été simplement laissée à elle-même, elle ne s'est point désordonnée par rapport aux choses créées².

b) Qu'arrive-t-il *au moment* où l'enfant s'éveille à la conscience morale, où il pose son premier acte humain décisif ? Le dessein de Dieu, invitant les hommes comme les anges à la béatitude de la vision divine, n'est pas révoqué. Dès son premier acte libre, c'est à l'appel d'une fin dépassant toutes les ressources d'une créature, que l'enfant doit répondre. Et comment le pourrait-il, s'il n'était, dès ce moment, prévenu par les motions secrètes d'une grâce toute nouvelle, méritée par le Christ en croix pour l'humanité tout entière, capable de nous redonner une vie surnaturelle que nous avons perdue, de réparer notre catastrophe, de nous racheter ? Qu'il soit docile au souffle qui le portera vers ses destinées suprêmes, et l'enfant sera justifié de son péché originel ; par surcroît, il rejoindra tout le bien qui lui est connaturel. Qu'il résiste au contraire à l'invitation divine, ce sera la chute dans le péché mortel³. Tous les hommes devant répondre dès ce premier instant à une vocation surnaturelle, la grâce rédemptrice

¹ « Bien que les enfants non baptisés soient *séparés* de Dieu, si l'on songe à l'union qui résulte de la lumière de *gloire*, ils n'en sont pas cependant séparés complètement, ils lui sont au contraire *unis*, par la possession des *biens naturels* ; en sorte qu'ils pourront être heureux en lui par la connaissance et l'amour naturels. » S. THOMAS, II Sent., disp. 33, qu. 2, a. 2, ad 5. Voir d'autres textes dans *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, pp. 773 et suiv.

² « La peine du péché originel est celle du *dam*, non du *sens*. » *De malo*, qu. 5, a. 2. Toute la tâche de la théologie est ici d'affirmer simultanément, à la suite de saint Thomas, d'une part l'indicibilité de la catastrophe originelle et en conséquence l'urgente nécessité du baptême, d'autre part la félicité des enfants qui, morts sans le baptême ou ce qui entenait lieu avant la venue du Christ, sont dans les limbes.

³ S. THOMAS, I-II, qu. 89, a. 6 ; *De malo*, qu. 5, a. 2, ad 8.

du Christ est, dès ce premier instant, offerte à tous, par anticipation avant le Christ, par dérivation après le Christ : « Dieu, notre Sauveur, veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (I Tim., II, 4).

Sans la grâce qui lui vient du Christ, l'enfant héritier du péché originel et radicalement impuissant à l'égard de sa destinée surnaturelle, pourrait-il du moins rejoindre pleinement ses fins naturelles et, dans son premier acte, aimer Dieu par-dessus toutes choses d'un amour naturel ? Saint Thomas ne le pense même pas. La nature déchue livrée à elle-même reste capable, suivant lui, de quelque bien, mais non du bien suprême qui lui est connoturel¹. Il en serait sans nul doute autrement dans l'état de nature pure. La différence résulte, pensons-nous, de ce que, pour une liberté humaine, le poids de l'univers actuel, qui est un univers de rédemption, est plus lourd à porter que ne le serait le poids d'un univers de la nature pure ; et cela pour deux raisons : d'abord parce que l'amour naturel de Dieu par-dessus tout n'y est possible que s'il sous-entend une acceptation indirecte de la révélation surnaturelle ; ensuite parce que les forces de l'esprit du mal y sont déchaînées². La conclusion de saint Thomas sera que, dans l'état présent, nous avons besoin de la grâce, non seulement pour éveiller notre nature à une vie divine, mais encore pour guérir ses blessures³.

3. *La première rencontre avec le Christ.* — On peut tirer de ces vues deux conclusions :

a) Tout d'abord, s'il est vrai qu'à l'éveil de sa raison le petit enfant ne peut, sans le secours de la grâce, ni s'orienter vers le salut surnaturel ni même aimer Dieu par-dessus toutes choses d'un amour naturel, il faut absolument tenir que le secours de la grâce ne peut alors lui manquer, que Dieu, qui est juste et bon, ne peut d'aucune manière l'abandonner alors aux seules ressources où l'a réduit le péché originel, et qu'on ne saurait imaginer un monde où le premier acte libre de l'enfant serait infailliblement un péché⁴. De fait, nous savons que la grâce divine prévient l'enfant dès son premier acte libre, que cette grâce lui vient de la Croix du Christ, que la chute originelle n'a été permise qu'en vue de la rédemption du Christ.

¹ Cf. I-II, qu. 109 : « L'homme peut-il vouloir et faire quelque bien sans la grâce ? » a. 2. « L'homme, par ses seules forces naturelles et sans la grâce, peut-il aimer Dieu par-dessus toutes choses ? » a. 3. « L'homme, par ses seules forces naturelles et sans la grâce, peut-il accomplir les préceptes de la loi ? » a. 4.

² Voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, pp. 771-772.

³ I-II, qu. 109, a. 2. — A partir de l'infirmité générale de notre condition humaine, saint Thomas pensera qu'on peut, non pas démontrer avec certitude, mais induire avec probabilité l'existence d'une catastrophe originelle. Cf. *IV Contra Gent.*, ch. 52. Voir *Vérité de Pascal*, p. 142.

⁴ Il y a plusieurs sens et par conséquent plusieurs réponses à la question posée par les anciens : *Le péché originel est-il un motif suffisant de réprobation ?*

¹⁰ Dans le cas d'enfants morts sans le baptême (ou ce qui en tenait lieu sous la loi de nature ou la loi ancienne) avant leur premier acte de liberté, il est défini que « les âmes de ceux qui meurent avec le seul péché originel descendent aussitôt en

b) Il faut ajouter que c'est dès son premier acte de liberté que l'enfant non baptisé va rencontrer le Christ, l'Eglise du Christ et l'univers de rédemption. Selon son option fondamentale, il sera, ou bien dans l'état de la grâce rédemptrice initiale acceptée, ou bien dans l'état de la grâce rédemptrice initiale refusée ; il deviendra, ou bien membre de l'Eglise du Christ et de la cité de Dieu, ou bien membre de la contre-Eglise de l'Antéchrist et de la cité du Diable. Il va sans dire que s'il continue de vivre, il pourra revenir sur son option fondamentale et renverser ses choix.

4. *Le péché originel n'est pleinement révélé que dans la rédemption.* — La révélation du péché originel ne se trouve qu'à l'état initial dans l'Ancien Testament. Il apparaît, par le récit de la Genèse, que la transgression d'Adam a nui non seulement à lui-même, mais encore à ses descendants. Mais la perte des privilèges de l'Eden, pour être un grand malheur, représente-t-elle, en chacun d'eux, une *peine* au sens propre ? Est-elle, en chacun d'eux, la conséquence d'une *faute* inhérente à chacun d'eux ? Faut-il parler non seulement d'infortune, mais aussi au sens propre de *peine* héréditaire et de *faute* héréditaire ? A ces questions, l'Ancien Testament ne peut donner qu'une réponse imprécise¹. Il faudra connaître le Christ comme source de grâce pour connaître Adam comme source de péché. C'est dans la profondeur du mystère de la rédemption que nous découvrirons la profondeur du mystère du péché originel. Il y a là une intention miséricordieuse : nous n'aurions pu supporter la révélation de notre déchéance en ignorant celle de

enfer ». (Deuxième concile de Lyon, Denz., n° 464 ; concile de Florence, Denz., n° 693.) Mais nous savons qu'enfer signifie ici la privation d'une vision béatifique qui, restant ignorée, ne s'accompagne d'aucune souffrance.

2° Que se passe-t-il au moment où l'enfant fait son premier acte libre ?

a) De nombreux thomistes pensent que Dieu *pourrait*, en raison du seul péché originel, décréter de permettre que cet enfant tombe : à la suite de quoi, cet enfant tomberait infailliblement, bien que librement : « En droit, Dieu aurait pu, s'il l'avait voulu, réprouver tous les hommes à cause du péché originel. » BILLUART, *De Deo*, dissert. 9, a. 9, § 4 ; édit. Lequette, t. I, p. 429. Nous ne croyons pas qu'une telle vue soit admissible. Elle nous apparaît comme inconciliable, non seulement avec la puissance divine ordonnée, comme nous l'avions dit dans *L'Eglise du Verbe incarné* t. II, pp. 100 et 770, mais même avec la puissance divine absolue, inséparable elle aussi de la sagesse divine.

b) Mais, en fait, Dieu réprouve-t-il un homme en raison du seul péché originel ? Certains thomistes l'affirment, comme GONET, *De Deo*, disp. 5, a. 5, § 2, n° 160 ; édit. Vivès, t. II, p. 401. D'autres, à qui il faut donner raison sans hésiter, le nient, comme les SALMANTICENSES, *De gratia*, disp. 6, dub. 1, n° 21 ; dub. 3, n° 70 ; édit. Palmé, t. IX, pp. 735 et 766 ; BILLUART, *De Deo*, dissert. 7, a. 8, § 2, édit. Lequette, t. I, pp. 283 et suiv.

¹ « Le tort causé au genre humain par le péché d'Adam consiste en cela qu'il leur transmet non seulement la mort et les peines du corps, qu'il a encourues, mais encore le péché ; car tous naissent affectés par le péché. Cette thèse est bien celle de saint Paul, mais on ne la trouve expressément ni dans l'Ecriture de l'Ancien Testament, ni dans la théologie juive ancienne, ni dans la littérature juive qui commence à la Michna. » M.-J. LAGRANGE, *Epître aux Romains*, Paris, 1916, p. 114.

Le péché originel, en effet, ne ressort pas avec clarté des textes de l'Ancien

notre délivrance. On songe au mot de Pascal : « Il est dangereux à l'homme de connaître sa misère sans connaître le Rédempteur qui l'en peut guérir ¹. »

Celui qui rejette comme une fable la révélation des trois premiers chapitres de la Genèse, nie immédiatement *le dessein d'amour qui a porté Dieu à créer l'homme au-dessus de la condition de sa nature*, dans un état de sainteté et de bonheur. Ce n'est pas tout. Même s'il confesse le mystère de l'Incarnation et le Christ vrai Dieu et vrai homme, *il trahit la révélation chrétienne du mystère de la rédemption*, il ne lui est plus possible de comprendre le parallèle du premier et du second Adam, d'entendre la grande révélation de saint Paul annonçant aux Romains que « de même que par la désobéissance d'un seul homme tous ont été constitués pécheurs, ainsi par l'obéissance d'un seul, tous seront constitués justes » (v, 19). Il ne lui est plus possible de comprendre que le Christ est venu relever l'homme d'une déchéance, lui restituer une splendeur perdue, et *ainsi*, récapituler toutes choses dans le sang de sa croix.

L'Eglise qui a le sens du Christ sait bien que celui qui touche à la révélation biblique sur l'état du premier homme a déjà porté la main sur le Christ. C'est l'Evangile qu'elle défend dans la Genèse.

d) Deux raisons de la permission de la chute du premier homme

1. La seule raison que nous puissions donner de la permission de la chute des anges, c'est que *Dieu a voulu laisser ses créatures libres de choisir*

Testament. Le texte de Job, xiv, 4 : « Qui peut tirer le pur de l'impur ? Personne ! », semble viser immédiatement l'impureté physique et rituelle. Le texte du Psaume LI, 7 : « Dans la souillure je fus engendré, dans le péché ma mère m'a conçu » paraît signifier immédiatement que l'homme appartient à une race pécheresse.

« *En dehors de l'Ecriture inspirée*, il y a des allusions constantes à la déchéance de la nature humaine à la suite du péché d'Adam, mais la nature de cette déchéance reste à déterminer, et le mot de péché n'est jamais prononcé... La *théologie juive* se rapproche naturellement de la théologie chrétienne lorsqu'elle considère Adam comme le chef de l'humanité et lorsqu'elle touche aux effets salutaires de la circoncision. Cependant elle n'a jamais affirmé ni enseigné que le péché d'Adam ait été transmis comme péché à sa postérité... La théologie juive du premier siècle contenait ce principe : Du fait d'Adam, le péché est entré dans le monde et par le péché la mort : l'homme était donc dépourvu des privilèges dont avait joui Adam ; cependant on n'avait pas déterminé — du moins à notre connaissance — si la perte de ces privilèges avait la nature d'un péché... *C'est en opposition avec le Christ source de la grâce, qu'Adam fut mieux compris comme source du péché* ; c'est parce que le salut de tous les hommes dépendait de la grâce du Rédempteur, que la situation des enfants morts sans baptême apparut plus lamentable. La doctrine complète du péché originel est donc une doctrine chrétienne, que l'Ancien Testament ne pouvait que suggérer dans un sens large. » M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 118.

Sur Genèse, III, 16-19, R. DE VAUX écrit : « Pour que soit dégagé l'enseignement d'une faute héréditaire, il faudra attendre que saint Paul mette en parallèle la solidarité de tous dans le Christ sauveur et la solidarité de tous en Adam pécheur. » *Bible de Jérusalem*.

¹ *Pensées*, édit. Br., n° 556.

pour ou contre lui, et courir ainsi le risque d'être rejeté par elles, plutôt que de renoncer à attendre d'elles cet amour de préférence, auquel il tient par-dessus tout. La même raison vaut pour l'homme. Elle nous livre le pourquoi immédiat de la permission de la catastrophe du paradis terrestre.

Mais il existe, de la permission de cette catastrophe, une raison subordonnée. A la différence de l'ange, simple et intuitif, fait pour s'engager irréversiblement dès son premier acte libre, l'homme, multiple et discursif, peut, tant qu'il vit dans le temps, revenir sur son choix ; d'où l'adage : « Le libre arbitre de l'homme peut s'infléchir en des sens opposés avant et après le choix ; le libre arbitre de l'ange peut s'infléchir en des sens opposés avant le choix, non après ¹. » Tout est fini pour l'ange après sa faute ². Mais non pour l'homme. Il reste capable de pardon. Dieu qui, dans sa puissance ordonnée, conduit les êtres selon le régime exigé par leur nature, pourra prendre occasion de sa faute même pour lui faire quelque grande miséricorde. En sorte que, à ceux qui demandent pourquoi Dieu, qui connaissait de toute éternité la chute d'Adam, ne l'a pas empêchée, on doit répondre, par une seconde raison qui n'existait pas dans le cas des anges, que *Dieu n'aurait jamais permis la catastrophe du monde de l'innocence, s'il n'avait pensé nous introduire par elle dans le monde, meilleur au total, de la rédemption.*

2. A parler rigoureusement, le Christ ne vient pas seulement pour rétablir l'homme dans l'état d'où il était tombé, mais pour le tourner vers une destinée plus haute. Les anciens ont raison d'énumérer, parmi les bienfaits de la rédemption, la réhabilitation de l'humanité dans sa condition première : ils pensent alors à la grâce sanctifiante donnée par Dieu, perdue en Adam, recouvrée dans le Christ ³. Mais ils savent en même temps que la grâce du Christ ne nous ramène pas à notre point de départ, qu'elle nous engage dans une aventure encore inouïe ⁴.

Dieu, écrivent les Salmanticenses, ne pouvait permettre la chute que pour élever l'humanité à un état supérieur : « Ce serait un désordre et une sorte de cruauté de permettre le mal dans la seule intention de le réparer ensuite, et de nous ramener à notre condition première. Mais ce n'est plus

¹ S. THOMAS, I, qu. 64, a. 2.

² S. THOMAS, *De malo*, qu. 16, a. 5 fin ; et ad 13.

³ Dieu en s'incarnant nous apporte le salut « pour que nous retrouvions en le Christ Jésus ce que nous avons perdu en Adam, c'est-à-dire l'image et la ressemblance de Dieu ». SAINT IRÉNÉE, *Adversus haereses*, livre III, chap. 18, n° 1 ; P. G., t. VII, col. 932. « Toute créature, en apprenant à connaître le Christ, est ramenée à son premier état, *restauratur ad id quod est condita*. » AMBROSIASTER, *Comm. ad Ephesios*, I, 10 ; P. L., t. XVII, col. 374.

⁴ « Le premier âge de la vie humaine a été saint dans le père de notre race, Adam, qui n'avait encore ni enfreint les commandements ni transgressé les divins préceptes ; mais il est saint bien davantage encore, le dernier âge, celui du second Adam, du Christ, qui a régénéré notre race déchue, pour la nouveauté de vie dans l'Esprit. » SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De adoratione in spiritu et veritate*, livre XVII ; P. G., t. LXVIII, col. 1076.

le cas quand la permission d'un mal est ordonnée à quelque très grand bien, qui passe de loin ce mal et l'efface... Or, c'est ici le cas. Si Dieu a permis la catastrophe humaine, ce n'est point pour se borner à y porter remède, c'est en prévision de la gloire du Christ rédempteur dont la dignité dépasse de beaucoup la malice de la chute permise ; c'est pour la manifestation de sa miséricorde et de sa justice qui resplendent souverainement dans le mystère de la rédemption des hommes ; c'est enfin pour un plus grand bien de l'humanité elle-même, qui reçoit, par le sang du Christ, une grâce plus abondante et une suprême noblesse, *copiosiore gratiam et summam nobilitatem*¹. » C'est ici l'explicitation d'une vue traditionnelle : « Rien n'empêche que la nature humaine ait été élevée à un état meilleur après le péché. Dieu permet, en effet, que les maux se fassent pour en tirer un plus grand bien. D'où le mot de saint Paul aux Romains, v, 20 : *Où le délit a abondé, la grâce a surabondé*. Et le chant de l'*Exultet* : *O heureuse faute qui a mérité d'avoir un tel et un si grand Rédempteur*². »

3. Ainsi deux raisons expliquent la permission du premier péché : l'une commune à l'ange et à l'homme ; l'autre propre à l'homme et comptant avec la condition charnelle d'un libre arbitre existant dans le temps. Dans son péché, l'ange engage immédiatement son avenir éternel ; l'homme engage immédiatement un avenir temporel, le sien et celui de l'humanité.

Cette vue achève d'éclairer la permission du péché d'Adam. A la question : pourquoi Dieu ne l'a-t-il pas empêché ? on répondra, *comme on le fera pour les péchés qui surviennent dans la trame de l'histoire*, que la liberté divine ne permet l'abondance des destructions que parce qu'elle est capable d'en tirer une surabondance d'être³.

Et si l'on demande quel bien un si grand malheur allait appeler, on répondra que la révolte du premier Adam et la catastrophe du monde de l'innocence allait appeler l'humilité de Jésus et l'avènement du monde de la rédemption : « Où le péché a abondé, la grâce a surabondé » (Rom., v, 20).

e) L'aurore de la rédemption

1. Le Protévangile

1. Si l'homme n'avait pas péché, le Rédempteur ne serait pas venu.

Il est annoncé au lendemain de la chute. Le chapitre de la Genèse qui nous la raconte ne débouche pas sur la nuit, mais s'ouvre sur une aurore.

On pouvait croire le Démon définitivement vainqueur. Mais Dieu intervient pour le réprimer. Ne nous y trompons pas, c'est Satan lui-même,

¹ *De incarnatione*, disp. 2, dub. 1, n° 36 ; édit. Palmé, t. XIII, p. 298.

² S. THOMAS, III, qu. 1, a. 3, ad 3. — Sur l'excellence de la grâce rédemptrice du Christ par rapport à la grâce immédiatement transfiguratrice d'Adam, voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, pp. 143-147, 281, 626-628.

³ Jacques MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, 1933, p. 33.

qui, sous les traits du Serpent, est condamné désormais à ramper dans la poussière de notre terre : « Et le Seigneur Dieu dit au Serpent : — Parce que tu as fait cela, tu es maudit parmi tous les animaux domestiques et sauvages. Tu marcheras sur ton ventre et tu mangeras de la poussière tous les jours de ta vie » (Genèse, III, 14) ¹.

Mais l'homme sera-t-il encore capable de lutter ? Oui, Dieu vient à son secours, la bataille n'est pas perdue, elle se continue sur la terre entre la lignée de la Femme et la lignée du Serpent, la Cité de Dieu et la Cité du mal, la lumière et les ténèbres. Et la victoire est promise à la Femme sur le Serpent, à la grâce sur le mal. Car, si violente qu'elle soit, et quelles qu'en soient les vicissitudes, la lutte est inégale. Le Serpent ne peut attaquer la Femme et sa descendance qu'au talon, mais la Femme et sa descendance l'attaqueront à la tête. Telle est la lutte prophétisée dans un passage qui est comme une première annonce de l'Evangile, qu'on appelle pour cette raison le Protévangile, et qui rapporte la fin de la condamnation prononcée par Dieu contre le Serpent : « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance ; celle-ci te meurtrira à la tête, et toi, tu la meurtriras au talon » (III, 15) ².

2. Le point culminant de cette lutte mystérieuse sera celui où la Femme, c'est-à-dire l'Eglise éternelle, représentée alors par la Vierge, mettra au monde le Messie. Le drame prophétisé dans la Genèse atteint son paroxysme dans l'Apocalypse : « Le Dragon se tint devant la Femme qui allait enfanter, afin de dévorer son Enfant quand elle l'aurait mis au monde. Et elle enfanta un Fils, un Enfant mâle, qui doit paître les nations avec une verge de fer. Et son Enfant fut élevé vers Dieu et vers son trône. Et la Femme s'enfuit au désert... Et le Dragon fut irrité contre la Femme, et il s'en alla guerroyer contre le reste de sa descendance, contre ceux qui observent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage de Jésus » (Apoc., XII, 3-6 ; 17-18).

¹ Cf. Apoc., XII, 9 : « Et il fut précipité sur la terre, le Serpent ancien appelé le Diable et Satan... » Dans son *Commentaire de la Genèse*, Paris, 1951, p. 46, R. DE VAUX écrit : « Le serpent est un animal singulier, que l'Ancien-Orient a mis en rapport avec la terre féconde, la vie, la science occulte, et qu'il a souvent associé aux cultes idolâtriques. Ici, il sert de masque à un être hostile à Dieu et envieux de l'homme, dans laquelle la Sagesse, II, 24, puis le Nouveau Testament, Jean, VIII, 44 ; Apoc., XII, 9 ; xx, 2, et toute la tradition chrétienne ont reconnu l'Adversaire, le Diable. » *Bible de Jérusalem*. « Pour les Chinois, le serpent est à l'origine de tout pouvoir magique. Les termes hébreux et arabes désignant la magie sont dérivés de ceux désignant les serpents. » Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 153.

² « L'hébreu ne parle que d'une hostilité entre la race du serpent et la race de la femme. Mais, puisque le serpent est la figure de l'Ennemi, le texte oppose les hommes au Diable et à son engendrement, et, par le sort différent des adversaires frappés l'un à la tête et l'autre au talon, laisse entrevoir la victoire finale de l'homme. Dans ce sombre tableau, c'est une première lueur de salut, un protévangile. La traduction grecque, en remplaçant la référence à la descendance par un pronom masculin, désignera comme vainqueur singulier l'un des fils de la femme... » R. DE VAUX, *op. cit.*, p. 47.

2. *Les deux Cités*

1. La grâce qui, au lendemain de la chute, s'offre à Adam et à ses descendants est déjà christique. Elle sera méritée par le Christ en croix, tirant à lui tous les hommes (Jean, xii, 32). Selon qu'elle est acceptée ou refusée, c'est l'Eglise ou la contre-Eglise, la cité de Dieu ou la cité du diable, qui commencent sur la terre. Voilà « les deux cités, l'une ayant le siècle en partage et l'autre Dieu en espérance, toutes deux sorties ensemble de cette porte de la mortalité qui s'est ouverte en Adam, *tanquam ex communi, quae aperta est in Adam, janua mortalitatis egressis*, pour courir et s'élancer vers les fins distinctes propres à chacune et dues à chacune ¹ ».

2. Ce n'est plus désormais l'âge de la grâce transfiguratrice de l'Eden, c'est déjà, avec Adam, l'âge de la grâce rédemptrice de la Croix, avec ses terribles et divins paradoxes. Pour opposer entre eux les deux états successifs d'Adam, avant et après sa chute, il faudrait reprendre, en lui prêtant un sens nouveau, la parole de l'Apôtre aux Corinthiens : « Le monde, en sa sagesse, n'ayant point reconnu Dieu dans la sagesse » des choses dont Dieu l'avait rempli, « il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication » d'un Sauveur qui sera crucifié (I Cor., i, 22). Pendant toute la durée de notre éon, de notre ère historique, la grâce rédemptrice aura pour fin non de transfigurer notre condition mais de la sanctifier. Elle n'abolit pas la douleur et la mort, elle ne détruit pas les fins humaines infravalentes de la nature et de la culture, de l'art et de la science ; elle demande à les éclairer d'en haut. En même temps, elle fonde, au sein même des royaumes de ce monde, un royaume qui n'est pas de ce monde, crucifié comme son Roi. La loi fondamentale qui devra présider au déroulement de notre histoire, sera donc une loi de dualité et de *distinction* du spirituel et du temporel, des royaumes de ce monde et du royaume qui n'est pas de ce monde, non pas une loi d'unité et de *confusion*. Quant à l'affrontement des deux cités suprêmes, celle de Dieu et celle du diable, seule reste possible l'*opposition*.

3. C'est à la fin seulement de notre éon, de notre ère historique, que la grâce rédemptrice manifestera ses puissances de transfiguration et instaurera l'unité d'un nouvel univers, où toutes choses étant soumises au Christ, et lui-même au Père, « Dieu sera tout en tous » (I Cor., xv, 24-28). Le suprême refus de la grâce fera la géhenne. Entre le royaume et la géhenne, les limbes des enfants morts sans baptême marqueront la place due à la seule nature.

3. *Pas de retour au paradis terrestre, mais quête du paradis céleste*

Bien que la grâce du Christ ne soit pas immédiatement transfiguratrice, on la voit souvent s'accompagner chez les saints, qui n'opposent plus aucune

¹ S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, livre XV, chap. 21.

résistance à son emprise, de faveurs exceptionnelles qui paraissent la rapprocher de la grâce de l'innocence. Elle leur confère, sinon l'immortalité, du moins une domination de l'âme sur le corps qui irradie leur visage et tout leur comportement, et change en eux la souffrance et la mort en libres dons d'amour ; parfois leurs corps échappent pour un temps à la corruption du tombeau ; ils acquièrent un tel empire sur les passions que le péché semble leur devenir physiquement impossible ; les bêtes malfaisantes les épargnent et la nature extérieure elle-même, soit miracle soit conjoncture providentielle, semble se faire merveilleusement docile à leurs désirs. On dirait qu'en eux la grâce christique s'efforce de rejoindre les privilèges de l'innocence.

D'aucuns l'ont cru. Sous l'influence sans doute des doctrines platoniciennes, suivant lesquelles les âmes, qui préexistent aux corps, reviennent à leur premier séjour après un passage dans le temps ; sous l'influence plus profonde peut-être d'un désir très général, que semblent exprimer les mythes des religions primitives et qu'on a baptisé la « nostalgie du paradis »¹, la grande doctrine, juste en elle-même si on l'entend correctement, du retour de l'univers à ses origines et à son principe, a pu, dans certains milieux de l'Eglise orientale, donner prétexte à des déviations, à des courants millénaristes plus ou moins aberrants, suivant lesquels la sainteté chrétienne aurait pour résultat de ramener l'humanité à son premier état d'innocence².

¹ Selon Mircea ELIADE, il existe dans les religions primitives une série de symboles et de rites qui trahissent le désir permanent et métaphysique de l'homme de se trouver au milieu même du monde, à l'endroit privilégié où a commencé la vie, et qu'il propose d'appeler la *nostalgie du paradis* : « Nous entendons par là le désir de se trouver toujours et sans effort, au cœur du monde, de la réalité et de la sacralité, et en raccourci, de dépasser d'une manière naturelle la condition humaine et de recouvrer la condition divine, un chrétien dirait : la condition d'avant la chute. » *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 327.

À la *nostalgie du paradis*, le même auteur fait correspondre une *nostalgie de l'éternité* qui, selon l'interprétation qu'il en propose, resterait purement millénariste — et par conséquent aberrante : « Ce que nous pourrions appeler la *nostalgie de l'éternité* atteste que l'homme aspire à un paradis concret, et croit que la conquête de ce paradis est réalisable *ici-bas*, sur terre, et *maintenant*, dans l'instant présent. En ce sens, les mythes et les rites archaïques liés à l'espace et au temps sacrés se laissent ramener, semble-t-il, à autant de souvenirs nostalgiques d'un *paradis terrestre* et d'une sorte d'éternité *expérimentale*, à laquelle l'homme pense pouvoir encore prétendre avoir accès. » *Ibid.*, p. 348.

Mais peut-être les mythes et les rites auxquels se réfère M. Eliade sont-ils susceptibles d'autres interprétations et de trouver par exemple un principe d'explication plus radical dans l'aspiration transnaturelle de la personne humaine tout entière à ne pas mourir — distincte de l'aspiration connaturelle de l'âme humaine à ne pas mourir —, et dans le désir transnaturel de la béatitude. Dès lors, c'est à la surface seulement, et dans leur formulation imaginative, que ces mythes et ces rites seraient aberrants.

² Dans le deuxième des *Récits d'un Pèlerin russe*, traduits par Jean GAUVAIN, Neuchâtel, 1943, p. 61, on lit : « Vous vous rappelez que lorsque le premier homme, Adam, était dans l'état d'innocence, tous les animaux lui étaient soumis ; ils s'approchaient de lui avec crainte et il leur donnait des noms. Le starets, à qui a appartenu ce chapelet, était saint ; et qu'est-ce que la sainteté ? Rien d'autre que la résurrection

Jamais d'ailleurs ces courants n'ont été dominants. La récapitulation ou réintégration de l'univers dans le Christ, second Adam, est tout autre chose, de beaux textes patristiques grecs et latins en témoignent ¹, qu'un regroupement de l'humanité autour du premier Adam, une résurgence de l'état d'innocence, une rentrée au paradis perdu. Elle signifie non pas un retour au passé, mais l'avènement d'un ordre imprévisible et inouï.

La grâce du Christ ne nous rend pas les privilèges de l'innocence. Si parfois elle semble y tendre, c'est à cause de certains effets qui leur ressemblent, et d'ailleurs sans jamais vraiment les atteindre. La raison en est qu'elle est ordonnée, non pas à nous faire récupérer le paradis terrestre, mais à nous emporter vers le paradis céleste ; les prodiges dont elle s'entoure ne sont pas, au vrai, des *réminiscences* de la primitive transfiguration de la voie, mais des *anticipations* de la future transfiguration de la gloire ; au sein de l'Eglise crucifiée, ils sont les prémices de l'Eglise ressuscitée.

4. Voie et terme sous Adam et sous le Christ

Tout change lorsqu'on passe de l'univers de création à l'univers de rédemption, de l'âge du Père à l'âge du Fils : la *voie* et le *terme*.

1. Sous la grâce adamique, transfiguratrice, la voie était une harmonie ; sous la grâce christique, rédemptrice d'une catastrophe, la voie est un combat.

Sous la grâce adamique, le terme aurait été la gloire d'une humanité

dans l'homme pécheur de l'état d'innocence du premier homme, grâce aux efforts et aux vertus. L'âme sanctifie le corps. Le rosaire était toujours dans les mains d'un saint ; donc, par le contact constant avec son corps, cet objet a été pénétré d'une force sainte, la force de l'état d'innocence du premier homme. »

Il est vrai que la *grâce sanctifiante* perdue en Adam est recouvrée en le Christ, et qu'en ce sens on peut parler, avec les Pères, d'un retour de l'homme à sa condition première. Mais la grâce sanctifiante, sans changer de nature spécifique, est recouvrée avec d'autres modalités, c'est-à-dire avec d'autres conditions existentielles que celles qu'elle possédait primitivement, d'où la distinction entre la *grâce adamique* et la *grâce christique*. La grâce adamique elle-même aurait changé de modalités, de conditions existentielles, en faisant passer Adam du paradis terrestre au paradis céleste. Ces vues toutefois restent étrangères à saint GRÉGOIRE DE NYSSE : « *Ce que tu seras pour toujours, c'est exactement ce qui a été fait au début. Car la résurrection n'est pas autre chose que la restitution totale de l'état primitif.* » (In Ecclesiasten, Homil. I, P. G., t. XLIV, col. 633). « *La résurrection est la restitution de notre nature dans son état primitif.* En cette première vie, sortie des mains mêmes de Dieu créateur, il n'y avait, selon toute vraisemblance, ni vieillesse ni enfance, ni les innombrables inconvénients de l'infirmité et de la maladie, ni les ennuis corporels — il ne convenait pas en effet que Dieu les créât —, mais la nature humaine était une chose divine, avant que le genre humain connût le désir du mal. » De anima et resurrectione, P. G., t. XLVI, col. 148. Il faut dépasser sans hésiter cette doctrine grégorienne : la vision béatifique, qui rendra impossible un péché comme celui d'Adam, confèrera aux corps humains non plus la transfiguration de la voie, qui était celle du paradis terrestre, mais la transfiguration du terme, qui sera celle du paradis céleste.

¹ Voir L'Eglise du Verbe incarné, t. II, pp. 144 et 216.

élevée à l'union d'inhabitation divine ; sous la grâce christique, cette gloire de l'inhabitation sera colorée par les feux de la gloire du Christ, elle sera celle d'une humanité assumée, dans le Christ son Chef, à la dignité de l'ordre hypostatique.

2. La tension entre la voie et le terme n'aurait jamais été, dans l'univers de création, ce qu'elle est devenue dans l'univers de rédemption. Elle aurait ignoré l'angoisse qui nous fait appeler chaque jour le règne de Dieu et supplier, à la fin du *Pater*, d'être délivrés du Mal. Elle n'aurait pas connu l'ardente aspiration de notre création présente vers la libération de ses entraves : « La création, dit l'Apôtre, a été assujettie à la vanité — non de son gré, mais à cause de celui qui l'a soumise ¹ —, dans l'espérance qu'elle aussi sera délivrée de l'esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous savons, en effet, que jusqu'à ce jour la création tout entière gémit dans les douleurs de l'enfantement » (Rom., VIII, 20-22). En effet, le premier rapport de l'homme et de la création était une harmonie. La faute de l'homme ayant brisé cette harmonie, la création s'est trouvée désaccordée d'avec l'homme, pour qui elle était préparée : pour autant, elle est assujettie au désordre. Quand le mouvement qui emporte vers leur destinée suprême les enfants de Dieu l'aura entraînée dans son sillage, alors s'enfantera le monde de la gloire du Christ, qui réconciliera à jamais dans la splendeur l'homme et l'univers.

CHARLES JOURNET

¹ « Celui qui l'a soumise », c'est ou bien l'homme, par son péché ; ou bien Dieu, par sa sentence de condamnation du péché.

Poèmes ¹

I

Toutes choses parfois s'endorment dans mon cœur
Et me deviennent si légères
Qu'à peine on les croirait encor vivantes
Toutes ces choses bien-aimées
Qui gardent l'éternelle enfance
Perdue au fond de leurs fils d'or
Toiles de toutes mes années
Si lentement tendues si doucement croisées
Aux fenêtres de la maison
Ne sont-elles si tendres si fragiles
Que pour mieux se briser bientôt
Et font-elles parfois semblant de s'endormir
Pour qu'au jour de mourir
Le cœur à peine s'aperçoive
Que le voile ténu qui l'attachait au monde
S'est déchiré

II

Et la vie c'est cela
Une ombre qui s'allonge sur le seuil
Une cour abritée de hauts tilleuls
Le miel en fleur et les abeilles mortes
Une main qui frappe à la porte
Et les visages changent de couleurs
Rien n'a bougé que le ciel sans racines

¹ Tirés d'un recueil à paraître prochainement aux éditions Pierre Seghers à Paris.

Et la saison penchée au bord de la ravine
Les regards sont plus fixes et les gestes raidis
Est-ce l'aube ou midi l'attente est si pareille
A l'attente et tout ce qu'on connaît
Tout ce qu'on tient n'est que le rêve tourmentant
D'une réalité profonde et dérobée

III

C'est peu de faire un poème
Avec des mots des bouquets d'arbres
Et des graines fleuries par les oiseaux
La terre est assez riche pour porter
Un jardin de poèmes et nous l'offrir
Par-dessus le marché

Mais pour dire un seul mot
De pur amour pour faire un geste
Qui se perde aussitôt
Dans la rencontre d'autres gestes
Pour l'échange et le vent
Unique des langages et le doux mouvement
De sablier des cœurs

Ne faut-il pas avoir franchi la terre
Tant l'amour et la mort se ressemblent
Au fond de la journée

IV

Toutes les choses de la terre
Il faudrait les aimer passagères
Et les porter au bout des doigts
Et les chanter à basse voix
Les garder les offrir
Tour à tour n'y tenir
Davantage qu'un jour les prendre
Tout à l'heure les rendre
Comme son billet de voyage
Et consentir à perdre leur visage

V

Nous ne saurons jamais
Les choses infinies
Qui mûrissent au frais
Des forêts éblouies

Nous n'entendrons jamais
A mille lieues d'ici
Les voix qui nous diraient
Le secret de la vie

Nous ne verrons jamais
L'envers des yeux qui brillent
Ni la clarté qui naît
Au creux des mains qui prient

Qu'importe ! Si l'on sait
Garder son cœur des pluies
Est-il plus grande paix
Que celle de la nuit

VI

Remonter chaque objet chaque regard
Jusqu'à la source immaculée
Refaire le chemin jusqu'au premier départ
Et regagner les grottes enchantées
Où tout était unique
Inséparable une seule existence
Pure et béatifique
Une profonde enfance
Que jamais plus on ne retrouvera
Ah ! pouvoir un instant
Briser les murs et les lourdes parois
Qui nous retiennent si longtemps
Captifs des demeures présentes
Au milieu des matins et des soirs

Faire la terre transparente
Comme un blanc raisin de pressoir
Et toute chair spirituelle
Peut-être alors faire d'un seul regard le tour
De la grande mort éternelle
Toute vive d'amour

VII

Cette lumière-là
Plus jamais ne sera pareille
Plus jamais ne sera
La grappe de jeunes abeilles
Que la mort saisira
Pleines d'un long soleil

Et ce cœur que voilà
Jusqu'à quand sera-t-il en veille
Jusqu'à quand restera
Renversé sous la treille
Et lourd de tout son poids
D'amour et de merveilles

VIII

Mon Dieu je me tiens devant Vous je Vous parle
Et pourtant dans mon cœur je le sais

Tout le oui c'est Vous
Tout le commencement tout le cheminement c'est Vous
Toute l'espérance c'est Vous
Toute la fermeté toute la persistance c'est Vous
Toute la patience c'est Vous
Toute la profondeur et toute la hauteur c'est Vous
Toute l'intimité c'est Vous
Toute la pureté toute la transparence c'est Vous
Tout le mystère c'est Vous
Toute la force toute la violence c'est Vous

Toute la douceur c'est Vous
Toute la royauté toute la puissance c'est Vous
Toute l'humilité c'est Vous
Toute la plénitude et toute l'abondance c'est Vous
Toute la pauvreté c'est Vous
Toute la liberté toute la privauté c'est Vous
Toute l'obéissance c'est Vous

Et je ne peux rien Vous donner
Que Vous n'avez donné Vous-même
Et si je dis que je Vous aime
C'est parce que tout l'amour mon Dieu c'est Vous

ANNE PERRIER

Un ésotériste lausannois

M. Frithjof Schuon

L'œuvre de René Guénon comporte d'étranges prolongements. Sans doute, son auteur les redoutait-il d'avance car il s'est toujours défendu d'avoir aucun disciple. Il ne pouvait éviter cependant que d'autres que lui, s'inspirant fidèlement des principes qu'il avait posés, les développent à leur tour à leur façon et parfois dans des directions inattendues. Tel est le cas, par exemple, de M. Frithjof Schuon, Alsacien d'origine, établi à Lausanne, qui répand l'enseignement ésotérique dans un groupe assez mélangé où fréquentent même, paraît-il, quelques intellectuels catholiques.

M. Paul Sérant rapporte dans son récent ouvrage que Guénon « aurait fait dans le privé de sérieuses réserves sur l'œuvre de Schuon, reprochant à ce dernier (qui, à son exemple, s'était fait initier à l'ésotérisme islamique) de prendre trop de libertés avec les doctrines traditionnelles¹ ». Il n'est pas douteux que la pensée de M. Schuon découle directement de celle de Guénon, mais il n'est pas moins certain que l'on ne saurait traiter M. Schuon de simple disciple car il pense bien lui-même jouer le rôle d'un maître qui fait son œuvre propre et originale².

Il n'est pas indifférent de prendre connaissance de cette œuvre car elle souligne avec une certaine crudité des points névralgiques que René Guénon n'avait pas mis autant en évidence.

Nous disions, par exemple, que ce dernier ne s'était point senti de goût pour traiter en particulier, d'une façon un peu étendue, de la tradition chrétienne dans ses rapports avec la doctrine ésotérique. M. Schuon comble

¹ René Guénon, p. 18, éd. de la Colombe, Paris, 1953.

² M. Schuon est l'auteur des ouvrages suivants : *De l'Unité transcendante des religions*, N. R. F., Paris, 1948 ; *L'Œil du Cœur*, N. R. F., Paris, 1950 ; *Perspectives spirituelles et faits humains*, Cahiers du Sud, Paris, 1953 ; et une courte introduction au livre de Hehaka Sapa : *Les rites secrets des Indiens sioux*, Payot, Paris, 1953. De plus, il a publié de nombreux articles dans les *Études traditionnelles*, pour la plupart intégrés dans les œuvres ci-dessus mentionnées.

heureusement cette lacune et cela dans un style prolix, animé par une subtilité dialectique qui fait contraste avec le ton mesuré et sobre de son inspirateur. Non seulement il tient les positions de René Guénon, mais il les complète. Il est parfaitement conscient des difficultés qu'elles soulèvent du point de vue de la simple « orthodoxie », il prévoit les objections et il y répond. Voilà qui est précieux pour nous car nous pourrions examiner la valeur de ces réponses que Guénon n'a pas faites lui-même. Elles nous serviront de contre-épreuve pour juger de la solidité de nos jugements.

* * *

Ainsi, nous avons reproché à René Guénon d'avoir brisé le caractère d'unité de l'Eglise catholique en introduisant *une rupture historique entre l'Eglise primitive* (qui aurait été uniquement ésotérique) *et l'Eglise post-constantinienne* (qui serait devenue exotérique). Du même coup, René Guénon a également battu en brèche son caractère d'unicité et d'universalité en liant l'Eglise à un lieu, à un temps, à une civilisation donnée : l'ancien monde romain, la culture occidentale, jusqu'aux limites du Proche-Orient.

Mais M. Schuon s'est chargé de répondre d'avance avec brio à nos objections qui témoigneraient simplement que nous ne sommes point sortis des bornes étroites de la « mentalité religieuse » (c'est-à-dire exotérique).

Selon nous l'Eglise ne serait pas catholique si elle était essentiellement liée à une culture ou à une civilisation ; pour sauvegarder son authentique catholicité, il faut la déclarer transculturelle, transnationale, transethnique ; en conséquence il faut se garder de confondre Christianisme et chrétientés. Cette dernière et primordiale distinction échappe quelque peu à M. Schuon, car on ne verrait pas très bien, dans sa perspective, la possibilité d'une chrétienté chinoise ou d'une chrétienté africaine, au sens plénier, avec un clergé indigène et même une liturgie particulière. Peu importe, cela n'empêche pas M. Schuon de reconnaître tout à fait que l'Eglise *se proclame* « une, catholique, apostolique » et il déclare que cela est parfaitement *légitime*.

Oui, mais, entendons-nous, cela est légitime parce que, selon lui, *l'Eglise ne dirait pas cela dans un sens absolu* mais seulement « relativement absolu », c'est-à-dire dans un milieu limité et dans un but particulier. M. Schuon est tout à fait d'accord que « le dogme de l'unicité de l'Eglise doit exclure une vérité comme celle de la validité des autres formes tra-

ditionnelles orthodoxes ». Dans quel but particulier ? « Parce que l'idée de l'universalité traditionnelle (selon la doctrine ésotérique) n'est d'aucune utilité pour le salut et peut même lui porter préjudice, car elle entraînerait presque inévitablement, chez ceux qui ne peuvent s'élever au-dessus de ce point de vue individuel, l'indifférence religieuse et par là la négligence des devoirs religieux dont l'accomplissement est précisément la principale condition du salut ¹. »

Admirable explication ! Si l'on fait croire au simple fidèle que son Eglise est la seule vraie, c'est pour éviter qu'il ne tombe dans l'indifférence religieuse en pensant que d'autres confessions pourraient être également vraies. En fait, M. Schuon a subtilement rétabli le réel état de choses en écrivant que *ce que le dogme de l'Eglise a ainsi exclu, c'est précisément une « vérité »*, celle de la doctrine ésotérique proclamant la validité de toutes les « formes traditionnelles orthodoxes » et rangeant côte à côte avec un égal respect le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam (sans parler des formes traditionnelles « non religieuses » (selon René Guénon), telles que le Bouddhisme, l'Hindouisme, le Taoïsme, etc.). Ainsi, l'Eglise catholique serait menteuse, légitimement si l'on veut, mais enfin elle serait menteuse. Car en prétendant avoir la vraie foi, elle s'oppose directement à cette « vérité » ésotérique selon laquelle — comme Boccace le met dans la bouche de Melchisédec dans une des premières nouvelles du *Décaméron* — entre le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam « personne ne sait quelle est la vraie foi ² ».

* * *

Dans cette perspective, il était évidemment bien difficile pour M. Schuon de comprendre de quelle façon le Judaïsme était la préparation et l'annonce du Christianisme. Cela nous vaut *une interprétation du rôle de saint Paul* qu'il est intéressant de relever. Il faut poser en principe, tout d'abord, que le Judaïsme comportait le double aspect ésotérique et exotérique. Par contre, nous l'avons vu chez René Guénon, le Christianisme aurait été au début uniquement initiatique. Sur ce point, cependant, M. Schuon apporte une correction, car il découvre chez saint Paul les premières traces du mode « proprement religieux » (lisez : exotérique) qui prévaudra plus tard.

¹ *De l'Unité transcendante*, p. 23.

² Cité par René Guénon dans les *Aperçus sur l'Esotérisme chrétien*, p. 50 ; l'auteur interprète cette phrase dans ce sens que la « vraie foi » s'identifie avec la doctrine ésotérique et non avec l'une ou l'autre religion particulière (et donc non universelle).

Il comprend les paroles de l'Apôtre contre la loi mosaïque comme une condamnation en bloc de l'Ancienne Alliance, assimilée à la « lettre qui tue » au profit de la Nouvelle Alliance, identifiée à l'« esprit qui vivifie ». De cette façon, saint Paul ne tiendrait pas compte « de la réalité intégrale inhérente à l'Ancienne Alliance (c'est-à-dire l'aspect ésotérique caché sous la lettre) et dont celle-ci (la Nouvelle Alliance) *n'est qu'une forme ou adaptation nouvelle*¹ ». Par cet exemple, M. Schuon veut montrer comment, en adoptant en l'occurrence le « point de vue religieux », saint Paul, « au lieu d'embrasser une vérité intégralement », a choisi « pour des raisons d'opportunité » un seul aspect du Judaïsme (celui de la lettre qui tue ou de l'exotérisme vidé du fonds ésotérique) et lui a prêté, pour mieux l'écarter, « un caractère exclusif et absolu » (en négligeant le fait que l'ésotérisme judaïque existait encore sous la lettre).

Voilà donc saint Paul accusé d'avoir volontairement et pour des raisons d'opportunité apporté à la vérité pure « une double restriction » dans le seul but de faire triompher une forme exotérique (le Christianisme) aux dépens d'une autre (le Judaïsme) alors qu'en fait ces deux formes ne seraient que deux adaptations équivalentes d'un même ésotérisme, d'une même Tradition. Est-il étonnant, après cela, que l'on trouve normal et même « opportun » que l'Eglise catholique soit menteuse ainsi que nous l'avons vu. M. Schuon n'y voit aucun mal. Evidemment, écrit-il, « ce point de vue d'opportunité entraîne la négation de tout ce qui, n'étant ni accessible ni indispensable à tous sans distinction, dépasse par là la raison d'être de la perspective religieuse et doit être laissé en dehors de celle-ci, d'où les simplifications et synthèses symboliques propres à toute doctrine religieuse ».

* * *

Veut-on un exemple d'une vérité dépassant la perspective qu'il appelle religieuse ? Voici : « Ainsi, les doctrines religieuses nient la transmigration de l'âme et par conséquent l'existence d'une âme immortelle chez les animaux. » C'est là une de ces vérités qui « ne sont nullement indispensables pour le salut et comportent même certains dangers pour les mentalités auxquelles les doctrines religieuses s'adressent ». Aussi est-elle sagement niée par le « dogmatisme religieux ». Il n'est pas question de le reprocher

¹ *De l'Unité transcendante*, pp. 133-134. Les parenthèses et soulignements sont de nous.

à l'Eglise car, dit M. Schuon, « la négation religieuse a raison en ce sens qu'un être ne peut en effet atteindre l'immortalité tant qu'il est assujéti à l'état animal, puisque celui-ci, tout comme l'état végétal ou minéral, est *périphérique*, et que l'immortalité et la délivrance ne peuvent être atteintes qu'à partir d'un état *central* tel que l'état humain ». Dans cette phrase qui fait allusion à la théorie guénonienne du « salut », on voit que M. Schuon confond allégrement « délivrance » et « immortalité » et que d'autre part il attribue au « dogmatisme religieux » une notion (l'immortalité de l'âme spirituelle) qui peut déjà être découverte par la raison seule et appartient au patrimoine de la philosophie. Peu au courant de celle-ci, semble-t-il, ou la méprisant par définition comme René Guénon lui-même, il ne paraît pas se douter que si l'âme spirituelle est immortelle, c'est précisément en raison de sa spiritualité et sur le plan ontologique. Une âme est immortelle ou elle ne l'est pas, par nature ; elle ne peut le devenir.

* * *

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, le procédé de M. Schuon pour sauver sa thèse essentielle est simple : *l'enseignement de l'Eglise contredit-il celui de la doctrine ésotérique* ? Cela signifie tout bonnement qu'étant borné par son caractère exotérique, *cet enseignement est « dépassé »* sur ces points contradictoires ou divergents *par la sagesse supérieure de l'ésotérisme*. « Ce sont là, nous dit M. Schuon, des vérités trop élevées, et par là même trop subtiles et trop complexes au point de vue de l'entendement simplement rationnel, pour qu'elles soient accessibles à la majorité et susceptibles de formulation dogmatique. » Nous extrayons cette sentence d'un article de M. Schuon intitulé *Transcendance et universalité de l'ésotérisme*¹ dans lequel son auteur énumère lui-même fort clairement quelques-uns des points fondamentaux qui opposent la doctrine ésotérique à l'enseignement chrétien, mais qui sont pour lui « les principales vérités que l'exotérisme doit ignorer, sans toutefois les nier expressément ».

Ces « vérités », nous les connaissons pour les avoir déjà rencontrées chez René Guénon, analysées et critiquées. Leur présentation par M. Schuon demanderait de plus longs commentaires. Dans le cadre de cette brève note, nous n'en mentionnerons que deux.

¹ *Etudes traditionnelles*, oct.-nov. 1945, pp. 11 et suiv., repris dans *De l'Unité transcendante*, pp. 51 et suiv.

1^o Il s'agit, tout d'abord de « l'idée tout à fait fondamentale de la Réalité graduée, Réalité dont les degrés inférieurs se trouvent absorbés, par intégration ou synthèse métaphysique, dans les degrés supérieurs ; c'est la doctrine de l'illusion cosmique : le monde n'est pas seulement plus ou moins *imparfait* ou *éphémère*, mais il n'est même en aucune manière au regard de la Réalité absolue, puisque la réalité du monde limiterait celle de Dieu qui seul *est* ».

On ne saurait, en une seule phrase, souligner avec plus d'ingénuité la pauvreté métaphysique de cette conception qui avoue tout uniment l'incapacité où elle se trouve de concilier d'une part un Absolu incréé et infini et d'autre part un monde créé et fini comme si le second pouvait être mis sur le même plan que le premier, en concurrence avec lui, et le « limiter » en quelque façon que ce soit ¹. Et c'est cette « idée » que M. Schuon voudrait nous faire prendre pour une vérité trop élevée, trop subtile et trop complexe au point de vue de l'entendement simplement rationnel. Pour la comprendre, il faut évidemment un entendement suprarationnel ! Cela nous mène précisément à notre second point :

2^o « Une autre idée que l'exotérisme n'admet pas, écrit M. Schuon, est celle de l'immanence de l'Intellect en tout être, cet Intellect que Maître Eckhart a défini comme *incréé et incréable* ; cette vérité ne peut de toute évidence pas s'intégrer dans la perspective exotérique, pas plus que l'idée de la réalisation métaphysique, réalisation par laquelle l'homme prend *conscience* de ce qui en réalité n'a jamais cessé d'être, à savoir l'identité essentielle de l'homme avec le Principe divin qui seul est réel. »

Quelle audace fut donc la nôtre d'avoir mis en discussion, bien plus, d'avoir contesté les thèses de M. Schuon ! Celui-ci parle avec tant d'autorité que l'on ne peut douter qu'il soit fort avancé dans la voie de la réalisation métaphysique. Du même coup, ce ne serait plus M. Schuon en tant qu'individu mais l'Intellect divin lui-même qui se serait exprimé dans ses écrits. Notre attitude touche donc quelque peu au blasphème. Notre seule excuse, aux yeux de M. Schuon, est d'avoir une compréhension incurablement limitée par les bornes inamovibles de l'exotérisme religieux.

* * *

¹ Pour plus de détails, nous renvoyons à notre discussion sur les notions de création et de manifestation chez René Guénon dans *Nova et Vetera*, 1954, n° 3, pp. 201 et suiv.

Quant à M. Schuon, il peut, grâce à la vision directe qu'il a de la vérité intégrale, se permettre toutes les fantaisies avec le dogme catholique, l'interprétation des Ecritures et celle des Pères de l'Eglise. Ainsi nous apprend-il, grâce à une ingénieuse comparaison avec l'invocation du Nom divin chez les soufis, que les deux espèces eucharistiques, celles du pain et celles du vin, ne sont pas équivalentes, et ne désigneraient pas ex aequo l'une le corps, l'autre le sang du Sauveur Jésus. « Ce n'est que grâce à un oubli de la signification profonde des choses qu'on a pu arriver à admettre l'équivalence parfaite des deux Espèces, déclare-t-il ; en réalité, il est impossible qu'elles soient absolument équivalentes, sans quoi leur différence n'aurait aucune raison d'être ; d'ailleurs, la différence en un certain sens essentielle entre le corps et le sang physiques montre bien que leurs prototypes principaux et universels doivent *a fortiori* comporter une différence profonde ¹. » Le pain correspondrait d'une certaine façon à l'exotérisme et le vin à l'ésotérisme (ou aux « grands mystères » de l'Antiquité). M. Schuon en voit une confirmation dans le fait que « dans l'Eglise romaine, la communion sous l'Espèce du vin est réservée aux seuls prêtres ² ». Malgré cela « le Christianisme semble confondre deux domaines (l'ésotérisme et l'exotérisme) qui normalement doivent rester séparés, comme il confond les deux Espèces eucharistiques qui figurent respectivement ces domaines ³ ». Que dire, à la lecture de ces énormités (et on peut croire que nous en passons) ? M. Schuon se plaît à appeler « faculté paraclétique » la présence de l'Intellect incréé dans la créature dont il prétend bénéficier par une « participation directe ⁴ ». Paraphrasant saint François de Sales, nous craignons, quant à nous, que ses inspirations soient non du saint, mais du « feint Esprit ».

LUCIEN MÉROZ

¹ *Etudes traditionnelles*, mai 1940, p. 184, en note.

² M. Schuon oublie ou ne veut pas enregistrer le fait qu'aujourd'hui encore dans l'Eglise romaine de rit byzantin, les fidèles communient également sous les deux espèces. Ses préjugés l'empêchent de comprendre que si l'Eglise autorise pour des raisons pratiques la communion sous une seule espèce, c'est qu'elle croit justement que sous chaque espèce le Christ se trouve tout entier : corps, sang, âme et divinité. Chaque communion, qu'elle soit sous une espèce ou sous les deux, est une communion au Christ total.

³ *De l'Unité transcendante*, p. 140.

⁴ *Ibid.*, p. 73.

Note sur la spiritualité des Béguines

A PROPOS D'UN LIVRE SUR HADEWIJCH D'ANVERS ¹

Quelques poèmes et quelques écrits d'Hadewijch (Hedwige) admirablement traduits et introduits par un chartreux ami ont paru dans *Nova et Vetera* (1938, n° 4 ; 1952, n° 4). C'étaient les prémices d'un travail dont nous ne pouvions que soupçonner l'importance. Toute l'œuvre d'Hadewijch, dont on ne nous livre ici que les poèmes, a été par lui traduite, approfondie et située dans l'immense courant qui aboutit à Eckhart, Ruusbroec, Tauler et Suso.

1. Les poèmes groupés sous le nom d'Hadewijch sont à répartir entre deux auteurs, voire deux courants différents. « Les *Poèmes Spirituels* sont l'œuvre d'une béguine des Pays-Bas, composée vers 1250 (rappelons que Maître Eckhart est mort en 1327, Ruusbroec écrit l'*Ornement* vers 1350). C'est l'un des tout premiers monuments de la poésie lyrique en langue flamande, et c'est déjà la transposition (ou la restitution) de la poésie courtoise au domaine de l'amour divin. Ces textes appartiennent à la *mystique nuptiale* : l'auteur, Hadewijch I, offre d'ailleurs des traces de la tendance spéculative, mais elle n'apparaît guère ici », p. 55. Ce qu'on appelle mystique nuptiale est celle qui relève du *Cantique des Cantiques*. « L'amour est son problème et son tourment, sa consolation et sa vie. » Les jeux et les caprices divins de l'amour, voilà ce que chantent uniquement ces poèmes. Ils annoncent toute la poésie de Suso. Ils ne manquent d'ailleurs pas de touches fortes :

*Amour exige de l'amour
plus que l'esprit ne peut saisir*

*Ce que vraiment nous devons faire
nous le savons dans un éclair
lorsque Vérité nous révèle
combien nous manquons à l'amour*

¹ Jean-Baptiste PORION, *Hadewijch d'Anvers, Poèmes des Béguines*, présentés et traduits du moyen-néerlandais, Editions du Seuil, Paris, 1954, 200 pages.

*Le meilleur avis qu'on sache
donner à l'âme ici-bas
que la charité dans ses nœuds
retient liée et captive
est de s'abandonner à ses mains
et d'accepter sans révolte
toute l'angoisse de l'amour*

*Que l'amour m'ait asservie
ne me surprend nullement
Il est fort et je suis faible
Par son fait je ne puis plus
disposer de ma personne
ni me conduire à mon gré.
Il fait de moi ce qu'il veut
il ne me reste rien de moi-même
riche naguère, je suis pauvre
j'ai tout perdu dans l'amour.*

*Ce chant qui passe toute parole
je parle du puissant Amour
ne saurait se révéler
aux cœurs froids ni à ceux
qui ont peu souffert d'aimer
Que sauraient-ils de ce royaume
il n'est donné qu'aux plus fiers*

*L'invincible Amour dérouté l'esprit
il est proche de qui s'égare
et loin de qui le saisit
sa paix ne laisse point de paix...*

2. « Le second recueil, que nous avons appelé *Nouveaux Poèmes*, semble bien d'une autre béguine flamande, plus récente. Nous ne pouvons fixer ses dates et nous ignorons, en particulier, si elle a déjà connu de quelque façon la prédication d'Eckhart. » Il ne semble pas : « à mesure que l'on avançait dans l'examen des courants spirituels du XIII^e siècle, on s'est rendu compte que la plupart des thèmes *eckhartiens* étaient représentés chez les spirituels une ou plusieurs générations avant que le dominicain ne les intégrât dans son œuvre... Il semble de plus en plus clair que la mystique allemande en général et celle de Maître Eckhart en particulier, n'ont pas l'originalité qu'on leur attribuait naguère ». Quoi qu'il en soit, « ce qui fait l'importance des *Nouveaux Poèmes* est la pureté et la netteté avec laquelle ils représentent la *mystique spéculative* des béguines (et de leurs conseillers spirituels) dans la génération qui a précédé celle de Ruusbroec, et dans un document dont s'est inspiré maintes fois le maître

incomparable », pp. 19, 49, 55-56. En quoi consiste ce qu'on appelle ici « mystique spéculative », et ailleurs mystique de l'Essence, mystique de l'Etre ? « *Ohn Mittel sehen, was Gott sei* : il n'est guère possible de caractériser plus exactement et plus complètement en quelques mots la mystique spéculative. *Voir* (élément noétique, si constant chez les spirituels du Nord) ; *ce que Dieu est* (mystique de l'Etre) ; le voir *sans milieu, sans moyen* : le mouvement extatique, en effet, est avant tout découverte et revendication de l'immédiat », p. 49.

*S'il est chose que je désire, je l'ignore
prisonnière à jamais
de la nescience abyssale
L'esprit de l'homme ne peut comprendre
ni sa bouche traduire
ce qu'il trouve dans la profondeur*

*Je ne me mêlerai pas aux serviteurs
qui attendent prix ou salaire
Si quelqu'un me demande où je suis
je lui répondrai n'en avoir soupçon
je ne saurais davantage l'exprimer
que meule de moulin nager dans la rivière*

*Plongée dans la nescience
au delà de toute appréhension
de tout sentiment,
je dois garder silence
et rester où je suis*

*comme en un désert
que ne décrivent que n'atteignent
ni paroles ni pensées*

*Que tout m'est étroit
je me sens si vaste
C'est une Réalité incréée
que j'ai voulu saisir éternellement*

*je l'ai comprise, elle m'a déprise
de toute limite
toute chose m'est trop petite
vous le savez aussi, vous, qui vivez là*

Cette pensée encore qui sera chère à saint Jean de la Croix :

Ce que l'homme appréhende dans la connaissance nue de haute contemplation, cela est grand assurément — et n'est rien

*si je compare ce qui est saisi à ce qui fait défaut
C'est dans cette déficience que doit plonger notre désir
tout le reste est par essence misérable¹.*

Les conseils d'ascèse ne manquent pas :

*C'est pour ne pas ignorer ses peines que l'âme souvent se flétrit
N'ayez ni colère après l'insulte ni rancœur après la dérision
Ne jugez aucune vie dont vous ne connaissez par de clairs indices l'intime
vérité*

*Avoir maint amour dans le cœur et l'esprit c'est perdre l'unique Amour
pour suivre une étincelle*

3. Y a-t-il vraiment deux mystiques, l'une de l'amour, l'autre de l'être ? Si oui, où mettrons-nous Marie de l'Incarnation l'ursuline, saint Jean de la Croix, les deux Thérèses, les béguines sainte Catherine de Sienne et sainte Catherine de Gênes, Angèle de Foligno ? N'ont-ils pas su que l'amour les ravissait et qu'il s'ouvrait sur l'Océan de la Substance infinie, sur l'Unité transformante indicible ? Nous ne refusons certes pas ces distinctions. Mais il est clair qu'elles sont propres aux littérateurs et aux historiens de la culture : elles tentent de caractériser, *en fonction* du discours et du langage, une expérience identique qui, si elle est véritable, est *au-dessus* du discours et du langage. *Elles sont sans valeur théologique*. Dom Jean-Baptiste le dira équivalement : « Ces deux attitudes ou tendances, que les Allemands appellent *Brautmystik* et *Wesensmystik*, se rencontrent ardemment vécues et parfaitement accordées chez plus d'un saint, elles sont présentes à la fois dans un pur équilibre, chez des écrivains spirituels que l'Eglise a mis sur les autels et dont l'influence à travers les siècles est un fleuve d'eau vive », p. 18. Une note loue ici Rudolf Otto d'avoir bien montré « que la dévotion à l'Humanité du Christ ou aux Sacrements, aussi bien chez Eckhart que chez Suso, *n'est pas une concession* de la mystique spéculative dont il y aurait lieu de faire abstraction pour saisir celle-ci dans sa pureté... Les deux aspects — dévotion et simple regard — se soutiennent et s'exigent mutuellement chez les mystiques rhénans, à tel point que supprimer l'un, c'est dénaturer l'autre et s'interdire tout accès à leur vie intérieure », p. 18. Ces « vérités suprêmes » dont on nous dit « qu'elles sont insaisissables, comme le dernier bien de la vraie pauvreté » et en qui « certaines familles d'âmes puisent une ivresse plus nécessaire, plus salutaire pour elles que l'air et le jour », p. 22, ne sont-elles pas constitutives de la seule vraie mystique ? Ce par quoi se distinguent les courants

¹ On traduit en note un beau passage du *Miroir des simples âmes* : « L'âme n'est pas ivre, dit l'amour, de ce qu'elle a bu, mais bien ivre, et plus qu'enivrée, de ce qu'elle n'a pas bu et ne boira jamais — c'est le Plus qui l'a enivrée, non qu'elle ait bu de ce reste, mais elle le possède pour autant que son Bien-Aimé le possède — Le vin le meilleur et le plus délectable, comme aussi le plus enivrant, est celui dont ne boit que la Trinité même. Et c'est de lui que, sans y boire, l'âme anéantie est enivrée, âme libre et ivre ! oublieuse, oubliée, ivre de ce qu'elle ne boit pas et ne boira jamais ! »

spirituels, les écoles mystiques, n'est-ce pas autre chose, à savoir d'une part les moyens d'*approcher* et d'autre part les moyens d'*exprimer* l'unique expérience apophasique ? C'est sur le plan cataphatique qu'on pourra opposer par exemple l'œuvre mystique de Ruusbroec et celle de saint Jean de la Croix, et alors se posera la question de savoir si, et sous quel aspect, l'un des langages est préférable à l'autre.

4. On n'épuisera pas la richesse de l'*Introduction* de Dom Jean-Baptiste. A propos des *Poèmes Spirituels*, il est conduit à parler de l'*amour courtois*, à esquisser une vue de son développement : 1^o La poésie provençale des troubadours est sortie de la poésie arabe. L'amour qu'ils chantent « est tantôt grivois, tantôt grave et retenu, mais ne laisse pas la moindre équivoque sur le but sensuel qu'il se fixe ». 2^o « Parallèlement à une évolution qui s'était produite d'abord en Islam (elle semble donc commandée en quelque sorte par la nature des choses), une progressive sublimation s'est accomplie sous l'influence du sentiment religieux, pour aboutir à ce que Dante appelle amour. C'est le reflet des clartés spirituelles et le prestige d'une théologie alors platonisante — le reflet de l'idéal monastique et mystique sur une société en formation, qui devait donner comme substitut littéraire de la charité divine l'amour romanesque. Quelles que fussent ses origines et pour incertaine que demeurât sa consistance morale, le rêve d'une passion humaine mais souveraine, que rien ne satisfait et que rien n'arrête, a eu sur toute la civilisation de l'Europe une immense influence. C'est de lui que procède pour une part ce respect de la personne et de son mystère, dont la ruine aujourd'hui semble entraîner celle de la culture ; c'est lui qui a lancé notre race, comme nulle autre avant elle, sur les voies de l'aventure et l'a poussée à changer, dans sa fièvre, la face du monde — quelque chose de ce rêve anime encore l'étrange impatience de l'Occident », p. 42. 3^o Lorsque l'amour spirituel à son tour, au XIII^e siècle se renouvelle en renouvelant son style, dans la vie comme dans l'expression littéraire, il le fait par un emprunt direct aux attitudes courtoises et à la poésie dont elles vivent (saint François d'Assise, Mechtilde, Hadewijch). 4^o Il faut dès lors reconnaître dans cet emprunt « une restitution à l'amour divin de l'absolu et de la pureté qui ne peuvent être, en vérité, que siennes. Mais en passant dans la bouche des poètes et dans le cœur des chevaliers, pour désespéré que fût son éternel échec, cet amour prodigue revenait au foyer avec une telle richesse de sentiments et d'images que la chrétienté en fut éblouie. L'intégration spirituelle de la poésie courtoise apparaît comme un facteur culturel de grande importance, dont l'expression même de la mystique ne laisse pas d'avoir profité », p. 43.

5. Quelles sont les *origines* de ce vaste mouvement extatique féminin des béguines ? On le voit naître de la rencontre de deux courants puissants à cette époque : 1^o la réaction des âmes religieuses contre la corruption, ou simplement la sécularisation du clergé ; 2^o un progrès décisif du personalisme qui s'affranchit des formes traditionnelles et collectives, une montée

des langues vulgaires qui atteignent leur majorité, etc. Il y aura deux parts dans ces mouvements, selon qu'ils seront d'une rive ou de l'autre de la frontière dogmatique ; mais entre les deux rives les échanges seront fréquents, pp. 9 et 24.

Comme tout avènement, celui-ci provoque dans la chrétienté une crise. Les épisodes douloureux ne manquent pas. Malgré l'indignation générale, l'inquisiteur Robert le Bougre, plus tard disgracié, fait brûler à Cambrai, en 1235, la béguine Aleydis ; en 1310, Marguerite Porete périt à Paris sur le bûcher pour avoir écrit, dans le *Miroir des simples âmes*, deux phrases qui ont cessé de nous choquer « parce que nous comprenons mieux le langage de la vie d'union, lequel s'est fait accepter peu à peu, non sans une période d'incertitude périlleuse et de tragiques méprises », pp. 23 et 12. Rapportons ici le jugement de Dom Jean-Baptiste : « Il semble que pour l'opinion populaire, comme pour les théologiens, l'ascétisme des spirituels et surtout leur prétention de trouver Dieu dans l'âme sans intermédiaire, ait provoqué des soupçons et créé des préjugés hostiles. Ce qui conduisit Jeanne d'Arc au bûcher, outre les haines politiques, fut le caractère immédiat de sa mission, reçue d'une autorité intérieure et qu'une autre instance serait tentée de mettre en question. Ce fut aussi la psychologie sans nuance du moyen âge, pour qui l'extatique ne pouvait être que ministre de l'Esprit saint ou suppôt de Satan... Pour juger avec équité de ces conflits et de certaines erreurs douloureuses, *il faut prendre conscience de la délicatesse du problème posé à chaque génération sous une forme nouvelle par le double caractère de l'Eglise : société d'âmes à qui Dieu est immédiatement présent, et société de personnes ordonnées dans une hiérarchie visible. Il faut qu'ici et là passe un même courant de grâce : que la volonté infidèle s'y oppose d'une part ou de l'autre, est un affreux malheur, car la moindre faute à ce niveau élevé porte des conséquences incalculables, et c'est de siècle en siècle que nous suivons, dans la trame de l'histoire, la cruelle déchirure* », pp. 25-26.

6. Que penser de Maître Eckhart ? On cite, p. 20, ce jugement du R. P. Mens, savant historien des Béguines : « Sans parler de sa bonne foi et de son orthodoxie subjective, toutes deux incontestables, on admet qu'il est resté objectivement orthodoxe quant au cœur même de sa doctrine, malgré que l'on rencontre accidentellement chez lui des expressions qu'il est impossible de défendre et qu'il faut taxer de panthéisme ou d'hétérodoxie. C'est en ce sens que Maître Eckhart est jugé aujourd'hui dans les cercles scientifiques les plus pondérés. » Dom Jean-Baptiste connaît et signale les passages où son Docteur préféré, Ruusbroec, réprouve lui-même certaines propositions de Maître Eckhart, p. 47. Il s'efforcera cependant de justifier le plus possible Eckhart, ou plutôt tout le courant eckhartien, qui vient des Béguines et aboutit à Ruusbroec. Ce n'est pas toujours aisé. Si fort qu'on aime Hadewijch, et comment ne pas l'aimer après ce qu'on nous a dit et traduit d'elle, il faut bien faire en elle, sans lui refuser d'ailleurs « une spiritualité authentique », une part, disons pour les maladresses de

l'expression, pp. 37-41. Il faudra la faire aussi sans hésiter, dirons-nous, pour Eckhart. La doctrine de l'*exemplarisme*, dont il s'enivre, et suivant laquelle la créature doit rejoindre ce qu'elle était dans l'Essence divine avant la création, s'engouffrer dans « le tourbillon de l'Essence divine », contient une équivoque qui est toujours levée chez Tauler et Suso, que nous aimons, et chez saint Jean de la Croix (comparaisons de la vitre devenue lumière, de la bûche devenue feu), mais qui ne l'est jamais chez Eckhart : l'identification de la créature avec son Créateur se fait-elle ici-bas, se fera-t-elle plus tard, dans l'ordre *ontologique, entitatif, de la nature*? Cela signifierait que la créature sera transsubstantiée en Dieu, anéantie en tant que créature, qu'elle n'existera pas plus qu'elle n'existait avant la création¹. Sur Rom., xi, 36 : *Toutes choses sont en lui*, saint Thomas écrit : « Les créatures sont en lui, non par leur essence, mais comme dans leur cause, par leurs similitudes idéales, lesquelles, selon qu'elles sont en Dieu, ne sont pas des créatures » (*III Sent.*, dist. 11, expos. textus). Ou cette identification se fera-t-elle dans l'ordre *spirituel, intentionnel, de la grâce*, « Dieu éternellement disant à la créature : — N'essaie pas de me toucher ; mais lui disant aussi : — Je t'épouserai pour toujours » ? C'est la question primordiale à résoudre. « Celui qui adhère à Dieu est avec lui un seul *esprit* » : saint Paul ne dit pas un seul *être*. De l'union transformante *spirituelle et apophatique* — qui est une *union d'amour*, car ici-bas, dit saint Thomas, il est meilleur d'aimer Dieu que de le connaître — nulle difficulté de dire qu'elle est sans milieu, sans pourquoi, sans différence, sans modes : « *Miens sont les cieux...* » Dans cette perspective entièrement apophatique, pas non plus de difficulté pour nous d'entendre le *Dreifaltigkeitslied* du XIII^e siècle, cité p. 137 :

*Deviens enfant, deviens aveugle et sourd
que le « mien » se fasse « rien »
écarte l'être et le non-être
le site l'heure l'image
suis la voie étroite non tracée
ainsi tu pénètres au désert*

*Renais de Dieu mon âme et fais retour en Lui!
Que tout mon moi dans le Néant divin
sombre et s'écoule, dans le flot abyssal.
Si je vous fuis Vous m'atteignez
si je me laisse je Vous trouve
ô Bien qui passez toute essence*

¹ La 10^e des propositions condamnées qui sont attribuées à Eckhart porte : « Nous sommes transformés totalement en Dieu et changés en lui ; à la manière dont le pain lors de l'eucharistie se change au corps du Christ. Je me change en lui de telle sorte qu'il opère en moi son Être même à lui, non un être semblable à lui. Par le Dieu vivant, il est vrai qu'il n'y a plus ici aucune distinction. » Denz., n° 510.

Pas de difficulté non plus d'éviter l'erreur, signalée par Ruusbroec, de ceux qui disent que « lorsqu'ils mourront ils seront cette même substance qu'ils étaient avant, de même que l'eau d'une fontaine puisée dans un vase et qu'on y verse de nouveau redevient ce qu'elle était » (*Livre des Douze béguines*, ch. xix). Expliquant « l'union sans différence » de Ruusbroec (c'est l'union suprême précédée selon lui de l'union *par intermédiaire* puis de l'union *sans intermédiaire*), Gérard le Chartreux, son fervent ami, écrit que par cette expression, au premier abord surprenante, Ruusbroec se réfère à la prière de Jésus demandant que ses bien-aimés soient un avec lui, comme lui avec son Père. Or, continue Gérard, « bien qu'il priât ainsi, le Christ ne pensait pas à cette unité par laquelle il est avec son Père un seul être, une seule substance qui est la divinité, car ceci est impossible ¹ ». Il s'agit d'une union d'amour de fruition, portée comme l'expliquera Ruusbroec à un degré exceptionnel d'intensité. Le concile de Latran avait déjà opposé à ce propos l'*unio caritatis in gratia* liant à Dieu les fidèles et l'*unitas identitatis in natura* liant entre elles les personnes divines.

7. Nous venons d'expliquer le langage de la mystique de l'être *en supposant qu'il désigne une expérience surnaturelle*. Jusqu'à présent nous n'avons parlé que d'une seule mystique, la mystique surnaturelle, la mystique chrétienne, la mystique de l'union avec Dieu par la grâce et l'amour de charité. Mais peut-être ce langage de la mystique de l'être, chez certains de ceux qui l'emploient, et bien qu'il s'y trouve mêlé aux termes de la piété chrétienne, *désigne-t-il tout autre chose, à savoir une expérience mystique simplement naturelle*, sous-jacente à leur vie chrétienne et qui l'aimante puissamment ?

Suivant Olivier Lacombe, que nous avons résumé ailleurs ², la pensée védāntine reconnaît en effet deux voies de délivrance vers l'Absolu : la voie périlleuse de *la connaissance nue*, par isolement du monde extérieur, centrée sur la présence d'immensité de Dieu au fond de l'âme ; et la voie plus haute de *l'amitié par la grâce et l'amour*, ouverte directement sur la personnalité même de Dieu. La première conduit l'âme à l'expérience de son propre Soi profond (*âtman*) et elle reste comme l'épouse privée de son époux ; la seconde, au contraire, la fait participer à l'expérience de Dieu et vivre de sa plus haute vie. Dans cette perspective, *la distinction entre mystique nuptiale et mystique de l'essence va, contrairement à ce que nous disions précédemment, prendre une signification capitale du point de vue théologique*.

Nous admettons la possibilité, et nous croyons que la vie védāntine notamment nous atteste l'existence, d'*une expérience négative et apophatique*, qui n'atteint pas plus à la vision intuitive de l'essence de l'âme que la contemplation mystique surnaturelle n'atteint à la vision béatifique, mais

¹ *Œuvres de Ruusbroec*, trad. des Bénédictins, préface au *Livre de la plus haute vérité*, t. II, p. 25.

² *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, p. 146.

qui use du vide et de l'abolition pour connaître comme inconnue l'existence substantielle du sujet humain, comme la contemplation mystique surnaturelle use de la connaturalité d'amour pour connaître comme inconnue la déité. En disant vide, abolition, négation, dénudation, on désigne en réalité un acte encore et intensément vital, l'actuation ultime par laquelle et en laquelle se consomme le vide, l'abolition, la négation, la dénudation et se parfait le silence... C'est proprement cet acte d'abolition qui est le moyen formel de l'expérience dont nous parlons. *Et c'est en ce sens que le vide est le terme auquel tend cette expérience*, et non seulement sa condition, mais son moyen propre, grâce auquel le profond, l'insondable *exister de la subjectivité est porté*, négativement, à l'état d'objet, non pas certes d'objet exprimable dans un concept et apparaissant devant l'esprit, *mais d'objet entièrement inexprimable et englouti dans la nuit où l'esprit s'engloutit pour le joindre*... Expérience la plus purement existentielle qui soit, et par mode de nescience¹.

Bien des expressions caractéristiques de la « mystique germanique » pourraient se référer à cette expérience mystique naturelle du vide. Il semble bien qu'elle soit à l'origine des affirmations les plus surprenantes d'Eckhart, qu'on ne retrouvera ni chez Tauler ni chez Suso. La doctrine *du fond simple de l'âme pareil à l'essence divine*, de l'âme qui rejoint dès *ici-bas le mode de sa nature incréée à savoir l'être même de Dieu*, pp. 135, 138, 153, se retrouve chez Ruusbroec. Il se peut qu'elle vise, même chez ce dernier, une expérience de mystique simplement naturelle ; mais tant d'autres témoignages nous laissent deviner sans hésitation l'existence en lui de la pure mystique surnaturelle de la grâce et de la charité. Il y aurait alors concomitance des deux expériences mystiques, avec prédominance de la seconde.

8. Il convient de signaler une doctrine singulière sur la Trinité : Selon Hadewijch Dieu œuvre par les Personnes, mais c'est dans la simplicité de l'Essence qu'il se repose et jouit pleinement de Lui-même. L'âme appelée à la plus haute union « doit se garder de tout engagement dans les œuvres particulières et vaquer au seul et pur amour ; ce faisant, elle passe de la considération ou de l'imitation des Personnes divines (aperçues avec distinction) à celle de l'Unité, conçue semble-t-il comme un aspect plus profond de la Divinité. Etablir de la sorte une correspondance entre la vie active et la connaissance des Hypostases *en tant que distinctes*, tandis que la vie contemplative répondrait à l'Unité essentielle, en qui les distinctions ne paraissent plus, est une façon de présenter la structure de la vie intérieure bien connue des lecteurs de Ruusbroec et d'Eckhart : elle est également constante chez ces deux auteurs. Sa présence dans les textes de Hadewijch I, avant 1250, pose de curieux problèmes », p. 35.

Que penser de cette théologie ? Dom Jean-Baptiste est net. Il se tient dans la ligne de Denys le Chartreux et de toute la tradition : « Il est opportun

¹ Tout ce passage est résumé de l'étude sur *L'expérience mystique naturelle et le vide*, J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, pp. 158-160.

peut-être de rappeler d'abord que pour notre théologie, il ne peut être question réellement de dépasser la sphère des distinctions personnelles, ni de considérer l'Unité de la nature divine comme une vérité supérieure vers laquelle on s'élèverait par ce dépassement. Les assertions de ces mystiques ne peuvent donc s'entendre que d'un progrès subjectif : d'une vision imparfaite, où les Personnes semblent gêner la simplicité divine, nous nous élevons à une vision pure, où elles sont saisies, avec leurs distinctions, dans l'Unité — sans que les premières désormais portent à la seconde aucun préjudice », p. 36. Plus brièvement : « Pour satisfaire aux exigences d'une saine théologie, il faut entendre ceci des Personnes telles que nous les voyons, dans notre connaissance imparfaite : objectivement, elles ne sont pas extérieures à l'Essence », p. 152. On ajoute : « Il faut avouer d'ailleurs que les formules de Ruusbroec ne paraissent pas toujours se prêter à l'exégèse que nous venons de donner, et l'on n'est point surpris qu'elles suscitent au premier abord des objections », p. 36. Il restera donc à dire que l'expérience mystique apophatique de Ruusbroec, étant authentique, est parfois trahie par son expression cataphatique, à savoir par sa théologie et son langage. Est-ce là chez Ruusbroec un cas unique ? Il ne semble pas (nous pensons à la vision béatifique donnée comme étant ici-bas le terme normal de l'expérience mystique). Il n'est, bien sûr, pas question de déprécier Ruusbroec ni l'immense courant spirituel dont il est l'aboutissement. Il y a en lui trop de vraies richesses, de piété profonde, de discernements précieux, de signes de la vraie liberté de la grâce, son témoignage est trop splendide pour que nous ne le regardions pas comme une des gloires de la sainte Eglise. Il faudra seulement nous résigner ici-bas à certaines déchirures, et reconnaître que de très hauts contemplatifs ont pu, par accident — par suite peut-être de la négligence et du manque de sympathie et d'empressement des théologiens professionnels —, recourir à une théologie déficiente. Le faire n'est d'aucune façon préférer la connaissance cataphatique à la connaissance apophatique, la théologie à la contemplation mystique.

9. Il faudra même, à la suite de Dom Jean-Baptiste, pousser plus loin la résignation et admettre la coexistence possible, dans un même sujet, de certains phénomènes d'ordre psychiatrique avec un degré relativement élevé de la grâce : « Les béguines semblent avoir présenté avec une abondance inattendue la série des phénomènes qui soustraient certaines mystiques, autant qu'on en peut juger, aux lois de la nature. Outre les visions et les ravissements de toute espèce, ce sont les stigmates, les envols, les déplacements miraculeux, les transformations jusqu'à perte de toute figure humaine, les maladies suivies de guérisons subites et la mort même suivie de résurrection (sainte Christine de Saint-Trond), les randonnées extatiques et les persécutions diaboliques, depuis le bombardement de pierres ou d'ordures jusqu'à la réduction en bouillie de la patiente, suivie à plusieurs reprises d'une parfaite guérison (bienheureuse Christine de Stommeln † 1312). Tous ces accidents et bien d'autres, les uns constatés, si étrange que ce puisse paraître, par des témoins difficiles à récuser, les autres évi-

demment rêvés par des malades — qui pouvaient par ailleurs avoir de hautes vertus et de pures intuitions —, ces accidents sur lesquels la psychiatrie contemporaine jette un jour nouveau, sans réussir à les éclaircir complètement, peuvent être étudiés dans la vie des béguines que nous avons nommées, et de quelques autres. Il est curieux de noter que si l'imagination est puissante en ce domaine, elle est peu originale : presque tous les phénomènes en question semblent avoir été copiés dans la suite sur quelques cas apparus précédemment dans la première moitié du XIII^e siècle, chez des spirituels du mouvement franciscain ou du milieu dont nous parlons — avec une singulière monotonie », p. 15.

La question de Pascal : « Qui démêlera cet embrouillement ? », nous voilà donc contraints de la poser sur ce nouveau plan. Voici ce qu'écrivait, il y a quelques années, le P. de Guibert, S. J., à propos soit de la perte partielle ou intermittente de la raison, soit d'accidents ou d'états psychopathologiques graves ne supprimant pas l'usage de la raison, mais amenant des désordres de nature à empêcher une existence normale et parfois même à nécessiter un internement, crises d'hystérie, obsessions, phobies paralysantes, etc ¹.

Il faut reconnaître une tendance assez générale, surtout chez les biographes pieux, à considérer de pareilles maladies comme incompatibles avec la sainteté en général et avec les grâces mystiques en particulier... Pour eux, pratiquement, la sainteté une fois prouvée, l'hypothèse de graves désordres nerveux doit être écartée a priori : l'admettre serait irrespectueux envers les saints.

Un tel état d'esprit me semble avoir son origine, au moins en grande partie, dans la conduite très prudente tenue par l'Eglise quand elle discute les vertus d'un Serviteur de Dieu en vue de sa béatification : il est certain, en effet, que si de tels désordres, de ceux surtout qui vont à atténuer ou supprimer la responsabilité de certains actes importants, sont constatés chez quelqu'un, la Congrégation des Rites ne se décidera que bien difficilement à continuer la discussion de l'héroïcité de ses vertus, la valeur des signes extérieurs sur lesquels elle doit se baser pour apprécier cette héroïcité se trouvant faussée par la présence de ces désordres : elle ne niera pas cette héroïcité, mais elle renoncera à la prouver juridiquement. J'ai dit difficilement et non absolument ; car il y a des exceptions : dans le décret proclamant en 1931 (A. A. S., 1932, p. 57) l'héroïcité des vertus de la bienheureuse Gemma Galgani, le Saint-Siège a expressément déclaré qu'il n'entendait par là prononcer aucun jugement sur la nature exacte des phénomènes extraordinaires si fréquents dans sa vie, en d'autres termes, ne pas décider s'ils étaient préternaturels ou pathologiques.

C'est donc un regrettable simplisme de confondre sainteté réelle et sainteté susceptible d'être juridiquement prouvée et proposée ensuite à la vénération et à l'imitation des fidèles. La sainteté réelle se mesure au domaine de la charité, de l'amour de Dieu, dans une âme, c'est-à-dire dans toutes les actions dont cette âme est moralement responsable. Rien donc ne s'oppose à ce qu'un malheureux, sujet à des crises de folie, ne s'élève pendant ses intervalles de lucidité à un très haut degré d'amour et de sainteté, malgré tous les actes qu'il pourra commettre sans en être responsable ; s'il a conscience de ces actes, ce pourra être pour lui une source de rare humilité et de mérite.

¹ *Etudes carmélitaines, Nuit mystique, Nature et grâce, sainteté et folie*, 1938, p. 187.

Que penser plus précisément de l'hystérie ? Dans le même fascicule des *Etudes carmélitaines*, le professeur Lhermitte ayant diagnostiqué des phénomènes hystériques dans la vie d'ailleurs héroïque de Marie Thérèse Noblet, concluait : « Nous ne saurions trop insister maintenant sur ce point qu'il convient aujourd'hui de n'attribuer aucun sens péjoratif au terme hystérie ; que contrairement à une certaine école, la grande névrose de Charcot ne doit pas être tenue pour un pur artifice. » Il ajoutait : « Toutefois, confessons... que bien des hystériques se livrent à des supercheries, des tromperies, des mystifications¹. » Le professeur Achille-Delmas, qui, à la suite de Dupré, voit dans l'hystérie une « espèce » dans le « genre » mythomanie, est plus sévère : « C'est essentiellement un déséquilibre par hypertrophie de la vanité... Cet état est incompatible avec la sincérité, il en est exactement l'inverse². » La grande hystérie serait, suivant lui, à inscrire parmi les troubles psychiques excluant la sainteté.

10. Quand on connaît la vie d'un chartreux, les longues heures données au chœur et à l'oraison ; quand on sait en plus qu'il peut, comme l'auteur d'*Hadewijch*, être investi des charges de procureur général de l'Ordre et de visiteur canonique, on est stupéfait des lectures immenses — en toutes sortes de langues — et des méditations serrées que manifeste le petit livre qui nous est aujourd'hui présenté avec tant de simplicité, de respect de la vérité, de foi profonde, de noblesse et de courtoisie.

CHARLES JOURNET

¹ *Etudes carmélitaines*, p. 206.

² *Ibid.*, p. 238.

Bibliographies

GEORGES HALDAS, *Les poètes malades de la peste*, Cahiers Pierre Seghers, 1954, Paris, 51 pages.

Précisant, à la demande de Pierre Seghers, quelques remarques sur la poésie progressiste parues dans la revue *Rencontre*, à Lausanne, Georges Haldas expose dans ce petit livre le malaise ressenti par beaucoup de poètes à l'heure actuelle, et plus que le malaise, la division qui règne dans leurs rangs. C'est ainsi qu'il distingue « d'une part, les *progressistes*, dont le travail se place sous le signe de l'engagement politique — communistes ou communistes — et, de l'autre, ceux qui refusent tout engagement politique ou du moins le prétendent, et qui, par leur œuvre comme par leurs écrits théoriques, affirment une position indépendante, « libre ». Position qualifiée par les critiques marxistes de « bourgeoise » (réactionnaire) et que, pour la commodité de la conversation, nous appellerons *esthétisante* ». Et sa critique, Georges Haldas la fonde sur l'expérience de la poésie contemporaine en général, mais plus encore sur celle de son pays : la Suisse romande qui, épargnée longtemps par les guerres et les révolutions, présente ce double aspect de la poésie d'une manière plus nette, plus caractérisée que dans d'autres pays. Ici plus qu'ailleurs, les *esthétisants* prolongent un culte de la vie intérieure, un goût de la pureté du langage qui les isolent de la vie, du moins d'une certaine vie, politique, engagée dans les événements de l'heure. Tandis que les *progressistes*, eux, dans un pays dont le climat est tout autre que révolutionnaire, sont comme des oiseaux qui ne savent où se poser.

Faisant chemin arrière, Georges Haldas cherche les origines de cette rupture, et il les trouve dans l'évolution d'une société en train de passer, depuis une centaine d'années, d'un monde esthétique-religieux et capitaliste à un monde scientifique, technique et communiste « qui préfère au langage l'action, et chez qui l'exigence collective l'emporte (pour l'instant) sur celle de la personne ». En poésie, le passage d'un art « cantonné dans le royaume intérieur, spécialiste de l'univers nocturne et du monde des rêves » à une expression diurne, en relation avec les hommes, leur travail, leurs peines ; d'un

langage double, allusif, à une communication plus directe, à une tentative de dire « avec le moins de recours possible aux artifices et aux « charmes » de l'expression, les grands faits ou les mouvements qui, dans l'existence, constituent une nouveauté pour l'homme d'aujourd'hui, pour des millions d'hommes ». Les risques de cette aventure sont si évidents que Georges Haldas les dénonce tout de suite : de l'*idolâtrie du langage* (où le fait était négligé) on va passer à l'*idolâtrie du fait*, faire fi des ressources, des précieuses richesses accumulées pendant des siècles à l'intérieur du langage et tomber dans le style du journalisme ou du discours de parti. Autre danger encore : l'*abstraction*. Et Georges Haldas d'en donner la raison : « la plupart des jeunes poètes progressistes... ne sentent pas avec assez de pénétration et de tact la véritable nature des liens qui existent entre leur idéal humain, la vie profonde de leur personne et les sentiments du groupe ambiant. Eux qui se proclament objectifs et fraternels, voilà qu'ils apparaissent parfois, à travers leur poésie, comme terriblement subjectifs et abstraits. » Car Haldas sait bien qu'on ne fait pas de la poésie avec des idées, tant politiques que métaphysiques, mais qu'il faut d'abord passer par le sentiment, et, dit-il, « par un amour ». C'est ce qu'illustrent admirablement la poésie dramatique d'un Maïakovski (Russie), le lyrisme diurne et grandiose d'un Pablo Neruda (Chili) et le chant tendre, douloureux d'un Nazim Hikmet (Turquie).

Mais ne faut-il voir à l'amour qu'une dimension, qu'un sens ? Faut-il croire avec Haldas que nous vivons un temps d'« inversion de l'amour », depuis « qu'au signe transcendant de l'amour divin s'est substitué une passion d'amitié fraternelle » (pourquoi substitution ? Comme si tout l'Évangile ne proclamait pas qu'il s'agit d'un seul et même amour !) ? Parlant encore de l'exigence « morale », entrée dans la poésie avec Baudelaire, et qui doit habiter aujourd'hui les poètes, du moins les meilleurs, ceux qui ont conscience qu'une réalité quotidienne (par exemple la vie ouvrière, ses difficultés) doit être vécue, partagée par eux avant d'être intégrée à leur poésie, Georges Haldas se réfère à l'Écriture et rappelle que « la Parole se manifeste au niveau de l'existence...

apparaît comme une puissance de vie, d'énergie, qui guérit et qui relie les hommes et se manifeste par une union de l'acte et de la prédication ». La Parole et l'acte ont donc, dit-il, une même racine. Et cela est vrai. Mais en considérant la tige fissurée qui en sort aujourd'hui, la peine inouïe (toutes ces pages d'Haldas en sont la preuve) qu'il y a à refaire maintenant l'unité, on se demande si c'est bien la solution communiste et progressiste qui nous rendra cette unité, elle qui commence par profaner la Parole ? Est-ce bien elle qui nous rendra cette tige unique de l'Évangile, dont la plus haute fleur est l'amour spirituel des êtres ? Car si le Christ éprouvait une telle compassion pour la misère des corps, c'est qu'à travers cette misère il en touchait une autre, qui lui causait une tristesse plus grande encore ; et le « prends ton lit et marche » ne trouve tout son sens et sa véritable profondeur que dans « tes péchés te sont pardonnés ». Cette scène que cite Haldas pour montrer la nécessité première de l'acte ne prouve-t-elle pas justement que les actes (ces actes-là, de guérir, d'aider *matériellement*) ne sont qu'une forme de l'amour, mais qu'il peut, qu'il doit y en avoir d'autres, sans que la Parole soit pourtant trahie ?

A côté des poètes cités plus haut et dont Haldas fait l'éloge (mais sont-ils grands *parce que* communistes ou malgré cela et parce que, poètes avant toute chose, ils ont réussi à surmonter les difficultés contre lesquelles les autres viennent s'écraser lamentablement ?), à côté de ces réussites, que d'errements et de défaites, dont la cause n'est pas seulement dans le fait qu'une poésie nouvelle cherche à naître et que cela ne peut aller sans dégâts ni sacrifices, mais dans les contradictions inhérentes au communisme qui, en faisant table rase des richesses qui ont constitué pendant près de vingt siècles le fond et la valeur de la civilisation chrétienne, a séparé la tête d'avec le corps et s'est vu privé de la vieille sève nourricière. « Comment recoudre maintenant les deux parts de la tunique déchirée, comment guérir le corps pestiféré ? Sans doute n'est-ce pas uniquement affaire de poésie, mais nous n'avons pas à entamer cette grande question ici. » Nous non plus. Mais on souhaiterait, devant cette prétention de la poésie de marcher avec son temps, si ce n'est même devant son temps, on souhaiterait qu'elle redevienne plus humble, qu'elle *veuille* moins de choses, que la question soit moins de « faire sentir

et de faire vibrer », que de sentir et de vibrer, d'être et de vivre de toute son âme (mais pas forcément engagé dans une action politique ou sociale) au centre des problèmes et des déchirements de son temps, et surtout en dehors de toute volonté de prophétiser ou de convertir. Car à tant vouloir percer à jour et orienter une activité dont la meilleure part s'élabore dans la nuit de l'inconscient, ne va-t-on pas troubler les sources, profaner un mystère et paralyser une action qui doit ses plus grandes réussites à l'ignorance, à l'innocence, faudrait-il dire, de sa marche ? Le danger est grand surtout lorsque l'indiscrétion vient non d'un critique, de quelqu'un qui voit les choses de l'extérieur et en spectateur, mais d'un poète. Georges Haldas ne l'ignore pas, et c'est pourquoi, malgré son désir de déchiffrer l'avenir de la poésie et quelques rapides coups d'aile investigateurs, il se borne à constater le double aspect de la poésie contemporaine, son origine, son développement jusqu'à l'impasse dans laquelle il la voit maintenant engagée et qu'il résume ainsi : « les poètes esthétisants (et nous le sommes tous un peu du fait même que nous avons choisi la poésie !) me semblent avoir trahi dans l'existence l'inspiration religieuse de la Parole et s'être enfermés dans le langage alors que les progressistes, eux, engagés en fait dans un processus de solidarité humaine la trahissent par leur attitude à l'égard du langage. » Cela dit, il s'arrête au seuil d'une question qui pourtant le ronge de son feu : « Quelque chose de nouveau est exigé de chacun de nous, comme une nouvelle nouveauté. Mais de quel ordre ? A nos poèmes de le dire. »

Cette étude, on le voit, reprend le vieux débat sur la poésie engagée ou non engagée. On a déjà dit trop de choses à ce sujet pour qu'il soit bon d'y revenir ici plus longuement. Le problème n'est pas nouveau, et pourtant il se présente d'une manière toujours nouvelle, selon l'époque et celui qui l'aborde. Le mérite de Georges Haldas est de *vivre* ce problème ; de le pénétrer, non sans souffrance et angoisse, jusque dans ses profondeurs nocturnes. Cette nuit nous paraîtrait souvent confusion, si l'on n'y voyait l'aveu obscur que toutes choses sont infiniment plus subtiles et nuancées qu'il ne paraît, et qu'on ne peut diviser si simplement le monde en athées et croyants, en progressistes et esthétisants : en tout communiste, en tout progressiste, l'homme du vieux monde survit, avec ses valeurs les plus authentiques ;

et peut-être aussi que dans tout esthétisant, même le plus reclus, se lève un sens social, collectif, qui ne peut se manifester le plus souvent que par une attitude négative, un certain dégoût de sa prison, le refus, même le silence. Ainsi, quand Haldas écrit des esthétisants « nous le sommes tous un peu », il sent bien qu'en somme il y a dans toute définition, dans tout classement de cette sorte une rigidité qui est en contradiction avec la vie. Et ce sentiment complexe, trouble, mais très vif, est signe d'un esprit et d'un art qui se cherchent et sont toujours en mouvement vers une fin d'équilibre et de vérité. Cela suffit pour que, malgré de sérieuses divergences de vues, cet essai attire notre sympathie.

Anne Perrier

LUC VUAGNAT, *La Maison du soleil*, poèmes, édit. Points et Contrepoints, Paris, 1954.

Avide de perfection, Luc Vuagnat s'inspire du vieux précepte « sur des pensées nouveaux faisons des vers antiques », et c'est avec humilité qu'il se met à l'école des maîtres, de Valéry surtout qu'il cite dans sa préface : « ... J'ai la science nette et profonde de ce qui me manque ; et comme ce n'est pas peu de chose, cela me fait une grande science. J'ai essayé de me faire ce qui me manquait. » Modestie et sagesse rares aujourd'hui, où tant de poètes semblent oublier qu'il faut écrire des milliers de vers dûment réguliers et rimés pour oser risquer, après ce patient apprentissage, un seul vers libre...

Pour Luc Vuagnat, la vie courante, les choses simples et quotidiennes sont une source inépuisable d'inspiration. L'arc-en-ciel, le gel, la bibliothèque, la fenêtre, tout lui est matière à poésie. Cela ne signifie pourtant pas que la poésie soit toujours présente dans ces poèmes où le souci formel domine trop souvent et nuit à la liberté du chant. Mais elle est là par éclairs, par bouffées, comme une promesse :

*J'ai quatre ciels quand je recrée
Œil couleur lapis-lazuli,
Ovale rare et teint joli,
Regard profond, menton poli,
Oreille naine et bouche gaie.*

*Lorsque superbe m'a touché,
Je dérobe à mon amoureuse*

*Cils longs, commissures rêveuses,
Traits délicats, boucles valseuses,
Frimousse tendre et front penché.
(Miroir d'une coquette)*

*Mais je suis inquiet, car sais-tu que je crains
En mon âme émotive et mon cœur pessimiste
Que cet amour devienne un soleil vague et triste,
Une fleur exilée au pays du chagrin,*

*Dont les parfums seront les douleurs qui
persistent? (Pessimisme)*

Anne Perrier

MAURICE CHAPPAZ et ERIC GENEVAY, *Virgile, Les Géorgiques*, Collect. Rome présente, Edit. Rencontre, Lausanne, 1954, 200 pages.

« Combien de fois, en traduisant, ne nous sommes-nous pas récités ces vers qui étaient une pure musique modelant légèrement le sens des paroles, et nous étions éblouis par ce qu'il y avait de puissance et d'impression enrobant le sens dans les syllabes mêmes et par le calcul artistique qu'elles impliquaient. Evidemment c'est un dieu qui dicte ces mots ombreux et ventés en nous ; ou une civilisation intelligente, celle qui tresse l'un dans l'autre, pour le même but, le travail utile et l'art inutile », p. 13. Il fallait un poète, bien sûr, pour traduire un poète. Plus encore : pour sentir profondément le sens des travaux des champs, il fallait cette blessure toujours ouverte au cœur du poète, témoin dans sa petite patrie des derniers jours d'une civilisation, âpre sans doute, mais pourtant humaine, dans laquelle l'âge des techniques enfonce aujourd'hui brutalement ses pelles mécaniques. Et malgré tout, il fallait ne point perdre foi dans l'espérance temporelle d'un meilleur monde. « Il y a de la grandeur, des situations exceptionnelles, et, d'autre part, chez beaucoup, cela se gâte dans l'âme. L'Occident, couvert de pancartes commerciales, politiques, littéraires, philosophiques, est anti-*virgilien*. L'Adam de Mantoue, de toutes les fermes, de toutes les maisons tranquilles entre les arbres fruitiers, meurt. Le frémissement formidable des villes envahit l'individu et réduit en poussière tous ceux qui n'appartiennent pas aux métiers conquérants ou n'émergent pas aux postes créateurs. Les maîtres, les guides de ce monde eux-mêmes souffrent. Le progrès, ils l'ont trouvé, et pourquoi vivent-ils souvent ? Parmi d'autres, quelques-uns revenus à l'état

de bébés sauvages doivent aller ramper chez quelques sorciers de la psychanalyse au lieu qu'éclate le joyeux hymne de l'effort. Mais le chant de la modernité est-il possible ? Quel poète n'est pas trop faible et irait jusqu'au bout de son acte sans devenir fou ? », p. 9. On nous décrit la ruine paysanne de la Rome impériale : « A l'intention des gouvernants effrayés et des sages parurent les *Géorgiques*, pour chanter de nouveau l'ancienne idylle romaine, l'idylle des dos sans cesse pliés sur les guérets, la religion de l'épeautre, un mélange de peines et de paradis net et fort. Au milieu de la réussite catastrophique de l'empire, de cet en-avant qui l'emportait broyant ses mœurs, sa justice, le fils d'un paysan-potier de Mantoue, surnommé la Vierge, a lancé à l'encontre de tout et du désordre, sans s'inquiéter de splendeur, la grande louange : *O trop heureux les paysans s'ils connaissaient leur bonheur...* Louange, avertissement qui nous trouble aujourd'hui encore parce que la classe des semeurs de blé disparaît une seconde fois, inéluctablement citadinisée, embrigadée pour la majeure partie dans les usines, ces bagnes à esclaves actuels, malgré tous les arrangements sociaux que l'on voudra et les assurances-pièges... La roue tourne effaçant la société patriarcale, écrasant les vieux, les faibles, de fiers artisans et nous-mêmes, les attardés sensibles, les maladroits, les compliqués amants de la lune et des rossignols ! Cependant ces conflits cachent en eux le germe d'un bonheur nouveau, la lutte d'une vérité meilleure, nous le croyons absolument, bien qu'il faille recommencer sa vie, sans doute, afin de se mettre en quête de ce trésor. Oh ! si lointain maintenant ! », pp. 11-13. Tout est poésie dans ce livre, l'introduction, la traduction, jusqu'au dictionnaire agricole et mythologique qui l'éclaire. Heureux étudiants qui aujourd'hui peuvent aborder Virgile avec une telle traduction, et après avoir lu le livre de Théodore Hæcker sur *Virgile, le Père de l'Occident*.

Charles Journet

JEAN-MARIE DOMENACH, *Barrès par lui-même*, collect. Ecrivains de toujours, édit. du Seuil.

A la page 170, sous le titre : *Les déesses Raison*, cette citation de Barrès : « Dans notre pays, dans nos villages, ce furent le plus souvent de bien bonnes filles. Nos

honnêtes paysans choisissaient la meilleure, souvent la fille du maire. Ils se soumettaient à la loi et lui disaient de se soumettre. On essayait de faire les choses le plus convenablement possible. En dehors de l'église, sur une sorte de reposoir, parfois un autel en gazon à l'entrée du village. M. Pierrefitte en a connu beaucoup, c'était de très dignes filles. Il en a connu une à Lamarche qui s'assit sur le tabernacle et se dit : « Je suis plus que Dieu. » Elle fut terriblement punie. Elle ne pouvait plus rien retenir dans son corps. Elle passa quarante-sept ans sur une chaise percée. Elle-même disait : « J'expie le mouvement de plaisir, d'orgueil que j'ai eu ce jour-là où j'étais la déesse Raison. » *Mes Cahiers*, VI. Il y a une autre chose terrible dans ce petit livre : la haine de Barrès pour Dreyfus. Le portrait de Barrès, ici présenté par un écrivain relevant d'un autre courant de pensée, semble fidèle. Barrès, mais autrement que Gide, est une image de l'homme qui oublie de supplier la Vérité de le délivrer de son moi.

Charles Journet

JEAN PARIS, *Shakespeare par lui-même*, collect. Ecrivains de toujours, édit. du Seuil.

C'est bien Shakespeare qui a écrit l'œuvre de Shakespeare ! Une petite dissertation de sept pages écarte la foule des prétendants, même le comte de Derby proposé par M. Abel Lefranc au cours de trente ans de patients labeurs. Il naît le 23 avril 1564 à Stratford-on-Avon, est baptisé le 26, meurt le 23 avril 1616. On nous dit que son père « avait épousé en 1557 l'une des huit filles de Robert Arden, propriétaire du manoir de Wilmcote et descendant d'une vieille famille catholique ». On ajoutera plus loin : « Le 25, il fut enterré dans le chœur de l'église de la Trinité. S'il finit papiste, nul témoignage n'en demeure. » Voici la première clause de son testament : « Premièrement, que je confie mon âme aux mains de Dieu mon Créateur, espérant et croyant fermement par les seuls mérites de Jésus-Christ mon Sauveur, être admis à partager la vie éternelle, et remets mon corps à la terre dont il est fait. » La dissertation principale qui s'intitule *Le théâtre alchimique* s'efforce de nous montrer la clef du théâtre de Shakespeare dans « la religion des religions », à savoir dans l'occultisme. C'est chercher trop bas. Bien sûr

qu'il y a un « occultisme élizabéthain ». Mais utilisé il n'est, comme tout le reste, qu'un instrument. Les sources profondes sont plus hautes. N'en donnons qu'une preuve : la fin de la *Tempête* : *A présent tous mes sortilèges sont détruits et je n'ai plus pour force que la mienne propre, combien faible !... A présent, je n'ai plus d'esprits pour dominer, d'art pour enchanter, et ma fin est désespoir si ne vient à mon secours la prière, si pénétrante qu'elle livre assaut à la Miséricorde même, et délie toutes fautes. Et ce dernier salut du poète au monde : Si vous voulez être pardonnés de vos crimes, que votre indulgence m'acquitte.*

On nous donne deux chronologies parallèles des ouvrages de Shakespeare, p. 83. A la page 30, on voit le petit enfant Shakespeare entre les diables et les anges. Les vues filmées de Hamlet sont-elles ici un secours ou font-elles « écran » ? Cela pose la question de savoir si les œuvres du génie perdent ou gagnent en passant à l'écran. Là-dessus nous n'hésitons pas.

Charles Journet

ALBERT BÉGUIN, *Bernanos par lui-même*, collect. Ecrivains de toujours, édit. du Seuil.

Livre illustré de dessins comiques émouvants, et plein de textes profonds. Ils diffèrent de ceux déjà parus dans le recueil des « Cahiers du Rhône ».

Amère ironie de prétendre persuader et convaincre alors que ma certitude profonde est que la part du monde encore susceptible de rachat n'appartient qu'aux enfants, aux héros et aux martyrs, p. 10.

Je comprends de plus en plus que je n'ajoutai rien à la vérité dont j'ai le dépôt, je ne pourrais m'en donner que l'illusion. C'est moi-même qui devrais me mettre à sa mesure, car elle étouffe en moi, je suis sa prison et non pas son autel. Le sourire que je lui dois, c'est celui de ma propre personne. Je ne la libérerai qu'à ma mort, et si je mourais pour elle, je me libérerais avec elle, je m'échapperais avec elle dans la lumière sans rêves, p. 11.

Je n'ai jamais aimé que les routes... Qui n'a pas vu la route à l'aube, entre ses deux rangées d'arbres, toute fraîche, toute vivante, ne sait pas ce que c'est que l'espérance, p. 29.

Le regard de la Vierge est le seul regard vraiment enfantine, le seul vrai regard d'enfant

qui se soit jamais levé sur notre honte et notre malheur. Oui, pour la bien prier, il faut sentir sur soi ce regard qui n'est pas tout à fait celui de l'indulgence — car l'indulgence ne va pas sans quelque expérience amère — mais de la tendre compassion, de la surprise douloureuse, d'on ne sait quel sentiment encore, inconcevable, inexprimable, qui la fait plus jeune que le péché, plus jeune que la race dont elle est issue, et bien que Mère par la grâce, Mère des grâces, la cadette du genre humain, p. 42.

Les braves gens disent volontiers d'un moribond docile que le malheureux ne s'est pas vu mourir. Ces mots ont pour moi un sens caché. Peut-être ne suis-je déjà plus capable de me voir mourir ? p. 47.

Quand je serai mort dites au doux royaume de la Terre que je l'aimais plus que je n'ai jamais osé dire, p. 53.

Ce n'est pas ma chanson qui est immortelle, c'est ce que je chante, p. 66.

J'appartiens probablement de naissance à ce peuple de l'attente, à la race qui ne désespère jamais, pour laquelle le désespoir est un mot vide de sens, analogue à celui de néant. Et c'est nous qui avons raison !

Tout ce qu'il y a de beau dans l'histoire du monde s'est fait à l'insu de nous par le mystérieux accord de l'humble et ardente patience de l'homme avec la douce Pitié de Dieu, p. 96.

Mon cœur est brisé, mon ami. C'est tout ce qu'on peut briser en moi, j'espère, p. 125.

Dieu, que j'aime la vie, p. 125.

La misère n'a d'issue qu'en Dieu, mais elle ne veut pas d'issue. Elle se renferme sur elle-même. Elle est murée, comme l'Enfer. Il faut pourtant que la chrétienté y descende, p. 188.

La page sur Martin Luther est haute : Il est possible que saint François d'Assise n'ait pas été moins révolté que Luther par la débauche et la simonie des prélats. Il est même certain qu'il en a plus cruellement souffert, car sa nature était bien différente de celle du moine de Weimar. Mais il n'a pas défié l'iniquité, il n'a pas tenté de lui faire front, il s'est jeté dans la pauvreté, il s'y est avancé le plus avant qu'il a pu... Au lieu d'essayer d'arracher à l'Eglise les biens mal acquis, il l'a comblée de trésors invisibles... Et ces mots de Jésus : Dès le commencement, mon Eglise a été ce qu'elle est encore, ce qu'elle sera jusqu'au dernier jour, le scandale des esprits forts, la déception des esprits faibles, l'épreuve et la consolation des âmes intérieures, qui n'y cherchent que Moi.

Charles Journet

JEAN MOUTON, *La gloire de Paul Cézanne*, dans *Vie Intellectuelle*, octobre 1954.

De cette étude intéressante, transcrivons l'avant-dernière note : « Gerstle Mack, *La vie de Paul Cézanne*, Gallimard, 1938, p. 278, cite cet étonnant propos du peintre rapporté par Gustave Geoffroy : Cézanne me dit bien un jour qu'il ne pouvait se rallier à Clemenceau, ce que je ne lui demandais d'ailleurs pas : *C'est que je suis trop faible ! Et que Clemenceau ne pourrait pas me protéger ! Il n'y a que l'Eglise qui puisse me protéger*. Il est vrai qu'une autre fois, son ami Demolins lui ayant demandé : Maître, croyez-vous ? il répondit en jurant que s'il ne croyait pas, il ne pourrait pas peindre. (Cité par Bernard Dorival, *Cézanne*, Tisné, 1948.) »

Quand dans *Créative intuition*, p. 30, J. Maritain décrit ce qu'il appelle l'*Avènement du Soi* dans la peinture moderne, après avoir vu dans Piero della Francesca et Jérôme Bosch des annonces de la pleine libération du sens poétique dans la peinture, il citera Cézanne comme étant ici le grand témoin. Il a été précurseur parce qu'il était totalement, obstinément, désespérément tendu vers la signification cachée des choses visibles, qu'il sentait lui échapper à mesure qu'il s'en emparait. D'où sa perpétuelle insatisfaction de son œuvre, son désir si typique de refaire Poussin sur nature, son aspiration à un ordre et une harmonie émergeant de l'univers brut des yeux et de l'acte de voir ; et cette qualité d'émotion, qui fait écho à la fois à l'être et à l'homme, qu'éveille en nous le moindre paysage ou nature morte peint par lui. Ce qu'il cherche à transmettre à nos yeux et à notre cœur, c'est en quelque sorte l'autorité architecturale avec laquelle les choses existent, et en même temps la sérénité austère à laquelle elles confrontent nos rêves. Comment parler plus profondément de Cézanne ? — Nous apprenons qu'une troisième édition de *Créative intuition* est envisagée, et qu'on en va publier prochainement une édition de poche.

Charles Journet

JEAN ROUSSELOT, *Max Jacob, L'homme qui faisait penser à Dieu*, Essai, Robert Lafont, Paris, 1946, 182 pages.

Il y a beaucoup de pensées inédites de Max Jacob dans ce petit livre : « *Je crois que l'époque de l'effet artistique est passée. L'avenir*

poétique est aux grandes douleurs », p. 117. Et il y a, pour finir, un bouleversant récit de sa mort, que Yanette Delétang-Tardif tenait du médecin, prisonnier comme lui à Drancy, qui l'a soigné et veillé. En voici un passage : « Ce qu'il faut dire avant tout, c'est qu'il voulait mourir. Il ne lutta pas une seconde. Son abandon fut total, calme, accordé à soi. Rien d'humain ne pouvait rien pour lui, rien d'inhumain non plus car la mort était la seule chose de la vie qu'il désirait encore.

« Lorsqu'il arriva à Drancy, il ne fit rien pour se faire connaître de nous. Il partagea le sort des autres détenus, il suivit leur groupe, seul entre tous, anonyme, inconnu, parqué dans la masse. (Inconnu ? mais seulement de ses compagnons ! car les Allemands savaient très bien qu'ils envoyaient dans l'anonymat de la prison l'un des plus grands poètes français.)

« Rien, il ne fit rien ! Si nous avions su qu'il était là, nous l'aurions entouré dès le début, soigné plus vite ! Mais non, il était trop tard. D'après l'évolution de la maladie, il semble certain qu'il avait cette bronchopneumonie avant d'arriver à Drancy. En voyage, peut-être ? Son arrestation avait été un choc propre à l'affaiblir et il était peu couvert, il n'avait presque rien sur lui.

« ... Tout de même, quelques jours plus tard, il se décida, il aborda un médecin, détenu lui aussi, signala une douleur dans le dos, une gêne dans un poulmon. Examiné, jugé très malade, il entre à l'infirmerie ; on sait que Max Jacob était ce mourant, car tout de suite il fut un mourant.

« Dites-le bien : à l'infirmerie, il fut admirablement soigné par nous tous, ses derniers compagnons de détention, et entouré par nous de tous les soins humainement possibles. Il voulait mourir. C'était son heure. Il disait : *Je suis avec Dieu*. Il ne parlait presque pas. Il ne demandait rien. Il ne souffrait pas. Il était si loin de nous qu'il n'avait rien à dire. Il priait. Il ne m'exprima, à moi en particulier, qu'un seul désir : il voulait mourir catholiquement. Avec quel tact, quelle discrétion, il formula cette demande, pour ne pas nous froisser, nous Juifs. Il murmurait : *Vous comprenez, j'ai donné ma vie à cette passion*. Nous lui promîmes tout. Nous arrivâmes à tenir cette promesse.

« Cela ne dura guère plus de vingt-quatre heures. Littéralement, il s'éteignait, avec une soumission, une modestie extraordinaires. Il n'eut pas une révolte, pas un reproche, pas d'agonie. Il avait déjà dépassé toute lutte.

Il paraissait heureux. Je crois, oui, je crois qu'il était heureux.

« Nous essayions de l'encourager à vivre. Nous lui racontions qu'il allait être libre, que ses amis s'occupaient de lui — que Tristan Bernard, par exemple, avait été relâché. Il répondait doucement : *Je suis avec Dieu.* »

« ... A quelle heure il mourut ? Le matin, vraiment comme les lampes. C'était beaucoup plus que de la résignation, c'était une adhésion absolue à un départ avec une simplicité, une grandeur inouïe. »

Par un détenu de Grancy, nous savons le contenu du billet qu'il envoya à un ami breton le jour de son arrestation : *On me mène au Drancy. Dieu est bon. Les gendarmes sont charmants. Max.*

Charles Journet

PIERRE TERMIER, *Lettres de voyage*, collect. Les Iles, Desclée de Brouwer, 1954, 248 pages.

C'est une grâce du Ciel d'avoir connu Pierre Termier. Nous l'avons compris à Genève, quand il était venu nous parler, au Conservatoire, de *la Terre, la Vie et l'Homme* ; et le lendemain à la salle du Cercle Saint-Germain, de *Léon Bloy*. Tant de science et de poésie, tant de droiture et de grandeur, de charme, de simplicité, de foi évangélique, tant de profondeur dans ses yeux bleus qui n'avaient jamais menti ! Aujourd'hui le voici de nouveau un peu au milieu de nous, avec ses *Lettres de voyage* que publie sa fille, Madame Jeanne Boussac, que nous avons vue à ses côtés à Genève. Il parle si simplement et d'une manière si captivante des Pyrénées espagnoles, des ours de Sibérie, de l'Afrique, de l'Italie, de la Laponie — de sa bien-aimée Géologie !

La page datée de Vienne, 28 décembre 1899, où il parle d'Edouard Suess est admirable : « Ce voyage, très court, a été pour moi d'un haut intérêt. Il s'agit d'opiner sur la question du prolongement, sous la chaîne des Carpathes, du bassin houiller de la Haute-Silésie. Et j'ai vu, à ce sujet, notre grand Maître, le géologue de génie qui nous a appris comment ont été poussées, plissées, déracinées et charriées les chaînes de montagnes, Edouard Suess. Il faut l'entendre dire que les Carpathes tout entières sont une masse exotique, venue d'ailleurs, on ne sait d'où, chevauchant les Sudètes, comme une moraine glacière qui chevauche une colline. Il faut

l'entendre parler des Alpes, des montagnes de l'Oberland qui viennent du Piémont, ayant franchi la chaîne du Mont-Blanc ; de ces vagues de pierre, venues de la région méditerranéenne et qui, se poussant les unes les autres, et déferlant sur les vagues pétrifiées d'une ancienne chaîne, se sont figées le long du bord d'un vieux continent, duquel les ruines sont aujourd'hui les Cévennes, les Vosges, la Forêt Noire, la Bohême, la plaine russe. Il raconte cela simplement, sans emphase, s'interrompant souvent pour dire : *Ah ! mon cher Monsieur, nous ne savons rien, nous ne savons rien !* Comment croire qu'il n'y a pas, chez l'homme, quelque chose de divin, quand on le voit scruter ainsi, avec cette pénétration, les secrets de l'histoire du monde et poser les limites précises de la connaissance certaine et du mystère insondable ? Comment croire qu'une pareille intelligence pourrait s'éteindre pour jamais ! »

Et sous sa plume reviennent spontanément tant de nobles citations de ses amis les poètes ! Je cite ce passage d'une de ces dernières lettres :

« Gardez-vous de vous inquiéter de l'avenir. *L'avenir, c'est Dieu*, disait Villiers de l'Isle-Adam ; et il ajoutait, quand on lui objectait qu'il fallait bien songer à demain : *Demain ! l'on ne vit plus.* » Et Verlaine :

*Va ton chemin sans plus t'inquiéter
La route est droite et tu n'as qu'à monter...
Déjà l'Ange Gardien étend sur toi
Joyeusement, des ailes de Victoire.*

« Et ne cherchez pas à vous cacher la vie et la mort. Ce sont nos sœurs. Accueillons-les comme de très belles filles de Dieu. Il faut qu'elles servent ; il faut qu'elles rendent gloire à Dieu ; il faut qu'elles complètent la Passion du Christ, à laquelle vous savez bien que quelque chose manque. Je vous assure que votre vie a un sens magnifique, qu'elle a une utilité merveilleuse, et que votre mort, quand elle viendra, sera très précieuse aux yeux du Seigneur. Même chose pour moi. Alors, réjouissons-nous ! »

Charles Journet

Courtes prières pour le chrétien dans le siècle, 600 prières choisies par les moines de la Pierre-qui-Vire, Desclée de Brouwer, 1954, 300 pages, relié toile verte, 105 fr. belges.

L'ordre adopté « n'est point arbitraire. Nous réservant de faire, par la suite, trois

autres recueils parallèles — pour racheter le temps, pour honorer la bienheureuse Vierge et les saints du Seigneur, pour sanctifier toute la vie — nous avions d'abord pensé grouper les textes publiés dans le présent volume d'après les quatre thèmes fondamentaux de la prière : adoration, action de grâces, misere, demandes. C'est l'orientation même des textes qui nous a, pour ainsi dire, conduits à les répartir selon les huit propositions du Pater ».

On a puisé dans la Bible, le Missel, dans le recueil *La prière des premiers chrétiens* du P. Hamman (Voir *Nova*, 1952, p. 318), dans les vies de saints anciens ou récents. On cite les mystiques et les poètes, Claudel et Péguy, les *Negro spirituals*, Kierkegaard et Tagore, Th. Merton et le P. Teilhard de Chardin. La difficulté pour certains lecteurs pourrait être d'accepter le constant passage de ce qui est écrit pour être prière à ce qui est écrit pour être poésie. Signalons l'émouvante prière à la Vierge de l'abbé Godin : « ... Oh ! que je ne m'embourgeoise pas ! Souffrance surtout de la compassion à la souffrance des autres. Oh ! que je ne fonctionnarise pas ! Vierge du Vendredi-Saint, oh ! faites-moi comprendre la souffrance. ... Faites-moi surtout partager toute souffrance en me donnant un cœur bon. Comme le vôtre », p. 284. Et citons ce chant Afro-américain :

O Jésus
Hi, hi !
Le nom à lui, Jésus !
Gloire !

Moi, je suis là
Je suis là,
assis dans les cendres,
Gloire !

Vois-moi
Frottant la tête
avec les cendres,
Gloire Jésus.

L'édition est un chef-d'œuvre. Les illustrations sont parfaites. Les tables donnent toutes les références.

Charles Journet

PIERRE PARIS, P. S. S., *Les hymnes de la liturgie romaine*, Paris, Beauchesne 1954, 140 pages.

Enfin voici paraître, par les soins du P. Leherpeur de l'Oratoire, en un précieux petit volume, les sept leçons sur les hymnes

de la liturgie romaine publiées dans le *Bulletin Joseph Lotte* (oct. 1938-juin 1939) par M. Paris, alors aumônier général des universitaires catholiques. Chaque hymne est encadrée par une introduction littéraire, historique, théologique, qui nous renseigne sur ses origines, sa destinée, ses modifications, heureuses ou malheureuses, sa métrique, son introduction dans la liturgie. Le texte est transcrit, et traduit, sinon avec poésie, du moins avec exactitude et densité. Voici la distribution des chapitres : 1. *Hymne de toutes les heures* — 2. *Les hymnes des fêtes de Noël et de Pâques* — 3. *Les hymnes de la fête des saints apôtres* — 4. *Les hymnes du triomphe de la Croix* — 5. *L'hymne de la dédicace* — 6. *Les chefs-d'œuvre de la Renaissance carolingienne (Ut queant laxis...)* — 7. *Les chefs-d'œuvre de la Renaissance carolingienne (Gloria, laus... Veni Creator)*. Un huitième chapitre traite du *chef-d'œuvre de Nicétas de Remesiana, le Te Deum*. Il nous faudrait beaucoup de travaux de la valeur de cet humble petit livre. Nous en cherchions depuis longtemps le texte, qui nous avait été signalé par Dom Morin, lequel « dans un article retentissant de la *Revue bénédictine*, réclama l'honneur d'avoir écrit le *Te Deum* pour Nicétas, évêque de Remesiana, en Dacie, vers la fin du IV^e siècle », p. 117. On lira, à la page 100, l'apologie de Henri Bremond pour Urbain VIII et les « quatre jésuites » humanistes « correcteurs » des hymnes du bréviaire.

Charles Journet

Œuvres de saint Augustin, publiées sous la direction du R. P. Fubert Cayré, des Augustins de l'Assomption, Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

Voici quelques mots d'Henri Marrou signalant cette entreprise : « Seule de toutes les nations civilisées, la France possédait déjà deux traductions complètes de l'œuvre immense de l'évêque d'Hippone. Voici qu'une troisième est en bonne voie d'exécution... On pouvait dire autrefois : à quoi bon traduire les Pères de l'Eglise ? ceux qui sont capables d'en profiter les lisent en grec ou en latin. Ce n'est plus vrai de notre temps : innombrables sont aujourd'hui les âmes à qui cette nourriture solide peut utilement servir ; c'est vrai de tous les Pères, ce l'est à un degré éminent de saint Augustin, de cette pensée si concrète, si actuelle, exprimée d'un

ton si direct, tout frémissant de vie... Les traductions existantes, déjà anciennes, étaient encombrantes, introuvables en librairie, au surplus bâclées. Celle-ci, confiée aux meilleurs spécialistes, est de nature à satisfaire l'humaniste le plus exigeant. Mais la collection du P. Cayré nous donne beaucoup plus qu'une bonne traduction ; on trouve le texte latin en regard... Elle prend le texte de saint Augustin dans l'état où le fournit la science acquise par l'œuvre si remarquable des Bénédictins (de Saint-Germain-des-Prés) et par celle, encore bien fragmentaire, des philologues contemporains... Textes et traduction sont équipés d'introductions substantielles et de notes complémentaires qui constituent le commentaire le plus précis et le plus à jour. Enfin cet ensemble se présente sous la forme de petits volumes, format de poche, très luxueusement édités, reliés en toile souple. »

La première série aujourd'hui achevée, comprend douze volumes : 1. *Introduction générale — De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum — De agone christiano — De natura boni*. 2. *De bono conjugali — De conjugii adulterinis — De mendacio — Contra mendacium — De cura gerenda pro mortuis — De patientia — De utilitate jejunii*. 3. *De bono viduitatis — De continentia — De opere monachorum — De sancta virginitate*. 4. *Contra academicos — De beata vita — De ordine*. 5. *Soliloques — De immortalitate animae — De quantitate animae*. 6. *De magistro — De libero arbitrio*. 7. *De musica*. 8. *De fide et operibus — De fide rerum quae non videntur — De utilitate credendi — De vera religione*. 9. *De fide et symbolo — Enchiridion*. 10. *De divinatione daemonum — Quaestiones LXXXIII — Quaestiones VII — Quaestiones VIII*. 11. *De catechizandis rudibus — De doctrina christiana*. 12. *Retractiones*. Voici respectivement les noms des auteurs qui ont soigné le texte, la traduction, les notes de ces douze volumes : Roland-Gosselin, Combès, Saint-Martin, Jolivet, Labrielle, Thonnard, Thonnard et Finnaert, Pegon, Rivière, Bardy et Beckaert, Farges, Bardy.

Dans le *De mendacio*, paru en 1937, certains développements avaient été laissés de côté. On avait d'abord envisagé une anthologie. Mais lorsque parurent les premiers volumes, le public réclama une édition complète. C'est à ce parti qu'on s'est rallié. La préface à l'*Enchiridion* (1947) cite une vue de Henri Marrou « révisée » par ce dernier en 1949.

Cette première série de 12 volumes sera suivie d'une 2^e sur *Dieu et son œuvre* (vol. 13-18) ; d'une 3^e sur la *Grâce* (vol. 19-26) ; d'une 4^e sur l'*Eglise* (vol. 27-31) ; d'une 5^e sur la *Cité de Dieu* (vol. 32-37) ; d'une 6^e *Lettres* (vol. 38-44) ; d'une 7^e *Exégèse* (vol. 45-52) ; d'une 8^e *Psaumes* (vol. 53-66) ; d'une 9^e sur *saint Jean* (vol. 67-72) ; d'une 10^e *Sermons* (vol. 73-84). Les *Tables générales* constitueront le 85^e volume.

Il faut féliciter les éditeurs de cette œuvre immense. Il est impossible de relire n'importe quel chapitre de saint Augustin sans qu'il communique à nos esprits quelque chose de sa propre vertu, de son amour de la vérité. Il les réaxe dans l'authentique problématique de la théologie, celle où se situera Thomas d'Aquin. C'est le P. Gardeil qui, comparant les deux docteurs, écrivait, dans l'*Introduction* de son grand livre sur *La structure de l'âme et l'expérience mystique* : « Qu'on lise attentivement l'un et l'autre, et l'on verra, en particulier sur les points qui concernent la doctrine spirituelle, leurs pensées se compénétrer sans cesse et s'entrelacer. On peut compter les positions sur lesquelles ils diffèrent ; il est impossible de compter celles où ils s'entendent ; et quel respect, quelle vénération, parfois presque trop indulgente, du Docteur Angélique pour la pensée de son maître en spiritualité. La principale différence qui, non pas les sépare, mais les distingue, c'est que saint Thomas a régularisé dans une métaphysique de l'être et des causes, en les corrigeant au besoin, les analyses de psychologie vécue et la théologie parfois trop littéralement scripturaire de son ancêtre. Saint Thomas est plus complet, plus universel, plus vrai. Mais, pour effectuer cette transposition, ce n'est pas trop de dire que le Bœuf muet a, si j'ose dire — je l'ose ! —, dévoré toute la substance spirituelle de l'Aigle d'Hippone... »

Charles Journet

J.-D. BURGER, professeur à l'Université de Neuchâtel, Le *De spiritu et littera de saint Augustin*, texte, introduction, traduction et notes, Neuchâtel, édit. H. Messeiller, 1951, 214 pages.

Une des raisons qui ont contribué à la publication de cet œuvre est l'influence qu'elle exerça sur la pensée de Luther, p. 52. Cependant Augustin lui-même, chose étonnante, n'aurait pas su comprendre Rom., V,

12-14, où il ne faudrait voir que la transmission d'une *peine*, mais non pas d'une *faute*, p. 46 ! Le point de vue qui unifie les affirmations d'Augustin sur l'Eglise, a-t-il été rencontré ? On oppose l'Eglise céleste « être métaphysique » à l'Eglise terrestre « institution de salut ». On parle d'Eglise invisible et d'Eglise visible. De cette dernière on dit : « *L'esprit latin exige qu'elle soit instituée de droit divin, en une cité juridiquement organisée, et non pas en association universelle de mystères seulement*, remarque R. Seeberg. C'est pourquoi le clergé, revêtu de la puissance de l'Esprit, héritier de l'autorité apostolique, est reconnu seul capable d'opérer la distribution de la grâce aux fidèles par la prédication et l'administration des sacrements », p. 39. L'influence du néo-platonisme sur Augustin est résumée d'une manière qu'on pourra trouver bien sommaire quand on a lu, par exemple, le livre de Pierre Courcelle. La traduction nous a paru bonne. Signalons au hasard deux fautes d'impression : p. 114, lire *Eccle.*, I, 18, au lieu de *Gal.*, I, 18 ; p. 212, § 2, lire *acriter* au lieu de *atrociter*.

Charles Journet

OTHMAR PERLER, *Le « De unitate » de saint Cyprien interprété par saint Augustin*, dans *Augustinus Magister, Congrès international augustiniien*, Paris, 1954, pp. 835-858.

Signalons, dans ce riche et magnifique recueil (1160 pages), la contribution de M. O. Perler, rédigée selon les règles de la méthode historique la plus exigeante, et qui touche directement la question de la primauté romaine. Faisant suite à ses études antérieures sur Cyprien, et en accord avec ses meilleurs critiques, l'auteur considère comme authentiques les deux versions du chap. IV du *De unitate*. Même dans la plus ample des deux versions, la *cathedra Petri* ne désigne que « le siège apostolique (épiscopal), confié d'abord à Pierre, mais plus tard aussi aux autres apôtres ou évêques », p. 841. Il fallait retrouver dans saint Augustin les allusions au *De unitate* de Cyprien. Au cours de ce travail, on s'aperçoit que les textes évangéliques (Mt., xvi, 18, Jean, xxi, 17) prennent chez Augustin une signification nettement favorable à la primauté romaine. Augustin admet une « primauté doctrinale » revenant au Saint-Siège « en raison de son

apostolicité, non pas exclusive, mais particulière... Le Saint-Siège est la dernière, l'irrécusable instance... Cette attitude ne diffère pas beaucoup de celle de saint Irénée, d'après lequel toute Eglise doit être d'accord avec l'Eglise de Rome en raison de son autorité (origine) apostolique plus spéciale... Saint Augustin a en plus conscience du rôle exceptionnel de Pierre seul (sans Paul). Il reconnaît explicitement la primauté doctrinale en cas de conflit. La réponse du pape Innocent, arrivée peu après en Afrique, avait pour lui une valeur décisive et définitive : *Causa finita est*, dira-t-il dans le *sermo 131*. La nouvelle situation créée par la controverse pélagienne l'a ainsi obligé à préciser sa pensée. Les célèbres chapitres de saint Cyprien reçoivent une interprétation plus romaine encore dans la réponse du pape Innocent aux évêques du concile de Carthage... » Si Augustin n'atteint pas à la même précision de langage qu'Innocent, c'est que l'influence de Cyprien continue de s'exercer : « Nous savons que ce dernier a écrit son traité dans des circonstances particulières et après avoir puisé sa théologie dans une source trouble, c'est-à-dire dans Tertullien. Saint Augustin aurait pu l'expliquer. Il aurait pu excuser sa résistance au pape Etienne comme il l'avait fait au sujet de l'erreur du baptême administré par les hérétiques. Il se contente d'affirmer l'amour de la paix et de l'unité de l'évêque de Carthage », pp. 857-858.

Charles Journet

JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus Theologicus*, Desclée et C^{ie}, Paris, Tournai, Rome, t. IV, XII-936 pages.

L'édition monumentale du *Cursus Theologicus* de Jean de Saint-Thomas, préparée par un groupe des Bénédictins de Solesmes, et magnifiquement éditée par Desclée et C^{ie}, nous a donné en 1931 le tome I, contenant, outre les préfaces, plusieurs opuscules de Jean de Saint-Thomas, et le commentaire des sept premières questions du *De Deo uno* de la *Somme* ; en 1934 le tome II, questions 8 à 18 ; en 1937, le tome III, qu. 19-26. Aujourd'hui, le tome IV est achevé. Il contient les traités *De Trinitate* et *De Creatione*, parus en 1946 et les traités *De Angelis* et *De opere sex dierum*, parus en 1953. Le volume s'ouvre par une Lettre du cardinal Pacelli, alors Secrétaire d'Etat de Sa Sainteté

Pie XI. Suit une Préface des éditeurs qui soulignent l'importance dans le commentaire du *De Trinitate* des disputes sur les processions, sur les personnes divines et le Saint-Esprit, sur les missions des personnes divines. Au sujet du *De Angelis*, ils déclarent qu'« il s'y trouve bien des points auxquels nous ne pouvons plus accorder le même degré de certitude que Jean de Saint-Thomas ». Tout d'abord parce que, à la suite des Pères et de saint Thomas, il interprète Isaïe, XIV, 12-15 et Ezéchiel, XXVIII, 1-19, comme signifiant au sens littéral la chute de Lucifer ; ensuite à cause de l'autorité accordée en ce temps-là au Pseudo-Denys. Néanmoins, ce traité contient des disputes très profondes concernant la nature des purs esprits, leur mode de présence dans le lieu, le secret des cœurs et le libre arbitre, la peccabilité des créatures et la faute des anges. Le *De opere sex dierum*, qui n'apparaît pour la première fois que dans la seconde édition de Lyon 1663, vingt ans après la mort de l'auteur, pose une question d'authenticité. Elle est résolue favorablement par les éditeurs ; mais ils impriment ce texte en caractères plus petits car il représente des positions dépassées : « La principale utilité de ce traité sera peut-être de mettre en garde les théologiens, quand ils constateront jusqu'à quel point un esprit aussi supérieur a pu errer, en interprétant d'une manière trop matérielle les Livres saints », et en solidarissant les données révélées avec les thèses d'une physique périmée.

Le texte est établi d'après l'édition princeps à savoir celle de Lyon 1642, et pour le *De opere sex dierum*, celle de Lyon 1663. Mais bien des erreurs ont dû être redressées. Le contrôle des références scripturaires, patristiques, scolastiques représente un immense travail. Tous les théologiens en sauront gré aux moines de Solesmes qui, selon le mot du cardinal Pacelli, savent unir « la prière du cœur et le travail de l'esprit ».

Charles Journet

MARIA TERESA ANTONELLI, *La Metafisica di F. H. Bradley*, Fratelli Bocca, éd., Milan, 1952, 281 pages.

Cet ouvrage, consacré à l'œuvre du penseur anglais F. H. Bradley (1846-1922), est d'un plan fort bien conçu. Et qui ne se laissera pas effrayer par un vocabulaire philosophique prodigue en néologismes ne perdra pas sa peine.

Une brève introduction situe Bradley dans l'histoire de la philosophie anglaise et, plus précisément, à l'intérieur du courant idéaliste influencé par Hegel.

Puis on détermine, avec un grand sens des nuances, en prenant soin de fixer la signification des termes et des affirmations, le but, la méthode et la démarche de la pensée bradleyenne.

Une troisième partie, qui débouche elle-même sur des considérations plus générales s'efforce de dégager les lignes de force du système, de montrer les problèmes qui se posent à son sujet, et les antinomies qui le travaillent. Tout en demeurant dans le sillage du monisme immanentiste de Hegel-Bradley, qui s'est beaucoup occupé du pragmatisme et chez qui ne cesse de vivre une tradition proprement anglaise attentive à la réalité et à la diversité des êtres, essaye de fondre ensemble une vue immanentiste et les aspirations dualistes (le mot ici désigne ce qui s'oppose au monisme) de son esprit. Significative à ce propos est la place accordée par Bradley à l'expérience finie, qui se substitue à l'« autoconscience » hégélienne. L'intérêt qu'offre l'œuvre de Bradley réside davantage dans les questions qu'elle pose que dans ce qu'elle résout. Elle est par là caractéristique des contradictions de l'idéalisme hégélien. Elle témoigne des impasses où aboutissent certaines voies ouvertes par Hegel.

L'ouvrage inaugure une série de publications de l'Institut de Philosophie de l'Université de Gênes. La même collection présente un essai de M. Nunzio Incardona, *Problematica Interna dello Spiritualismo Cristiano*, 1952, 207 pages.

Par spiritualisme chrétien, l'auteur entend une philosophie, inspirée de saint Augustin dont le professeur Sciacca est l'initiateur. Disons que cet ouvrage écrit avec plus d'impétuosité que de clarté n'a pas la valeur du précédent. Plus que l'être, c'est l'« intégralité de l'être spirituel » (p. 134) qu'est proprement le sujet humain qui doit retenir l'attention du philosophe. L'auteur n'a pas compris quelle est la position de la philosophie de l'être (p. 132) ; il y a une équivoque relative au point de vue selon lequel l'homme est envisagé. Je peux situer cet être qu'est l'homme dans la hiérarchie des êtres ou je peux expérimenter ma subjectivité, mais je commets un parallogisme si je considère l'être au nom de mon expérience de moi-même, évidemment privilégiée en tant

que mienne (cf. p. 197). Je crains que partant de l'intention de dépasser la pensée moderne, représentée par Gentile, à l'aide d'un augustinisme renforcé d'emprunts faits à Rosmini, on ne réussisse qu'à atteindre une position eclectique.

Dans la même série encore, nous avons de Franco P. Alessio, *Studi sul Neospiritualismo*, 1953, 257 pages. L'ouvrage groupe diverses études sur des philosophes italiens et français, entre lesquels il y a d'évidentes affinités : A Carlini, A. Guzzo, R. Le Senne, M. F. Sciacca, L. Lavelle et quelques autres. M.-M. Cottier

NICOLAS BERTIAEV, *Vérité et révélation*, traduit du russe par Alexandre Constantin, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1954, 180 pages.

Cet ouvrage écrit à Clamart, 1946-1947, constitue, nous dit-on, « un réexamen des problèmes fondamentaux du christianisme à la lumière de l'esprit et de la vérité », p. 5. La révélation divine est théandrique : elle manifeste ce qu'il y a de spirituel et de divin dans l'homme. Elle a toujours passé par l'homme. Et il y a toujours introduit son propre anthropomorphisme. Il convient donc de rediscerner, dans le christianisme, dans l'Evangile lui-même, le vrai du faux. Le vrai c'est la révélation de l'esprit et son *expression*, même visible, le faux c'est l'*objectivation* de cette révélation.

Je ne parle pas de l'expérience spirituelle de Bertiaev. Elle est un secret entre lui et Dieu. Il n'est question ici que de sa critique du christianisme traditionnel. Disons qu'elle est navrante. Cét homme a vécu de longues années à Paris. Il a connu des catholiques qui n'étaient pas tous des ignorants, qui avaient pas tous une âme grossière et vile. Il a pu questionner, s'informer. Rien de tout cela ne paraît dans son livre. On se trouve en présence d'un monologue de sourd, devant une sorte de pamphlet, de réquisitoire contre l'Eglise, surtout catholique, mais aussi orthodoxe et protestante. C'est leur « sociomorphisme » qui serait, pour une grande part, la cause des athéismes contemporains. L'utilité de ces athéismes est de provoquer, dans tous les domaines, même biblique, une « autoépuration de la révélation du sociomorphisme ». Les sympathies de l'auteur vont à la gnose : celle de Marcion, celle surtout de Jacob Boehme, dont il ne s'est

jamais dégagé, et qui a infecté dès le principe toute sa doctrine de Dieu et du mal. Son ésotérisme rencontre celui de l'Hermès Trismégiste qu'il cite dans sa préface — en songeant au christianisme traditionnel : « *Ne vois donc dans tout cela, mon fils, que des manifestations menteuses d'une vérité supérieure ; et puisqu'il en est ainsi, j'appelle le mensonge une expression de la vérité.* »

Voici qui concerne Dieu. C'est une aberration, selon l'auteur, de transférer à Dieu « les notions de souveraineté, de puissance, de causalité, etc. Pareille version du christianisme se rapproche des formes les plus conservatrices de l'Islam. Seuls les mystiques, jadis, l'ont dépassée. On ne peut même dire, en parlant de Dieu, qu'il est un être, autrement dit, une réalité objective. Tous ces concepts qu'on lui applique sont restrictifs et signifient une objectivation qui s'exerce à des fins d'organisation sociale », p. 122. « La théologie traditionnelle n'a jamais été une théologie du Saint-Esprit. Elle s'est toujours cantonnée non seulement dans les limites de la deuxième révélation, c'est-à-dire celle d'un Nouveau Testament incompris en Esprit, mais même dans celle de l'Ancien Testament... C'est pourquoi le mystère de l'Incarnation ne fut jamais bien saisi », p. 124. « Dieu est Esprit, mais l'Esprit n'est pas être. Mais surtout, surtout, il ne faut jamais évoquer Dieu selon l'optique monothéiste ; seul doit exister pour nous le Dieu trinitaire, et encore, nous devons bien nous garder de concevoir ce mystère dans l'esprit de la théologie scolastique : le trinitarisme doit uniquement signifier que nous admettons dans Dieu la vie intérieure et le mouvement, le dynamisme », p. 124.

Quant à l'Ecriture, il faut la réinterpréter. « Les champions d'une interprétation judiciaire du christianisme (surtout pour ce qui est de la Rédemption) se réfèrent ordinairement à saint Paul. C'est cet apôtre, en effet, qui créa la doctrine de la Rédemption, notion qu'on ne trouve point dans l'Evangile proprement dit sous cette forme, et c'est lui qui l'a rattachée aux concepts de rachat, de justification, etc. », p. 131. « Une acception littérale des textes évangéliques mène non seulement à des contradictions que la critique biblique révèle, mais elle ne peut s'accorder avec une conscience morale d'un niveau supérieur à celle de l'époque, conscience qui s'élargit sans cesse par l'effet de l'action souterraine du christianisme même. C'est la raison pour laquelle il ne

peut y avoir qu'une seule manière, spirituelle, ésotérique, de lire l'Evangile. Il existe un Evangile spirituel éternel, par rapport auquel l'Evangile historique ne revêt point de valeur absolue », p. 147. « Une objectivation de l'Evangile est survenue au cours de l'histoire du christianisme, qui consiste en son adaptation à l'organisation sociale de l'Eglise. Mais derrière cette objectivation, reste la profondeur suprême, qui se situe au delà de la différenciation sujet-objet, au delà de l'utilité sociale », p. 147. « Même certaines paroles de l'Evangile sont frappées au sceau de la cruauté humaine : par exemple, à la fin des paraboles, les propos traitant de l'Enfer... Cruauté qui transparaît également dans les épîtres de saint Pierre l'Apôtre, et dont seules sont exemptes celles de saint Jean l'Evangéliste », p. 128.

Aucun dogme n'irrite davantage Berdiaev que celui de l'enfer. « Une éthique de l'antienfer est devenue possible, qui ne juge personne passible d'être jeté en enfer, et qui aspire au salut universel et à l'illumination et à la transfiguration non seulement des méchants, des Caïn et des Judas, mais de Satan en personne. En d'autres termes, elle désire le salut fraternel communautaire, notion qui reconnaît la responsabilité de tous pour tous », p. 153. « A l'idée satanique des supplices éternels, idée exotérique, créée dans l'intérêt de l'organisation d'une société à base religieuse offrant le spectacle d'une objectivation grossière de la société à base existentielle, on oppose généralement l'idée de la transmigraton des âmes. Moralement, elle est supérieure à celle de la Géhenne éternelle, mais elle est loin d'être exempte de la conception juridique de l'existence humaine... La réincarnation sur un seul plan, c'est-à-dire dans la vie terrestre et dans son histoire, entre en conflit insoluble avec le principe de la personne qui, chez l'homme, comprend également son corps physique... La situation est tout autre dans une transmigraton s'exerçant sur plusieurs plans, une réincarnation qui s'étendrait à différents mondes spirituels. Je pense pour ma part qu'il est indispensable d'admettre ce principe... », p. 155.

A ceux qui traiteraient sa vision d'utopique, l'auteur répond qu'il n'est pas un optimiste : « Pour l'instant nous entrons dans une ère de ténèbres et de géantes destructions. Il est même possible que tout notre ordre cosmique apparent, illusoire, explosera. » C'est après que viendra le *nouvel éon*,

« la révélation authentique et définitive, n'ayant subi aucune diminution ni aucune déformation par le déterminisme naturel et social », la révélation en Vérité et en Esprit, la révélation du théandrisme. « Ce nouvel éon ne sera point un au-delà, un monde sis de l'autre côté de la barrière, un univers d'autre-tombe ; il restera notre ici-bas, mais illuminé, sublimé, transfiguré, devenu univers libre et librement créateur. Nous pouvons, du reste fort bien supposer une pluralité de mondes, dont le nôtre ferait partie et qui formeraient le prolongement de l'itinéraire spirituel de l'homme. Il importe avant tout de nous libérer d'une dogmatique figée avec son souffle de mort », p. 173.

Du haut de sa révélation ésotérique, Nicolas Berdiaev critique avec assurance saint Paul, saint Pierre, l'Evangile. Il reproche à l'Eglise de « n'avoir jamais bien saisi le mystère de l'Incarnation », p. 124 ; mais l'Incarnation n'est plus pour lui le mystère d'un Dieu qui a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique ; ce n'est plus qu'« une trouée fulgurante à travers ce monde... dans laquelle se manifeste la lumière venue de l'autre sphère... ; c'est le métahistorique manifesté dans l'histoire, mais ne dépendant nullement dans sa Vérité de l'historicité », p. 164. Il reproche encore à l'Eglise de n'avoir « aucune doctrine approfondie, développée du Saint-Esprit », p. 161 ; mais c'est pour nous expliquer que le Saint-Esprit n'est d'aucune manière une Personne divine, et que « le trinitarisme doit uniquement signifier que nous admettons dans Dieu la vie intérieure et le mouvement, le dynamisme », p. 124. Il faudra ajouter sans doute, avec Boehme, que le mal a sa place au sein même de Dieu.

Ainsi le dernier livre de Berdiaev, son testament, nous propose de substituer, à la révélation surnaturelle de l'Evangile, une expérience spirituelle gnostique ésotérique, où se confondent la nature et la surnature, la liberté et la grâce, et où l'effort créateur de l'homme vient remplacer le salut de la rédemption par le Christ. La gnose brutale et presque haineuse qui a obscurci l'esprit de Berdiaev l'aura empêché jusqu'à la fin de comprendre la profondeur de la révélation évangélique et que l'Eglise, sans péché, non sans pécheurs, est l'Evangile qui continue.

Charles Journet

NOVA ET VETERA

ÉDITEUR L. MÉROZ, GENÈVE

12 Boulevard Georges Favon

Direction : Charles Journet, Fribourg (Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Jean de la Croix Kælin, O. P.,
12, boulevard Georges Favon Genève.

Administration : Librairie L. Méroz, 12 bd Georges Favon, Genève.

Compte de chèques postaux : Revue *Nova et Vetera* I 10232,
Genève.

Conditions d'abonnement :

Suisse : Abonnement annuel ordinaire : frs 10.—.

Abonnement de soutien : frs 15.—.

Le numéro : frs 2.80.

France : Abonnement annuel ordinaire : frs fr. 1000.—.

Abonnement de soutien : frs fr. 1500.—.

Le numéro : frs fr. 280.—.

On peut s'acquitter par mandat postal international, par virement bancaire ou auprès de notre dépositaire général pour la France :

Librairie St-Paul, rue Cassette 6, Paris VI^e. Compte
de chèques postaux : Paris 243.60.

Autres pays : Abonnement annuel ordinaire : frs 12.—

Le numéro : frs 3.— (franco de port)

Les abonnements sont annuels et partent du N° 1. Les nouveaux abonnés qui souscrivent à n'importe quel moment de l'année en cours reçoivent les numéros déjà parus.