

Nouveau Testament lui attribue un rôle qu'aucun homme ne peut jouer, et Jésus-Christ se présente lui-même comme occupant une place entre Dieu et les hommes, qui implique qu'avec sa personne, ce n'est pas l'homme qui monte vers Dieu, mais Dieu qui descend vers l'homme. Et cela, non seulement, comme dans le cas d'un prophète, parce qu'il serait bien inspiré à parler *sur Dieu*, mais plutôt parce qu'il parle *au nom de Dieu* et que sa présence tranche dans l'histoire de chaque homme et dans l'histoire humaine avec une autorité et une efficacité que l'on ne peut attribuer à aucun homme sans blasphémer contre Dieu. Or ici, en les attribuant à Jésus-Christ, on a conscience de glorifier au contraire Dieu et de l'honorer. Si on ne peut donc pas dire que Jésus-Christ c'est Dieu lui-même, on ne peut pas dire que c'est l'homme, même poussé à son expression la plus parfaite. C'est, comme le dit le Nouveau Testament, « Emmanuel », Dieu avec nous, Dieu pour nous. En d'autres termes, Dieu dans tout ce qu'il était possible et dans tout ce qu'il était nécessaire que nous en connaissions, pour atteindre, par cette révélation, au-delà de Jésus-Christ, celui qui se révèle par lui, Dieu lui-même dans son insondable mystère.

« Quand on réfléchit à ce problème, tel qu'il se pose au croyant — et non au curieux qui prétendrait en parler du dehors — on cherche des mots pour comprendre et se faire comprendre. Alors vient à l'esprit l'expression « Fils de Dieu », que le Nouveau Testament emploie déjà. Mais cette expression n'est pas, elle non plus, adéquate. Elle dit bien quelque chose de vrai, parce que les relations d'un père à un fils sont caractérisées par la distinction des personnes et par leur intimité. Or la foi en Jésus-Christ admet aussi entre Jésus-Christ et Dieu cette distinction et cette intimité. Mais en même temps, la foi admet, entre Jésus-Christ et Dieu, une unité, ou, si l'on veut, une sorte d'intimité qui dépasse celle qu'un père peut avoir avec son fils. Ceci paraît dans le fait que Jésus-Christ a pu dire que Dieu est le Père céleste des hommes, et qu'il a parlé de Dieu aux hommes en disant *Votre Père céleste*; mais jamais il n'a dit, en s'associant à cette expression : « Notre Père. » Mais il appelle Dieu : « Mon Père. »

« La foi chrétienne a toujours été très empruntée devant les données qui viennent d'être rappelées. Elle a eu conscience qu'elle ne pouvait lever qu'un tout petit coin du voile de mystère qui entoure les relations

dernières entre Jésus-Christ et Dieu. Les expressions qu'elle a employées ont souvent été mal comprises par ceux qui ont méconnu leur caractère approximatif, symbolique ; ou par ceux qui, pour la raison qu'elles sont en effet approximatives et symboliques, en ont perdu la substance véritable et la véritable signification. »

Il est donc clair que pour M. Leenhardt, Jésus-Christ n'est pas Dieu.

Charles Journet

MAURICE ZERMATTEN, *Le lierre et le figuier*, édit. Desclée de Brouwer, Paris, édit. Spes, Lausanne.

« ... Le lierre, c'est le passé ; j'en ai coupé même les racines. »

Ainsi parle, à la fin du livre, un des principaux personnages de ce roman. Ils sont quatre, deux hommes et deux femmes, que le mal enserre peu à peu dans des liens étroits. Jacques Duvernay, en épousant Annie, est devenu le maître d'un grand domaine qu'il exploite avec succès. A côté de ce mari très actif, Annie fait figure d'épouse romantique, soupirante, solitaire... S'aiment-ils encore ou se haïssent-ils ? Fatigués l'un de l'autre, ils vivent séparés par un mur de silence, d'égoïsme et de rancunes accumulées. Annie accepte de donner chez elle une soirée où doivent se rencontrer deux jeunes gens que des personnes bien intentionnées destinent l'un à l'autre : le docteur Michel Couplet et Odile de Nucy. Mais le docteur n'a d'yeux que pour Annie qui semble tout à coup renaître à la vie, et Jacques s'éprend d'Odile. Et dès lors commence pour tous les quatre une vie de mensonge et d'adultère. La première ivresse passée, chacun s'interroge et prend conscience de se livrer à une course à l'abîme. Où tout cela mènera-t-il ? Va-t-on vivre longtemps, toujours dans le péché, ou lui dire non ? Les circonstances rapprochent pour quelques jours Odile et Michel ; ils apprennent à se connaître, à s'estimer, peut-être s'aiment-ils déjà quand, brusquement, un accident d'auto les précipite tous deux au fond d'un ravin et les tue. Jacques et Annie se retrouvent, dépouillés, enfin humbles, prêts à « payer ». Le lent détournement par le mal leur a appris que « la loi du péché ne recule que devant des âmes déshabillées ».

Un roman d'analyse psychologique bien traditionnel, mais solidement construit, et qui a pour cadre une nature attachante et forte.

A. P.

Contre la guerre atomique

Le problème de la guerre atomique ne saurait être abandonné aux seules compétences politiques, scientifiques et militaires. Il concerne tous les hommes, et ceux-ci sont en droit de le débarrasser de ses complications plus ou moins astucieuses, de le réduire à ses termes simples, essentiels, afin de le résoudre, ou de l'éliminer. Il en est trop parmi eux qui acceptent l'idée d'une guerre atomique comme d'un événement inéluctable dont il ne faut pas d'ailleurs, disent-ils, exagérer le caractère catastrophique : on construira des abris et l'on arrivera bientôt à « nettoyer » les bombes ! D'autres l'envisagent comme un recueil d'images qu'ils feuilletent en imagination avec le frisson d'une secrète complaisance. Mais ceux qui la considèrent dans sa réalité probable ou certaine, affranchis d'une esthétique à bon marché et d'un fatalisme mal réformé, s'indignent et s'épouvantent en reconnaissant son caractère de grande et d'irréparable iniquité.

Leur révolte ne saurait s'apaiser et leur indignation se taire devant des sauvageries scientifiquement vêtues. L'affreux emploi d'une découverte admirable, d'une technique toujours plus habile et imprudente a fait sauter les normes autrefois posées d'une « juste » guerre. Les notions, assurément difficiles à vérifier dans leur application, de moyens et de fins seuls licites, sont aujourd'hui méconnues ou délibérément sacrifiées par l'effet d'une volonté de puissance toujours plus avide. Le nihilisme qui, sur tous les plans, est la rançon de l'impérialisme déchaîné ne redouterait pas le geste théâtral, tragiquement absurde du suicide collectif, ou la prévision d'une planète ravagée, rendue à peu près stérile, avec les débris d'une humanité où ne se reconnaîtraient plus les créatures de Dieu.

Nous n'avons pas la prétention de définir ici et de justifier parfaitement une position théorique et pratique dans les circonstances de cette heure où l'on savoure les fruits amers d'une longue succession

d'erreurs ou de lâchetés. Moins encore songeons-nous à dicter aux différentes nations la conduite à tenir. Mais si toute présomption nous reste étrangère, si nous n'ignorons pas les difficultés à vaincre pour sortir de la tragique impasse, nous ne pouvons taire, devant tant de souffrances injustement infligées, devant tant de souffrances promises, la réprobation qu'imposent l'élémentaire sentiment de justice et d'humanité et, le dépassant en exigence, sans doute, la conscience chrétienne.

Quant à notre pays, nous ressentons, est-ce à tort ? une inquiétude, de l'angoisse, à la pensée qu'il pourrait être sollicité, directement ou indirectement invité, ou par esprit d'imitation entraîné, en dépit de sa situation politique exceptionnelle, à s'engager dans la voie néfaste de l'armement atomique. Nous osons dire : *Qu'il ne cède pas à l'entraînement et refuse toute invitation.*

Que son refus s'accompagne de déclarations qui en précisent le sens afin que nul parti politique à l'intérieur et surtout à l'extérieur ne puisse s'en prévaloir comme d'un avantage ou d'une victoire.

Il conviendrait que la communauté nationale manifestât sa volonté, si possible *unanime*, et soutînt de son unanimité une déclaration sans équivoque de son gouvernement. Il conviendrait qu'elle souhaitât de voir le monde libéré de la menace qui pèse sur lui. Si pour montrer qu'elle n'est point animée par un égoïsme collectif, elle annonçait simultanément une action de vaste envergure au bénéfice d'étrangers trop mal partagés, nous applaudirions à son initiative de tout notre cœur.

15 mai. Fête de l'Ascension

F. B.

N'aie pas de peine

Joseph perdu retournera en Chanaan
N'aie pas de peine

La chaumière un jour sera un palais
N'aie pas de peine

Tout ira mieux n'en doute pas ô cœur dolent
L'agitation se calmera avec le temps
N'aie pas de peine

Dis-toi si pour deux jours par la ronde du temps
Tes désirs sont déçus que son sens est changeant
N'aie pas de peine

Ne désespère pas tu n'es pas au courant
Des secrets ni des jeux que cachent le paravent
N'aie pas de peine

Si le déluge vient sous tes yeux impuissants
Ton pilote est Noé ne crains pas l'ouragan
N'aie pas de peine

Si tu pars pour La Mecque en pèlerin ardent
Et que l'épine au désert fasse couler ton sang
N'aie pas de peine

Si l'asile est peu sûr le but encore distant
 Sache que finiront ta route et ton tourment
 N'aie pas de peine

De tenaces gardiens peuvent séparer les amants
 Dieu le sait Il est le maître du changement
 N'aie pas de peine

Hafiz, seul dans la nuit et pauvre aussi longtemps
 Que tu prieras et que tu liras le Saint Livre
 N'aie pas de peine

*Ghazal ou poème lyrique de HAFIZ
 Poète persan du XIV^e siècle*

Traduction de Vincent Monteil

Situation et rôle des cultures ¹

Affrontement ou dialogue ?

Ecrire « affrontement » en tête de cet article équivaut à donner une première réponse — objective, non pas normative — à notre question. Car en fait les civilisations s'affrontent aujourd'hui dans le monde et par conséquent la culture n'apparaît pas comme un facteur de communion entre les hommes, ce qu'elle devrait être normalement, mais comme une cause de distinction et de séparation.

Il n'en a pourtant pas toujours été ainsi. Et il dépend certainement de nous qu'il se rétablisse entre les cultures un courant d'échanges loyaux, voire d'interpénétration ou du moins ce dialogue cordial que postule avec raison M. Louis Gardet, l'éminent philosophe de la culture ¹. Ce n'est pas le moindre paradoxe de notre époque tristement paradoxale que la fermeture des communautés culturelles, analogue à celle des blocs politiques ou des groupements sociaux, alors même que les distances ont été abolies par les progrès de la technique occidentale et que la planète définitivement « s'est rétrécie » — comme on se plaît à le dire.

Etudier les causes et les effets de la situation présente des cultures et surtout les conséquences qui en dérivent pour la diffusion du catholicisme dans toute la terre, signaler les conditions permanentes du dialogue fructueux entre cultures diverses et supputer les chances — les espoirs ! — d'avenir dans un monde réconcilié, tel est le but du présent article.

Les cultures sont communicables

De tous les biens dont il est permis à l'homme de jouir pendant son passage sur terre, ceux de la culture sont sans doute les plus précieux. C'est

¹ Louis GARDET a traité ce sujet à plusieurs reprises, dernièrement. Cf. *Interpénétration des cultures*, dans *La Culture et les cultures*, Actes de la X^e Assemblée plénière de Pax Romana, Mouvement international des Intellectuels catholiques, Beyrouth 1956, pp. 137-165, reproduit dans *Nova et Vetera*, 1956, p. 269 ; *La culture chrétienne et le dialogue des cultures*, dans le cahier n° 19 de *Recherches et Débats* du Centre catholique des Intellectuels français, Paris, 1957, pp. 148-165 ; *Méditerranée, dialogue des cultures*, dans *Etudes Méditerranéennes*, n° 1, 1957, pp. 3-20 ; *L'affrontement des humanismes*, dans *Nova et Vetera*, 1954, p. 241 ; *L'homme marxiste*, dans *Nova et Vetera*, 1955, p. 241. Cet article paraît grâce à l'obligeance du Centre de Recherches socio-religieuses de Bruxelles.

que, temporelles de par leur nature, limitées à la terre de par leur portée, les valeurs culturelles n'en relèvent pas moins de l'esprit humain. Les œuvres d'art traversent les siècles et les espaces. Lorsqu'une civilisation — avec toutes les structures sociales, civiques, techniques et matérielles qui l'accompagnent — est depuis longtemps révolue, elle survit toujours dans la mémoire des hommes par les fruits de sa culture¹. En outre, les biens de culture, parce qu'ils sont d'ordre spirituel, tendent à déborder toute limitation due aux accidents de l'histoire et de la géographie. Aujourd'hui plus que jamais, la puissance d'expansion propre à la science, à l'art, aux valeurs morales, servie par les moyens techniques que l'esprit de l'homme lui-même a créés, est capable de permettre au plus grand nombre d'en bénéficier et tend naturellement vers la participation de tous.

Les cultures sont multiples. Et le philosophe n'a rien à objecter contre la légitimité de ce fait historique. Selon le milieu géographique, la race, la langue, le climat religieux surtout, les biens de culture prennent une coloration spéciale. Dans chaque cas, ce sont des aspects différents de l'homme, d'autres virtualités de son esprit qui sont mises en valeur. Et il est légitime encore que les peuples soient fiers de leurs créations culturelles et qu'ils en défendent jalousement les richesses spécifiques.

Mais la nature de l'homme est unique. Elle porte par conséquent avec elle une exigence d'unité aussi sur le plan de la culture. Que cette unité se réalise selon des modalités multiples n'empêche pas qu'à travers les siècles et les continents ces modalités se complètent. Aucune des cultures qui sont nées dans un coin limité de la terre et qui se sont développées dans une période historique déterminée ne peut se targuer d'épuiser entièrement les virtualités naturelles de l'esprit humain. Seule la religion révélée du Christ embrasse — mais sur un plan supérieur, surnaturel, trans-historique et supra-culturel — l'homme total.

Il en découle donc que même sur le plan des réalités temporelles, toute culture est essentiellement communicable. Les données de l'histoire sont là pour nous le prouver. Entre toutes les cultures et civilisations qui ont eu l'occasion d'entrer en contact — simultanément, dans leurs aires géographiques respectives, ou successivement, par l'héritage historique —, les influences mutuelles et les interprétations ont été bien plus intenses que ne l'a cru maint historien. L'influence de l'anthropomorphisme gréco-romain dans l'art en général et dans la sculpture de l'Inde en particulier ; la transmission à la fois de l'art de raconter venu de l'Inde et de la philosophie de Platon et Aristote accomplie d'abord par la Badgad des califes abbassides, puis par les équipes de traducteurs de Tolède ; la christianisation

¹ Sans crainte, nous renonçons ici à donner une définition philosophique de la « culture ». Ce terme, nous ne l'opposons pas — comme certains l'ont fait — à celui de « civilisation ». Suivant Jacques MARITAIN (*Religion et culture*, Paris, 1930, p. 13), nous distinguerons seulement dans la culture « un développement véritablement humain et donc principalement intellectuel, moral et spirituel » et dans la civilisation, l'aspect social, politique et technique du même développement humain. — Cf. Olivier LACOMBE, *Existence de l'homme*, Bruges, 1951, chapitre V, *La culture et les cultures*.

des modes de penser — et même de prier — des Arabes par Raymond Lulle et les traces laissées par la poésie musulmane dans la poésie romane du moyen âge, jusqu'à la *Divina Commedia* elle-même, en sont des exemples éclatants.

La crise actuelle

Comment donc aujourd'hui, où les nouvelles, comme les idées, se propagent avec une rapidité foudroyante, où aucun conflit, aucune aspiration ne peuvent plus être enfermés dans les étroites limites d'une nation ni même d'un continent, aujourd'hui où nul honnête homme ne saurait s'enfermer dans l'ignorance de ce qui n'est pas de ses traditions propres, — comment pouvons-nous donner comme un fait établi l'isolement, ou pire encore, l'affrontement des cultures ?

C'est que de nos jours tous les rapports culturels, toutes les relations humaines entre races et peuples ont été bouleversés par un phénomène extraordinaire : la montée d'une civilisation technique, qui se joue des divergences et des singularités. Depuis le XVI^e siècle, et avec une accélération vertigineuse dans les cent dernières années, c'est l'Occident qui s'est affronté avec le monde entier, grâce à la supériorité de sa technique. Et l'histoire des dernières décades est faite en sa majeure partie des réactions du monde en face de la pénétration accrue de ce fragment purement matériel, détaché de la civilisation occidentale.

Arnold Toynbee en a esquissé le processus de main de maître dans son petit livre *Le monde et l'Occident*¹. Ses analyses pourraient tout aussi bien s'appliquer à d'autres régions du monde. Les peuples tout d'abord se défendent, puis il finissent par adopter une autre tactique et rivalisent entre eux et avec les puissances colonisatrices pour en adopter le progrès industriel et enfin — plus ou moins déformée — l'idéologie politique, à commencer par le nationalisme outrancier.

Nous avons ainsi une unification progressive du monde, mais qui part de la civilisation matérielle. Les grandes villes modernes se ressemblent d'un bout à l'autre de la terre et les conditions de la vie — jusqu'au costume ! — tendent à s'uniformiser. Les cultures nationales, spécifiées et limitées, entrent, qu'on le veuille ou non, en conflit avec une civilisation universelle, qui se présente à la fois comme une nécessité et comme un bienfait. De cet inévitable conflit résulte la crise de la culture, que tant d'esprits clairvoyants ont décelée dans le monde actuel².

Ou bien la culture nationale des pays géographiquement petits et économiquement faibles se trouve envahie par les cultures plus puissantes des

¹ Arnold J. TOYNBEE, *Le monde et l'Occident*, traduction française, Paris, 1953.

² Pour n'en citer que deux, cf. R. P. Jean DANIELOU, S. J., dans *L'Eglise et les civilisations*, Semaine des Intellectuels catholiques, Paris, 1955, p. 25, et Joseph FOLLIET, *La Culture dans un monde qui s'unifie*, conférence à la XI^e Assemblée plénière de *Pax Romana*, Mouvement international des Intellectuels catholiques, Rome, 1957 (à paraître dans le cahier *Pensée chrétienne et communauté mondiale*, n° 21, de *Recherches et Débats*, Paris, Centre catholique des Intellectuels français, en cours de publication).

grands pays économiquement forts. Et ces importations, dans la mesure où elles sont trop rapides et trop nombreuses pour être pleinement assimilées, se transforment souvent en déviation. Ainsi la civilisation des États-Unis déborde sur le Canada et sur l'Amérique Latine ; ainsi la colonisation européenne a fait perdre beaucoup de leur originalité aux cultures d'Afrique ; ainsi l'influence de l'URSS sur les pays dits satellites, en Europe ou en Asie, n'est pas seulement une soviétisation, mais s'efforce d'être une russification. C'est ce que nous pouvons appeler l'impérialisme culturel.

Ou bien la réaction des cultures est de se fermer sur elles-mêmes dans un nationalisme culturel, inutilement jaloux. Cette fermeture peut être soit l'œuvre spontanée d'un groupe d'intellectuels, soit une action méthodique de l'État. On parle de la défense de l'Occident ; on se soumet aveuglément à la tyrannie d'une tradition nationale — orientale ou occidentale, ou africaine — qui doit rester pure de toute influence étrangère ; on dresse des barrières inefficaces. C'est le repliement, dernière étape de la crise qui provoque l'affrontement.

Dangers de l'heure

Cette crise mondiale de la culture, si facile à diagnostiquer, doit être regardée comme ce qu'elle est : une grande crise de croissance historique. La civilisation unifiante, née du progrès technique, est encore à la recherche de l'animation culturelle à laquelle elle a droit. Le danger est que trop d'esprits, parmi les meilleurs de notre temps, ayant conscience de la crise, tâchent de s'en accommoder, sans chercher plus loin le salut.

Quelques-uns, obnubilés par la poussée universaliste, succombent à une tentation d'uniformité ou de syncrétisme. C'est la tentation de bien des civilisations finissantes, tels les siècles hellénistiques ou les derniers temps de l'Empire romain. C'est l'attitude de ceux pour qui toutes les formes de pensée et toutes les religions se valent. Le succès dans un Occident « post-chrétien » ou dans un Moyen-Orient désislamisé d'une pseudo « sagesse hindoue » frelatée en est une illustration saisissante.

A l'opposé de ce relativisme, il y a une autre tentation, celle du cloisonnement. On a pu signaler même dans un rapport de l'UNESCO¹ cette expression malheureuse : l'« incompatibilité des cultures ». Il faut dénoncer — comme nous le faisons ici — un état de fait lamentable. Le poser en principe, par une affirmation gratuite de non-pénétrabilité est pour commencer une grave erreur historique. Et s'il s'agit de l'UNESCO, ce serait en outre la négation de la finalité même de l'institution, qui veut collaborer à la paix entre les peuples en prenant la culture comme un élément d'harmonie, comme un ensemble de valeurs qui unissent et non qui séparent les hommes. Pour le chrétien, enfin, ce serait une négation plus grave, celle de l'unité profonde de la nature humaine par delà les diversités visibles.

¹ Cf. GARDET, *Interpénétration des cultures*, cité p. 143.

La thèse néfaste qui fait de l'histoire une succession de civilisations radicalement hétérogènes et sans la moindre communication entre elles a eu son théoricien, Oswald Spengler, dans sa *Décadence d'Occident*¹. Et si une objection doit être faite à la brillante construction d'Arnold J. Toynbee² — même en demeurant sur le terrain de l'histoire et sans entrer dans celui de la théologie, où d'autres redressements seraient nécessaires —, c'est bien celle d'accorder trop de place à la civilisation conçue comme « un ensemble organique, dont toutes les parties sont interdépendantes ». Il est vrai que Toynbee a tenté d'établir entre les civilisations des liens de filiation ou d'apparentement. Mais ces uniques vingt et un individus de l'espèce « civilisation » qu'il identifie depuis les origines de l'histoire, nous semblent bien trop tranchés, bien trop artificiels pour tout dire. Dans la pensée de Toynbee, sans la diffusion de l'élément technique — dont il excelle à retracer la carrière révolutionnaire —, les civilisations vivraient encore leur vie propre, « comme il leur plaisait, sans plus se soucier de leurs voisins que si chacune avait été isolée dans une planète différente »³ — ce qui est inexact.

Panorama culturel du monde

En fait, le panorama actuel des cultures est beaucoup plus riche et beaucoup plus nuancé que ne le laisse supposer M. Toynbee. Il en dénombre seulement cinq encore vivantes à l'heure actuelle : la civilisation chrétienne occidentale, qui a envahi le monde ; la civilisation chrétienne orientale, dont le communisme serait comme une hérésie ; la civilisation musulmane ; la civilisation indienne et la civilisation chinoise.

Notre tableau à nous sera bien plus complexe. Essayons de le composer, en portant sur notre carte du monde des hachures de couleurs diverses. Nous n'employerons pas les grandes taches de couleurs, car les hachures vont souvent se superposer et s'entrecroiser.

Nous trouverons tout d'abord les plus petites unités, les cultures nationales, celles qui sont le résultat de la prise de conscience d'un peuple en tant que nation⁴. Le passé historique, le standard de vie, le degré d'utilisation de la technique et surtout un certain vouloir vivre en communauté de destin contribuent à dessiner ces unités. On aura ainsi le droit de parler d'un type de civilisation suisse ou belge, comme on parlera, sur une toute autre échelle de dimension, d'une culture indienne ou chinoise — ou d'une culture australienne ou marocaine ou de l'« American way of life ».

Ensuite apparaîtront les aires culturelles constituées par des domaines linguistiques. Quelques-uns aussi vastes et composites que les domaines

¹ Oswald SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 vol., Munich, 1919-1920 (trad. dans plusieurs langues).

² Arnold J. TOYNBEE, *A study of History*, 10 vol., Oxford, 1945-1955 (un abrégé a été traduit dans plusieurs langues).

³ TOYNBEE, *Le monde et l'Occident*, cité, p. 148.

⁴ Nous développons ici une distinction rapidement esquissée par Louis GARDET, *La culture chrétienne et le dialogue des cultures*, cité, p. 155.

anglais ou espagnol. Et à côté d'eux, d'autres bien délimités, comme le domaine néerlandais ou le domaine catalan. Par delà les frontières politiques, par delà aussi les valeurs proprement raciales ou ethniques, ce sont les valeurs créées par une communauté d'expression linguistique qui déterminent ces types de culture. Car il est certain qu'une même langue crée une unité, l'une des plus fortes qui soient entre les hommes.

Le lecteur remarquera que les deux critères dont nous nous sommes servis jusqu'ici sont d'ordre profane. Chacune de ces unités culturelles pourra intégrer l'héritage de différentes traditions religieuses. Dans la culture française, par exemple, s'entrecroisent des thèmes catholiques, protestants, juifs, agnostiques ou athées, tout comme la culture indienne s'est nourrie de brahmanisme, de bouddhisme et d'islam. La même perspective nous amène à découvrir une culture d'expression arabe qui joint à une inspiration musulmane dominante des grandes œuvres juives et chrétiennes écrites et pensées en arabe.

Le troisième critère pour le classement des cultures trouve sa source dans une région plus profonde de l'esprit humain : son adhésion à une foi religieuse. Qu'il soit bien clair que nous ne parlons pas ici de la religion comme telle, mais de sa projection dans l'ordre humain temporel. Nous parlons des cultures. Il reste que toutes les grandes cultures dépendent, au sommet, d'une religion. Nous devons ainsi parler d'une culture chrétienne, d'une culture musulmane, d'une culture hindoue cette fois — non plus « indienne ». Et nous pourrions parler d'une culture juive. Ces unités sont les plus vastes que nous ayons envisagées jusqu'ici. Les plus variées aussi, puisque les manifestations culturelles inspirées par le christianisme seront fort diverses en Orient et en Occident, de même que la sensibilité artistique de l'Islam au Maroc sera tout autre qu'en Malaisie. Mais l'apport civilisateur, l'*humanisme* propre des diverses religions gardera toujours sa singularité foncière. Car le noyau central qui en fait l'unité est plus dense, plus fondamental que le ciment d'une culture nationale.

C'est en partant du même critère que nous pourrions assigner au communisme la place qui lui revient dans le panorama culturel du monde. La culture communiste tire son inspiration d'une religion à rebours, d'une sorte de foi anti-religieuse. Qu'est-ce donc sinon le matérialisme marxiste ? Tout comme les grandes cultures liées à une religion, le communisme possède une force expansive et une ambition universelle. Il est capable de pénétrer les cultures nationales les plus diverses et il en reçoit des colorations très marquées. Partout, cependant, le communisme affiche comme un trait distinctif un égal mépris de l'homme au bénéfice du parti — pendant analogique du respect de la personne que professe l'humanisme chrétien.

Bouleversement des structures.

Tous ces types divers de culture ne constituent point un système rigide, statique. Les cultures vivent et se développent ; elles meurent aussi. Il

s'établit entre elles un réseau d'interactions réciproques en dynamisme constant. Le grande crise actuelle a éclaté lorsqu'un facteur nouveau, d'importance exceptionnelle — la technique industrialisée déferlant sur le monde — est venu bouleverser le rythme normal des échanges. Mais ce facteur de trouble n'était pas unique. Une analyse — même sommaire — nous permettra aisément de déceler maints phénomènes concomitants.

Le plus visible est celui de la laïcisation, dont la civilisation occidentale offre l'exemple achevé. On parle beaucoup aujourd'hui de « culture occidentale ». Mais il n'est guère facile de l'identifier. L'histoire nous montre qu'il y a eu en Europe, au moyen âge, une véritable culture chrétienne, comme elle a existé en Amérique pendant les premiers siècles de la colonisation — et dans ce sens on a pu dire que l'âge baroque était le moyen âge du continent américain. Chrétienne cette culture l'était en ses sources comme en ses œuvres et surtout en sa conception de l'homme. Mais lorsque cette civilisation a envahi le reste du monde, depuis plusieurs siècles elle avait été ébranlée jusqu'à ses fondements. Le drame présent de la civilisation occidentale est que si d'une part elle continue à véhiculer des valeurs essentiellement chrétiennes, d'autre part, les idéologies matérialistes et athées s'y rattachent également. Les peuples ne l'ont connue en ce siècle que décomposée par les nationalismes et coupée de sa source vitale par un lent processus de déchristianisation. Il reste l'admirable progrès des sciences et de la technique. Mais que valent ces biens matériels s'ils s'offrent détachés du bien moral ?

La laïcisation n'est pas que le triste apanage de la civilisation occidentale. Nous voyons aussi un pan-arabisme, de base raciale, lever son étendard au mépris de l'Islam. Et des phénomènes analogues se produisent ailleurs.

C'est que parmi les sous-produits que l'Occident a exportés, à côté de la camelotte, des films de série et des journaux indécents, il y avait cette sinistre invention, culmination du nationalisme : le racisme. Le culte de la race et la ségrégation de la part des Blancs a provoqué la réaction des Noirs. Il est symptomatique que ce soient des intellectuels de valeur, nourris de civilisation occidentale, comme l'écrivain Aimé Césaire, qui lancent le concept — poétique pour le moment — de la « négritude ».

À l'intérieur même de chaque zone de culture le conflit éclate¹. L'opposition paraît insoluble entre la culture générale et les spécialisations nécessitées par l'extension démesurée du champ de la connaissance — opposition qui semble être tout aussi grave si non plus dans les universités asiatiques ou latino-américaines que dans celles de la vieille Europe. Une autre forme de conflit fait rivaliser la culture traditionnelle, celle des « humanités » et une culture nouvelle à base scientifique et expérimentale. Tandis que, dans l'ordre des moyens de diffusion, la civilisation « graphique » basée sur l'imprimerie et caractérisée par l'étude et la méditation individuelles, est

¹ Nous sommes redevables de cette analyse du conflit interne de la culture à M. Joseph FOLLINET, dans sa conférence citée à la XI^e Assemblée plénière de Pax Romana-MIIC, à Rome, avril 1957.

battue en brèche par les nouveaux moyens dits « audio-visuels ». Moyens collectifs et superficiels par nature, — même lorsqu'ils ne sont point exploités par les puissances d'argent ou par les tyrans politiques afin d'avilir les esprits.

Finalement, et c'est là où la crise de la culture se rencontre avec la grande crise sociale de notre temps, n'oublions pas qu'un décalage subsiste entre la culture des élites et l'inculture des masses (on a parlé avec raison du « prolétariat psychologique » de notre temps). Or, dans la société moderne, la supériorité des connaissances semble justifier la supériorité économique et sociale — que la naissance ne confère plus. Il se creuse ainsi un fossé nouveau entre l'homme cultivé et le prolétaire. Tandis que les masses éprouvent un attrait confus, mais de plus en plus fort vers la culture. Car elles sentent que les moyens techniques — nous l'avons dit plus haut — sont capables de les en faire bénéficier. Voilà la « révolte des masses », que décrivait il y a trente ans le philosophe espagnol José Ortega y Gasset¹.

L'Eglise et les cultures

En quoi les analyses qui précèdent peuvent-elles aider l'apostolat catholique ? Très concrètement en ceci : les grandes zones humaines où le message chrétien doit encore être diffusé sont, du point de vue géographique, le monde extra-européen, l'ensemble des pays économiquement sous-développés ; du point de vue social : le monde du travail, les économiquement faibles. Il faut donc à tout prix éviter la double confusion qui consisterait à bloquer l'Eglise avec l'Occident, les chrétiens avec les hommes nantis — culturellement et économiquement.

Le deuxième défi (« challenge », dit-on maintenant) dépasse de beaucoup l'ordre culturel, sans lui être absolument étranger. Le premier entre en plein dans l'ordre des problèmes que nous envisageons ici. La réponse est la même, toutefois : l'Eglise n'est solidaire d'aucune culture. Elle les transcende toutes. Le message de salut de l'Evangile, scellé par le Sang d'un Dieu fait homme, que l'Eglise a charge de transmettre et de répandre, s'adresse à tous les hommes. « L'Eglise appartient à l'Orient aussi bien qu'à l'Occident. Elle n'est liée à aucune culture particulière », s'écriait avec force Sa Sainteté Pie XII dans son radio-message de 1952 aux catholiques de l'Inde. Mais les rapports du christianisme avec la culture ne s'épuisent pas dans cette pure affirmation de transcendance. L'Eglise comprend les cultures et les aime. Elle respecte et protège dans toutes les cultures ce qu'elles contiennent d'éléments valables. Et réciproquement, les valeurs culturelles authentiques, sous tous les climats et à n'importe quelle latitude, peuvent recevoir l'illumination purifiante du christianisme.

Cependant, le défi demeure. Car la diffusion du christianisme coïncide

¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Madrid, 1930 (trad. dans la plupart des langues).

dans une large mesure avec la sphère d'influence d'Occident¹. Il s'est répandu dans la colonisation. Et à l'heure où les peuples s'insurgent contre ce régime, leur méfiance à l'égard du christianisme, quoiqu'injuste, devient explicable. Il y a plus : l'Occident doit au christianisme le meilleur de sa culture ; on n'en peut pas faire l'histoire sans parler d'Augustin, de Dante ou des cathédrales gothiques. Tandis que l'Eglise a largement puisé dans l'outillage culturel gréco-latin pour expliciter ses dogmes ou pour composer sa liturgie. Comme le disait un grand chrétien chinois, Dom Pierre Céléstin Lou Tseng-Tsiang, il sera toujours nécessaire de connaître le latin pour remonter aux sources du christianisme.

Il est donc urgent de débloquent dans l'esprit des hommes le faux binôme Christianisme-Occident. Mais cela ne peut se faire qu'avec infiniment de délicatesse et de générosité de notre part à nous, les chrétiens.

Avenir de la culture

Nous venons de quitter pour un moment le plan propre de la culture pour envisager les conditions naturelles — il y en a heureusement d'autres ! — d'expansion de la société surnaturelle, de l'Eglise. Revenons aux choses de la culture.

La vue que nous avons donnée de la situation culturelle du monde peut paraître bien pessimiste. Tout espoir est donc perdu de rétablir un climat de respect, de compréhension et d'accueil qui facilite le dialogue des cultures et leurs échanges mutuels ? Certainement pas ! Nous allons peut-être vers l'unification du monde pour la civilisation technique. Mais les hommes sont assoiffés d'un idéal de fraternité humaine, vainqueur de l'inutile affrontement. Les replis d'auto-défense ou les désirs de conquête sont des tentations de tous les peuples. Mais ces mêmes peuples ont constitué l'UNESCO parce qu'ils savent que la culture est un élément d'harmonie et de paix.

Cet idéal de fraternité est contenu dans le catholicisme. Non pas que la mission première du catholicisme soit culturelle — puisqu'elle est de salut surnaturel. Mais comme une surabondance, en vertu du surcroît promis à ceux qui cherchent d'abord le Royaume de Dieu et sa justice. Parce que le catholicisme repose sur une estime profonde de la raison humaine et sur le sens de la vérité objective. Parce que, en spiritualisant l'héritage humaniste de la Grèce, il a donné un sens définitif à la personne humaine. Il revient ainsi au catholicisme — a pu affirmer Jacques Maritain² — « d'être par excellence agent de coopération entre les civilisations ». Son rôle — analogue à celui qu'ont eu les moines d'Occident à la chute de l'Empire romain — est de vivifier et de spiritualiser les premières tentatives d'une culture universelle.

¹ Cf. R. P. DANIELOU, S. J., *loc. cit.*, p. 26.

² MARITAIN, chapitre « L'Eglise catholique et les civilisations », dans *Questions de conscience* (Paris, 1938), p. 12.

Un tel idéal ne saurait être imposé. Ni par l'Occident ni par l'Orient, ni par les armes ni par la puissance du dollar. Il sera le fruit d'une rencontre. D'une attitude d'accueil et de sympathie. Fort heureusement, des voix se lèvent un peu partout qui demandent que chaque tradition culturelle s'ouvre aux autres, dans un esprit de vérité, certes, mais aussi d'amour. A la grande voix de Dom Lou, qui demande à quelques lettrés occidentaux — « à quelques-uns seulement » ! — d'avoir la clairvoyance et le courage d'étudier les humanités chinoises¹ font écho celles qui rappellent qu'un Çankara ou un Avicenne occupent dans l'histoire des cultures la même place qu'un Descartes ou un Kant. Et tandis qu'un ancien recteur de l'Université d'Al Azhar, du Caire, le cheik Mustapha Abdel Razak, constatait « une tendance ferme et éclairée vers une unification culturelle, morale et politique de l'humanité religieuse », Rabindranath Tagore lançait à ses compatriotes : « Laissez-moi vous dire clairement que je n'ai aucune défiance contre quelque culture que ce soit, à cause de son caractère étranger². »

RAMON SUGRANYES DE FRANCH

¹ Dom Pierre-Célestin Lou, *La rencontre des humanités et la découverte de l'Evangile*, Bruges, 1949, p. 118.

² Cités par Abbas ALAMEDDINE, *Terrain culturel de rencontre islamo-chrétien*, dans les Actes de la X^e Assemblée plénière de *Pax Romana-MIIC*, Beyrouth, 1956, pp. 134 et suiv. — Voir aussi sur le même sujet, Christopher DAWSON, *Christianity and the Oriental Cultures*, dans *The Tablet*, London, 1956, n° 8, 15, 22 and 29. Un document intéressant : C. A. W. GUGGISBERG, *Races humaines*, Lausanne, 1957 (*Petits Atlas Payot*).

Les Mormons

ou « *L'Eglise de Jésus-Christ des Saints des derniers jours* »

L'existence des sectes issues du christianisme, leur propagation parfois rapide suivant les conditions historiques et sociologiques qu'elles rencontrent en pays de culture protestante ou catholique, pose des problèmes que l'on ne saurait éluder par le mépris. Même celles qui nous paraissent les plus aberrantes présentent toujours des aspects positifs et elles méritent d'être étudiées avec sérieux car il est rare qu'elles ne soulignent pas comme une ombre portée, grossie ou déformée parfois jusqu'à la caricature, un élément de vie chrétienne qui s'est amenuisé ou qui a fait défaut dans la communauté dont elles se sont séparées ou contre laquelle elles se sont révoltées. Elles nous aident à ne pas nous endormir.

Un des traits caractéristiques des sectes qui se réclament du Christ, c'est justement qu'elles se refusent toutes à être traitées de sectes. Elles prétendent chacune restaurer l'Eglise chrétienne primitive authentique et se veulent universelles. Contrairement au mouvement œcuménique tendant à la fédération des Eglises chrétiennes qui n'osent plus affirmer séparément ou collectivement qu'elles représentent la seule Eglise du Christ mais croient que l'unité de cette Eglise est encore en formation, les sectes proclament que l'Eglise chrétienne fut une à l'origine. Elles rejettent toutes les sécessions ultérieures comme autant de trahisons et recourent souvent au mythe d'une seconde fondation de son Eglise par le Christ et par une nouvelle effusion du Saint-Esprit.

Le « prophète » Joseph Smith, fondateur de l'« Eglise de Jésus-Christ des Saints des derniers jours »

C'est précisément de cette nostalgie d'une Eglise chrétienne une et universelle qu'est née la secte dite des Mormons. Son fondateur, Joseph Smith junior, commença son extraordinaire carrière par une vision plus ou

moins inspirée par les récits confondus de la Transfiguration et du baptême du Christ où deux personnages célestes (le Père et le Fils ?) lui enjoignirent de rejeter toutes les confessions chrétiennes existantes et lui promirent qu'il deviendrait plus tard (il n'avait alors que quinze ans) le « restaurateur de l'Eglise chrétienne primitive ».

Il ne nous est plus très facile, aujourd'hui, de nous représenter le cadre historique dans lequel il vécut et exerça son action. Dans cette première moitié du XIX^e siècle, l'Amérique n'était qu'un immense continent en grande partie encore sauvage et inexploré. Elle accueillait sans cesse de nouveaux colons dont beaucoup appartenaient à des sectes dissidentes de l'Eglise d'Angleterre venus à la fois pour chercher fortune et pour fuir les intolérances et même les persécutions ouvertes de l'anglicanisme officiel. Ces immigrants étaient généralement de rudes défricheurs, pauvres et peu instruits, enclins à un certain « mysticisme » visionnaire qui ne trouvait aucun frein dans leurs croyances religieuses sans cadre dogmatique ni autorité régulière.

Aussi opposées qu'elles fussent entre elles, toutes les sectes d'origine anglaise avaient la commune prétention de restaurer le « christianisme primitif » et surtout le désir de bénéficier des phénomènes extraordinaires dont on lit le récit dans le Nouveau Testament : guérisons miraculeuses, visions, prophéties, parler « en langues », etc.

On vivait volontiers dans une atmosphère de merveilleux où l'intervention directe de Dieu dans les actes de la vie quotidienne paraissait tout à fait normale. N'est-ce pas ainsi que vivaient les premiers chrétiens et avant eux les Juifs, le peuple élu de Dieu, dont l'histoire lue et relue dans la Bible, lecture essentielle et souvent la seule lecture de ces âmes frustes, exaltait les imaginations ?

La famille où naquit le futur « prophète », en 1805, s'était récemment convertie au presbytérianisme. La mère, Lucy, avait elle-même une forte propension aux imaginations religieuses et l'on comptait également des visionnaires dans la lignée du père, Joseph senior. Peu travailleur, le jeune Joseph s'abandonnait volontiers à des rêveries sans fin. Il avait la passion enfantine, mais qui ne le quitta jamais, de la recherche des trésors cachés. Il fut vivement impressionné par les compétitions des diverses sectes anglo-saxonnes qui se disputaient la faveur des colons. Il était aussi très anxieux de connaître l'origine des habitants de l'Amérique. Cette histoire de l'Amérique précolombienne préoccupait d'ailleurs beaucoup les colons venus d'Europe et donnait lieu à de nombreuses hypothèses plus ou moins fantaisistes.

Le 21 septembre 1823, au cours de la nuit, il eut dans sa chambre la vision qui devait décider de toute sa vie. Il en a fait lui-même le récit qui est reproduit en tête du *Livre de Mormon*.

Un personnage lumineux vint lui rendre visite, un messenger de Dieu qui lui dit se nommer Moroni. « Il dit, continue-t-il, qu'un livre était caché, écrit sur des plaques d'or, donnant une histoire des premiers habitants de ce continent (l'Amérique) et faisant connaître leur origine. Il dit aussi que la plénitude de l'Evangile éternel y était contenue, telle qu'elle avait été donnée par le Sauveur aux anciens habitants. Il me dit ensuite qu'il y avait deux pierres attachées par des arcs d'argent et que ces pierres fixées à un pectoral constituaient ce qu'on appelle l'Urim et le Thummim. Ces pierres étaient déposées près des plaques. Ceux qui, autrefois, les possédaient et s'en servaient étaient appelés « voyants » et Dieu les avaient préparés pour la traduction de ce livre ». Ces plaques d'or contenant un texte grave qu'il lui était défendu de montrer à personne, sans autorisation, sous peine d'être anéanti, étaient, selon cette vision, enfouies dans la colline de Cumorah, près du village de Manchester (comté d'Ontario, Etat de New York). On reconnaît le goût des trésors cachés.

Joseph Smith dut attendre quatre ans avant de recevoir l'autorisation céleste de les déterrer. Le moment fatidique étant arrivé, soit le 22 septembre 1827, il se rendit comme chaque année à la même date à l'endroit indiqué, mais cette fois, le « messenger céleste » qui les lui avait révélées les lui laissa emporter avec les pierres divinatrices Urim et Thummim. Entre temps, il avait travaillé comme valet de ferme à Harmony, en Pennsylvanie, mais avait donné peu de satisfaction car il passait son temps à rechercher des trésors par des divinations en fixant une pierre brillante déposée dans son chapeau si bien qu'on le surnomma « Peepstone Joe » (Joseph de la pierre qui voit).

Le « Livre de Mormon »

Notre voyant fit part de sa « découverte » autour de lui et il réussit à convaincre les membres de sa famille ainsi qu'un paysan, Martin Harris, qui lui avança des fonds et lui servit de secrétaire. Il se rendait avec lui à l'écart et, se dissimulant derrière un rideau toujours en vertu de la défense qu'il avait reçue de montrer les plaques à quiconque sous peine d'être anéanti, il lui dictait ce qu'il était sensé déchiffrer grâce aux fameuses pierres Urim et Thummim. Le texte original, prétendait-il, était écrit en « égyptien réformé ». Après diverses péripéties, la « traduction » fut achevée en juin

1829. Le *Livre de Mormon* était né. Aussitôt, le messager céleste Moroni s'empessa de reprendre les plaques d'or de sorte que leur existence et l'authenticité de leur contenu ne reposait que sur le seul témoignage de Joseph Smith.

Ce dernier se rendit compte que c'était là une circonstance fâcheuse, aussi entraîna-t-il avec lui, un jour, Martin Harris et deux autres personnes qui avaient relayé celui-ci dans le rôle de secrétaire, et au cours d'une nouvelle vision — collective — Moroni consentit à leur montrer les plaques. La même opération fut répétée plus tard avec huit autres « témoins », dont plusieurs membres de la famille du prophète. Ces témoignages d'« authenticité » furent publiés au début du *Livre de Mormon* qui parut en 1830, tiré à 5000 exemplaires.

Matériellement, c'est une œuvre considérable qui, dans l'édition française que nous avons sous les yeux, ne comprend pas moins de 550 pages de texte assez serré, disposé en deux colonnes, comme dans les éditions courantes de la Bible. Ce n'est d'ailleurs qu'une sorte de pastiche de celle-ci, notamment des Evangiles et des livres historiques et prophétiques de l'Ancien Testament auxquels de nombreux emprunts sont faits, mais avec des retouches.

En très résumé, selon cette nouvelle histoire sainte qui est censée compléter celle que rapporte la Bible, l'Amérique reçut ses premiers habitants (les Jarédites) dès après la confusion des langues à Babel. Six siècles plus tard, survinrent des Juifs (les tribus perdues d'Israël) qui opprimèrent les Jarédites mais ne tardèrent pas à se diviser notamment en deux groupes, l'un fidèle à Dieu (les Néphites), l'autre pervers et révolté contre Dieu (les Lamanites), qui entrèrent en lutte. Entre sa résurrection et son ascension, le Christ vint en Amérique pour se manifester aussi aux Juifs (surtout aux Néphites) qui s'y étaient installés. Il renouvela ses miracles, se redonna des apôtres et refit ses discours, entre autres le sermon sur la montagne. Malheureusement, après son départ, les Néphites ne restèrent pas toujours fidèles et ils endurcirent leur cœur. Aussi, le soutien de Dieu les abandonna et il fut permis aux Lamanites de les exterminer. Ceux-ci, de leur côté, furent punis de leurs péchés par le brunissement de leur peau. C'est d'eux que provient la race exécration des cruels Indiens. Heureusement, un des derniers rois des Néphites, Mormon, réussit, avant de disparaître, à écrire toute l'histoire sur des feuilles d'or, en abrégant les annales du peuple de Néphite et des Lamanites. Et après sa mort, son fils Moroni acheva de les graver et les dissimula dans la colline de Cumorah, lieu des derniers massacres, où

elles restèrent cachées jusqu'au moment où lui-même, sous l'aspect d'un ange, devait en révéler l'existence à Joseph Smith.

Ce que l'on pourrait appeler la « Bible de Mormon » est composée de quinze livres, chacun étant désigné par le nom de l'auteur principal auquel on l'attribue (Néphi, Jacob, Enos, Jarom, Omni, Mosiah, Alma, etc.) et le *Livre de Mormon* proprement dit n'est que l'un d'entre eux. Bien des auteurs se sont exercés à relever les erreurs et anachronismes que l'on y trouve : citation de Shakespeare dans un texte censé écrit avant le VI^e siècle de notre ère, emploi de l'ère chrétienne dès l'an 10 après Jésus-Christ, emploi du cimetière chez les Juifs, etc. Smith y faisait preuve tout au moins d'une remarquable imagination dans la formation des noms propres. Il explique ainsi l'étymologie du mot Mormon : « Nous, gens de langue anglaise, disons *good* ; les Danois : *god* ; les Goths : *goda* ; les Hollandais : *goed* ; les Latins : *bonus* ; les Grecs : *kalos* ; les Hébreux : *tob* ; les Egyptiens : *mon* ; en ajoutant *more* ou plus brièvement *mor*, nous avons formé le mot *mormon* qui signifie syllabiquement *plus bon* (meilleur). » Mais dans l'ensemble, il faut avouer avec G. H. Bousquet que le *Livre de Mormon* « constitue un fatras indigeste au possible » dont la lecture est monotone et fastidieuse et qui, en dehors des apparences typographiques et de ce qui en a été recopié littéralement, ressemble encore bien moins à la Bible qu'un devoir versifié d'écolier ne ressemble à une tragédie de Racine.

C'est pourtant ce produit d'une imagination à la fois pauvre et délirante que Joseph Smith donna comme le véritable enseignement divin, complémentaire et d'ailleurs identique à celui de la Bible. Le livre mormon devait être le livre sacré obligatoire pour tous les Américains qui le répandraient dans le monde entier en même temps que la vraie religion chrétienne restaurée.

L'épopée des Mormons

Il est probable que malgré ces prophéties grandioses le *Livre de Mormon* aurait sombré dans l'oubli si des circonstances exceptionnelles n'avaient fait jouer aux Mormons un rôle non négligeable dans l'histoire des Etats-Unis d'Amérique puisqu'ils fondèrent l'Etat d'Utah.

Résumons très brièvement cette épopée qui inspira plusieurs œuvres littéraires.

Animé par une farouche ardeur, Joseph Smith convertit à ses croyances, après sa famille et ses secrétaires, un petit groupe de fidèles qui émigra à Kirtland (Ohio). Ils eurent bientôt dans cet endroit près de 2000 adhérents.

Mais les actes des Mormons qui s'étaient déjà formés en théocratie et voulaient absorber tous les pouvoirs déplurent à la population. Les Mormons durent s'enfuir dans le froid de l'hiver. Ils s'installèrent dans le comté de Ray et fondèrent la commune de Far-West. Là encore, et pour les mêmes raisons, il s'attirèrent l'hostilité des autres habitants et l'agitation se termina par une véritable guerre civile et des effusions de sang. L'armée intervint et un conseil de guerre condamna à mort Smith et les autres chefs mormons. Ceux-ci parvinrent à s'enfuir et rejoindrent les survivants de la communauté mormone qui avait réussi à gagner l'Illinois, au delà du Mississippi. C'était durant l'été 1839.

Acharnés défricheurs, les Mormons fondèrent dans ce site magnifique une nouvelle ville baptisée Nauvoo (« La Belle », d'après une racine hébraïque) et 4000 nouveaux citoyens, convertis par des missionnaires mormons envoyés en Europe, attirés peut-être aussi par la perspective de refaire leur vie dans un pays neuf, vinrent les rejoindre.

Hanté par les récits de l'Ancien Testament compris dans le sens le plus littéral ou même, plus exactement, le plus matériel, Smith se crut appelé à conduire un nouveau peuple de Dieu vers une nouvelle terre promise. A l'instar des Juifs, il voulait fonder sur cette terre un nouveau « royaume de Dieu » appelé à établir son hégémonie sur le monde entier. S'identifiant aux grands prophètes de la Bible, il prétendait constamment recevoir des « inspirations » divines qui prenaient force de loi dans son « royaume ». Le recueil de toutes ces « inspirations », soigneusement numérotées, constitue le livre *Doctrines et Covenants* qui est considéré par les Mormons comme sacré au même titre que la Bible, le *Livre de Mormon* et un autre ouvrage de Smith : *La Perle de grand prix*.

C'est une de ces révélations qui valut aux Mormons une réputation douteuse et à leur fondateur une fin tragique.

Marié depuis quinze ans, Joseph Smith s'était mis à rechercher d'autres femmes, d'abord secrètement. Mais ce secret n'en fut bientôt plus un et, pour se justifier et d'ailleurs parfaire sa ressemblance avec un personnage directement tiré de l'Ancien Testament, le « prophète » affirma avoir reçu de Dieu, par « révélation », l'autorisation de prendre plusieurs femmes. A la grande consternation, du moins au début, de ses proches collaborateurs, il décréta qu'il s'agissait d'une institution qui devait s'étendre à tous les Mormons.

Pendant cette période de Nauvoo, Smith était au faite de son pouvoir et il se mit à promulguer d'autres dogmes encore plus extravagants, tels que celui de la pluralité des dieux dont nous parlerons plus loin.

Bien que tenue secrète (elle ne fut proclamée officiellement que le 29 août 1852 par Orson Pratt et Brigham Young), niée même à l'extérieur, par exemple par J. Taylor lorsqu'il prêcha en France en 1850, la révélation n° 132 concernant la polygamie fut bientôt connue et elle ne manqua pas de soulever l'indignation des Américains. Mandaté par le pouvoir central, le gouverneur régional fit arrêter le « prophète » et l'emprisonna à Carthage. Trois jours après, une foule menaçante envahit la prison laissée volontairement sans gardes et Joseph Smith fut tué d'un coup de feu alors qu'il essayait de s'échapper par une fenêtre. Il n'avait que trente-neuf ans.

Cela n'empêcha pas d'ailleurs les Mormons de continuer à pratiquer la polygamie et ce système dura pratiquement presque un demi-siècle.

Le « martyr » de Smith ne brisa pas l'élan des Mormons mais leur donna une nouvelle impulsion. Un des premiers compagnons du prophète, Brigham Young, prit sa succession et, sous sa direction, l'exode des Mormons, dont la situation n'était plus tenable à Nauvoo, reprit une fois encore. Ce fut le plus terrible. Par groupes successifs, sur des chariots encadrés par des hommes armés, à pied, la communauté s'enfonça dans des régions sauvages et désertiques. Au prix de pertes sévères et de souffrances inouïes, elle atteignit la large vallée du Lac Salé. Un spectacle désolant s'offrait à la vue. Il n'y avait presque pas de végétation. Dans toute la vallée, on ne comptait qu'un seul arbre ! Avec une énergie remarquable, les Mormons survivants recommencèrent aussitôt à défricher. Ils réussirent à fertiliser cette région où personne n'avait encore osé s'établir.

C'est l'origine, on le sait, de l'actuel Etat d'Utah, grand comme les deux tiers de la France, et reconnu comme tel par le Congrès américain en septembre 1850. Brigham Young en fut le premier gouverneur. Toujours à cause de la polygamie, il eut maille à partir avec Washington, fut destitué, refusa de se soumettre et une véritable guerre s'ensuivit entre Mormons et troupes gouvernementales, d'ailleurs mollement menée par celles-ci. En 1882, le gouvernement central vota une loi interdisant formellement la polygamie. Finalement, en 1890, le deuxième successeur de Young reçut une « révélation » lui ordonnant d'abolir la polygamie. La paix fut rétablie et l'Utah devint définitivement un des Etats de la Confédération.

Actuellement, les Mormons ne pratiquent plus la polygamie à l'exception toutefois des « Fondamentalistes », qui, fidèles à Smith, continuent à croire que le « mariage multiple » est conforme à la « révélation » divine. C'est le cas de presque tous les 400 habitants de Short-Creek, à la frontière de l'Utah et de l'Arizona.

De l'illuminisme à l'efficiencia commerciale

Cette expression, que nous empruntons en partie au R. P. Lavaud, caractérise bien en effet l'évolution de l'Eglise mormone depuis ses débuts difficiles jusqu'à sa prospérité actuelle. Dès l'origine, celle-ci était organisée en théocratie à gouvernement absolu investi à la fois du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Cette théocratie connut son apogée lorsqu'elle occupa le territoire de l'Utah, qu'elle devint un Etat indépendant reconnu par le Gouvernement central et que son chef fut nommé gouverneur. Dix ans après l'arrivée des premiers colons, la théocratie mormone comptait environ 50 000 membres répartis sur une région mesurant 800 km. du nord au sud et 600 km. de l'est à l'ouest.

La Constitution américaine n'a pas permis à l'Eglise mormone d'imposer son hégémonie au titre de religion d'Etat de sorte que l'Utah connaît à l'heure actuelle une pluralité de confessions. Le catholicisme romain y est également représenté et il paraît que des couvents trappistes s'y sont fondés et attirent beaucoup de vocations. Les Mormons se piquent même d'avoir l'esprit large et tolérant. On peut lire dans un de leurs récents ouvrages, *What of the Mormons?* de G. B. Hinckley, la déclaration suivante : « Salt Lake City est une communauté d'Eglises sans disputes religieuses ; Mormons, Catholiques, Juifs, Baptistes et adhérents d'autres grandes confessions adorent, jouent et travaillent côte à côte. »

Toutefois, les Mormons composent encore le 60 % de la population de l'Etat d'Utah. Ils représentent le 40 % de la capitale, Salt Lake City, fondée naguère par Brigham Young, qui compte maintenant 200 000 habitants. Le nombre total des Mormons est estimé à environ un million. De sa formation historique, en dépit de la séparation légale survenue entre les autorités religieuses et les autorités civiles, l'Eglise mormone a conservé deux traits caractéristiques : une organisation hiérarchique fortement centralisée et une place importante accordée aux préoccupations temporelles. Il faut dire plus exactement qu'il n'y a pas de distinction réelle entre les choses spirituelles et les choses temporelles. Spirituel et temporel sont placés sur le même plan. G.-H. Bousquet a noté cette phrase au cours d'un sermon : « Lorsque nous en arrivons à ce qui concerne les dollars et les cents, cela aussi est spirituel. » Jésus-Christ avait dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Mais Joseph Smith, petit-neveu du prophète et sixième président de l'Eglise mormone, déclara au contraire : « Une religion qui ne peut pas sauver les hommes temporellement et les rendre prospères et heureux ici-

bas n'est pas non plus capable de les sauver spirituellement ni de les élever à la vie de l'avenir. »

Aussi, l'Eglise mormone présente-t-elle cette singularité d'être à la fois une religion et une organisation commerciale. Elle ne se contente pas de posséder certains biens temporels, mais la masse de sa fortune, qui est considérable, est investie dans des entreprises productives non seulement contrôlées mais administrées par les hauts dignitaires de l'Eglise agissant comme des « business men » avertis. En dehors du revenu de ces entreprises gérées avec tant de compétence, l'Eglise mormone perçoit chez ses membres la dime, soit le 10 % de leur revenu et de l'augmentation de leur capital. En 1945, la dime aurait rapporté 5 millions de dollars.

« Papauté » et hiérarchie mormones

A-t-on assez attaqué l'institution de la papauté, avec plus ou moins de bonne foi, dans certains milieux complètement aveuglés sur la vraie nature de l'Eglise catholique ! N'a-t-on pas répété et ne dit-on pas encore que les catholiques romains sont d'éternels mineurs soumis au pouvoir et même aux caprices d'un monarque absolu qui pourrait leur imposer de croire, en raison de son infaillibilité, n'importe quelle chose fantaisiste, même si elle était contraire à la plus criante évidence.

On sait bien qu'il n'en est rien et que l'Eglise catholique tient fermement que la révélation totale a été faite par le Christ à ses apôtres, que cette révélation est désormais close et qu'aucun homme, fût-il pape, ne peut, sans imposture, s'octroyer le droit d'ajouter ou de retrancher quoi que ce soit à ce que l'on appelle le « dépôt révélé ». Mais le Christ a promis à ses apôtres et à leurs successeurs son assistance divine pour que ce dépôt soit transmis de génération en génération sans altération. Or ce dépôt est un ensemble de vérités si riches que l'on ne finira pas d'en développer tous les aspects. Le pape, successeur de Pierre, premier évêque de Rome, en vertu des promesses faites par le Christ au chef des apôtres, est assisté divinement pour empêcher qu'aucune déviation se produise au cours de ces développements, ou désenveloppements, du dépôt révélé et pour déclarer infailliblement que telle ou telle conséquence que l'on en tire est conforme à ce que l'on a toujours cru et enseigné, au moins implicitement. Ces définitions solennelles, faites *ex cathedra*, sont d'ailleurs assez rares.

En rejetant l'autorité juridictionnelle de l'Eglise, Luther et les réformateurs protestants avaient concentré leurs attaques sur la personne et la

fonction du pape qui la représentait de façon éminente. Or, c'est au sein des sectes protestantes issues de l'anglicanisme, où l'on n'avait pas assez de sarcasmes pour accabler les « papistes », que s'est levé le prophète Joseph Smith et celui-ci rassemble et réalise tous les traits que les polémistes attribuaient au pape de la caricature.

En vertu de la mission prophétique dont il se croyait investi, chef et conducteur du nouveau peuple élu en marche vers la terre promise en attendant de recevoir l'hégémonie absolue sur le monde entier, Joseph Smith avait organisé son « royaume » en théocratie dont il détenait tous les pouvoirs, spirituels et temporels. Et en tant que chef spirituel et restaurateur de la véritable Eglise de Jésus-Christ, il avait décrété que la révélation contenue dans la Bible *n'était pas terminée*. Déjà, elle devait être complétée par le *Livre de Mormon*. Mais elle continuait à se faire grâce au don de prophétie qu'il avait reçu. Il s'attribuait donc le pouvoir, dont ses successeurs prétendront avoir hérité, d'ajouter sans cesse « au nom de Dieu » des croyances nouvelles qui devaient être acceptées au même titre que l'Evangile, lequel, d'ailleurs, devait être compris et enseigné à la lumière de ses propres « révélations ».

Bien sûr, nous sommes aux antipodes d'un désenveloppement dogmatique homogène. Les nouvelles révélations s'ajoutent aux précédentes et parfois les contredisent. C'est ainsi, a-t-on observé, que la polygamie faisant l'objet de la Révélation 132 est par ailleurs formellement condamnée dans le *Livre de Mormon* (Jacob I, v. 15 ; Ether x, v. 5, etc.).

Les Mormons, encore maintenant, n'ont pas réellement de credo définitif car leur Eglise reste toujours sous le régime de la révélation continue. Ils croient à « tout ce que Dieu a révélé, tout ce qu'il révèle maintenant et beaucoup de grandes et importantes choses qu'il révélera encore concernant le royaume de Dieu ». Le Président de l'Eglise possède toujours tous les pouvoirs et prérogatives du prophète Joseph Smith. Il est assisté de deux conseillers et ces trois personnages sont un reflet ici-bas de la Sainte Trinité. Ils représentent également les apôtres Pierre, Jacques et Jean, car les chefs de l'Eglise de Jésus-Christ restaurée ont été ordonnés dans leurs fonctions par Jean-Baptiste lui-même « sous la direction de Pierre, de Jacques et de Jean ». Mais, à leur façon, ils reconnaissent la primauté de Pierre car les conseillers n'ont qu'une voix consultative et le Président est le seul véritable souverain pontife. Toutefois, élu par le Conseil des Douze apôtres (qui se recrute lui-même par cooptation), il doit maintenant soumettre toute nouvelle « révélation » à son approbation.

En plus de cette fonction prophétique concentrée en la personne du Président, Joseph Smith avait organisé au sein de son Eglise une double prêtrise, selon des révélations successives auxquelles font allusion les articles 5 et 6 de sa profession de foi en 13 articles contenue dans la *Perle de grand prix*. Ce sont la prêtrise d'Aaron, qui s'occupe des affaires temporelles, et celle de Melchisédech, qui gère aussi les choses spirituelles. A vrai dire, il n'y a plus de distinction entre laïcs et prêtres car en principe tous les garçons de la communauté reçoivent à douze ans la prêtrise d'Aaron, à quinze ans le lectorat, à dix-sept ans la prêtrise proprement dite (dans l'ordre d'Aaron). On peut entrer dans l'ordre de Melchisédech à partir de dix-huit ans. Ce deuxième ordre sacerdotal comprend, outre les douze apôtres, les groupes de « Soixante-dix » (qui étaient en fait quinze mille environ vers 1930 et dont la tâche est essentiellement missionnaire : ils doivent partir dès qu'on le leur ordonne), les patriarches et les grand-prêtres.

Enfin, en marge de cette organisation très strictement hiérarchisée, il y a encore le Patriarche, traditionnellement un membre de la famille Smith, qui n'est là que pour bénir et consoler.

Contenu doctrinal de la révélation mormone

Il est assez évident que lorsqu'il dictait sa « traduction » du *Livre de Mormon*, Joseph Smith subissait encore fortement l'emprise de ses lectures bibliques. Mais cet ouvrage reflète également des convictions partagées par les sectes au milieu desquelles il avait passé son adolescence. Voici, par exemple, un passage où il condamne le pédobaptisme et qui donne le ton général de son style :

« Ecoutez les paroles du Christ, votre Rédempteur, votre Seigneur et votre Dieu. Voici, je suis venu au monde, non pas pour appeler les justes, mais les pécheurs au repentir. Ce ne sont pas ceux qui ont la santé qui ont besoin du médecin, mais ce sont ceux qui sont malades ; c'est pourquoi les petits enfants sont purs, car ils sont incapables de commettre le péché ; et la malédiction encourue par Adam leur est enlevée en moi, de sorte qu'elle n'a plus aucun pouvoir sur eux ; et la loi de la circoncision est finie en moi.

C'est ainsi que le Saint-Esprit m'a manifesté la parole de Dieu. Je sais donc, mon fils bien-aimé, que c'est une solennelle moquerie devant Dieu que de baptiser les petits enfants.

Voici ce que vous devez enseigner : le repentir et le baptême à ceux qui sont responsables et capables de commettre le péché ; oui, enseignez aux parents qu'il faut qu'ils se repentent et qu'ils soient baptisés, et qu'ils s'humilient eux-mêmes, semblables à leurs petits enfants. Et alors ils seront tous sauvés avec leurs petits enfants.

Et leurs petits enfants n'ont besoin ni de repentir ni de baptême. Voici, le baptême est pour l'accomplissement des commandements de repentance, pour la rémission des péchés. Mais les petits enfants sont vivants en Christ, même

depuis la fondation de la terre ; sinon, le Seigneur serait un Dieu partial, un Dieu inconstant, et faisant acception de personnes ; car combien de petits enfants sont morts sans baptême ! C'est pourquoi, si les petits enfants ne pouvaient être sauvés sans baptême, ils ont dû aller dans un enfer sans fin. »

(Moroni, chap. 8, v. 8-13.)

Le texte continue ainsi sur le même thème pendant plusieurs colonnes en répétant différemment les mêmes choses sans rien ajouter d'essentiel.

On voit que pour Joseph Smith, comme il le précisera à l'article 2 de sa profession de foi, la faute d'Adam était personnelle mais non transmissible. Il nie le péché originel et par conséquent réduit le baptême à n'être qu'un acte de rémission des péchés personnels de ceux qui se repentent et sont disposés à recevoir le message évangélique.

Toutefois, il conserve le vocabulaire chrétien et paraît confesser fermement la divinité du Christ. Il dit au début du *Livre de Mormon* que le but de ce livre est « de convaincre les Juifs et les Gentils que Jésus est le Christ, le Dieu éternel, qui se manifeste à toutes nations. »

De même, il paraît confesser la Sainte Trinité et commence sa profession de foi en disant : « Nous croyons en Dieu le Père éternel, et en son Fils Jésus-Christ, et au Saint-Esprit. »

Mais ne nous y trompons pas. Au sens normal de ce vocabulaire, Smith va substituer peu à peu des conceptions issues de sa seule imagination et qui ne dépassent pas le stade de l'imagination spatiale. On est stupéfait de découvrir au gré de ses écrits l'idée qu'il se fait de Dieu. Ce n'est plus du tout la Trinité sainte, Dieu unique en trois personnes, qu'adorent les chrétiens, ni même l'Être absolu, cause suprême de l'existence que par leur seule raison les philosophes sont parvenus à concevoir.

Tout d'abord, dans sa pensée, la Trinité devint une triade. Non plus un Dieu unique en trois personnes, mais trois dieux différents et trois dieux faits à l'image de l'homme, avec un corps. « Nous avons supposé que Dieu existe de toute éternité, s'est-il écrié dans un sermon. Je rejette cette idée. Dieu est un homme comme nous. » C'est le comble de l'anthropomorphisme, et du plus grossier. Et ce n'est pas une formule de rhétorique, car Smith ajoute aussitôt : « Oui, même Dieu, notre Père à tous, a habité sur la terre, comme Jésus-Christ lui-même. Si le voile se déchirait et que le grand Dieu qui fait marcher le monde se manifestât à nous, je dis que si vous pouviez le voir, aujourd'hui, vous le verriez sous la forme d'un homme, comme vous êtes vous-mêmes. » Ce Dieu le Père ressemble fort aux caricatures de Jean Effel, mais ce qu'un dessinateur humoristique a représenté non sans arrière-pensée irrévérencieuse, Smith l'a proclamé comme une vérité révélée !

Le vocabulaire chrétien lui-même a bientôt fait place à un langage bien différent et de la triade, Smith a passé à un franc polythéisme qu'il n'hésita plus à professer ouvertement pendant sa période de triomphe à Nauvoo. Et ce polythéisme continue à faire partie de l'enseignement mormon. Voici ce qu'écrit, par exemple, Fred Tadjé, président de la mission suisse et allemande des Mormons, dans *Révélation des temps nouveaux*, édité en allemand en 1925 : « L'Evangile, tel qu'il est enseigné par Joseph Smith, proclame la pluralité des dieux. Les dieux principaux à qui nous avons affaire sont Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu l'Esprit saint. Mais il y en a encore d'autres et c'est la destinée de l'homme, s'il vit droitement, de devenir un jour comme un Dieu. »

Il faut noter que le polythéisme mormon n'a rien de commun avec celui de la Grèce antique ou avec le Panthéon hindou. Il résulte en fait d'une conception du monde évolutionniste et matérialiste. Car pour les Mormons, il n'y a pas de différence de nature entre un « dieu », un « ange » et un homme. C'est toujours le même être qui est homme, ange ou « dieu » suivant son degré d'évolution. Lisons à ce propos les effarantes déclarations de M. Orson P. Withey, membre du « Conseil des Douze » : « Ce que l'homme est maintenant, écrit-il, Dieu l'a été autrefois. Ce que Dieu est maintenant, l'homme peut le devenir un jour. Les dieux, les anges, les hommes sont de même nature, mais résidant en diverses sphères et parvenus à différents degrés d'évolution. »

Comment cette « évolution » peut-elle se produire ? Tout simplement par une sorte de « résurrection », c'est-à-dire de revivification.

Orson P. Withey ajoute en effet : « Dieu est un être ressuscité (il ne dit pas *par qui* !), un homme parfait, avec un corps de chair et d'os, aussi sensible que celui de l'homme, mais vivifié par l'esprit au lieu de sang, fleuve vital de la mortalité. »

Dieu n'est donc qu'un ancien homme chez qui le sang mortel aurait été remplacé par l'esprit. Brigham Young confirme cette curieuse façon de voir en écrivant de son côté : « Dieu lui-même était jadis ce que nous sommes actuellement ; il est un homme glorifié. » Ainsi donc, nous deviendrons tous, au cours de notre évolution, des « dieux » tout à fait identiques à ce que nous appelons Dieu, qui, en fait, est un ancien homme.

La mythologie des Mormons et la Révélation 132

La doctrine mormone, nous le voyons, est dans son fond un matérialisme évolutionniste incompatible avec toute notion d'un Dieu unique, absolu-

ment transcendant, tout puissant et créateur des hommes et de l'univers. A l'origine des choses, elle place la matière. Mais cette matière éternelle est animée par l'esprit et c'est de cette matière « douée d'esprit » que serait né le « Dieu primitif » que Smith fait curieusement trôner sur une étoile centrale qu'il appelle Kolob.

Dès le début, l'imagination de Smith nous plonge dans la mythologie. Ce « Dieu primitif », issu de la matière éternelle, se serait mis à engendrer, à la façon gnostique, de nombreux dieux et déesses. Ceux-ci sont parfaits en principe mais encore inédités. Ils doivent donc « passer par le sanctuaire de la chair », c'est-à-dire prendre un corps humain, puis contracter un « mariage céleste » pour parfaire leur évolution. Ils peuvent alors devenir des dieux appelés à diriger les divers mondes.

Influencé par l'évolutionnisme de son temps, Smith le fut sans doute aussi par les questions que l'on posait au sujet de la pluralité des mondes. Il les résout tout simplement en disant que chaque monde a son dieu particulier considéré par les habitants de ce monde comme le Dieu suprême. Notre monde à nous, on ne sait pourquoi, possède trois Dieux (le Père, le Fils et le Saint-Esprit) qui ont engendré d'autres êtres contraints à leur tour de passer par le « sanctuaire de la chair ». Les hommes, que nous sommes, n'ont pas d'autre origine, et, après leur séjour charnel, condition de leur nécessaire évolution, ils viendront garnir l'Olympe de Joseph Smith aux côtés du Père, du Fils et du Saint-Esprit qui les ont précédés dans cette voie. Si les dieux sont d'anciens hommes, on pourrait donc dire, inversement, que les hommes sont d'anciens dieux ou déesses qui vont retrouver cet état après leur passage dans le « sanctuaire de la chair ».

On se souvient que Moroni, fils de Mormon, était apparu dans la vision de Smith avec un éclat semblable à celui d'un ange. C'est qu'il avait déjà passé par la résurrection et son corps était glorieux de sorte qu'il avait atteint l'état angélique. L'état divin lui était sans doute promis pour le moment du retour du Christ sur la terre.

Car Joseph Smith n'hésite pas à mélanger sa mythologie avec le millénarisme chrétien et il dit dans le dixième article de sa profession de foi : « Nous croyons au rassemblement littéral d'Israël et à la Restauration des dix tribus. Nous croyons que Sion sera bâtie sur ce continent (l'Amérique) ; que Jésus-Christ règnera en personne sur la terre ; que la terre sera renouvelée et recevra sa gloire paradisiaque. »

Sur le plan moral et sur le plan rituel, la doctrine mormone nous fait voir l'institution de la polygamie sous un nouvel aspect.

Elle pose, en effet, en principe que la femme ne saurait atteindre l'état divin que par le mariage. Selon la conception chrétienne authentique qui avait subsisté dans une certaine mesure dans les sectes américaines issues de l'anglicanisme, on admet que les époux sont unis par les liens du mariage jusqu'à leur mort. Les Mormons ont gardé cette notion ordinaire du mariage, mais ils l'ont « complétée » par un « mariage d'ordre supérieur » célébré non dans le Sanctuaire mormon, accessible à tous, même aux profanes, mais dans un autre bâtiment, le Temple mormon, réservé aux initiés.

Grâce à ce rite mystérieux, la femme est « scellée » au mari non seulement dans ce monde (où, cependant, elle est admise malgré ce « scellement » à divorcer !), mais dans l'au-delà. Or, selon les Mormons, cela a de grandes conséquences sur l'évolution future des êtres. Car les femmes qui n'ont passé que par le mariage ordinaire ne deviendront dans la vie future que des « anges », tout au plus. Seules les femmes « scellées » à leur mari auront la possibilité d'accéder à l'état divin, de devenir des « déesses ».

Lorsque Joseph Smith reçut sa « révélation » n° 132 lui « ordonnant » d'instaurer la polygamie, il se mettait en contradiction avec les commandements du Christ mais non avec lui-même, car, selon sa vision des choses, il ne peut être que très profitable de mettre le plus possible de « sanctuaires de la chair » au service des fils et filles de Dieu encore inédités qui aspirent à la condition de dieux et de déesses. Les mariages pluraux et les mariages éternels étaient deux institutions se complétant mutuellement. Si les mariages pluraux sont tombés en désuétude sous la pression des événements extérieurs, ce n'est pas qu'ils aient été reconnus immoraux par les Mormons, mais pour de simples raisons d'opportunité.

A cette même révélation 132 se rattache le « mariage pour les morts » qui n'est qu'une extension du « mariage éternel ». Celui-ci est indispensable aux femmes qui veulent se hausser à la condition de « déesses ». Mais il arrive que des jeunes filles meurent avant d'avoir pu satisfaire à cette obligation. Si leur famille est pieuse, elle les « marie » dans l'au-delà avec un défunt au cours d'une cérémonie secrète, dans le Temple, équivalente à un « sealing » ou mariage par scellement (éternel). La même cérémonie a lieu lorsque le « scellement » n'a pu être célébré du vivant des époux, par exemple s'ils habitaient un pays où on ne se trouve pas de Temple mormon. Ils peuvent alors léguer à l'Eglise mormone la somme nécessaire pour être « scellés » après leur mort. Des figurants rétribués tiennent le rôle des défunts pendant la cérémonie.

Rites publics et rites secrets

Nous venons de signaler en passant que les Mormons ont construit à Salt Lake City deux lieux de culte distincts : le Sanctuaire, accessible à tous, même aux profanes, et le Temple, réservé à certains rites particuliers et dont l'accès est rigoureusement interdit aux non initiés.

C'est dans le Sanctuaire, qui peut être remplacé par n'importe quelle salle, qu'ont lieu les baptêmes, le culte public avec communion sous les espèces du pain et... de l'eau, et les cultes mortuaires.

En fait, le baptême a perdu tout sens chrétien puisque Smith nie l'existence du péché originel non seulement parce qu'il limite la faute d'Adam à un péché personnel non transmissible mais parce qu'il admet que les hommes sont des fils et filles de Dieu, donc parfaits mais involués, qui passent momentanément par le « sanctuaire de la chair » pour aboutir à la condition d'anges ou de dieux et déesses. On pratique le baptême par immersion pour effacer les fautes personnelles et logiquement il ne peut être administré qu'à ceux qui sont disposés à recevoir le message évangélique et à faire pénitence, donc en tous cas pas à des enfants au-dessous de huit ans.

Par contre, beaucoup de personnes peuvent n'avoir pas connu l'Evangile selon Joseph Smith sans que ce soit de leur faute. Heureusement, elles ont encore la possibilité de se convertir dans l'au-delà ! Et Joseph Smith, se basant sur un texte mal interprété de saint Paul (I Cor., xv, v. 29), n'a pas hésité à inventer le baptême pour les morts, par procuration, comme il l'a fait pour les mariages. Mais ce baptême se pratique dans le secret du Temple. Les pieux Mormons ont eu ainsi la possibilité de faire baptiser leurs ancêtres païens par milliers. Dans ce but, ils ont organisé un système de fiches généalogiques qui remontent dans certains cas jusqu'au XVI^e siècle.

Le culte public célébré dans le Sanctuaire n'a rien de liturgique. Ce n'est qu'une succession de prières, de cantiques et de lectures de textes. Tout le monde est admis à prêcher, même les visiteurs de passage non Mormons. De même, tout le monde est invité à participer à la communion qui a lieu, nous l'avons dit, sous les espèces du pain et de l'eau en dépit de la Révélation n° 20 qui ordonne de se servir de vin, pourvu, ajoute la Révélation n° 27, que ce vin ne soit pas acheté à des ennemis. Mais les Mormons de stricte obéissance doivent, sinon par ascétisme du moins par hygiène, s'abstenir de boissons alcoolisées, de tabac et même de thé et de café.

Au contraire du Sanctuaire, le Temple est un lieu particulièrement sacré, réservé aux cérémonies secrètes dont le rituel n'a jamais été publié. On

connaît des photos de l'intérieur du Temple. Ce n'est pas une seule grande salle, comme le Sanctuaire, mais une succession de pièces propices à des cérémonies plus intimes.

Il existe ainsi, chez les Mormons, une certaine distinction entre un culte exotérique, pour la grande foule du Sanctuaire, et des rites secrets, réservés à des groupes plus restreints d'initiés. G.-H. Bousquet prétend que ces rites plus ou moins initiatiques ont des rapports avec ceux de la franc-maçonnerie. Etant donné l'importance considérable de celle-ci dans les pays anglo-saxons, on peut admettre une certaine influence extérieure, mais aucun argument sérieux n'a été avancé en faveur de cette thèse et l'on sait au contraire que Smith ne s'était guère entendu avec le *Masonic Hall* installé à Nauvoo.

Ces cérémonies secrètes sont notamment la « consécration » (*endowment*) que reçoit le jeune homme de dix-huit à vingt ans, déjà investi de la « prêtrise d'Aaron », pour accéder à la « prêtrise de Melchisédech » ; le mariage par « sealing » auquel n'ont d'ailleurs accès que les « consacrés » ; le baptême pour les morts (par immersion et par procuration) et le mariage pour les morts dont nous avons déjà parlé.

Moralité

Dans son ouvrage *Konfessionskunde*, Mgr Conrad Algermissen porte un jugement extrêmement sévère sur les Mormons, peut-être même trop sommaire. « La doctrine sur Dieu est trop inférieure pour pouvoir être celle d'une Eglise de Jésus-Christ, dit-il notamment. Cette doctrine détruit les bases de la moralité. Si la secte au cours du temps est arrivée à une vie morale meilleure, les crimes du début n'étaient pas sans lien avec l'enseignement. L'immorale polygamie n'a été abandonnée que pour des raisons pratiques et tactiques. » (Nous citons d'après le R. P. Lavaud.)

Pendant la période héroïque, sous la présidence de Young par exemple, il y eut effectivement un certain nombre d'attentats dont certains romanciers ont d'ailleurs exagéré l'importance. Mais contrairement à ce que l'on a prétendu, il n'est pas prouvé que ces violences aient été systématiquement commises sur l'ordre des hauts dignitaires de l'Eglise mormone. De tels désordres ont d'ailleurs été constatés un peu partout au cours de l'histoire humaine et c'est leur absence qui serait étonnante. Il faut avouer cependant, cela ressort des sermons publiés par les Mormons eux-mêmes, que Young a, par exemple, conseillé de tuer sur place la femme adultère et le

voleur. Il s'écriait en chaire, en 1856 : « Voulez-vous aimer vos frères et vos sœurs lorsqu'ils ont commis un péché qui ne peut être racheté que par le versement de leur sang ? Voulez-vous aimer assez cet homme ou cette femme pour en verser le sang ? C'est là ce que veut Jésus-Christ. » C'est la doctrine du « blood atonement », de la « rédemption par le sang ». On peut sans doute expliquer ces excès par des circonstances de temps et de lieu dont il ne reste plus trace aujourd'hui ; mais dans la mesure même où l'on cherche à excuser le comportement de Young, on risque de compromettre sa qualité de Prophète, de Révélateur et de Voyant. On ébranle la colonne fondamentale de l'Eglise mormone qui se base sur la croyance à une révélation continue par la voix prophétique de Joseph Smith, de Brigham Young et de leurs successeurs.

Quoiqu'il en soit, il faut reconnaître que, dans son ensemble, la moralité des Mormons a su cultiver certaines vertus naturelles et conserver le sens de la dignité humaine. Ils ont contribué, grâce à leur sens du travail et de la discipline, à établir un ordre constructif dans des régions encore sauvages où les aventuriers avaient beau jeu. Dans son *Uncommercial Traveller*, Dickens a fait l'éloge de la belle tenue des Mormons nouvellement convertis en Angleterre qui se rassemblaient dans les bateaux en partance pour le Nouveau Monde. Ils ne prononçaient ni jurons, ni mots grossiers, ne fumaient pas, ne buvaient pas d'alcool et bien qu'ils ne se fussent jamais vus auparavant, ils réglementaient aussitôt leur propre discipline et organisaient leur propre police. On sait d'ailleurs qu'en principe, les Mormons doivent s'abstenir rigoureusement de tout alcool, tabac, thé et café. A Salt Lake City, il n'y avait ni cabaret, ni tripot, ni maison de tolérance. La polygamie elle-même a souvent été subie par bien des habitants comme un ordre à exécuter plutôt qu'accueillie comme un avantage.

Conclusion

Il est sans doute assez facile de montrer l'incohérence de la doctrine mormone. Sous un vocabulaire emprunté au christianisme mais vidé de son sens se dissimule une effroyable confusion des valeurs. Les intérêts matériels et les choses spirituelles sont étroitement mêlés, un pseudo-prophétisme voisine avec une conception de la divinité qui ne s'élève pas au-dessus de la matière et aboutit finalement au polythéisme. Tous les degrés de l'être, les hommes, les anges et Dieu (lui-même ou les dieux) sont à leur tour confondus et considérés comme de simples degrés d'évolution de cette même matière.

Mais là n'est pas l'intérêt essentiel des Mormons et l'on se doute que nombre d'entre eux ne voient pas clairement cette doctrine et ne la mettent pas au centre de leur vie.

Par contre, ils ont l'impression de faire partie non seulement d'une Eglise mais d'une communauté étroitement solidaire et quasiment raciale. « Nous n'avons pas de signe de reconnaissance, déclarait un Mormon à G. H. Bousquet, mais nous nous reconnaissons très vite par notre attitude générale. »

Une sorte de souffle messianique avait soulevé les premiers défricheurs en quête de la terre promise. Comme Smith mélangeait volontiers, comme le reste, l'Ancien et le Nouveau Testament, cet élan, emprunté au peuple juif, était centré sur la seconde venue du Seigneur. On peut penser que c'est ce messianisme changé en millénarisme qui a été la grande vision, la grande espérance des Mormons. Avant la lettre, ils ont vécu une sorte de sionisme, formulé dès l'origine en termes charnels. Pour eux, l'Eglise du Christ se confond avec un rassemblement matériel du peuple élu dans l'attente de l'avènement définitif du Sauveur et l'établissement d'un nouveau Paradis sur la terre. Mais cette attente n'est pas passive et l'on prépare déjà ici-bas ce futur paradis. La dernière méprise sera donc de mettre l'accent sur l'*ici-bas*. Et l'*au-delà* lui-même est conçu comme un *ici-bas*.

Voilà, tel qu'il apparaît à un observateur sans passion et guidé par le seul souci de dire la vérité, le message de salut que les Mormons proposent à l'humanité, et qu'ils substituent à la cohérence grandiose de la Révélation évangélique, explicitée par vingt siècles de pensée et de sainteté chrétienne. Voilà ce qu'ils appellent « l'Eglise de Jésus-Christ des saints des derniers jours ».

LUCIEN MÉROZ

La vie de saint Anthelme¹

En 1662, les Bollandistes, désireux de publier la vie de saint Anthelme, qui fut ensemble, au XII^e siècle, Chartreux et évêque de Belley, se rendirent à la Grande Chartreuse, où l'on promit de les renseigner, et l'année suivante, ils recevaient copie d'une vie du saint, écrite par un Chartreux, qui se dit son contemporain et son familier². Elle est brève sur les années de jeunesse. Il naquit, en 1107, au château de Chignin, à deux lieues de Chambéry. Son père s'appelait Andoin (ou Ardoin). Il étudia les sciences sacrées, fut vite entouré d'honneurs, devint à Genève prévôt du chapitre et secrétaire, c'est-à-dire sacristain — c'était la plus haute dignité — de la Cathédrale. Il se plaisait à accueillir les hôtes de passage, se montrait aumônier à l'égard des pauvres, appréciait les choses du monde, sans en être captif. Ce n'était pas encore la sainteté. Un attrait le portait à visiter les couvents, surtout les Chartreuses. Mais tant qu'il ne décidait pas, était-ce autre chose que curiosité ? La décision vint, ou plutôt lui fut suggérée, lors d'une visite qu'il fit, à 25 ans, à la Chartreuse de Portes. Il y avait là de saintes gens qui s'y entendaient à susciter les vocations. Ils lui permirent de voir les cellules. Ils perçurent l'attendrissement de son cœur. C'est alors qu'ils s'unirent, Prieur en tête, pour lui représenter qu'il avait à quitter de pauvres choses pour de grandes, des vanités pour la vérité, le périssable pour l'éternel, la mort pour la vie, le monde pour Dieu. Il se sentit bouleversé. Sur-le-champ, et l'on a ici un trait de son caractère, il demanda qu'on lui fît miséricorde en le gardant. On voulut lui donner le temps de porter ordre à ses affaires. Il refusa, s'en remit de ce soin à ses amis, sans même se permettre

¹ Cette brève *Vie de saint Anthelme* écrite pour *Les Saints de tous les jours* est ici reproduite avec l'aimable autorisation de la direction du *Club du Livre chrétien*, 174-176, Boulevard Berthier, Paris XVII^e.

² *Acta Sanctorum*, t. XXVII, Paris et Rome, Palmé, 1867, p. 201.

un regard vers la vie qu'il laissait derrière lui. Il reçut, avec ardeur, l'habit qu'on lui passa. C'était en 1132.

*

L'année suivante, Anthelme étant encore novice, l'évêque de Grenoble Hugues — les Chartreuses relevaient alors de la juridiction des évêques — supplia qu'on le lui donnât pour la Grande Chartreuse, alors très peu fournie. On nous livre ici quelques indications, trop brèves, sur sa vie intérieure. D'emblée, il sembla dépasser les limites de la résistance humaine. Il prolongeait ses oraisons très avant dans la nuit. S'il accordait un peu de temps aux travaux manuels pour éviter l'oisiveté, sa pente l'entraînait vers les choses spirituelles. La pensée des péchés des hommes, les misères de la vie présente, le désir du ciel lui arrachaient des larmes. Il avait à un degré merveilleux ce don des larmes. Au chœur, lors de la récitation de l'Office divin, il ne pouvait les retenir. Il était comme aspiré par le mystère du sacrifice de la Messe. Il s'humiliait par de fréquentes genuflexions et en se prosternant pour baiser la terre. Il se flagellait aux verges sur le dos et les côtés, ajoutant plaie sur plaie, au point d'être sans cesse à chair vive. Il chérissait la fréquentation de la cellule, le silence, l'obéissance. On résolut de lui confier la charge de Procureur. Il sut vaquer aux choses extérieures, faire respecter la Règle, nourrir et vêtir ses chers pauvres, consoler les abandonnés, sans rien relâcher de l'ardeur intérieure de son désir.

*

« Les Chartreux et leurs œuvres, écrit Dom Wilmart, sont un sujet désespérant pour l'historien. Ces austères et discrètes personnes ont établi des ermitages, pour y demeurer dans l'ombre et le silence, occupées à la méditation des vérités qui ne passent pas. » Pas de noms sur les croix de bois de leurs tombes : pas plus que sur les croix des cimetières militaires qui bordent les longues routes polonaises. Nous ne saurions rien sans doute de notre saint, les anges seraient seuls à le nommer, s'il n'avait été, six ans plus tard, élu Prieur de la Grande Chartreuse. Il devait demeurer douze ans dans cette charge, de 1139 à 1151. Le cinquième Prieur de la Grande Chartreuse, Guigues I (1109-1136), véritable organisateur de l'Ordre, en avait rédigé la

Règle, qu'il appelait par humilité les *Coutumes*. A sa mort, c'est notre biographe Chartreux qui parle, la ferveur première et la rigueur de la discipline s'étaient relâchées, et l'on manquait d'hommes d'envergure, surtout depuis le jour où une avalanche, en ensevelissant la majeure partie de la communauté primitive, l'avait transférée d'un coup dans le lieu des récompenses éternelles (30 janvier 1132). Il fallait reprendre les choses en mains, rénover les mœurs plutôt que les édifices, user de persuasion mais aussi de fermeté, ne pas craindre de passer pour trop austère ou trop exigeant, et relever ainsi l'esprit de l'Ordre entier. En même temps, veiller aux tâches temporelles, restaurer les bâtiments, amener assez d'eau dans le couvent pour faire tourner un moulin. C'est alors qu'Anthelme vit entrer en Chartreuse, où l'avait précédé l'un de ses frères — serait-il son biographe ? — d'abord le plus jeune de ses frères, puis son propre père. Les Chartreuses, jusqu'alors indépendantes, s'unirent sous sa direction. Anthelme, septième Prieur de la Grande Chartreuse, peut dès lors être regardé comme le premier Général de l'Ordre des Chartreux.

*

Après douze ans il demanda de résilier sa charge et obtint miséricorde. Il rentra avec joie en cellule, mais demeura comme l'âme de l'Ordre. C'est alors que Dom Bernard, qui l'avait accueilli dans la Chartreuse de Portes, et qui sentait maintenant le poids des ans, se démit de son Priorat en faveur d'Anthelme. Il fallut revenir aux soucis de l'administration. Ils consistaient cette fois-ci à distribuer les ressources accumulées dans le monastère. La famine sévissait dans le pays. Anthelme ouvrit ses greniers à blé, transforma des forêts en terre cultivable, distribua aux églises des ornements qu'il trouvait trop somptueux pour les Chartreux. Les Frères, qui avaient craint sans doute sa réputation de sévérité, commencèrent de découvrir en lui des profondeurs « de sainteté et d'humanité ». Il était gai et affable avec eux, doux dans ses paroles, se comportant en frère plutôt qu'en Supérieur, plein de déférence pour la vieillesse de Dom Bernard. Deux ans s'étaient à peine écoulés qu'il put se démettre de ce Priorat et rentrer à la Grande Chartreuse.

*

Les rivalités politiques des cardinaux qui scandalisent la chrétienté à la mort d'Honorius II (1124-1130) recommencent à la mort d'Adrien IV (1159). Au pape Alexandre III, une minorité oppose l'antipape Victor IV, soutenu par Barberousse. La lumière est longue à se diffuser. C'est pour une part aux Ordres religieux, notamment aux Chartreux, orientés par Anthelme, et aux Cisterciens, que la cause d'Alexandre III devra son triomphe.

Des rapports de confiance unissent dès lors Alexandre III et Anthelme. Vers la fin de l'année 1162, meurt l'évêque de Belley, Pontius de Thoiné. Les chanoines se divisent sur le choix de son successeur. On envoie des délégations au Pape, qui se trouvait alors en France. Il récuse les deux candidats. C'est alors que l'idée vient de proposer le nom d'Anthelme. L'accord est unanime. Mais comment sortir le saint de son désert ? On consulte le Pape, qui voit dans ce nouveau choix l'œuvre du Saint-Esprit. On se présente à la Grande Chartreuse. Mais l'élu ne veut rien entendre, protestant avec larmes que toute insistance est inutile. C'est alors que ses Frères mêmes lui tendent un piège : l'obéissance exige qu'il aille prendre, à Sens, la décision du Seigneur Pape. Il est accueilli avec vénération, dévoile ses misères et le vœu qu'il a fait de ne plus quitter son désert. Le Pape ne voit là que prétexte, le met en garde contre la pusillanimité, et le consacre, le 8 septembre 1163, en la fête de la Nativité de la Vierge. Ce n'était certes ni la pusillanimité ni la peur des croix, on le verra plus loin, qui tenaient en suspens la grande âme d'Anthelme : il pensait simplement, sans doute, combien il doit être terrible, à la mort, d'avoir été constitué responsable de la destinée éternelle d'autrui.

Il ne diminuera rien de ses obligations de Chartreux. Il s'en allait réciter l'Office divin, non dans une chapelle privée, mais à l'église cathédrale, avec les chanoines. Il célébrait la Messe presque chaque jour, avec une tendresse de cœur qui lui arrachait des larmes. Il portait un cilice. Il aimait à revenir en Chartreuse. Il assistait alors à l'Office de nuit. Aux jours de fête, il se rendait au réfectoire avec la communauté. Le dimanche soir, il se joignait aux moines, pour recevoir, à la porte du réfectoire, le pain qui devait suffire à la semaine entière. Il voulait qu'on respectât les prêtres. Il dut, dès lors, être sévère à l'égard de ceux qui vivaient dans le désordre.

Il sévit par l'excommunication contre les malfaiteurs et les déprédateurs. Il ne pardonnait que si l'injustice avait été réparée. C'est ici

que se placent ses démêlés avec Humbert III, comte de Savoie (1149-1188). Le comte prétendait s'adjuger certains biens d'Eglise. En outre, il s'était emparé d'un prêtre qu'il retenait captif. L'évêque le fit chercher. On n'osa d'abord résister. Mais le prêtre, poursuivi, fut tué en se défendant. Anthelme n'était pas de ces évêques dont la devise suprême est : « Pas d'histoires ». Le comte, d'autre part, invoquait ses privilèges et refusait toute réparation. Anthelme, à la stupeur générale, l'excommunia. Il y eut recours au Pape. Il manda à Anthelme deux évêques, dont le bienheureux Pierre de Tarentaise, futur pape Innocent V, pour l'inviter à retirer sans délai sa téméraire excommunication. Le Pape, qui connaissait son homme, avait pensé à tout : au cas où Anthelme s'obstinerait, les deux évêques avaient ordre de lever eux-mêmes la sentence. Anthelme ne céda pas. L'injustice, déclara-t-il, tant qu'elle dure, ne peut être absoute ; le bienheureux Pierre lui-même n'a jamais reçu le pouvoir de lier ou de délier ce qui ne doit pas l'être. Les légats pontificaux n'osèrent passer outre. Mais le Pape, trompé par de faux rapports, n'hésita pas. Anthelme répondit en renonçant à son évêché. Il regagna son cher désert de la Chartreuse, heureux de n'avoir plus à s'occuper désormais que de « Dieu seul ». Il se faisait illusion. Alexandre III n'était pas homme à capituler. Par Lettre apostolique, il ordonna à Anthelme de réintégrer son siège. Peu après, le comte Humbert, qui n'avait pas la conscience tranquille, et craignait de se présenter dans les églises, vint faire sa soumission à l'évêque. Elle était plus extérieure que sincère. La brouille recommença. « Il n'est personne sous le ciel que je déteste davantage », aurait dit le comte. Il invoquait le droit civil (*jus foris*), l'évêque en appelait au droit du ciel (*jus poli*). C'est, sur une scène réduite, le drame qui, vers le même temps, oppose en Angleterre Henri II et Thomas Becket.

*

Si douloureuse que fût cette lutte, elle ne représente qu'un épisode de la vie épiscopale d'Anthelme. Elle n'avait point durci son cœur ni tari en lui la source merveilleuse des larmes. Il pleurait sur la profondeur et l'étendue du mal dans le monde. Il avait des trésors de tendresse pour les pécheurs qui venaient se confesser à lui. Il continuait d'entourer de sa sollicitude et de sa bénignité les indigents et les déshérités. Il soutenait de larges aumônes la Congrégation des

servantes du Christ, établie à Bons, et les lépreux de la léproserie d'Entrocassei, sur la rive du Rhône : son absolue chasteté et sa parfaite pureté, écrit son biographe dans un parallèle dont on appréciera toute l'urbanité, lui permettant d'affronter sans danger le contact des premières et la contagion des seconds.

Le roi de France Louis VII ayant visité Belley, Anthelme le remercia dans une lettre charmante. Est-il évêque par la volonté ou par la permission de Dieu ? Il ne le sait. Mais il peut assurer le roi de ses prières. Il l'invite à la bénignité et à la mansuétude, il lui souhaite de conduire le royaume temporel en sorte de pouvoir régner au ciel avec les saints ; il lui recommande son neveu qui étudie à Paris.

*

Il mourut pendant qu'on récitait autour de lui les prières des agonisants, le 26 juin 1177, à l'âge de 70 ans, dans la quinzième année de son épiscopat. Une grande famine désolait le pays. Les pauvres affluaient de partout. Il fallait les soutenir par des aumônes quotidiennes. Combien de temps Anthelme pourrait-il les assurer ? Il avait fait le compte de ses ressources et annoncé d'avance le jour où il devrait les cesser. Ce jour-là fut celui de sa mort. La fièvre ardente l'avait saisi. Par moments le délire s'emparait de lui. Il répondait pourtant avec précision et sobriété aux questions essentielles. On lui demanda de pardonner au comte de Savoie. Il répondit qu'il n'en ferait rien tant que le comte n'aurait pas réparé l'injustice, promis de respecter les biens d'Eglise, fait pénitence pour le prêtre assassiné. Mais personne n'osait se charger de porter un tel message. Il y avait alors en Chartreuse deux religieux éminents, autrefois célèbres dans le monde, Aymon et Gérard. Ils prirent sur eux d'aller au comte, pour le persuader de se repentir et de solliciter la bénédiction de son évêque mourant. Le comte, les ayant écoutés, fut soudain pris de crainte et de componction au point de ne pouvoir retenir ses larmes. Sur l'heure même, il se rendit chez l'évêque pour implorer son pardon. Alors, l'homme de Dieu, lui ayant imposé les mains, prononça : « Que le Dieu tout-puissant, Père et Fils et Esprit saint, t'accorde l'abondance de sa bénédiction et de sa grâce ; qu'il donne prospérité et descendance à toi et à ton fils. » Mais le comte n'avait qu'une fille, Eléonore, et pas de fils. On crut que l'évêque s'embrouillait. Mais par trois fois il répéta :

« Et à ton fils. » Or l'année suivante, le 20 mai 1178, un fils naquit au comte, auquel il donna le nom de Thomas.

*

De nombreux signes, qui commencèrent aux funérailles mêmes de l'évêque, manifestèrent aux foules sa sainteté. On l'ensevelit dans la Cathédrale de Saint-Jean-Baptiste. Le silence des Chartreux et bientôt l'oubli des foules nouvelles couvrirent sa tombe. C'est en 1630 seulement que le nouvel évêque de Belley, Jean de Passelaigue, pensant qu'il ne pouvait mieux inaugurer son épiscopat qu'en le plaçant sous la protection d'Anthelme, fit chercher sa dépouille mortelle sous la poussière et les toiles d'araignées pour la placer sur les autels. On le fête le 26 juin, jour anniversaire de sa naissance à la vie du ciel.

CHARLES JOURNET

Dualisme iranien et monisme indien

Dialogue entre le R. P. de Menasce et M. Olivier Lacombe

D'une émission de la Radiodiffusion française consacrée, le 15 mars 1958, sous le titre générique de « Analyse spectrale de l'Occident », au dualisme iranien et à la pensée grecque et indienne, nous extrayons des réflexions du R. P. de Menasce et de M. Olivier Lacombe qui, prononcées au cours d'un entretien, gardent ici, à part quelques corrections de détail, tout leur caractère oral.

Comment caractériser le dualisme iranien

R. P. DE MENASCE. — « Le dualisme iranien, dit le P. de Menasce, c'est une espèce de slogan peut-être, mais il est certain qu'il a été le trait le plus constant, le plus ferme de la pensée iranienne avant l'Islam ; et pour les Musulmans, l'Iran et les Mages restent essentiellement les champions du dualisme. De quelle nature a été ce dualisme ? Nous le saisissons à travers les écrits les plus anciens qui sont les *gâthâ* de Zoroastre, et dans ces *gâthâ* qui sont des textes notoirement obscurs, nous trouvons bien une division très nette entre le monde des dieux et le monde des *deva*, c'est-à-dire des démons, qui sont des espèces d'antidieux. Et nous trouvons surtout un sens très ferme et très appuyé de la distinction entre le bien et le mal. Ce ne sont pas simplement deux catégories d'êtres qui se font la guerre, comme c'était le cas par exemple dans les théogonies mésopotamiennes ou même dans Hésiode, c'est véritablement le Bien et le Mal qui sont en lutte dès le plan de la divinité et qui vont continuer à être en lutte dans le monde créé, dans le monde non seulement de la matière, car le dualisme iranien ne se situe pas dans une opposition entre matière et esprit, mais dans le monde créé qui est un monde fait à la fois de matière et d'esprit. La question est de savoir si Zoroastre a été l'inventeur ou si c'est lui qui a précisé ou si c'est lui qui a réformé ce dualisme ; la question est extrêmement contro-

versée et, pour ma part, je pense qu'il y a certainement eu avant Zoroastre des traces de ce dualisme. Mais c'est dans les *gâthâ* de Zoroastre et dans les écrits mazdéens qui l'ont suivi que nous trouverons l'expression la plus ferme et la plus certaine de ce dualisme. Il me paraît donc ancien et il me paraît dès l'antiquité constitué d'une façon je dirais éthique plutôt que cosmique ».

La Gnose et l'Iranisme

R. P. DE MENASCE. — Abordant la question du rapport de la Gnose avec le dualisme iranien, le P. de Menasce se réfère à l'ouvrage de M. J. Duchesne-Guillemin, composé de « conférences qu'il a faites à Oxford récemment, intitulées : *The Western Response to Zoroaster*, la réaction occidentale à Zoroastre, où il traite et reprend ce grand problème du gnosticisme et de l'Iran. Il rappelle cette définition de Harnack, qu'il déclare dépassée, que le gnosticisme était *eine acute Hellenisierung des Christentums*, une hellénisation exaspérée, du christianisme. Il la déclare périmée, mais il y a tout de même quelque chose, je veux dire qu'il y a dans la Gnose, telle que nous la prenons historiquement, c'est-à-dire le mouvement qui s'est intitulé gnostique et que les adversaires chrétiens et Plotin lui-même ont appelé « les Gnostiques » — il faut commencer tout de même par une certaine définition historique — eh bien, il y a là quelque chose qui s'oppose très nettement au dualisme iranien, précisément par cette conception de la matière, qui me paraît tout à fait essentielle. Et par là, le gnosticisme s'apparenterait davantage, serait allié, pour la circonstance, plutôt avec Platon et les mouvements néo-platoniciens, malgré l'opposition intérieure si marquée, chez Plotin par exemple, puisqu'il a écrit des traités contre les gnostiques ».

M. OLIVIER LACOMBE. — La conception gnostique de la matière identifiée au mal, et le dualisme qui en résulte, se retrouvent en effet, pour une part, dans l'opposition des choses de l'âme et des choses du monde sensible chez Platon, et plus encore, semble-t-il, chez Plotin associant d'une manière constante les idées de mal, de non-être et de matière : *Τὸ κακὸν ἢ ὕλη* (Ennéades VI, 7, 28). Mais il n'y a là ressemblance que sous un certain rapport, car « il reste que pour Platon et peut-être encore plus pour Plotin, le cosmos est un dieu. Le cosmos est beau, et il semble que c'est cela qui n'est pas compatible avec la vision iranienne et même, bien sûr, manichéenne du monde ».

R. P. DE MENASCE. — « C'est incompatible avec la vision gnostique, précise le P. de Menasce, mais c'est compatible avec la vision dualiste mazdéenne pour laquelle le monde est bon puisqu'il est l'œuvre du Créateur ; mais dans ce monde bon se sont immiscées des créatures du mauvais esprit. Tandis que la Gnose va considérer ce monde matériel, ou ce monde subliminaire si vous voulez, tout entier comme mauvais, tout entier comme création d'un démiurge qui ne sera pas le démiurge du *Timée*, mais qui sera essentiellement un mauvais génie. C'est là que le clivage est net. »

[Pour les gnostiques] « les âmes et ce qui est bon dans ce monde ne sont pas de ce monde. Tandis que dans le dualisme mazdéen, c'est le mal qui n'est pas de ce monde et qui vient l'envahir et le parasiter. C'est une différence très radicale... [Dans la perspective gnostique] les âmes s'y trouvent par un accident cosmique, et c'est précisément le centre de la Gnose que de retracer l'histoire de la descente de la particule lumineuse dans ce monde par une sorte d'accident qui est expliqué de différente façon selon les auteurs gnostiques. Et la gnose elle-même, qui est le salut, va consister précisément à rappeler à cette particule lumineuse qui sera le Premier Homme ou les différentes émanations ou légations du manichéisme, à rappeler à cet être qui est en soi lumineux et qui est obnubilé par la matière, sa véritable patrie ».

Le judaïsme et l'Iran

Le P. de Menasce répond ensuite à la question d'une influence iranienne sur la communauté de *Qumrân*, dont les documents récemment découverts semblent révéler un certain dualisme :

R. P. DE MENASCE. — « Je crois qu'il faut d'abord dire qu'il y a des signes tout à fait certains de contacts avec le monde iranien ; et je prendrai précisément les signes les plus extérieurs, c'est-à-dire l'usage de quelques mots iraniens dans le vocabulaire hébraïque et araméen de *Qumrân*. A l'époque talmudique, c'est-à-dire à l'époque où les Juifs vivaient en plein territoire sassanide, en Mésopotamie, cette rencontre n'a rien d'extraordinaire. Mais nous sommes ici devant une communauté qui vit en Palestine et nous trouvons des mots iraniens caractéristiques. Chose curieuse, ces mots ne sont pas des mots religieux, ce sont des mots de la vie de tous les jours, ce qui est, à certains égards, encore plus intéressant. D'autre part, il y a cette fameuse doctrine des deux esprits qui se trouve dans ce qu'on appelle plus ou moins justement le *Manuel de discipline*. Il y a là assurément

un certain dualisme, je dirais relatif, puisqu'il s'agit de deux esprits, l'un bon, l'autre mauvais, et que ces esprits ont été mis dans les différentes âmes qui se divisent selon cette appartenance. Mais celui qui les a mis est Dieu, et, par conséquent, si dualisme il y a, c'est un dualisme qui a été repensé, retravaillé. Et puis, il faudrait s'entendre aussi sur la question de l'esprit. S'agit-il d'une esprit au sens d'une personne spirituelle, ou s'agit-il de l'instinct bon et de l'instinct mauvais ? *le yetser tov* et *le yetser ro* de la littérature talmudique est une doctrine tout à fait courante dans le judaïsme rabbinique où il n'est pas du tout question de deux esprits qui seraient *personnels*. Le fait que dans les documents de Qumrân, on parle d'un côté de l'esprit du bien et de l'autre de l'esprit de Bêlial, qu'on peut considérer comme l'ange ou l'archange du côté du mal, n'y change rien à mon avis. Le fait même que l'esprit bon n'est pas une personne, mais est une inspiration plutôt, une tendance insufflée aux hommes par Dieu, indiquerait que Bêlial est un maître de jeu plutôt qu'un principe ; ce n'est pas un principe premier en tous cas. La question est très intéressante ; je crois qu'il faut ne pas porter encore de jugement définitif et attendre la publication des textes qui sont encore très nombreux, les textes que l'on continue, je dirais presque hélas ! à découvrir chaque jour.

L'Inde et l'Iran

Après cette évocation des rapports du dualisme iranien avec la pensée grecque, la Gnose et le judaïsme, la question se posait des rapports de doctrine ou de civilisation entre l'Inde et l'Iran. C'est à M. Olivier Lacombe qu'il incombait d'y répondre.

M. OLIVIER LACOMBE. — « S'il s'agit de doctrine, je pense que, comme dans le cas de Plotin ou de Platon, nous aurons fort peu de choses à dire en fait d'influence proprement dite. Je verrais même un certain nombre d'incompatibilités assez nettes. Mais avant de revenir à ce problème décisif : y a-t-il un reflet quelconque dans la pensée indienne du dualisme iranien ? avant de revenir à ce problème central, il faut bien rappeler que sur le plan de l'histoire générale, au contraire, les échanges entre les deux civilisations ont été très considérables, au cours d'une très longue histoire, et même de la préhistoire, puisqu'après tout, Indiens et Iraniens sont des frères jumeaux qui se sont séparés à un moment donné de la préhistoire. Les vieux textes védiques gardent la trace très nette de cette communauté d'origine, puisque

les grands dieux qui sont à l'arrière-plan du védisme indien) s'appellent encore du titre d'*asura*, c'est-à-dire qu'il s'agit du même titre qui est celui du grand dieu iranien *Ahura Mazdâh*¹. Mais très vite justement, nous voyons qu'il s'agit désormais d'un arrière-plan, et non plus d'un avant-plan. A l'avant-plan, d'autres divinités ont pris plus d'importance, et l'Inde commence son cheminement propre, qui, à certains égards, tourne un peu le dos aux préoccupations iraniennes. Il y a peut-être un signe de cela, encore qu'il ne faille pas abuser de ce signe, dans le fait que ce que l'Inde appelle *deva*, dieu lumineux, et qu'elle oppose, à une date un peu plus tardive, à une autre catégorie d'êtres, non pas démoniaques, mais d'êtres supra-humains, malheureux et en conflit avec leurs frères les dieux, les *asura* de cette époque plus tardive, l'Iran appelle démons ces mêmes *deva* de l'Inde. Il y a donc le signe que certaines valeurs ont été renversées, mais ceci ne nous mène pas loin. Si nous continuons dans la perspective de l'histoire des religions, nous devons encore relever une chose importante, c'est la perpétuation, au cours des siècles, d'un culte de la lumière et du soleil à travers toute l'Inde et qui a, sans doute, des origines iraniennes très marquées ».

R. P. DE MENASCE. — Si le rôle que joue Sûrya, le soleil, dans le panthéon indien apparaît néanmoins comme très secondaire, le Père de Menasce souligne par contre l'importance majeure de ce culte solaire en Iran. Il évoque à son tour les origines iraniennes du culte d'Amitâbha, le Seigneur de la lumière infinie — mais ce bouddhisme d'Amitâbha appartient surtout à l'Asie centrale. Par ailleurs, les rapports culturels entre l'empire des grands Achéménides et l'empire maurya de l'empereur bouddhiste Açoka du III^e siècle avant notre ère paraissent avoir été très intenses et ont provoqué comme un choc en retour la prédication bouddhique en Iran.

Les invasions parthes et scythes dans le nord des Indes, bien d'autres faits encore, jusqu'à la présence dans l'Inde actuelle d'une communauté de Parsis, descendants lointains des émigrés zoroastriens, constituent, comme le rappelle Olivier Lacombe, ce cadre général d'échanges culturels que caractérise « l'absence du dualisme à la manière iranienne du côté indien... »

¹ Cette communauté d'origine n'exclut pas par la suite « une séparation culturelle très profonde puisque, d'un côté, le mot représentant le nom des *dieux* (*Ahura*) devient, de l'autre, celui désignant les *démons* (*Asuras*) ». L. MASSIGNON, dans *L'Ame de l'Iran*, Paris, Albin Michel, 1951, p. 84.

M. OLIVIER LACOMBE. — « Du point de vue philosophique, du point de vue de l'histoire des idées et des doctrines, il est trop clair, j'ai à peine besoin de le souligner, que la tendance de l'Inde est au monisme, et que par conséquent les traits de dualisme qu'on peut trouver très certainement dans l'Inde ne doivent pas nous masquer ce fait capital que la tendance essentielle de la pensée indienne va dans le sens du monisme. Il y a des dualismes métaphysiques, il y a des doctrines qui professent une opposition sur le plan de l'être entre l'esprit et la nature ; mais le problème moral n'est pas résolu pour autant dans un sens ou dans un autre. Ce qui pour l'Inde est décisif, c'est le caractère illusoire du lien que l'esprit croit contracter avec la nature. Ce n'est pas la nature qui est mauvaise en elle-même, pas le moins du monde, c'est l'illusion que l'esprit est réellement lié à la nature qui est mauvaise, c'est ce faux lien, c'est ce que Descartes appelait le point de vue de l'union de l'âme et du corps, c'est là qu'est le mal, ce n'est pas dans la nature, ni dans le corps. Je me suis permis tout à l'heure d'évoquer la remarque de Plotin sur ce corps dont il avait honte, l'Inde n'a jamais eu honte de son corps, même lorsqu'elle a intimé l'ordre à ses ascètes de pratiquer la méditation de l'horrible. S'il fallait pratiquer la méditation de l'horrible, c'est probablement que la tentation de considérer le corps comme une chose bonne et saine était particulièrement forte pour elle ; et le Yoga, qui est un des moments décisifs des disciplines indiennes accorde une importance considérable aux disciplines du corps, avant de passer aux disciplines du psychisme inconscient, puis du psychisme conscient, et enfin à la discipline de l'esprit proprement dit. Au fond le dernier mot de la pensée indienne, quand elle se place à ce qui est pour elle son propre centre, c'est la recherche de la dimension intérieure, à partir de laquelle toutes les oppositions s'abolissent. Et c'est pourquoi le monisme non-dualiste (il s'appelle ainsi) de Çankara, qui dit que la nature tout entière n'est qu'une illusion, le penchant illusionniste de la pensée indienne est vraiment ce qu'il y a de plus caractéristique, et je crois que nous sommes là extrêmement loin, non seulement de toute influence, bien entendu, mais de toute tentation d'iranisme ».

L'aventure des anges

Tout débute dans l'univers avec les anges. Le drame d'êtres créés dans l'état de voie et qui, par un libre choix heureux ou malheureux, passent dans l'état de terme, s'inaugure sur le plan du monde invisible des anges avant de se répercuter dans le monde visible des hommes. Il est clair dès lors que la division qui oppose le bien au mal, le péché à la sainteté, ne coïncide pas avec celle qui oppose l'esprit à la matière ; elle est plus subtile, plus pénétrante ; elle commence par séparer en deux le monde même des purs esprits.

Ce sont donc les anges qui par leur premier acte de libre choix ouvrent l'aventure de l'univers. Une *théologie de l'histoire* qui veut suivre pas à pas la marche de l'univers vers ses fins dernières et signaler selon leur ordre de succession les événements majeurs de l'état de voie est aussitôt mise en présence de la *décision* des anges.

Et ce sont d'abord les anges qui par leur premier acte de libre choix franchissent le seuil de l'état de terme. Une *théologie existentielle des fins dernières*, qui désire prendre acte de la première apparition « du royaume préparé dès la fondation du monde » et de la première apparition « du feu éternel préparé pour le diable et pour ses anges » (Mt., xxv, 34 et 41), afin de pouvoir signaler ultérieurement les accroissements progressifs de ce règne des fins dernières jusqu'au temps de sa stabilisation définitive, est d'abord, elle aussi, mise en présence du *sort* des anges.

Dans la perspective de notre travail, deux rapports principaux peuvent être signalés : celui des anges à la grâce (I) et celui des anges aux choses matérielles et au cosmos (II).

I. LA GRACE DES ANGES

Les anges sont faits pour passer de la grâce à la gloire, de la nuit de la foi à la clarté de la vision.

Ce passage comporte essentiellement deux moments, deux instants : le premier est celui de l'élan spontané ; le second, celui de la libre option.

Le premier moment est celui où Dieu, créant les anges et leur infusant la grâce, leur imprime leur premier élan. Cet élan, dont Dieu seul est responsable, ne peut être que bon. Il est donné à tous les anges.

Le second moment est celui de la libre option. Il sépare les anges en bons et mauvais. A cet acte de libre option, Dieu attache un si grand prix que, plutôt que de renoncer à être librement préféré par les uns, il supportera d'être effectivement refusé par les autres.

Ce second moment de la durée des anges, où se noue leur destinée éternelle, va nous affronter au mystère d'un univers où, par l'effrayante puissance de refus investie dans le libre arbitre de ses créatures, Dieu pourra être haï, et qui dès lors sera bon, non par l'absence du mal, voire du pire mal qui est le péché, mais par l'inimaginable prévalence sur ce mal des profondeurs de l'amour de charité.

Les théologiens s'accordent à distinguer ces deux moments dans l'épreuve des anges. Les divergences commencent quand ils tentent de préciser le premier surtout de ces moments, d'analyser les différents actes qui le constituent.

*1. En les créant, Dieu soulève tous les anges,
par un élan spontané, vers la vision bienheureuse :
c'est le premier instant de l'aventure des anges*

Les bons anges sont maintenant dans la vision bienheureuse. Le Sauveur avertit dans son Evangile de ne pas scandaliser les petits, « car leurs anges dans les cieux contemplent constamment la face de mon Père qui est dans les cieux » (Mt., XVIII, 10).

A cette vision bienheureuse tous les anges ont été conviés. Tous ont été portés au-devant d'elle par un premier élan spontané, sorti d'eux-mêmes, mais dont Dieu seul est l'auteur responsable.

LES ANGES CRÉÉS DANS LA GRACE. — 1. Selon saint Thomas, c'est tout de suite et dès leur création, et non pas après un délai, qu'est octroyée aux anges la grâce surnaturelle¹. Elle les ordonnait à l'éclosion suprême de la vision bienheureuse comme la semence est ordonnée à la floraison². « L'homme et l'ange ayant été créés avec le don de la grâce, il faut dire que cette grâce initiale mais non consommée, *acceptam et nondum consummatam*, était en eux comme une sorte d'inchoation de la béatitude espérée : celle-ci,

¹ Dès *II Sent.*, dist. 4, qu. 1, a. 3, saint Thomas mentionne deux opinions : la plus commune tient que les anges ont été créés sans la grâce, *in naturalibus tantum* ; l'autre qui lui plaît davantage, sans doute parce qu'elle se refuse à toute tentative de faire sortir la grâce de la nature, et qui lui semble plus accordée aux dires des saints, tient qu'ils ont été créés dans la grâce. La seconde opinion continuera d'avoir sa préférence. Cf. I, qu. 62, a. 3 ; qu. 63, a. 5 ; II-II, qu. 5, a. 1 ; *Quodl.*, qu. 4, a. 3 (8). Elle est aujourd'hui la plus répandue.

² « La grâce sanctifiante est ordonnée à la béatitude, comme dans l'univers les raisons séminales sont ordonnées à leurs effets naturels ; aussi est-elle appelée *semence de Dieu*, I Jean, III, 9. De même que, selon l'opinion d'Augustin, la première création de l'univers corporel inclut les raisons séminales de tous les effets naturels, ainsi dès le principe, les anges sont créés dans la grâce », I, qu. 62, a. 3.

en effet, commence dans la volonté par l'espérance et la charité, et dans l'intelligence par la foi »¹.

2. Cette doctrine s'autorise des Pères. Citons Basile chez les Grecs et Augustin chez les Latins.

« Les anges, dit saint Basile, n'ont pas été créés petits enfants, pour devenir parfaits progressivement par l'exercice, et dignes ensuite de recevoir l'Esprit ; mais dès leur premier établissement, le don de sainteté a été versé en eux et comme mélangé à leur substance. Aussi leur est-il difficile de dévier vers la malice : ils ont, en effet, reçu tout de suite le don de sainteté, dans lequel ils ont été fortifiés et comme trempés »².

Des anges qui seront fidèles, saint Augustin écrit dans un beau texte : « Ils avaient donc une bonne volonté ? Et qui en était l'auteur, sinon celui qui les créa dans la bonne volonté, avec le chaste amour dont ils adhéraient à lui ; celui qui, en même temps qu'il créait leur nature, leur infusait la grâce, *simul eis et condens naturam et largiens gratiam* »³.

LA PREMIÈRE ACTIVITÉ DES ANGES EST BONNE. ACCORD DES THÉOLOGIENS.

— 1. En créant les anges dans la grâce, Dieu leur communique du même coup une impulsion initiale propre à les entraîner vers leur béatitude. La vie de tous les anges a donc commencé par une activité bonne ; c'est ultérieurement qu'ils se sont séparés en bons et en mauvais.

« Il est impossible, explique saint Thomas, que l'ange ait péché dès le

¹ II-II, qu. 5, a. 1.

² *Homilia in Psalm. XXXII*, P. G., t. XXIX, col. 333. Il est clair d'après ce texte que les anges n'ont point passé de l'état de nature à l'état de grâce. Ce qui n'est pas dit expressément, c'est que les bons anges aient passé de l'état de voie à l'état de terme ; mais cela semble résulter du fait que ce premier don de l'Esprit leur rendait *difficile*, non impossible, la déviation vers le mal. Dans le *Liber de Spiritu sancto*, n° 38, P. G., t. XXXII, col. 137, traduction Pruche, p. 177, il est écrit des puissances célestes : « La sainteté, qui est extrinsèque à leur essence, leur apporte la perfection, par la communication de l'Esprit. Ces puissances se maintiennent dans leur dignité en persévérant dans le bien, parce que, gardant elles-mêmes la maîtrise de leur choix, elles ne s'écartent jamais du vrai bien ».

Pour ce qui concerne la *spiritualité des anges*, notons qu'en ce même endroit saint Basile imagine la substance des puissances célestes comme « un souffle aérien, peut-être, ou un feu immatériel ». Saint Jean DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, livre II, chap. 3, P. G., t. XCIV, col. 865 et 868, enseigne que l'ange est « une substance intelligente, perpétuellement active, maîtresse de soi, incorporelle, ἀσώματος ». Et il ajoute : « Quand nous disons qu'il est incorporel et immatériel, ἄυλος, c'est par rapport à nous. Car, comparée à Dieu, seul incomparable, toute chose est épaisse et matérielle. En réalité, le divin seul est immatériel et incorporel ». Il s'agit, on le voit, d'affirmer l'immatérialité de l'ange en réservant l'immatérialité supérieure de Dieu. A la limite, on débouchera sur la solution de saint THOMAS, I, qu. 3, a. 4 : Dieu seul est absolument simple, l'ange est composé, non comme nous de matière et de forme, mais seulement d'essence et d'existence. Saint AUGUSTIN hésitait, lui aussi, sur le point de savoir si les anges ont ou n'ont pas de corps, *Epistola XCV*, n° 8. La spiritualité des anges, la distinction de trois sortes de créatures : spirituelles, corporelles, mixtes ou humaines, seront définies par le IV^e Concile de Latran, chap. 1, Denz., n° 428.

³ *De civitate Dei*, livre XII, chap. 9, n° 2.

premier instant par un acte désordonné de libre arbitre. Certes, une chose peut commencer d'agir dès l'instant où elle commence d'exister ; mais alors, l'opération qui commence avec l'être de cette chose vient de l'agent qui la produit dans l'être : causer la flamme, c'est lui donner le mouvement vers le haut. Si une chose provient d'un agent débile, dont l'action peut être défaillante, la première opération qui sortira de cette chose pourra être, elle aussi, défaillante : un germe débile peut donner naissance à une jambe boiteuse, qui boitera dès qu'elle commencera de marcher. Mais l'Agent qui produit les anges dans l'existence, à savoir Dieu, ne peut être cause de défaillance, *peccati*. On ne peut donc pas dire que le diable a été mauvais dès le premier instant de sa création »¹.

Il est de foi contre les manichéens que le diable n'est pas mauvais par nature². Il faut en outre tenir qu'il n'a pas été mauvais dès sa toute pre-

¹ I, qu. 63, a. 5. — Dans *II Sent.*, dist. 4, a. 3, ad 5, à la question : si les anges ont tous été créés dans la grâce, pourquoi n'ont-ils pas tous suivi l'impulsion de la grâce qui les portait vers Dieu, saint Thomas répondait que la grâce, comme la nature, incline sans violenter la volonté libre.

La question de savoir si le diable a pu pécher dès l'instant de sa création, résumée dans la *Somme* (1266) est reprise dans le *De malo*, qu. 16, a. 4, en fonction des opinions soutenues par les théologiens (1269-1272). Saint Thomas rappelle que le problème a été posé par saint Augustin à deux reprises : dans le *De Genesi ad litteram*, livre XI, chap. 16, n° 21, où il incline à répondre oui ; et dans le *De civitate Dei*, livre XI, chap. 13-15, où il incline à répondre non. Saint Thomas tient, avec les Maîtres de Paris, qu'il faut répondre non, en raison de certaines allusions à une catastrophe des anges qu'on peut trouver dans l'Écriture canonique (Isaïe, xiv, 12 ; Ezéch., xxviii, 13). Mais, ajoute-t-il, le pourquoi est difficile à expliquer. Il distingue alors chez l'ange deux instants. Au premier instant, l'ange se tourne vers la connaissance naturelle qu'il a de lui-même, et sur ce point il ne peut pas pécher : il n'est encore ni bienheureux par conversion parfaite vers Dieu, ni pécheur par aversion. C'est ensuite qu'il a pu se tourner vers ce qui est au-dessus de sa nature, ou s'en détourner. Saint Thomas rejoint ainsi saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, livre IV, chap. 22, n° 39, distinguant deux instants dans les anges : un soir, où, encore informes, ils connaissent leur propre nature, par laquelle ils ne sont pas ce qu'est Dieu ; et un matin, où ils se réfèrent à la lumière qui est Dieu pour la louer, la contempler et se laisser informer par elle.

² Le Concile provincial de Braga, en 561, anathématise les Manichéens et les priscilliens qui prétendent que « le diable n'a pas été d'abord un ange bon, fait par Dieu ; que sa nature n'est pas l'œuvre de Dieu ; mais qu'il a émergé des ténèbres, que personne ne l'a fait, qu'il est lui-même le principe et la substance du mal ». Denz., n° 237. Le IV^e Concile de Latran définit contre les Albigeois que « le diable et les démons ont été créés par Dieu bons quant à leur nature ; c'est par eux-mêmes qu'ils sont devenus mauvais ». Denz., n° 428.

Cf. Henri-Irénée MARROU, *Un ange déchu, un ange pourtant...*, dans *Satan*, Etudes Carmélitaines, 1948, p. 36 : « Depuis ses premières confrontations doctrinales avec le gnosticisme, l'Eglise a toujours proclamé avec force que l'origine et l'être même des démons ne pouvaient provenir d'un Principe du Mal, étranger à Dieu ; que Satan, et avec lui les autres démons, étaient au même titre que les anges des créatures de Dieu, du seul Créateur, Dieu, infiniment bon et tout-puissant : *Nous savons bien*, fait dire saint Athanase à saint Antoine, *que les démons n'ont pas été créés démons : Dieu n'a rien fait de mauvais. Eux aussi furent créés bons*, comme les autres anges, et s'ils sont devenus mauvais, *déchus de la sagesse céleste*, c'est par leur faute, par le mauvais usage qu'ils ont fait de leur liberté, *Vit. Anton.*, 22. Tertullien s'est plu à le souligner avec son emphase africaine : en toute rigueur il faut dire que Dieu n'a pas créé le diable ; il

mière action. Il est écrit, sans doute, que le diable « a été meurtrier dès le commencement » (Jean, VIII, 44). Mais cela ne veut pas dire : dès l'instant de sa création, puisqu'il est écrit aussi : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : cela était très bon » (Genèse, 1, 31). Cela veut dire : dès le premier instant où il a dû choisir, dès le premier instant où il a commencé de pécher¹.

2. Que l'exercice de la foi surnaturelle ait été nécessaire aux anges dans leur premier instant, c'est la pensée même de saint Thomas, suivi de tous les théologiens. Sans la foi, dit-il, la nature angélique et de toute autre créature est ténèbres à l'égard de la lumière où sont cachés les desseins divins. Ils lui seraient restés éternellement ignorés. Dieu donc éclairait alors les anges, par voie non certes de parole extérieure, mais d'inspiration intérieure, *Deo interius inspirante*. En adhérant dans la nuit de la foi à ce message divin, ils étaient instruits des mystères de leur destinée et de la béatitude irréprésentable à laquelle ils étaient conviés². Ils ont connu ainsi d'avance dès le début, par révélation, du moins dans ses grandes lignes, le mystère de l'Incarnation rédemptrice, au service duquel ils seraient appelés à se dévouer : « Est-ce que tous », en effet, selon Hébr., I, 14, « ne sont pas des esprits chargés d'un ministère, envoyés en service pour ceux qui doivent hériter du salut ? »³.

L'acte de foi précède l'acte de charité⁴. Les anges qui, au premier instant, ont tous fait acte de foi, ont-ils tous également fait acte de charité ? Voilà une grande question. Elle concerne la volonté des anges.

LE PREMIER INSTANT DE LA VOLONTÉ DES ANGES EST CELUI DE LA GRÂCE OPÉRANTE, OÙ LA RESPONSABILITÉ DE L'EFFET REMONTE À DIEU SEUL. —

1. Ce point est accordé par tous les disciples de saint Thomas. La distinction entre l'effet de la *grâce opérante*, dont la responsabilité remonte à Dieu seul, et l'effet de la *grâce coopérante*, bon lui aussi, mais dont la responsabilité remonte à la fois à la créature et à Dieu, est enseignée dans la *Somme* : « La responsabilité d'un effet n'est pas attribuée au mobile, mais au moteur. Quand donc notre esprit *est mu sans se mouvoir lui-même*, et que Dieu seul meut, l'opération est attribuée à Dieu : alors la grâce est dite *opérante*. Quand, au contraire, notre esprit *est mu à se mouvoir lui-même*, l'opération est attribuée non à Dieu seul, mais aussi à l'âme : alors la grâce est dite

avait créé un ange qui en s'éloignant de Dieu, par un acte libre, s'est fait lui-même démon, *C. Marcion.*, II, 10. Il découle de là une conséquence importante : créés bons, les démons ne sont pas devenus tout mauvais : ils sont *déchus*, ce qui ne signifie pas que leur être relève désormais d'un autre Principe que celui dont découlent toutes les créatures. Ontologiquement, ce sont toujours des anges... »

¹ I, qu. 63, a. 5, *sed contra* et ad 1 ; *De malo*, qu. 16, a. 4, ad 1. — S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, livre XI, chap. 15 : « Par ces mots : *le diable pèche dès le commencement*, il ne faut pas entendre qu'il pèche dès l'instant de sa création, mais dès l'instant de son péché, dès l'instant où par son orgueil le péché a commencé d'être en lui ».

² II-II, qu. 5, a. 1, ad 2 et 3.

³ I, qu. 57, a. 5, ad 1. Voir plus loin, p. 148, note 4.

⁴ II-II, qu. 4, a. 7, ad 5.

coopérante »¹. Au premier temps, sous la motion de la grâce opérante, la volonté n'est certes pas inerte, elle est même intensément active, mais son activité se borne uniquement à *consentir* ; au second temps, sous la motion de la grâce coopérante, la volonté se meut elle-même à *choisir* les moyens en vue de la fin.

2. La distinction entre grâce opérante et grâce coopérante est fréquente chez saint Augustin qui la rattache à l'Écriture. Citons, par exemple, ce passage du *De gratia et libero arbitrio*, chap. 17, n° 33 : « Qui donc avait commencé de donner à Pierre cette charité encore faible, sinon celui qui prépare la volonté, et qui achève par sa coopération ce qu'il commence par son opération ? Car c'est lui qui commence, en opérant pour que nous voulions, et qui achève, en coopérant dès que nous voulons. C'est pourquoi l'Apôtre dit, Philip., I, 6 : *Je suis certain que celui qui opère en vous l'œuvre bonne l'achèvera jusqu'au jour du Christ Jésus*. Que nous voulions, il l'opère sans nous ; mais dès que nous voulons et que nous voulons efficacement, il coopère avec nous. En sorte que sans lui, soit opérant pour que nous voulions, soit coopérant quand nous voulons, nous sommes incapables d'aucune des œuvres bonnes de la piété. Qu'il opère pour que nous voulions, cela est dit Philip., II, 13 : *C'est Dieu qui opère en vous le vouloir*. Qu'il coopère quand nous voulons et faisons ce que nous voulons, cela est dit, Rom., VIII, 28 : *Nous savons qu'à ceux qui aiment Dieu, tout coopère pour le bien* ».

Quand saint Augustin écrit : « Que nous voulions, il l'opère sans nous », cela veut dire : sans que nous ayons à *délibérer* ; cela ne veut pas dire, c'est de toute évidence : sans que nous ayons à *consentir*, à dire un libre oui.

Comparer l'oraison liturgique : « Nous vous le demandons, Seigneur, prévenez nos actions par votre inspiration, et achevez-les par votre secours... »

COMMENT CONCEVOIR CE PREMIER INSTANT DE LA VOLONTÉ DES ANGES DONT LA RESPONSABILITÉ REMONTE À DIEU SEUL ? DEUX SCHÈMES DIVERGENTS DES THÉOLOGIENS. — L'activité volontaire de l'ange à son premier instant, où il agit sous la motion de la grâce opérante, peut se concevoir selon deux schèmes différents.

1. Ou bien selon le schème d'une « *motion spéciale* » de Dieu vers ce « *bien privilégié* » auquel est ordonnée la charité. Le premier acte volontaire de l'ange, de tous les anges, serait dès lors un acte de charité surnaturelle. Il arrive parfois, dit saint Thomas, que Dieu, non content d'être l'agent universel qui meut notre volonté vers le bien universel auquel elle est ordonnée, « *meuve spécialement certains hommes à vouloir d'une manière déterminée tel bien : ainsi en est-il de ceux qu'il meut par la grâce, interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam* »².

¹ I-II, qu. 111, a. 2.

² I-II, qu. 9, a. 6, ad 3. Il faut se référer ici à la motion de la grâce opérante décrite I-II, qu. 111, a. 2 ; et qu. 113, a. 1 et 3.

C'est le schème qui, selon saint Thomas, permet seul d'expliquer la justification, c'est-à-dire l'acte par lequel un homme passe du péché mortel à l'amour de Dieu par-dessus tout. L'une des conséquences remarquables de la grâce opérante est, en effet, de retourner vers le bien la volonté fixée dans le mal¹ ; la grâce opérante délivre alors simultanément le pécheur de sa faute et de la peine éternelle².

Un schème semblable permettrait d'expliquer que le premier acte volontaire de l'homme au paradis terrestre ait été un acte de charité surnaturelle, et qu'il ait pu mériter par cet acte la gloire éternelle. « Rien n'empêche que l'homme, au premier instant de sa création, ait pu consentir à la grâce »³. Mais ni le temps de l'homme n'était fini ni son sort décidé ; car « le libre arbitre de l'homme demeure flexible, soit avant soit après son choix ; il en va différemment de l'ange »⁴ ; « Le libre arbitre de l'homme est flexible au oui et au non soit avant soit après son choix ; le libre arbitre de l'ange est flexible au oui et au non avant son choix, non après »⁵.

Dieu certes pouvait mouvoir les anges selon ce schème. Mais alors comment expliquer que leur consentement à un tel acte de charité surnaturelle ne les ait pas tous sauvés ?

2. L'activité volontaire de l'ange à son premier instant, où il agit sous la motion de la grâce opérante, peut se concevoir, au contraire, selon le schème d'une « *motion générale* » de Dieu vers le « *bien universel* » auquel est ordonnée la volonté. « Dieu, agent universel, dit saint Thomas, meut la volonté de l'homme vers son objet universel, qui est le bien, et sans cette motion universelle l'homme ne pourrait rien vouloir ; mais ensuite l'homme par sa raison se détermine à vouloir ceci ou cela, tel bien véritable ou tel bien apparent »⁶. Au premier temps, dont Dieu est responsable, le péché est impossible ; c'est au second temps, celui de l'élection, qu'il peut survenir.

Ce schème vaut pour l'ange comme pour l'homme : « Un être, par nature ordonné au bien selon la raison commune de bien, ne peut par nature tendre au mal. Or, il est manifeste que toute nature intellectuelle est ordonnée au bien universel, qu'elle peut connaître et qui est objet de la volonté. En conséquence, les démons, qui sont des substances intellectuelles, ne peuvent avoir aucune inclination naturelle à quelque mal que ce soit »⁷.

Et ce schème peut se transposer au plan de la grâce. Une nature intellectuelle en qui réside la grâce sanctifiante peut être mue vers le bien surnaturel connu par la foi d'abord sous la raison de bien universel et salutaire vers lequel il faut tendre (alors la motion de la grâce est opérante), avant de se présenter sous les espèces d'un bien concret particulier qui demandera d'être choisi par libre décision (alors la motion de la grâce se fera coopérante).

¹ I-II, qu. 111, a. 2.

² III, qu. 86, a. 4, ad 2.

³ S. THOMAS, I, qu. 95, a. 1, ad 5.

⁴ *Ibid.*, I, qu. 100, a. 2, ad 4.

⁵ *Ibid.*, I, qu. 64, a. 2.

⁶ I-II, qu. 9, a. 6, ad 3.

⁷ I, qu. 63, a. 4.

Il faut donc reconnaître que la motion de la grâce opérante, où la volonté est mue à consentir, sans avoir à se mouvoir elle-même pour délibérer et choisir, peut prendre deux formes : ou bien celle d'une « motion spéciale » vers le « bien privilégié » auquel est ordonnée la charité (et telle est la motion qui justifie le pécheur) ; ou bien celle d'une « motion générale » vers le bien surnaturel connu sous la raison de « bien universel » auquel, si l'on veut ensuite « choisir », il faut préalablement « consentir » (et telle est la motion qui stimule l'homme justifié).

Cette distinction entre les deux formes de la grâce opérante est, en fait, reconnue par les commentateurs de saint Thomas. Les Carmes de Salamanque assurent qu'au premier instant, tous les anges, sous la « motion spéciale » de la grâce opérante, ont fait acte de charité surnaturelle. Au second instant, ajoutent-ils, où se fera l'élection, la motion de la grâce perdure, ordonnée à la même fin surnaturelle, non plus, il est vrai, en tant que « motion spéciale », mais désormais en tant que « motion universelle » : et cela va rendre possible le choix qui séparera les bons et les mauvais anges¹.

3. Les deux schèmes de la motion opérante sont donc conformes à la doctrine de saint Thomas. Lequel adopter pour expliquer le premier instant de l'ange ?

La grande majorité des commentateurs de saint Thomas choisit le schème de la « motion spéciale » à l'acte de charité surnaturelle². Tous les anges auraient commencé par un acte de charité surnaturelle. Et sans doute personne ne conteste que Dieu pouvait mouvoir ainsi les anges. Mais alors il les sauvait tous, du premier coup. Il faudra donc supposer qu'à cette première motion spéciale, qui sauvait tous les anges, Dieu ait fait succéder une seconde motion, cette fois-ci générale, qui remettait en question leur salut, et sous laquelle les uns ont persévéré et les autres péché.

La difficulté s'évanouit si l'on admet, au contraire, que le premier acte des anges, où leur rôle est simplement de consentir, mais pas encore de choisir, se produit sous le schème d'une « motion générale », ordonnée au bien universel. C'est au second instant, celui de l'option, que se fera le partage entre bons et mauvais anges, selon qu'ils accueilleront où refuseront le secours de la grâce coopérante.

Le premier schème peut alléguer quelques textes impressionnants de la

¹ Si l'ange peut pécher, c'est parce qu'il est mis en demeure de faire son choix « absque motione speciali Dei, et cum sola universali, ad intentionem ejusdem finis, quem a Deo specialiter motus, antea appetebat », SALMANTICENSES, *De angelis*, dis. p. 12, dub. 1, n° 19 ; édit. Palmé, t. IV, p. 730.

² Nous avons suivi leurs traces dans la première rédaction de ce travail : *La grâce des anges*, Revue Thomiste, 1958, pp. 453 et suiv., notre préoccupation principale n'étant pas de scruter à nouveau le drame des anges, mais d'en souligner les conséquences pour la théologie de l'histoire et des fins dernières. Une considération plus attentive, provoquée par l'étude de Jacques MARITAIN, *Le péché de l'ange, Essai de réinterprétation des positions thomistes*, Revue Thomiste, 1956, pp. 197 et suiv., nous a fait changer d'avis et nous a contraint de refondre notre texte primitif.

première partie de la *Somme* (1266). Le second schème s'appuie davantage sur le *De Malo* (entre 1269 et 1272) : « L'ange a-t-il péché, ou même pu pécher, au premier instant de sa création ? »¹ A moins d'opposer saint Thomas à lui-même², les dates suggèrent d'interpréter les textes de la *Somme* en fonction de ceux du *De malo*.

Essayons de préciser ces deux schèmes.

LE SCHÈME D'UNE MOTION SPÉCIALE DE LA GRÂCE OPÉRANTE. — Les anges au premier instant ont-ils mérité vraiment et proprement la vie éternelle par un acte de charité ? Oui, répond Cajetan³, qui se sépare ici de certains de ses prédécesseurs⁴. Leur premier acte était-il donc un acte d'amour électif ? Voici la réponse. On appelle électif l'amour pleinement libre, c'est-à-dire soit dans la ligne de l'exercice, où l'on peut agir ou ne pas agir, soit dans la ligne de la spécification, où l'on peut choisir le bien ou le mal. Or, sous la motion spéciale de la grâce opérante, l'ange n'avait qu'à consentir, non à choisir. Son amour, conclut Cajetan, n'était donc pas « totalement libre », « totalement électif ». On voit apparaître ici la thèse suivant laquelle deux actes de charité, deux actes méritoires, seraient requis au salut de l'ange : d'abord un acte de charité non totalement libre et électif, ensuite un acte de charité totalement libre et électif⁵. Le premier de ces actes est méritoire *vere* et *proprie*⁶ ; mais seul pourtant le second est décisif.

Sylvestre de Ferrare⁷ connaît l'opinion du double mérite des anges : au premier instant, où la liberté est restreinte, un mérite provisoire, *in via*, pouvant être annulé, et procédant de la grâce imparfaite ; au second instant, où la liberté est totale, un mérite définitif, *in terminis viae et ultimate*, et procédant de la grâce consommée⁸. Mais il refuse de la faire sien. C'est, dit-il, au premier instant que s'est produit l'unique acte méritoire des anges dont parle saint Thomas⁹ ; au second instant, tous les anges ont pu démé-

¹ *De malo*, qu. 16, a. 4.

² SUAREZ estime que saint Thomas, après avoir, dans le *De malo*, « enseigné ouvertement la thèse que défendra Capréolus », s'est manifestement « rétracté » dans la première partie de la *Somme*. *De Angelis*, lib. V, cap. 7, n° 10 ; édit. Vivès, t. II, p. 604. Le malheur veut que la *Somme* soit antérieure au *De malo*... Même méprise chez JEAN DE SAINT-THOMAS, *De Angelis*, I, qu. 59-63 ; disp. 43, a. 2, n° 37 ; édit. Solesmes, t. IV, p. 721.

³ CAJETAN, I, qu. 63, a. 6, n° IX à XIII. Le commentaire de la *Prima Pars* est achevé en 1507.

⁴ C'est sans doute Capréolus qui est visé.

⁵ « Quaedam est dilectio libera totaliter, et quaedam non totaliter... Unde angelus dilexit libere, seu dilectione electiva non totaliter in primo instanti, quia non poterat pro tunc eligere malum », *ibid.*, n° XIII.

⁶ *Ibid.*, n° XII.

⁷ SYLVESTRE DE FERRARE, *III Contra Gentiles*, cap. 110, édit. léonine. Son commentaire écrit entre 1508 et 1517, vu par Cajetan en 1518, est imprimé à Venise en 1524.

⁸ *Ibid.*, n° VIII. — La distinction entre grâce imparfaite, principe de mérite, et grâce parfaite, principe de fruition, est bien de S. THOMAS ; mais elle ne correspond aucunement, chez lui, à deux sortes de mérites ; cf. I, qu. 62, a. 4 ; a. 5, ad 2.

⁹ Cf. S. THOMAS, I, qu. 62 : « Non seulement l'ange, mais l'homme lui-même, peut

riter et pécher, mais aucun n'a pu mériter : le second instant est pour tous les anges celui de la possibilité du péché. On voit le raisonnement de Sylvestre. Ce serait excessif, il le sent bien, de demander aux anges de mériter deux fois leur béatitude. Or, selon le schème d'une motion spéciale de la grâce opérante, la béatitude a été méritée dès le premier instant par tous les anges. Mais comment expliquer la séparation des anges ? Sylvestre imagine un second instant où la motion spéciale de la grâce a cessé et où, pour tous les anges, leur droit à la béatitude pouvait être perdu. Voilà le drame de l'ange ramené à celui de l'homme qui, après avoir été justifié, peut encore pécher.

La thèse cajétanienne du double mérite réapparaît dans le *De angelis* des Carmes de Salamanque¹. Au premier instant de sa création, l'ange, par une motion divine spéciale, est appliqué particulièrement à faire acte de charité surnaturelle ; il est mu sans se mouvoir, il n'est libre que dans la ligne de l'exercice, pouvant consentir mais non choisir. Au second instant la motion divine change, elle est générale, l'ange peut se mouvoir lui-même, il est libre dans la ligne de l'exercice (consentir ou ne pas consentir) et dans la ligne de la spécification (choisir le bien ou le mal), il agit *ex omnimoda electione*².

Pour Jean de Saint-Thomas, tous les anges, au premier instant, ont mérité la vie éternelle ; au second instant, les uns choisissent de persévérer dans le même acte méritoire, unique non purement par indivision, mais par continuation, *non pure indivisibiliter unus, sed continuatione unus* ; les autres choisissent le péché, c'est-à-dire la rupture et la discontinuation de leur premier acte³. On suppose donc que la motion spéciale du premier instant, sous laquelle le péché était impossible, a cédé la place à une motion générale, sous laquelle il devient possible.

La thèse devient classique avec Billuart : « L'acte de charité que les anges ont produit à l'instant de leur création, écrit-il⁴, était libre non quant à sa spécification, mais seulement quant à son exercice. C'était leur *premier* acte, ils ne se mouvaient pas eux-mêmes à le faire en vertu d'un acte antérieur ; ils étaient simplement mus par Dieu à cet acte précis. C'est *ultérieurement*, en vertu de ce premier acte, qu'ils ont pu se mouvoir eux-mêmes, par leur propre et pleine délibération, vers un objet encore indifférent, de telle sorte qu'ils ont pu choisir le bien ou le mal, ayant la liberté de spécification : les mauvais sont tombés dans le péché ; les bons sont demeurés dans le bien en parfaite liberté, soit quant à la spécification soit quant à

mériter la béatitude par un acte unique... En conséquence, aussitôt après un acte unique informé par la charité, l'ange a été bienheureux ».

¹ Publié en 1637, à Ségovie, l'année même de la mort de son auteur, le P. Antoine de la Mère de Dieu.

² SALMANTICENSIS, *De angelis*, disp. 11, dubium unicum, n° 14 ; disp. 12, dub. 1, n° 16 à 23 ; édit. Palmé, t. IV, pp. 691 et 728-732.

³ JEAN DE SAINT-THOMAS, *De angelis*, I, qu. 64 ; disp. 44, a. 1, n° 56 ; édit. Solesmes, t. IV, p. 772. Ce traité a été publié à Lyon en 1643.

⁴ BILLUART, *De angelis*, dissert. 4, a. 6 ; édit. Brunet, t. II, p. 46.

l'exercice, et aussitôt, après cet acte pleinement méritoire, ils sont entrés dans la béatitude. La liberté de spécification par rapport au bien et au mal n'est *pas* absolument requise au mérite, et l'on peut bien dire que les anges ont mérité la béatitude par un acte qui n'était pas libre quant à sa spécification ; cependant il convient qu'en toute nature peccable la récompense ne soit donnée qu'au mérite *pleinement* parfait supposant la propre délibération et la parfaite liberté soit dans l'ordre de spécification soit dans l'ordre d'exercice, et que celui-là soit récompensé et couronné qui aura pu faire le mal et ne l'aura pas fait »¹.

CRITIQUE DE CES OPINIONS. — 1. Il faudra toujours en venir, pour expliquer la séparation des anges, à une situation critique où, sous une motion générale de la grâce opérante (voilà selon nous le premier instant des anges), ils sont invités, avec l'aide de la grâce coopérante, à choisir entre le bien et le mal (voilà selon nous le second instant des anges).

Mais alors quelle utilité et surtout quelle nécessité — car on parle de nécessité — y a-t-il de faire précéder cette situation critique d'une motion spéciale dont l'effet serait de produire infailliblement en tous les anges un acte de charité surnaturelle ?²

2. Allons plus au fond des choses. La plupart des auteurs dont nous parlons distinguent : d'abord l'acte méritoire produit chez tous les anges sous la motion spéciale et par mode de simple consentement (liberté d'exercice ou de contradiction) ; puis l'acte méritoire produit chez les bons anges sous la motion générale et par mode d'élection (liberté de spécification ou de contrariété).

¹ Voir aussi R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Trino et Creatore*, Turin, Marietti, 1943, p. 375 : « En tous les anges, la *première opération*, produite sous une inspiration divine spéciale, a été bonne. Mais elle n'était pas encore pleinement méritoire, car ils étaient mus par Dieu sans encore se mouvoir eux-mêmes. Mais *aussitôt après*, certains se sont tournés vers Dieu, auteur de la grâce, avec un plein mérite ; d'autres, au contraire, enflés d'orgueil, se sont détournés de Dieu, auteur de la grâce ». Et p. 377 : « L'ange a-t-il pu pécher au premier instant ? Non, car, au *premier instant*, il agissait sous une inspiration divine spéciale. On ne veut, en effet, que ce qu'on connaît ; or la première connaissance vient, non d'une application de la volonté créée, mais d'une inspiration spéciale de Dieu, sous laquelle la créature ne pèche pas. C'est au *second instant* que certains anges ont péché, au moment où ils ont pleinement délibéré. Le *troisième instant* fut celui de leur damnation, où il n'y a plus de place, ni pour le démerite, ni pour la possibilité de mériter ».

C'est au sens large que S. Thomas lui-même, *Compendium theologiae*, cap. 184, édit. Marietti, n° 360, et après lui Billuart et Garrigou-Lagrange, peuvent parler d'une délibération chez les anges. A proprement parler, les anges ne délibèrent pas : cf. S. THOMAS, I, qu. 59, a. 3, ad 1 ; *De veritate*, qu. 24, a. 3, ad 4 ; *De malo*, qu. 16, a. 4, ad 7. Les hommes, qui sont raisonnables, connaissent par enquête et doivent délibérer. Les anges, qui sont intelligences pures, connaissent intuitivement, sans enquête, et n'ont pas à délibérer pour choisir. La délibération est contenue éminemment, non formellement dans leur choix.

² « Il est difficile de ne pas se demander si les commentateurs n'ont pas appuyé ici trop lourdement sur une doctrine dont les contours authentiques sont plus subtils et plus délicats », J. MARITAIN, *Le péché de l'ange...*, loc. cit., p. 225.

Sans aucun doute cette distinction est en soi justifiée. Mais où l'on s'écarte doublement de saint Thomas, c'est quand on déclare : 1^o que le salut des anges exigeait deux actes méritoires successifs, l'un de consentement à la motion spéciale, l'autre d'élection sous la motion générale ; 2^o que le mérite du consentement à la motion spéciale est imparfait, et que le mérite de l'élection sous la motion générale est seul parfait. Rien dans saint Thomas n'autorise une telle vue : il n'y a pas deux sortes de mérites, l'une par nature imparfaite, l'autre par nature parfaite, deux sortes d'amour surnaturel de Dieu par-dessus toutes choses, deux sortes de don suprême de soi à l'amitié divine, deux sortes de charité¹. Qui niera que l'acte de justification de tel pécheur, accompli sous la motion spéciale de la grâce opérante, puisse dépasser en intensité et en mérite bien des actes accomplis sous l'impulsion de la motion générale et avec le secours de la grâce coopérante ?²

Sylvestre de Ferrare a tenté d'éluder la difficulté que nous signalons. Un seul acte de charité, dit-il, a pu sauver les anges, celui qu'ils ont produit sous la motion spéciale de la grâce opérante. Or cet acte de charité, tous l'ont fait. Pourquoi tous ne sont-ils pas sauvés ? Il faut supposer, selon lui, qu'au premier instant de la motion spéciale a succédé l'instant d'une motion générale permettant à tous les anges de pécher, non de mériter. Mais alors ce second instant serait-il autre chose qu'un pur piège tendu par Dieu à tous les anges ? Saint Thomas ne parle que d'un acte unique de « charité », qui a aussitôt transféré les bons anges dans la béatitude³. Il ne dit jamais que les anges l'ont fait sous une motion « spéciale » de la grâce opérante. Il ne parle jamais d'un acte de « charité » fait par les démons. Le premier acte de tous les anges a bien été, suivant lui, un « acte d'amour de Dieu par-dessus tout et d'eux-mêmes pour Dieu », mais pas cet « acte d'amour d'eux-mêmes pour Dieu objet de la béatitude surnaturelle et auteur de la grâce, qui est l'acte même de la charité »⁴.

¹ « Il est difficile de trouver un sens intelligible à l'idée d'un acte de charité, comme tel acte suprêmement positif du *vouloir*, et, dans l'état de voie, du *vouloir libre*, qui — du fait que le sujet ne s'y meut pas lui-même mais y est mu par Dieu... — ou bien serait privé de sa *propriété essentielle* d'être une donation de soi à Dieu librement préféré à soi-même et à toutes choses, ou bien, tout en gardant cette propriété essentielle serait privé du *corollaire* immédiat de celle-ci, et ne mériterait pas la vie éternelle sinon à moitié et imparfaitement ». Jacques MARITAIN, *Le péché de l'ange*, loc. cit., p. 225.

² La liberté d'exercice, qui subsiste sous la motion spéciale de la grâce opérante, par exemple dans la justification de l'impie, est le *pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir inhérent à un acte d'option ou d'élection*. C'est la « liberté d'exercice proprement dite, qui caractérise l'opération du libre arbitre d'une manière plus profonde que la liberté de spécification et qui se rencontre dans les formes les plus plénières de l'action libre, par exemple dans l'impeccabilité des bienheureux », Jacques MARITAIN, *Le péché de l'ange*..., loc. cit., p. 229, note 4.

³ « L'ange est par son mérite ordonné à la gloire ; en sorte qu'aussitôt après le mérite, la béatitude est survenue en lui... Il s'ensuit donc qu'aussitôt après un acte unique informé par la charité, l'ange a été bienheureux, *unde relinquitur quod statim post unum actum charitate informatum angelus beatus fuit* », I, qu. 62, a. 5. — Cf. ad 3 : « *Non requiritur nisi unus actus meritorius* ».

⁴ *De malo*, qu. 16, a. 4, ad 15. — « A vrai dire, l'esprit se refuse à admettre que le démon ait jamais eu la charité sinon comme habitus infus en lui avec la grâce dans

3. Une difficulté subsiste, tirée des textes mêmes de saint Thomas. Il rappelle dans la *Somme* que « la première opération a été commune (à tous les anges) ; c'est la seconde qui les a discernés. Au premier instant tous ont été bons, c'est au second que les bons ont été discernés des méchants »¹.

A ce premier instant, dit-il, le diable lui-même a produit un acte de libre arbitre et mérité la béatitude qu'il aurait obtenue aussitôt, s'il n'y avait aussitôt mis obstacle².

Est-il possible de déceler au premier instant de l'ange, un acte de « libre arbitre », « méritoire » de la béatitude, mais frustré de son effet chez les démons, et qui ne soit pas un acte de « charité » ? Voilà comment se pose maintenant pour nous le problème du premier acte spontané des anges, dont la responsabilité remonte à Dieu lui-même. Ce sont les analyses du *De malo*, postérieures à celle de la *Somme*, qui peuvent ici orienter la recherche.

Capréolus († 1444) est, sinon le seul, du moins le plus marquant des commentateurs qui hésitent à accepter que le démon ait pu faire acte vraiment méritoire. Les textes de la *Somme* parlant d'un mérite des démons sont, pense-t-il, à entendre au sens large. Ils signifient que les démons ont pu mériter la béatitude : ou bien sans produire aucun acte méritoire, *en raison simplement de la grâce habituelle qui était en eux*, à la manière des petits enfants qui meurent baptisés ; ou bien — et telle est, croyons-nous, la bonne solution — par *l'acte d'amour, informé par la grâce, qui portait directement sur eux-mêmes*, mais pas encore directement sur Dieu. Dans le premier cas, on parlerait d'un mérite *potentiel ou habituel* ; dans le second cas, d'un mérite seulement *commencé*, disons *inefficace*³. Cependant, par surcroît de prudence, *forte posset dici*, Capréolus mentionne la solution du premier schème, où le démon aurait fait d'abord un acte de charité qu'il aurait ensuite renié.

laquelle il a été créé. Il y aurait eu en lui, un seul instant, la moindre étincelle de charité *en acte* qu'il aurait été sauvé pour toujours. Il n'a jamais produit d'acte de charité. Ce n'est pas d'un acte de charité produit par le démon avant sa chute qu'il convient de parler : c'est d'un acte d'amour de Dieu médiatisé... » J. MARITAIN, loc. cit., p. 225.

¹ I, qu. 63, a. 6, ad 4.

² « Tous les anges, créés dans la grâce, ont mérité au premier instant. Mais plusieurs d'entre eux ont aussitôt mis obstacle à leur béatitude en mortifiant leur mérite antécédent. En conséquence, ils ont été *privés de la béatitude qu'ils avaient méritée* », I, qu. 63, a. 5, ad 4. « Si l'on admet qu'au premier instant de sa création le diable, créé avec la grâce, a produit un *acte de libre arbitre*, il est nécessaire de dire qu'il a péché aussitôt après le premier instant de sa création. Et comme les anges parviennent à la béatitude par un seul acte méritoire, il faut dire que, si le diable, créé dans la grâce, a mérité au premier instant, il aurait obtenu la béatitude aussitôt après ce premier instant, s'il n'y avait aussitôt mis obstacle, en péchant », I, qu. 63, a. 6.

³ « *Intelligi potest quod meruerunt, non eliciendo actum meritorium et formatum gratia, sed quia in primo instanti digni fuerunt beatitudine per gratiam quam habebant...* Nisi quis dicat quod in primo instanti habuerint actum meritorium, quae fuit dilectio electiva, non Dei, sed ipsorummet, gratia informata et lege divina regulata et debitis circumstantiis vestita : quod non reputo impossibile », CAPRÉOLUS, *II Sent.*, dist. 4, qu. 1, a. 3 ; édit. Paban-Pègues, Tours, t. III, p. 358.

LE SCHÈME D'UNE MOTION GÉNÉRALE DE LA GRÂCE OPÉRANTE. — 1. « La grâce est opérante quand Dieu aide l'homme à vouloir le bien ; puis, la fin étant voulue, la grâce se fait coopérante »¹. Le premier instant ; où ils sont mus simplement à consentir au bien en général, sans avoir encore à se mouvoir pour choisir tel bien ou véritable ou apparent, est bon chez tous les anges.

Il faut, en effet, concevoir l'éveil de la vie chez les anges, non pas suivant le schème exceptionnel de la justification de l'impie, laquelle est un passage du péché à la grâce, mais suivant le schème normal de l'activité de l'homme supposé en état de grâce : « Dieu, agent universel, meut la volonté de l'homme vers son objet universel, qui est le bien, et sans cette motion universelle l'homme ne pourrait rien vouloir ; mais ensuite l'homme par sa raison se détermine à vouloir ceci ou cela, tel bien véritable ou tel bien apparent »². Ce schème, nous l'avons dit, vaut proportionnellement pour l'ange : « Un être, par nature ordonné au bien selon la raison commune de bien, ne peut par nature tendre au mal... En conséquence, les démons, qui sont des substances intellectuelles, ne peuvent avoir aucune inclination naturelle à quelque mal que ce soit »³.

2. La motion générale de la grâce opérante qui pousse les anges au bien surnaturel comme universel, va se concrétiser aussitôt dans un amour surnaturel *d'eux-mêmes* droit et authentique, et qui de ce fait tend sans doute à rejoindre Dieu, mais où Dieu n'est pas encore devenu objet de libre élection ; il ne le deviendra qu'au second instant lorsque se produira l'option constituant l'acte même de charité. Il s'agit d'un amour surnaturel spontané, par lequel l'ange s'aime lui-même immédiatement et directement, et où Dieu n'est atteint que médiatement et indirectement, disons d'un amour surnaturel qui est, à l'égard de Dieu, médiatisé.

« Il y eut un soir et il y eut un matin, ce fut le premier jour » : le soir précède le matin, l'amour spontané de soi précède l'amour électif de Dieu. Dans le *De malo* comme dans la *Somme*, saint Thomas distingue ces deux amours ; mais il a dit assez que l'ange a été créé d'emblée dans la grâce⁴, pour qu'on n'oublie pas que l'amour spontané de l'ange pour lui-même, tout comme l'amour électif de l'ange pour Dieu, est lui aussi surnaturel, et que, dès lors, leur différence est celle, d'une part d'un amour médiatisé, qui n'est méritoire que d'une manière inchoative et inefficace, et d'autre part d'un amour immédiat, l'amour de charité, qui sera seul pleinement méritoire. C'est dans cette perspective qu'on lira le texte suivant du *De malo* : « Il est manifeste que le mouvement de l'ange va d'abord à ce qui lui est connaturel, et c'est par là qu'il passe à ce qui est au-dessus de la nature. Il a donc

¹ S. THOMAS, I-II, qu. 111, a. 2, ad 3.

² S. THOMAS, I-II, qu. 9, a. 6, ad 3.

³ I, qu. 63, a. 4.

⁴ Au contraire, dans l'hypothèse — que saint Thomas n'accepte pas, mais qu'il est toujours soucieux de discuter — où l'ange aurait été créé sans la grâce et ne l'aurait reçue qu'au moment de l'option, il deviendrait possible d'opposer en lui l'amour spontané naturel à l'amour électif surnaturel.

fallu que l'ange, au premier instant de sa création, se tourne vers une connaissance naturelle de lui-même¹, suivant laquelle le péché était impossible ; c'est ensuite qu'il a pu se tourner vers ce qui est au-dessus de la nature². En sorte qu'au premier instant de sa création, l'ange n'a été ni bienheureux par conversion parfaite vers Dieu, *per conversionem perfectam in Deum*, ni pécheur par aversion de Dieu. Augustin explique ainsi qu'au soir succède le matin, quand l'ange, après avoir connu sa propre nature qui est certes lumière, mais qui n'est pas encore ce qu'est Dieu, se réfère à la lumière qui est Dieu pour la louer, la contempler et se laisser informer par elle³. On entendra pareillement le passage suivant du même article : « L'ange, au premier instant de sa création, était mu en même temps vers sa propre nature et vers Dieu en tant qu'auteur de cette même nature, car l'intelligence, connaissant son essence, en connaît la cause. Mais il ne se portait pas encore vers Dieu en tant qu'auteur de la grâce »⁴. L'ange créé dans la grâce se connaît dans son être de nature et dans son être de grâce, et son amour s'en va, en fait, vers Dieu auteur à la fois de la nature et de la grâce ; mais c'est là un amour spontané et médiatisé, où Dieu est atteint en tant que Cause première de la nature et de la grâce ; ce n'est pas l'amour électif et immédiat de la charité⁵.

¹ Chez l'ange créé dans la grâce, cette conversion est naturelle au sens de *spontanée*.

² C'est-à-dire vers Dieu objet d'un amour électif.

³ *De malo*, qu. 16, a. 4. — « Le premier instant des anges répond à l'opération de l'esprit angélique, qui se tourne vers lui-même par la connaissance du soir : car le premier jour a commencé par un soir, non par un matin. Et cette opération a été bonne chez tous les anges. Mais les uns se sont tournés à louer ensuite le Verbe par la connaissance du matin ; les autres, s'enfermant en eux-mêmes, *in seipsis remanentes*, et s'enflant d'orgueil, sont devenus nuit », S. THOMAS, I, qu. 63, a. 6, ad 4.

⁴ *De malo*, qu. 16, a. 4, ad 14. — L'ange peut s'aime lui-même pour Dieu en tant que Dieu est le Bien naturel de toute la création : tel est l'amour de l'ange à son premier instant. Et l'ange « peut s'aime lui-même pour Dieu, en tant que Dieu est l'objet de la béatitude surnaturelle et l'auteur de la grâce, et c'est alors l'acte de charité », *ibid.*, ad 15.

⁵ « Ce même Dieu qu'il connaît naturellement et aime d'un élan de nature, l'ange le connaît aussi par la foi. C'est pourquoi son amour-de-nature élicite passe au delà de son objet propre (Dieu auteur de la nature), et va implicitement — on pourrait dire aussi *materialiter seu identice* — à Dieu auteur de la grâce, bien qu'il n'ait pas Dieu auteur de la grâce pour objet spécificateur.

« Le *De malo*, qu. 16, a. 4, ad 14, qui concerne l'intellect angélique, considère dans son rapport avec son objet propre et spécificateur (Dieu auteur de l'ordre naturel) la connaissance que l'ange a de Dieu en se connaissant lui-même au premier instant. Mais du fait que l'ange est créé dans la grâce (et se connaît lui-même au premier instant dans son être de nature et dans son être de grâce) sa connaissance naturelle de Dieu est surélevée et va en fait jusqu'à Dieu auteur de la grâce. Il en va de même de l'amour-de-nature élicite que l'ange a pour Dieu au premier instant. De fait — parce que l'ange est créé dans la grâce — cet amour va au delà de son objet spécificateur, jusqu'à Dieu auteur de la grâce. C'est cependant dans la ligne même de son élan naturel qu'il est ainsi surélevé — je veux dire qu'il continue de se porter vers Dieu *sous la formalité de Cause première* — vers Dieu comme Cause de la nature et de l'ordre naturel, et par-delà, Cause aussi de la grâce et de l'ordre surnaturel — sans aller (ce qui est le propre de la charité) à Dieu *en tant même qu'Ami* à qui l'ami fait libre donation de soi. Tout en étant élevé au surnaturel, l'acte d'amour en question n'est donc pas un acte de charité », Jacques MARITAIN, *Le péché de l'ange*, *loc. cit.*, p. 231. Appelons *ontolo-*

3. Nous avons parlé, à propos de cet amour surnaturel spontané de l'ange, de mérite commencé et inefficace. Le mérite suppose l'acte libre : le diable, dit saint Thomas, a mérité par un acte libre¹. Quelle liberté peut-il y avoir dans l'acte spontané de l'ange à son premier instant ? Essayons de résumer en quelques lignes l'analyse à notre avis la plus rigoureuse et la plus pénétrante qui ait été tentée de l'acte spontané de l'ange².

Un élan spontané entraîne irrésistiblement toute créature vers son bien propre, derrière lequel se cache quelque chose de plus désirable encore, à savoir le Bien suprême, qui est Dieu : le grain de blé, en devenant un épi, s'achemine vers Dieu. En vertu de cet élan l'ange, doué de connaissance, est entraîné irrésistiblement, nous l'avons dit, vers ce qu'il perçoit être son bien propre, son bonheur, derrière lequel se tient le Bien suprême, Dieu, qui n'est alors atteint, il est vrai, qu'à travers ce désir du bonheur, c'est-à-dire par un amour médiatisé. Cet amour de Dieu par-dessus tout « ne fait qu'un seul et même acte, une seule et même inclination, avec l'amour du bonheur, mais il va au-delà de l'objet spécificateur de cet amour... C'est un amour nécessaire et inamissible, qui subsiste en enfer »³ chez les démons qui ont perdu la foi surnaturelle et la grâce. Sans doute « l'ange, lui, sait bien que Dieu, ou le Tout suprême, est le terme final de l'élan qui constitue son désir du bonheur, il reste cependant que ce n'est pas de la connaissance de Dieu que cet élan qui se prolonge jusqu'à Dieu procède »⁴. Jusqu'ici pas le moindre place pour le libre arbitre.

Mais tout n'est pas dit sur le premier instant de la vie de l'ange. Impossible à lui, à cet instant, de désirer son bonheur et d'atteindre ainsi Dieu comme à l'aveugle, sans en outre, par un nouvel acte, aimer Dieu connu cette fois-ci comme Source suprême de tous les biens créés. Il s'agit toujours d'un amour médiatisé, portant sur Dieu en tant que Bien suprême de l'univers. Et cet amour surgit en l'ange d'une façon spontanée, indélibérée, comme un mouvement de nature ; mais il peut cependant être dit libre, en ce sens que le libre arbitre peut l'empêcher : nous en avons pour signe qu'il ne subsiste pas en enfer⁵. Voilà donc un acte spontané d'amour de Dieu, qui, dans le cas de l'ange créé dans la grâce, jaillit de la nature en tant que surélevée⁶, qui dépend indirectement de la liberté de l'ange puisque, s'il

gigue l'élan spontané de toute nature, même dépourvue de connaissance, vers son bien ; et *élicite* l'élan spontané qui procède d'une connaissance de Dieu, dès qu'il apparaît comme Principe de tout bien.

¹ I, qu. 63, a. 6.

² Jacques MARITAIN, *Le péché de l'ange*, loc. cit., pp. 203-207, où est commenté l'article de la *Somme*, I, qu. 60, a. 5, et passim.

³ *Ibid.*, p. 205.

⁴ *Ibid.*

⁵ Il est « annulé chez le démon au second instant par un acte positif d'option en sens contraire », *ibid.*, p. 229, note 4.

⁶ Les commentateurs reconnaissent à leur manière l'existence d'actes indélibérés ou subits, *élicités par nous sous la motion de la grâce opérante*. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, I-II, qu. 111, disp. 23, a. 1, n° 15 ; édit. Vivès, t. VI, p. 807.

D'autre part, CAJETAN, I, qu. 63, a. 6, n° IX, commentant le passage du *De malo*, qu. 16, a. 4, ad 14, où saint Thomas semble nier que le premier acte de l'ange ait pu

n'est pas empêché à ce premier instant, il peut l'être, et il l'est en enfer ; et, par suite, cet acte est méritoire, mais d'un mérite qu'il faut appeler inefficace, parce qu'il n'est pas un acte positif de liberté, d'élection, de charité¹.

De ce point de vue, l'on voit se concilier les textes de saint Thomas qui parlent de l'opération de l'ange au premier instant, d'une part comme d'un élan de nature², d'autre part comme d'un acte libre et méritoire dont le mérite est saccagé chez les démons³.

2. Le second instant des anges :

l'acte d'option et la séparation des anges

En les créant, Dieu soulève les anges par un élan spontané vers la vision bienheureuse. Voilà le premier instant de leur aventure, le premier effet du merveilleux amour dont il les prévient. Il les met au bord d'une béatitude inénarrable où il voudrait les voir entrer. Il attend d'eux pour cela, il mendie d'eux, ce qu'il désire par-dessus tout de ses plus nobles créatures, une libre réponse d'amour à ses avances, un acte de libre préférence, qu'ils peuvent donner ou refuser.

être à la fois *naturel* et *surnaturel*, explique que « le premier acte de l'ange est naturel de deux manières : 1° parce ce qu'il tend au bien naturellement non librement ; 2° parce qu'il tend nécessairement soit à un bien purement naturel (cas de l'ange créé sans la grâce) ; soit à un bien non désaccordé du bien naturel, mais parachevant ce dernier (cas de l'ange créé dans la grâce) ». On peut retenir cette dernière vue sans penser pourtant, comme ici Cajetan, à un acte de vraie charité. On dira qu'un acte naturel élevé par la grâce n'est pas encore un acte de charité, celui-ci étant surnaturel jusque dans sa racine.

¹ A ce premier instant, n'apparaît pas encore l'acte positif du libre arbitre qui consiste à choisir, à *vouloir* et ne *vouloir pas* (voir plus haut, p. 138, note 2). La liberté de l'ange est réelle, mais elle reste inchoative ; elle consiste dans le simple *pouvoir* de ne pas s'exercer, de ne pas retenir l'acte spontané d'amour de Dieu dont nous venons de parler. La volonté de l'ange pourrait, au moins in *sensu diviso*, rester dans l'inaction ; c'est en ne restant pas dans l'inaction, dans le non-exercice, qu'elle permet à cet acte spontané d'amour de Dieu de se produire. En ce sens cet acte est libre, il est méritoire, d'un mérite initial, non encore définitif, et qui ultérieurement pourra être annulé, disons d'un mérite inefficace. Cf. J. MARITAIN, *Le péché de l'ange*..., loc. cit., pp. 227 et 229.

« On ne saurait trouver chez l'ange d'exercice *positif* imparfait du libre arbitre comme chez l'enfant avant son premier acte de liberté. Le seul acte où la liberté soit chez lui à l'état inchoatif ou non-plénier c'est l'amour-de-nature élicite dont nous parlons, son amour de Dieu au premier instant, qui peut être mais n'est pas empêché par le libre arbitre, autrement dit en lequel la volonté jaillit sans le retenir ni par un acte positif ni en restant simplement dans l'inaction en ce qui le concerne. Le libre arbitre de l'ange n'entre *positivement* en exercice qu'avec le premier acte d'option (à l'égard de la fin dernière), c'est-à-dire au second instant ». *Ibid.*, p. 228.

² « Il est naturel à l'ange de se tourner par un mouvement de dilection vers Dieu, en tant que Principe de son être naturel », I, qu. 63, a. 1, ad 4. « L'ange, au premier instant de sa création, était mu en même temps vers sa propre nature et vers Dieu, en tant qu'Auteur de la nature... Mais il ne se portait pas encore vers Dieu en tant qu'Auteur de la grâce », *De malo*, qu. 16, a. 4, ad 14.

³ « Tous les anges, créés dans la grâce, ont mérité au premier instant. Mais plusieurs d'entre eux ont aussitôt mis obstacle à leur béatitude en mortifiant leur mérite antécédent... », I, qu. 63, a. 5, ad 4. « Au premier instant de sa création, le diable, créé avec la grâce a produit un acte de libre arbitre... », I, qu. 63, a. 6.

Le second instant des anges est l'instant de l'option, celui du libre accueil ou du libre refus des avances divines. C'est l'instant de leur premier acte positif de liberté.

L'ALTERNATIVE. — L'ange, dit saint Thomas, n'a pas pu pécher par erreur, à la manière de l'homme qui, sous l'empire d'un vice ou d'une passion, regarde *hic et nunc* comme un bien ce qu'il sait pourtant être en soi un mal. Son péché a été de choisir une chose non pas mauvaise mais bonne, à savoir l'amour de sa propre perfection naturelle, toutefois d'une manière désordonnée : « Un tel péché suppose non pas une ignorance, mais une inattention à ce qui devrait être pris en considération ; c'est ainsi que l'ange a péché en se tournant par son libre arbitre vers son bien propre, sans se référer à la règle de la volonté divine »¹.

A l'instant de son premier acte positif de libre arbitre et d'élection, où est pour l'ange la règle et la mesure dans l'amour de son propre bien ? et où le dérèglement et la démesure ?

La mesure sera celle d'un amour où Dieu sera tout d'abord librement aimé par-dessus tout, et où l'ange trouvera à s'aimer librement lui-même en dépendance de ce suprême amour. La démesure sera celle d'un amour qui, se détournant de l'invitation divine, refusera de se porter tout d'abord vers Dieu librement aimé par-dessus tout, et où l'ange décidera de s'aimer lui-même en pleine indépendance. Qu'on ne croie pas qu'il y ait, à ce moment, aucune erreur théorique dans l'esprit de l'ange : il sait que, pour ce qui est de la création et de la conservation de son être, il dépend essentiellement de Dieu ; mais il sait aussi que, pour ce qui est de son libre choix, il peut vouloir s'aimer lui-même ou en Dieu ou contre Dieu.

Telle est l'alternative de l'ange.

L'ACTE D'OPTION. — 1. Ou bien donc l'ange, docile à l'impulsion prévenante de la grâce, prend acte pour le ratifier de l'amour surnaturel spontané et médiatisé qui le portait à aimer plus que lui-même Dieu connu comme Source suprême de tous les biens créés : il confirme cet amour et le prolonge par un acte de libre donation de soi à Dieu librement préféré à soi-même, c'est-à-dire par un acte de charité, jailli de la vertu de charité déposée en lui avec la grâce au premier instant de sa création. Ce qui veut dire que l'ange s'abandonne à la sollicitation de la loi de grâce, s'arrache à ses limites, s'enfonce dans le mystère de Dieu, assuré par la foi que le Dieu de la grâce est aussi le Dieu de la nature, qu'en perdant pour lui son être on le sauve, que sa flamme saura brûler la créature sans la consumer. Par ce choix, l'ange est sauvé, il entre d'un coup dans la béatitude infinie : « Après un acte unique informé par la charité, l'ange est entré dans la béatitude »².

2. Ou bien l'ange se détourne de l'invitation divine. Il se tourne vers sa

¹ I, qu. 63, a. 1, ad 4.

² S. THOMAS, I, qu. 62, a. 5.

propre nature qui est une chose bonne. Il décide de l'aimer non pas selon la mesure, ou en dépendance de Dieu souverainement aimé dans un acte de charité ; mais selon la démesure, ou en reniant tout libre amour de dépendance, et en constituant en elle son bien suprême. Il détruit par cette rébellion les vertus de foi, d'espérance, de charité déposées en lui lors de sa création. Il brise jusqu'à l'amour spontané et médiatisé, surélevé par la grâce, qui, au premier instant, lui faisait aimer Dieu connu comme Source de tous les biens créés. Il ne reste en lui que l'amour spontané purement naturel par lequel il est entraîné irrésistiblement vers son bonheur, derrière lequel se tient nécessairement le Bien suprême. « Cet amour de Dieu qui, en tant même qu'élan ontologique est investi en tout vouloir et en tout désir, est connu de l'ange en pleine lumière. La contradiction et le déchirement entre cet amour de nature pour Dieu et la haine de Dieu librement élicitée, l'implacable nécessité naturelle d'aimer toujours, par l'élan même de l'être, en chacun des actes particuliers comme dans la tendance radicale de sa volonté, ce même Dieu qu'il envie et déteste dans son cœur, est un des tourments du démon »¹.

LE DÉMON A DÉSIRÉ ÊTRE « COMME DIEU ». — 1. C'est une vue traditionnelle profonde que le démon a désiré être « comme Dieu »². Non certes qu'il ait pu oublier un seul instant sa condition de créature et sa dépendance constante à l'égard de Dieu. Comment dès lors entendre qu'il ait désiré être « comme Dieu » ?

Son amour désordonné peut se caractériser : soit par rapport au *terme* de cet amour, à savoir la splendeur immédiate de la nature angélique³ en tant que préférée à la béatitude future proposée par Dieu ; soit par rapport au *mode* de cet amour, à savoir l'indépendance. « Ces deux vues, dit saint Thomas, reviennent au même : dans les deux cas, l'ange a désiré avoir la béatitude finale par sa seule vertu, ce qui est le propre de Dieu »⁴.

2. En suivant la première voie, on dira que le péché de l'ange a été « de désirer comme fin ultime de la béatitude ce à quoi il pouvait atteindre par les ressources de sa *nature*, détournant son désir de la béatitude surna-

¹ Jacques MARITAIN, *Le péché de l'ange...*, loc. cit., p. 234.

² On attribuait au démon ce qui est dit du prince de Babylone, Isaïe, XIII, 12-15 : « Comment es-tu tombé des cieux, astre brillant, fils de l'aurore ? Comment as-tu été jeté par terre, ô dompteur des nations ? Toi qui disais dans ton cœur : — Je monterai dans les cieux ; au-dessus des étoiles de Dieu, j'élèverai mon trône ! Je m'installerai sur la montagne sainte, aux profondeurs du septentrion. Je monterai sur les sommets des nues, je serai l'égal du Très Haut ! — Eh bien ! c'est au schéol que tu descends ».

On pensait aussi au texte de II Thess., II, 3-4, sur l'Antéchrist, dont l'apparition se produit selon l'action de Satan : « Il faut que l'apostasie se produise d'abord, et que soit manifesté l'homme du péché, le fils de la perdition, celui qui s'oppose, et qui s'élève au-dessus de tout ce qui s'appelle dieu ou chose sainte, jusqu'à s'asseoir lui-même dans le temple de Dieu, *prétendant lui-même être Dieu* ».

³ Les démons sont fascinés par la splendeur de leur nature, *allecti a pulchritudine suae naturae*, S. THOMAS, *De malo*, qu. 16, a. 2, ad 13.

⁴ I, qu. 63, a. 3.

turelle qui relève de la grâce de Dieu »¹. Son péché n'était pas de désirer pour fin ultime une félicité naturelle, mais de la désirer alors que Dieu l'appelait à une autre fin ultime, à une béatitude surnaturelle. Son péché était de vouloir agir sans être réglé par une règle supérieure, alors que Dieu seul est à soi-même sa règle. C'est à Dieu, en effet, de déterminer la fin dernière de ses créatures ; en voulant décider lui-même de sa fin dernière, l'ange usurpe une prérogative divine. Il veut être à lui-même sa règle ; mais être à soi-même sa règle est le propre de Dieu. Et voilà en quel sens on peut dire, avec les Pères, que le diable a désiré d'être semblable à Dieu.

3. En suivant la seconde voie, on dira, toujours avec saint Thomas : « Ou du moins, si l'ange a désiré comme fin ultime cette ressemblance avec Dieu qu'apporte la grâce, c'est en voulant la joindre par les ressources de sa nature, non par le secours divin préparé par Dieu »². Le *De malo* porte : Le premier péché du diable a été de vouloir la béatitude surnaturelle, qui consiste dans la pleine vision de Dieu, sans recourir à Dieu ni attendre comme les saints anges sa perfection finale de la grâce divine ; de vouloir la joindre par les ressources de sa nature, non pas certes indépendamment de Dieu qui donne à la nature d'agir, mais indépendamment de Dieu qui confère la grâce »³. Comment entendre ces textes ? L'ange n'aurait pas refusé le contenu de la béatitude, mais il refusait de la recevoir *ex misericordia*⁴. Pour aller au fond des choses, il faudra se souvenir qu'il existe un domaine où la créature libre peut agir en toute indépendance de Dieu, et comme cause absolument première, le domaine du mal : « Le diable aurait-il donc voulu entrer dans la joie même et la vie intime de Dieu par ses seules forces naturelles ? Il savait bien que cela est impossible sans la grâce. Comprendons qu'il a voulu jouir à sa manière de ce privilège divin qu'est la souveraine *autarkeia* — je dis par le mal et le néantement, où en effet la créature est cause première (négative) et a la première initiative »⁵.

L'ange pécheur « a mis sa béatitude en lui-même et il s'y tiendra, au prix de toutes les douleurs de l'enfer, qu'il a acceptées d'avance : préférant cette béatitude-là — la solitude en sa propre nature et la suffisance à soi-même dans le mal et la négation, et l'orgueil de pouvoir imposer privation à la volonté (antécédente) de Dieu — à la vraie béatitude qu'il refuse, et qui du moment qu'il n'aime pas Dieu ne saurait plus être vraiment béatitude pour lui. Il a ce qu'il a voulu »⁶. N'ayant pas voulu servir Dieu par amour, il le servira malgré lui ; et puisqu'il devient capable d'erreur après son péché, non pas sans doute en ce qui regarde la connaissance naturelle des choses, mais en ce qui regarde les mystères de la sagesse divine, peut-être croira-t-il servir Dieu mieux que les autres anges, dont il méprise l'obéissance⁷.

¹ I, qu. 63, a. 3.

² *Ibid.*

³ *De malo*, qu. 16, a. 3.

⁴ CAJETAN, I, qu. 63, a. 3, nos XI et XIII.

⁵ JACQUES MARITAIN, *Le péché de l'ange*..., loc. cit., p. 233.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.* — Dans un dialogue de HALLAJ, Iblis répond à Moïse qui lui parle de Dieu : « O Moïse... je le sers maintenant plus purement, dans un instant plus vide, en un

CE QUE LA MORT EST AU PÉCHEUR, LA CHUTE L'EST À L'ANGE. — Le second instant de la voie des anges représente un acte de préférence bref comme l'éclair. Et pourtant il décide de leur sort éternel. Comment est-ce possible ?

Il y a toujours mystère quand un être passe du temps à l'éternité. Qu'il s'agisse de l'homme ou de l'ange, le mystère est le même ; la différence est seulement dans la durée de l'épreuve.

L'homme, engagé par son corps dans la matière, l'espace, le temps, est de ce fait par nature un être progressant : la loi de sa nature est pour lui de mûrir du berceau à la tombe. L'ange, au contraire, dégagé du corps, de l'espace, du temps, est de ce fait par nature un être non progressant, simultané, achevé : la loi de sa nature est d'être d'emblée en possession de toutes ses ressources.

Mais la grâce divine ne violente pas, elle respecte la donnée foncière des natures créées ; elle parfait la nature selon le mode de la nature¹ : le Dieu « auteur de la grâce » n'est pas autre que le Dieu « auteur de la nature »². À l'homme, la vie de la foi est donnée normalement pour progresser et mûrir ; le temps de la voie, où il décidera de son sort éternel, comportera des étapes et s'achèvera à la mort. À l'ange, la vie de la foi est donnée d'emblée en plénitude ; le temps de la voie, où il décidera de son sort éternel, sera ramassé en un unique instant.

Restons-nous sur le plan de la nature ? le temps des décisions, pour l'homme qui est de soi raisonnable et dont la volonté reste mobile, demande à durer jusqu'à la mort ; pour l'ange, qui est de soi intelligence et dont la volonté se fixe avec immobilité, il ne dure qu'un instant³. Passons-nous au plan de la grâce ? le temps des décisions pareillement dure pour l'homme

memento plus glorieux ». Cité par Louis GARDET, *Moïse, l'homme de l'Alliance*, aux Cahiers Sioniens, Paris, Desclée et C^{ie}, 1955, p. 402. Voir page suivante, note 4.

¹ S. THOMAS, I, qu. 62, a. 5. — Il y a, dans cet axiome souvent cité, une vérité mystérieuse, riche d'applications : les degrés de la grâce correspondront chez les anges aux degrés de leurs natures, I, qu. 62, a. 6 ; qu. 108, a. 8, ad 1 ; les créatures libres seront conviées à mériter leur béatitude, I, qu. 62, a. 4 ; la grâce peut élever le libre arbitre sans lui ôter nécessairement sa peccabilité, I, qu. 63, a. 5, ad 4 ; la vie de la grâce sacramentelle se déploie parallèlement à la vie naturelle, I-II, qu. 65, a. 1 ; la révélation peut nous être donnée sous des images, I, qu. 1, a. 9, etc.

² La distinction entre « Dieu auteur de la grâce » et « Dieu auteur de la nature » se trouve chez saint THOMAS, *De malo*, qu. 16, a. 4, ad 14.

³ S. THOMAS, *De veritate*, qu. 24, a. 10 : « D'une part, il n'y a pas chez les anges, comme chez nous, pluralité des puissances de *désir*, en sorte que leur désir, quand il tend vers une chose, s'incline vers elle totalement, sans aucun contrepoids. D'autre part, leur *connaissance* relève, non pas comme souvent chez nous de la raison, mais de l'intelligence ; or tout ce qui est connu par l'intelligence est connu irrévocablement, à la manière dont nous connaissons que le tout est plus grand que sa partie ; en sorte que ce que les anges ont une fois estimé, que ce soit vrai ou faux, ils ne peuvent plus s'en défaire ». Et I, qu. 64, a. 2 : « 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* ». Ainsi, même si l'ange avait été créé dans l'ordre simplement naturel, il faudrait déjà dire, selon saint Thomas, que ses choix suprêmes seraient définitifs.

jusqu'à la mort, et pour l'ange ne dure qu'un instant¹. D'où la maxime de saint Jean Damascène, rappelée par saint Thomas : « Ce que la mort est aux hommes, la chute l'est aux anges : il n'y a pas de repentir pour eux après la chute, comme il n'y a pas de repentir pour les hommes après la mort »².

Dans les deux cas, il y a choix irréversible. On touche ici au mystère de l'enfer, du refus définitif de l'Amour.

ORGUEIL ET HUMILITÉ. — 1. De quelle espèce est le péché de l'ange ? Il aime sa propre excellence, sa propre splendeur, absolument, suprêmement, c'est-à-dire sans référence à la seule manière dont, en présence de l'invitation mystérieuse de la grâce, son excellence et sa splendeur pourraient et devraient être aimées. Voilà donc « l'appétit désordonné de sa propre excellence », qui est la définition même de l'orgueil³. L'appétit désordonné de sa propre excellence définit le péché de l'ange par son aspect positif, et indique ce à quoi l'ange dit oui. Mais le fond du péché de l'ange n'apparaît que si l'on considère en même temps son aspect négatif, ce à quoi l'ange dit non : à savoir aux prévenances mystérieuses de l'Amour divin, à l'univers de la grâce, à la béatitude surnaturelle. Il y a, dans le non de l'ange, un refus de tout l'ordre théologal déjà présent et actif en lui⁴.

¹ Car, dit saint THOMAS, la grâce leur est donnée selon le mode de leur nature, *De malo*, qu. 16, a. 5, vers la fin.

² I, qu. 64, a. 2. Dans saint Jean DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, livre II, chap. 4 ; P. G., t. XCIV, col. 877.

³ « On désigne par orgueil l'appétit désordonné de sa propre excellence, principalement en matière de dignité et d'honneur : alors l'orgueil est un péché spécial, un des sept vices capitaux. En ce sens, le premier péché de l'ange a été l'orgueil. Cela est manifeste si l'on en considère soit l'objet : l'ange a désiré l'éminence de la dignité ; soit le motif : c'est à la vue de sa propre beauté, qu'il se précipite dans le péché ». S. THOMAS, *II Sent.*, dist. 5, qu. 1, a. 3. « Est-il question des biens spirituels ? il ne peut y avoir péché à les aimer que si on les aime sans égard à la règle du supérieur. Or, c'est le péché d'orgueil de n'être pas soumis au supérieur en ce qu'il faut », I, qu. 63, a. 2.

⁴ « Quand on dit que le péché est désertion des choses meilleures, c'est quant à l'*aversion*, qui complète formellement la raison de péché. Dans le péché du diable, il y a *aversion* si l'on regarde, non à ce qu'il a désiré, mais à ceci qu'il s'est soustrait à l'ordre de la divine justice. Pour autant il a déserté les choses meilleures, car la règle de la divine justice est meilleure que la règle de la volonté angélique ». *De malo*, qu. 16, a. 3, ad 10.

En s'autorisant de saint AUGUSTIN qui déclare que « les anges n'ont pas ignoré le mystère du royaume des cieux qui, en temps opportun, a été révélé pour notre salut », *De Genesi ad litteram*, livre V, chap. XIX, n° 38, saint THOMAS pense que les anges ont pu avoir dès le principe une certaine connaissance du mystère de l'Incarnation, qui devait se préciser plus tard, I, qu. 64, a. 1, ad 4 ; II-II, qu. 2, a. 7, ad 1. — *Le mystère d'un Dieu fait homme, et non pas ange, serait-il à l'origine de la rébellion des anges ?* Certains théologiens l'ont pensé. JEAN DE SAINT-THOMAS ne le juge pas impossible, I, qu. 63 ; disp. 23, a. 3, n° 27, édit. Vivès, t. IV, p. 946. Les SALMANTICENSES, qui examinent longuement la question, concluent que le tout premier mouvement d'orgueil chez les anges n'a consisté : a) ni à réclamer pour eux l'union hypostatique, car une telle union ne se trouvait pas dans la ligne de leur fin dernière ; b) ni à refuser la sou-

2. Le souci des bons anges est de s'abandonner d'abord à l'invitation surnaturelle de la grâce et de n'aimer leur propre excellence, leur propre splendeur, qu'en dépendance du dessein impénétrable par lequel Dieu décidera de les béatifier. Si l'humilité est l'attention avec laquelle la créature qui ne veut s'aimer qu'en Dieu mesure les mouvements de son amour sur les règles divines, elle est présente dans l'acte d'élection des bons anges, les rendant disponibles à la visitation de la grâce et prompts à préférer, à la félicité qui leur revient *ex justitia*, une béatitude qu'ils recevront *ex misericordia*¹.

3. Choisir de s'ouvrir à l'invitation divine, ce sera pour les bons anges sauver par surcroît leur nature². Choisir le repli sur leur nature en se détournant de l'invitation divine, ce sera pour les mauvais anges la désorganiser intérieurement dans le registre de ses opérations : l'ange déchu se nourrit de sa révolte qui le déchire³.

3. Pourquoi l'épreuve des anges

Dès après la création commence de se constituer, avec l'épreuve des anges, le monde des fins dernières, jointes pour toujours par les uns, et manquées pour toujours par les autres. Pourquoi cette épreuve des anges ? Nous

mission au Christ futur, car tout refus bon ou mauvais présuppose une préférence bonne ou mauvaise, *De angelis*, disp. 10, dub. 3, n°s 83 et suiv. ; édit. Palmé, t. IV, p. 593. Pareillement GONET verra dans le refus de l'Incarnation une conséquence, non le principe de la rébellion des anges, *De angelis*, disp. 13, a. 3, n°s 100-104 ; édit. Vivès, t. III, p. 217.

On sait que suivant une version islamique, Satan, dévoré par un amour exclusif et jaloux, se révolte à la pensée que Dieu veuille imprimer sa ressemblance dans la forme humiliée et matérielle d'Adam : « J'ai refusé, c'était pour Te proclamer saint. Mais voici qu'Adam, c'est Toi ». Louis MASSIGNON, *Hoceïn Mansûr Hallaj, Diwân*, Paris, Cahiers du Sud, 1955, Note liminaire, p. xxvi. Mais il faut commencer par aimer Dieu pour soi-même, non pour lui, pour ne pas vouloir qu'il se communique. Ici encore, la jalousie n'est pas le premier désordre.

On notera la ressemblance et la différence des deux versions. Dans la version chrétienne, l'ange jalouse la communication à l'homme de l'Union hypostatique. Dans la version islamique, il jalouse la communication à l'homme de l'image divine.

¹ Pour ce qui est d'éloigner les obstacles à la vie spirituelle, l'humilité vient en premier lieu, chassant l'orgueil auquel Dieu résiste, rendant l'homme docile et ouvert à l'influx de la grâce divine, évacuant l'enflure de la superbe, selon Jacques, IV, 6 : *Dieu résiste aux orgueilleux et donne sa grâce aux humbles*. S. THOMAS, II-II, qu. 161, a. 5, ad 2.

² « La connaissance et la dilection naturelle subsistent dans les anges bons... En effet, la nature est comparée à la béatitude comme ce qui est premier à ce qui est second, la béatitude s'ajoutant à la nature. Mais ce qui est premier est toujours sauvé en ce qui est second. Il faut donc que la nature soit sauvée dans la béatitude ; et pareillement, que l'acte de la nature soit sauvé dans l'acte de la béatitude ». S. THOMAS, I, qu. 62, a. 7.

³ « Ce qu'il a d'abord voulu par son péché, le diable continue de le vouloir, bien qu'il ne croie plus pouvoir l'atteindre. Qu'on pense à un homme qui se sent capable d'un meurtre et le veut, mais qui, mis hors d'état de nuire, continue de vouloir l'homicide, voudrait l'avoir fait, et le faire s'il le pouvait ». S. THOMAS, I, qu. 64, a. 2, ad 3.

touchons aux premiers points mystérieux de l'aventure de notre univers. Essayons de poser quelques repères.

LES ANGES SONT PAR NATURE PECCABLES. — 1. Toute créature intelligente, explique saint Thomas, si l'on regarde à sa nature, peut défailir et pécher. Dieu peut ne pas créer d'êtres libres, mais s'il en crée, ils pourront défailir. Lui demander de faire une volonté créée qui ne puisse défailir, c'est lui demander de faire une volonté créée qui soit la règle même de son agir, qui donc n'ait rien au-dessus d'elle sur quoi se régler, bref qui soit à la fois créée et incréée. « Si la main de l'artisan, dit saint Thomas, était la règle même de l'incision qu'il a à produire, jamais l'artisan ne pourrait couper le bois de travers, son incision serait infailliblement juste ; mais autrement elle peut être juste ou non. Or la volonté divine est la seule qui soit la règle de son action, n'ayant rien au-dessus d'elle... C'est donc seulement dans la volonté divine que le péché ne peut pas exister. Dans n'importe quelle volonté d'une créature, le péché peut intervenir en raison même de sa nature »¹. Cette vue est constante chez saint Thomas². Il la reçoit, il nous le dit lui-même dans le *De veritate*, qu. 24, a. 1, ad 16, de saint Jean Damascène qui écrit : « Il faut savoir que les anges, étant spirituels, λογικοί, sont doués de libre arbitre, et que, en tant que créatures, ils sont variables, ὡς κτιστοί, και τρεπτοί »³.

¹ I, qu. 63, a. 1.

² Cf. *III Contra Gent.*, cap. 109 ; *De veritate*, qu. 24, a. 3 et 7 ; *Compendium theologiae*, cap. 113.

³ S. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, livre II, chap. 27 ; P. G., t. XCIV, col. 961.

Du point de vue qui nous préoccupe présentement, voici quelques articulations de la pensée de saint Thomas :

1^o Dans l'ordre naturel, d'une part les anges, étant des substances simples, ne peuvent défailir : a) ni dans leur nature ; b) ni dans les opérations qui découlent nécessairement de leur nature ; c) ni par rapport au bien qui leur est connaturel, *respectu boni quod est ipsius volentis natura*, *Compendium*, chap. 113 ; d) ni par rapport à Dieu en tant qu'auteur et conservateur de l'être de leur propre nature : il est naturel à l'ange de se tourner par un mouvement de dilection vers Dieu principe de son être naturel, I, qu. 63, a. 1, ad 3, et d'aimer Dieu plus que lui-même, I, qu. 60, a. 5 ; l'ange, au premier instant de sa création, était mu en même temps vers sa nature et vers Dieu en tant qu'auteur de la nature, *De malo*, qu. 16, a. 4, ad 14 ; aimer Dieu par-dessus tout, et soi-même pour Dieu, en tant qu'en lui est le bien naturel de toute créature, cela convient non seulement à la créature raisonnable, mais aussi aux animaux sans raison... et c'est ainsi que l'ange, dès le premier instant de sa création, s'est aimé pour Dieu, *ibid.*, a. 4, ad 15 ; que le Bien divin, pour autant qu'il est source de tout bien naturel, soit meilleur que son bien propre, cela le diable le comprend, *ibid.*, a. 5, ad 14.

D'autre part, les anges n'étant pas la Fin ultime, le Bien, la Règle suprême, peuvent défailir dans leur action volontaire, par rapport au bien extérieur à eux (entendons par rapport à Dieu atteint, non plus spontanément, en tant que médiatisé par les créatures, mais par rapport à Dieu atteint par libre option, en tant que séparé de tout l'univers), en se contentant du bien qui leur est connaturel, en restant fixés dans leur bien propre sans tendre par-delà au bien suprême qui est la fin dernière, *Compendium*, chap. 113 ; au-dessus de l'action naturelle, il y a chez les anges l'action du libre arbitre, selon laquelle le mal peut être en eux, I, qu. 63, a. 1, ad 2 ; le mal peut s'introduire dans la

2. En dépit de textes aussi décisifs, les Carmes de Salamanque, suivis par les commentateurs thomistes comme Jean de Saint-Thomas, Billuart, etc., estiment que l'ange, à l'état de seule nature, aurait été impeccable. Il n'a pu pécher que par rapport à l'ordre surnaturel de la grâce. En sorte que la grâce aurait été pour lui un don ambigu ; elle l'aurait arraché à un état de félicité assuré et de soi immuable, l'aurait en quelque sorte « déséquilibré », puis jeté dans une aventure sans doute grandiose, mais dont la pire catastrophe pouvait être l'issue. Le pourquoi de l'épreuve des anges devient dès lors difficilement explicable.

Une telle prise de position touche à la fois le problème de la liberté de la créature intelligente, qui relève de la métaphysique ; et le problème des rapports de la grâce à la nature, qui relève de la théologie. Elle méritait d'être réexaminée sur ce double plan¹.

3. « Il est bien vrai — du moins à une certaine condition qu'on pourrait appeler la *clause royale* ou *secrète*, je veux dire à condition que l'ange n'ait pas d'abord, en refusant Dieu pour sa fin ultime, brisé le pur diamant de sa nature et la rectitude où il a été créé — il est bien vrai qu'à l'égard de tous les biens qui sont au niveau de sa nature et constituent son univers connaturel, l'état qui est propre à l'ange est un état de souveraine liberté inflexi-

volenté des anges quand elle ne suit pas l'ordre de la règle supérieure, à savoir de la sagesse divine, *De malo*, qu. 16, a. 2, ordre dont la complexité laisse un jeu à la liberté de l'ange, *ibid.*, ad 10 ; seul Dieu qui est à lui-même sa propre règle ne peut pécher, I, qu. 63, a. 1, *De malo*, qu. 1, a. 3, ad 9.

2^o En fait, les anges ayant été créés dans la grâce : a) le bien extérieur auquel ils devaient librement s'ordonner et par rapport auquel ils pouvaient pécher apparaissait surnaturel au regard non seulement de leur intelligence, mais encore de leur foi théologique ; b) ils ont été mus, dès le premier instant, non seulement vers le bien qui leur était connaturel, mais aussi vers leur fin dernière surnaturelle, par un acte spontané, inefficacement méritoire, brisé par le libre arbitre des mauvais anges ; c) en péchant contre la loi surnaturelle, ils ont péché en outre contre la loi naturelle prescrivant d'obéir à tout supérieur légitime.

¹ Dans la première rédaction de notre travail, voir *Revue Thomiste*, 1953, n° 3, pp. 464-468, à la suite de Jacques MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, New York, édit. de la Maison Française, 1944, p. 228 ; *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, 1951, p. 130, et du R. P. PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O. C. D., *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit*, dans *Satan, Etudes Carmélitaines*, Paris, Desclée De Brouwer, 1948, pp. 44-85, nous avons défendu comme seule conforme à la pensée de saint Thomas, la thèse d'après laquelle, considéré dans sa nature, l'ange, comme toute créature intelligente et libre, est peccable à l'égard de l'ordre naturel lui-même et non seulement à l'égard d'un ordre surnaturel possible.

Du point de vue métaphysique, le sujet a été repris depuis, dans l'étude magistrale de J. MARITAIN, *Le péché de l'ange, Essai de ré-interprétation des positions thomistes*, voir *Revue Thomiste*, 1956, pp. 197-239. Du point de vue théologique, le R. P. PHILIPPE DE LA TRINITÉ, prenant acte des publications récentes, continue dans les *Ephemerides Carmeliticae* de Rome, son travail d'approfondissement, en quelque sorte exhaustif, de cet aspect du péché de l'ange. Le n° 1 de 1957, *Réflexions sur le péché de l'ange*, traite de l'argumentation philosophique et théologique pour elle-même, pp. 45-92 ; le n° 2 discute *La pensée des Carmes de Salamanque et de Jean de Saint-Thomas*, pp. 315-375. La troisième étude examinera les textes mêmes de saint Thomas, puis ceux de Bañez, qui marquent, sur la courbe historique de la présente controverse, le point de transition entre saint Thomas et l'Ecole dominicaine actuelle.

blement droite. Dans cet univers où il est roi, il n'est pas possible que ce qui serait mauvais pour l'ange — ni une chose mauvaise de soi ni le vouloir démesuré d'une chose bonne de soi — prenne le moindre attrait pour lui. . . Pour user de tous les biens qui sont au niveau de sa nature, l'ange dans l'état de nature pure, à supposer d'abord remplie la *clause secrète*, aurait ainsi vécu dans les délices de l'obéissance exultante et spontanée ; faisant le bien sans avoir la moindre expérience du mal, et accomplissant la loi sans être *sous* la loi parce qu'il a en lui la loi comme sa propre pente. . . Oui, tout cela est bien vrai, mais avec deux réserves capitales : 1^o il en est ainsi à l'égard, et à l'égard seulement, de tous les biens qui sont au niveau de la nature de l'ange et constituent son univers connaturel ; 2^o il en est ainsi à condition que d'abord (c'est la clause secrète) la volonté de l'ange soit droite à l'égard de sa fin ultime, et qu'il aime Dieu plus que lui-même et par-dessus tout d'un amour qui, dès là qu'entrent en jeu la vie morale proprement dite et l'exercice positif du libre arbitre, ne peut être qu'un amour de libre option »¹.

4. Mais « Dieu n'est pas au niveau de la nature de l'ange et partie de son univers connaturel, il est infiniment au-dessus. . . Ce serait une étonnante confusion de penser, sous prétexte que l'ordre dans lequel on se place par hypothèse est l'ordre purement naturel, que Dieu dans cet ordre est un des biens propres de la nature angélique et qu'il lui est proportionné. Dieu est le Surnaturel subsistant². . . Quand il s'agit de passer l'abîme entre son univers à lui et cet autre Monde, le Monde du *Deus Excelsus Terribilis* ; quand il s'agit d'aimer Dieu transcendant, le Bien incréé subsistant par lui-même, plus que soi-même et son bien propre, et que la perfection de sa propre nature, alors il n'est plus question pour l'ange de suivre seulement, sans même avoir à regarder la règle, la pente produite dans sa volonté par la connaissance des choses dans la lumière des idées créatrices. *Il lui faut regarder la règle*. Son choix ne peut être fait qu'en regardant ou ne regardant pas la règle. Et dès lors, il peut ne pas la regarder comme il peut la regarder. Le privilège d'inflexible rectitude pour lequel sa nature est construite s'arrête aux frontières de son cosmos naturel de biens créés et de fins infravalentes. . . ; mais à l'égard de la fin ultime et du Bien incréé le libre arbitre de l'ange n'est pas inflexiblement droit. A l'instant de l'option, l'ange, dans l'état de nature pure comme dans l'état de grâce, aurait pu, au lieu d'aimer Dieu par-dessus tout, se tourner par un acte de vouloir démesuré vers la perfection et la beauté de sa propre nature aimée par-dessus tout — en sachant qu'il fait mal et en voulant faire mal »³.

¹ J. MARITAIN, *Le péché de l'ange* . . . , *loc. cit.*, pp. 215-217.

² « C'est le grand mérite de l'étude du R. P. PHILIPPE DE LA TRINITÉ, *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit*, d'avoir mis en relief ce point essentiel à la présente discussion que dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel la transcendance de Dieu, fin ultime et règle suprême de la vie morale de la créature, et Surnaturel subsistant, rend nécessaire une option que la liberté créée peut faire dans un sens ou dans l'autre ». *Ibid.*, p. 217.

³ *Ibid.*, pp. 217-218.

5. Mais est-il possible que l'ange, qu'aucune erreur n'égare, et qui connaît la règle, puisse choisir de s'aimer sans la règle ? « Il n'y a aucune erreur dans l'esprit de l'ange avant l'acte même du libre arbitre par lequel il pèche. Le péché de l'ange ne présuppose dans le fonctionnement de l'intelligence comme telle ni ignorance ni erreur¹, il nous montre par là la puissance effrayante et pour ainsi dire infinie, propre au libre arbitre. Celui-ci peut choisir le mal en pleine lumière, par un pur acte de volonté, et sans que l'intelligence soit victime d'aucune erreur préalable. . . L'erreur inhérente à tout péché, et par laquelle le sujet érige en bonne pour lui une conduite qui n'est pas réellement bonne pour lui, est ici contenue tout entière dans l'acte déréglé lui-même qui porte sur une chose bonne en soi, mais voulue sans mesure ; et elle ne suppose ainsi aucune erreur préalable au jugement pratique qui ne fait qu'un avec l'élection et qui dit : *il l'est bon d'aimer sans mesure telle chose bonne*, et qui le dit parce que la volonté aime déjà sans mesure la chose en question. Si du reste un tel jugement est faux purement et simplement, il est cependant vrai *secundum quid* pour un être dont la volonté est ainsi disposée. Bien plus, il effectue en quelque sorte ce qu'il affirme : l'acte de vouloir démesuré de l'ange pécheur convertit lui-même le bien déréglé voulu en un bien qui est désormais pour lui — de par lui — son bien suprême et sa béatitude. . . L'esprit pur choisit ainsi le mal avec une souveraine liberté, sans qu'aucune lumière au monde puisse l'en détourner en le convainquant d'ignorance et d'erreur, en lui montrant qu'il se trompe. Car c'est évidemment une erreur de placer son bien dans ce qui n'est pas réellement son bien — dans une chose bonne aimée déréglément et sans mesure — mais il le sait aussi bien que vous (et même mieux que vous) et il le fait quand même. Cette erreur est sa faute même, elle ne la précède pas, et il la commet sciemment et volontairement. Il ne se trompe pas de route en prenant la mauvaise route pour la bonne, il se trompe de route en choisissant en pleine connaissance de cause la route qu'il sait mauvaise ; bref rien ne l'a trompé, le fonctionnement naturel de son intelligence ne s'est détraqué en rien ; il fait ce qu'il a voulu, va où il a voulu, a ce qu'il a voulu. . . Qui ne voit pas cela peut être partisan du libre arbitre, il ne sait pas ce qu'est celui-ci, avec le primat qu'il enveloppe de l'exercice sur la spécification, et de la causalité du vouloir sur celle de l'intellect dans leur mutuel embrassement lui-même »².

6. Ce n'est pas la grâce qui, donnée à l'ange, le déséquilibrerait et le rendrait capable de pécher. C'est par sa nature même qu'il est peccable. Il existe, infiniment au-dessus de lui, une règle à laquelle il peut conformer ou ne pas conformer, non pas sans doute son élan de nature, qui est toujours bon, mais son libre agir, son premier choix.

Son élan de nature porte d'abord sur son bonheur, c'est un amour de Dieu médiatisé par le créé, lié à quelque chose de ce monde, incapable de passer au delà de ce monde pour adhérer comme tel à l'Incréé et se donner à lui.

¹ Cf. S. THOMAS, I, qu. 63, a. 1, ad 4.

² J. MARITAIN, *Le péché de l'ange* . . . , *loc. cit.*, pp. 199-201.

Tant qu'ils ne voient pas Dieu « et ne le connaissent que par le miroir des choses, où il apparaît comme un bien parmi d'autres bien... », les anges ne peuvent l'aimer par-dessus tout dans la singularité même de sa transcendance, et en établissant en lui leur vie morale, qu'en vertu d'une option que la nature les incline sans doute à faire pour Dieu, non contre lui, mais qu'il dépend de leur liberté de faire dans un sens ou dans l'autre. Ils ne peuvent suspendre à Dieu leur vie morale que par un amour de libre option¹.

« C'est seulement, du moins tant qu'elle ne voit pas Dieu, quand la créature intelligente et libre aime Dieu *en vertu de sa liberté ou par un acte positif de liberté, autrement dit, d'un amour de libre option*, qu'elle l'aime par-dessus tout comme objet d'un amour qui porte sur lui indépendamment de tout objet créé, ou va uniquement à Dieu en tant même qu'il est séparé de tous dans son absolue singularité : amour de Dieu *direct*, comme acte à part, et sans intermédiaire, de personne à personne. Il en est ainsi parce que l'acte du libre arbitre comme tel n'est pas *de ce monde* ; dans l'ordre naturel lui-même il n'appartient pas au monde de la création, au monde de ce qui a été fait — c'est pourquoi les anges, auxquels est due pourtant la connaissance de tout ce qui appartient au monde de la création, ne savent pas les secrets des cœurs. Le libre arbitre transcende le monde de la création, et peut donc produire un acte d'amour de Dieu par-dessus tout direct ou non médiatisé, par lequel la personne passant au delà de ce monde franchit sans intermédiaire l'abîme entre le créé et l'Incréé pour se donner à l'Incréé... C'est la transcendance même de Dieu qui fait que l'amour de Dieu auquel toute droite vie morale est suspendue ne peut pas, dans l'ordre naturel lui-même, émaner de la créature intelligente en vertu seulement de sa création, ou de l'élan de sa nature à son premier instant »².

7. A la question posée tout à l'heure : pourquoi l'épreuve des anges ? on peut répondre dès maintenant que, décider de créer des anges, c'est-à-dire des êtres doués de libre arbitre, c'était, pour Dieu, décider du même coup *de les créer peccables dans la ligne même de leur propre nature*, en d'autres mots, capables de choisir et de préférer par libre amour l'Incréé ou le créé. Et si Dieu décidait de leur conférer la grâce *en tenant compte du régime exigé par leur nature d'êtres libres*, il décidait du même coup *de les laisser peccables à l'égard même de l'ordre surnaturel* : c'était respecter leur nature, non la déséquilibrer ; en d'autres mots, il décidait de leur laisser le pouvoir d'accepter ou de refuser, par une option totalement libre, les invitations et les prévenances de son *Agapè*, de son Amour de charité et d'amitié.

CHARLES JOURNET

¹ *Ibid.*, p. 208.

² *Ibid.*, pp. 209-210.

Bibliographies

JACQUES MARITAIN, *La mort de Georges Rouault*, dans *The Commonweal*, New York, avril 1958, p. 37.

« Rouault a eu une si grande place dans notre vie que le choc de sa mort est pour moi difficile à porter. Je me souviens de notre longue amitié, de son héroïque persévérance à l'époque où chacun méconnaissait son œuvre et le traitait de fou, des histoires qu'il racontait avec passion et colère, de ses admirables conversations sur son art et ses expériences. Il était pour moi une inspiration vivante au temps où j'écrivais *Art et Scolastique*. Il est toujours demeuré dans notre esprit comme le modèle de l'absolue intégrité, de l'acharnement au travail, de la fidélité sans déviation à cette « vision intérieure » et à ces « inspirations intérieures » qui sont les premières exigences de l'art. Il a, en outre, rendu témoignage au fait qu'une scrupuleuse rectitude morale — la rectitude morale profondément enracinée d'un artisan breton religieux, solitaire, méditatif — peut faire un avec le génie et le don total de soi à l'art. Chez lui, la technique la plus rigoureuse dans l'emploi de la matière picturale servait à exprimer la perception intense d'un esprit hanté par la pitié. Durant l'époque sombre et amère de ses juges, de ses prostituées, de ses *bourgeoises* satisfaites, quand il peignait la monstruosité et la misère du péché, dans ses clowns et tous ses tableaux du désespoir humain, son amour compréhensif du pauvre et de l'abandonné était visible. Il aspirait déjà à la paix et à l'harmonie intérieure de cet art religieux dans lequel il est devenu le plus grand maître de nos temps. Dans son *Misère* et ses poignantes Crucifixions tout désigne la miséricorde du Christ. Le sens de cette miséricorde est le secret de l'émouvante sérénité de ses dernières années ».

Jacques Maritain (traduit par C. J.)

PIERRE COURTHION, *Georges Rouault*, dans *Arts*, 19-25 février 1958.

Au peintre génial du drame de la nature humaine à la fois déchue et rachetée, qui traduit, dans une peinture sans artifice et avec une intensité inoubliable la tragédie atroce du péché et la douceur infinie de la Rédemption, à Georges Rouault, Pierre Cour-

thion notre ami a dédié une étude émue dans le n° 658 d'*Arts*. Nous en détachons les lignes suivantes :

« L'œuvre de Rouault, qui pouvait paraître à certains avant la catastrophe de 1940, une vision cruellement poussée au noir de l'humanité, nous est apparue depuis lors dans toute sa puissance de divination.

« Pour lui, pas de virtuosité, aucun tour, pas même d'acquis ! Appuyé sur certains artistes chez qui la vie intérieure a pris le pas sur tout le reste, Georges Rouault était opposé à l'*homo faber* et à la belle fabrication prônée par Valéry. Il n'avait pas de *tour de main*, pas de méthode suivant l'esthétique de la Renaissance. Comme chez les Ravenates, certains sculpteurs romans, comme chez Giotto, ou l'Angelico, la foi, chez lui, entraînait tout le reste. La beauté externe, l'harmonie physique, ces héritages du paganisme gréco-romain n'avaient aucune prise sur ce créateur qui sacrifiait sans retour l'échelle des belles proportions (et d'une composition symétriquement balancée) à une échelle d'un tout autre ordre que nous trouvons en gestation dans la matière inquiète et tourmentée de Van Gogh. L'ordre moral s'y substitue à l'ordre physique, l'émotion intérieure à la délectation, la vie agissante et signifiante au spectacle. Peu nous importe alors que la beauté extérieure à laquelle nos yeux sont accoutumés ne s'y reconnaisse plus. Peu nous importe, puisque cette beauté interne, émouvante, spirituelle, cette beauté sans jeu, sans étalage, cette *beauté sans beauté* a pris ici, comme chez Rembrandt, la place du superbe androgyne ou de la Vénus calipyge.

« Rouault est le seul chrétien qui *actualise* dans sa peinture le drame de notre époque. Ce drame, dans ce qu'il a d'essentiel est, qu'on le veuille ou non, un drame religieux. Le scandale du Christ s'y reproduit au sortir d'un long sommeil, d'une longue maladie de tiédeur. C'est ce réveil de la conscience religieuse au-dessus de la valeur certaine, mais toute relative des vertus temporelles, qui caractérise l'art de ce visionnaire. Avec Rouault, l'art fatigué d'être à lui-même son propre spectacle dans un exhibitionnisme orgueilleux, parfois même « angélique », reprend sa véritable fonction qui est finalement de se perdre pour se retrouver trans-

figuré dans l'acte peint. Voyez : tout ici se concentre dans cette figure serrée comme un poing, dans cette substance faite d'un sang qu'on dirait coagulé dans la matière et qui porte en lui le mystère du salut par la Rédemption.»

Charles Journet

PIERRE COURTHION, *Paris d'autrefois : De Fouquet à Daumier*, 70 planches en couleur, 144 pages. — *Paris des temps nouveaux : De l'Impressionnisme à nos jours*, 72 planches en couleur, 152 pages, Editions Skira.

Le voyage à travers le Paris d'autrefois commence par une délicieuse *Sainte Geneviève* agenouillée sur les deux tours de Notre-Dame et priant pour sa ville. Viennent les Grandes Chroniques de France de Jean Fouquet : Philippe Auguste assiste, impassible, sur son cheval caparaçonné de fleurs de lys, au supplice des disciples d'Amaury de Chartres, qui avait soutenu que Dieu n'est pas distinct de l'être même du monde (Cf. S. THOMAS, *I Contra Gent.*, ch. 26), p. 23. De Fouquet encore « ce paysage-type de Notre-Dame — le plus beau, certainement, des anciennes visions qu'on nous en a laissées », p. 28. Vient la terrible époque des guerres de religion : « le jour marqué de noir » de la *Saint-Barthélemy* avec la défénestration et l'achèvement de Coligny, tels que les représente le tableau de François Dubois au musée de Lausanne ; la *procession de la Ligue* : « on y sent la fièvre, le fanatisme. Capucins, moines, cordeliers, jacobins, carmes, feuillants, tous, robe retroussée, capuchon bas, casque en tête, cuirasse au dos, épée au côté... » La dignité du XVII^e siècle, avec un beau *Philippe de Champagne* ; le siècle des « lumières », avec *Watteau*, l'admirable *Benedicite de Chardin*. Watteau « est un maître du rococo qu'il discipline et qu'il insère cependant dans la vivacité frénétique de son expression ; Chardin, un statique à peine touché par le baroque, un peintre dont la densité, la solidité, la saveur contiennent déjà les profondes interrogations, l'art construit, les gris lumineux de Cézanne ». La Révolution : le *Marat assassiné* de David « qui a l'importance d'une petite révolution ; pour la première fois, David nous place devant le fait, vu et compris par l'artiste au moment où il se produit ». Et, pour finir, la magnifique *Laveuse* de Daumier : « C'est l'une des toutes premières peintures que nous voyons

surgir du fond de la mémoire quand nous pensons à la ville qui, aujourd'hui, a pour centre et pour cœur... cette île Saint-Louis où tout est encore silencieux... Cette page, une des plus grandes de l'humanité, montre à la fois la misère et la dignité du travailleur. Gravissant l'escalier qui monte sur le quai, la mère serre dans un bras la boule de linge qu'elle vient de laver au bateau ; de l'autre main, elle retient le bambin armé d'une pelle et dont le pied atteint avec peine la hauteur de la marche. Tout l'art contracté du peintre — grand dessin que la couleur ne fait que conclure — est concentré dans cette apparition urbaine, immense par l'étendue du rayonnement, la portée du sujet, petite par le format. Le Paris populaire, le Paris issu de la Révolution française, est ici transfiguré en un répons prolétarien aux peintures du Paris aristocratique et féodal. »

Le *Paris des temps nouveaux* s'ouvre sur le passage du réalisme à l'impressionnisme : « Rien ne témoigne mieux de la vie de l'esprit que ces ruptures perpétuelles auxquelles la forme est soumise au passage des fortes générations. A chaque fois, tout est remis en cause. C'est une révolution dans les mœurs, consécutive à un changement de politique ; un bouleversement amené par la pensée d'un philosophe ou la découverte d'un savant. Il arrive aussi qu'à elle seule la création d'un artiste parvienne à modifier l'orientation générale. A première vue, tout semble alors inexorablement compromis, bousculé et même assassiné : l'optique, la conception plastique, l'expression par la couleur. Puis l'arête vive s'émousse et s'intègre à la tradition, le temps arrondit les angles. » Voici la *Notre-Dame de Jongkind*, le *Quai du Louvre* de Monet, le *Pont des arts* de Renoir. « Presque subitement, Paris — sans changer pourtant le moins du monde — avait pris, pour ceux qui y vivaient alors avec intelligence, une couleur, un aspect, une atmosphère où la fugacité, la mobilité, la moirure des lumières, la métamorphose des verdure aux arbres piqués le long des quais montraient tout d'un coup un éclat, une valeur et, l'espace d'une seconde, je ne sais quel regard d'éternité. Ce chant, ce trouble, ce bouquet de l'éphémère, recherché alors par les poètes et les peintres, Paris s'en imprègne, on dirait pour la première fois, tant est puissant le regard d'un artiste qui, en s'emparant des choses, leur donne tout à coup un aspect qu'elles ont sans doute toujours eu, mais qu'on s'étonne alors de leur reconnaître, comme si une trans-

formation avait de fond en comble bouleversé leur structure. C'est loin des réminiscences que les impressionnistes cherchent à nous faire respirer le parfum de la ville. »

« Si le Fauvisme fut l'événement parisien du Salon d'Automne de 1905, on peut dire qu'il se préparait depuis longtemps. Ses ancêtres, ce sont Van Gogh, Gauguin, Seurat, ceux qui, les premiers, cherchèrent à ramener au plan ou au volume les touches éparpillées de l'Impressionnisme. » Voici *Matisse*, *Marquet*, un *Braque*, un beau *Rouault*, d'une collection de Winterthour, « où, dans l'attente de la Révélation, le peuple traîne sa misère ». Un beau chapitre sur Utrillo « qui avait le don premier pour ses *Paris*, de trouver des tonalités particulières, de les poser avec sensibilité sur la toile ou le carton, de faire éclater ses bleus légèrement sulfatés, ses roses saumon, ses noirs chauds et carminés autour de ses murs blancs, talochés au plâtre de Paris, c'est-à-dire de Montmartre, qu'il mélangeait au blanc d'argent de sa palette ». Puis de délicieux douaniers Rousseau : « C'est en tuant la réalité de l'image extérieure qu'Henri Rousseau est parvenu à nous montrer un Paris sans liaison avec les éphémères improvisations de l'Impressionnisme finissant, un Paris du dedans, fait d'un accord de sensibilité merveilleuse et dure. » On ira jusqu'à Braque, Léger, Bazaine, Chagall. Mais il nous plaît d'encadrer notre prestigieux voyage entre la très pure *Sainte Geneviève* du Livre d'heures, qui préside aux destinées du Paris chrétien, et le *Faubourg* de Rouault, qui appelle sur la misère du monde la transfiguration du Jugement dernier.

Charles Journet

JEAN MAURY et RENÉ PERCHERON, *Itinéraires romains*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Lethielleux, 1958, 776 pages, 27 croquis, 2 plans hors-textes, 2400 fr. fr.

Le titre de ce livre, qui est humble, pourrait masquer la richesse de son contenu.

Les auteurs adoptent un plan chronologique : *Cycle antique*, *Antiquité chrétienne*, *Moyen âge romain*, *Renaissance à Rome*, *Art de la Contre-Réforme romaine*, *Baroque romain*, *de la Contre-Réforme romaine*, *Baroque romain*. Les derniers chapitres présentent *Les musées*, *les compléments artistiques de la région romaine*, un *Tour d'horizon italien*. Chaque chapitre est précédé d'une introduction théorique destinée à écarter les idées fausses ou

trop simplistes, et à « orienter la réflexion vers une synthèse entre les faits de l'histoire, les courants artistiques généraux et leur expression particulière dans la Ville ».

Ces introductions sont toujours suggestives. Voici le début du chapitre sur l'*Antiquité chrétienne* : « Recueillie par un petit groupe juif à Jérusalem, la Bonne Nouvelle a semblé passer inaperçue dans la rumeur affairée de l'Empire. L'unité romaine cependant favorise sa diffusion, et c'est le rapide ensemencement des centres de Méditerranée orientale. L'attraction de Rome même désigne à l'Eglise le lieu de son effort primordial et le poste efficace de son Chef. Les termes d'un drame gigantesque étaient, dès l'origine, posés. Même en interprétant dans le sens le plus favorable le pressentiment confus du monde païen, l'antagonisme est complet. D'une part, l'idéal chrétien, son culte de l'Unique, son message d'amour et d'humilité qui, tour à tour, abaisse et réhabilite l'homme. De l'autre, l'omnipotence étatique, promue au rang de divinité par la chaos des théogonies et des morales. Même en tenant compte des premières fissures apparues dans le splendide édifice impérial, l'inégalité des forces est flagrante. Le pouvoir césarien dispose de tout l'appareil légal, et de la force. Il a la complicité de tout ce qui, dans les appétits humains, est contrarié par la doctrine nouvelle et de tout ce que les individus ou la foule ont en réserve de haine, d'injustice et de cruauté. L'Eglise persécutée, décimée, s'ignore ni les déchirements hérétiques, ni le scandale des apostasies... Or après deux siècles et demi de massacres, c'est le pouvoir qui finalement capitule et qui, pressé par le désastre universel d'une civilisation épuisée, n'aperçoit de salut, même temporel, que dans la conversion. Au moment où Rome semble condamnée à s'effacer de l'Histoire, c'est le christianisme qui en fait la « Ville éternelle » et recueille ce qui méritait de survivre de son œuvre. C'est au nom de Rome et grâce à son durable prestige que les Barbares seront à leur tour abordés et conquis par la Croix. »

Le chapitre sur le *Moyen âge romain* dégage les grands traits de l'histoire de Rome (elle est réduite au VI^e siècle à une ville de moins de 20 000 habitants), du conflit Orient-Occident, des luttes féodales du X^e siècle, et parallèlement les caractères généraux de la production artistique.

La *Renaissance* est présentée comme une crise de croissance européenne. La vieille chrétienté a été secouée par la Guerre de

Cent ans, la révolution de l'économie, l'approche du danger turc, le Grand Schisme. La nouveauté n'est pas la connaissance de l'antiquité, mais l'utilisation de cette connaissance pour justifier les appétits du moment : « Assurément, il y a dans cette floraison d'hypothèses réformistes, ce vent de satire et de révolte, la manifestation d'un aspect éternel de la nature humaine, la revendication de toutes les forces centrifuges alors qu'un ordre usé s'effrite et qu'un autre ne l'a pas encore remplacé. Mais le rapport qui unit les pires déchirements religieux et sociaux aux imprudences les mieux intentionnées a été aperçu par les meilleurs d'entre les responsables : *Nous aurions écrit avec moins de liberté si nous avions prévu Luther*, dit Thomas More, humaniste repent, bientôt martyr des droits de la conscience catholique. » L'Italie du *Quattrocento*, la conduite des Papes au XV^e siècle sont vus avec justesse : « Tels Pontifes ont fait preuve envers les hardiesses des *intellectuels* d'une complaisance imprudente, mais ils ont craint de perdre davantage encore à apparaître en ennemis déclarés des *lumières* sans avoir tenté du moins de capter et canaliser le flot... Les intérêts du siècle semblent pour un temps submerger la Papauté... Il ne faudrait pas se laisser abuser par ceux qui, constatant cette démission, s'en autorisent pour prôner la rénovation religieuse dans le refus d'obéissance à Rome. Un trouble, un malaise dramatique persiste, qui réserve les chances du prochain redressement. La stricte objectivité le découvre jusque dans les Papes chez qui l'on s'est le moins habitué à le chercher, peut-être parce qu'on s'est trop empressé de déclarer ces hommes sans foi. On aurait tort de taxer Alexandre VI d'hypocrisie parce qu'il s'est fait peindre en prière : tempéraments diversément excessifs, le Borgia, Jules II ou Léon X ne sont pas simples ni tout d'une pièce. Leur élévation même porte en eux au paroxysme toutes les contradictions de leur époque. Celle-ci, en dépit d'apparences qui nous heurtent par ce qu'elles ont de provocant, de débridé, ne serait-elle pas au fond, si près du Moyen âge encore, plus imprégnée de christianisme que nous ne le pouvons concevoir aujourd'hui ? Quoi qu'il en soit, le fait important, celui qui engage et qui sauve l'avenir, c'est que l'incompatibilité foncière de Rome et de son message avec le rationalisme, le matérialisme, le libéralisme de la Renaissance ait été perçue depuis la Chaire de Pierre, au moins dans les heures de dé-

ception, d'angoisse ou de remords. Le seul Michel-Ange a prêté une voix distincte, éclatante, à cette demi-conscience : il lui suffit de rappeler le vieux dogme du péché originel. Mais les événements se précipitent : au lendemain de la révolte de Luther, le Hollandais Adrien VI eût été, s'il avait vécu, le Premier Pape de la Contre-Réforme ; la tragédie de 1527 déchire pour de bon le mensonge optimiste, l'illusion de la vie trop douce, et Rome comprend la leçon. Elle ne renie pas l'apport antérieur, mais un effort grandiose de régénération l'adopte et le prolonge, au nom et pour le service des impératifs catholiques restaurés dans leur intégrité. L'élan qui s'était brisé par son impétuosité même doit connaître une phase de contrainte et de pénitence, avant que ses virtualités saines ne produisent tous leurs fruits dans l'équilibre plus exact d'un humanisme mieux situé, la civilisation du XVII^e siècle. »

L'énergie déployée par la *Contre-Réforme* pour la défensive et la reconquête « est égale à la violence de l'assaut dirigé contre Rome et ce qu'elle représente. Une atmosphère de crise et de combat va régner durant trois quarts de siècle, marquant profondément les hommes et les institutions. Au surplus, ce sont de très fortes individualités qui se mettent au service de l'Eglise, prennent en mains la tâche de son redressement et de son expansion : elles travaillent à leur propre salut et à celui des autres avec une résolution, une impétuosité, qui transposent en quelque sorte les qualités intensives de la Renaissance. Cette physionomie belliqueuse et passionnée du temps se vérifie sur trois plans principaux : principe d'autorité, effusion mystique, désir de l'action et du martyre. » L'art est mis au service de l'apologétique.

Le *Baroque romain*, cher à Jean Rousset, est analysé avec profondeur, et en des termes qui lui plairaient : « C'est le paradoxe du XVII^e siècle et le secret de son unité interne que cette conciliation, apparemment impossible, entre l'attachement aux valeurs définitives, stables par excellence, et l'instable faculté de les concrétiser selon des modes empruntés au domaine de la fiction. La civilisation baroque fait couramment et de toute son âme, passer ses concepts les plus essentiels, ses croyances les plus chères, dans ces *machines* de carton et de toile dont elle aime à entourer pour un jour l'entrée d'un ambassadeur ou d'un prince, ainsi que l'appareil des grandes funérailles. Et réciproquement, elle demande à ces décors transitoires

des modèles et des thèmes pour ses œuvres les plus chargées d'affirmation, de volonté de durer. » On avertit que « refuser en bloc le Baroque entraînerait la méconnaissance effective de Rome... C'est le Baroque qui définit de façon prépondérante la physiologie de la Ville. Façades d'églises et de palais, places et fontaines portent par-dessus tout son empreinte ; il est partout, comme le ton fondamental du paysage urbain. Chapelles, retables, tombeaux, ornements de stuc et de marbre, tableaux d'autels ne le laissent pas davantage oublier dans les intérieurs ». La volonté reste, comme au temps de la Contre-Réforme, d'entourer le culte de magnificence. « Néanmoins la ferveur toujours intense recherche désormais la contemplation radieuse plutôt que la controverse ou l'enseignement d'austérité. Il s'agit moins de démontrer les points de Dogme que de s'abîmer dans l'ivresse des réalités surnaturelles qu'ils énoncent... Les cycles catéchistiques sont remplacés par les apothéoses de la Trinité, du Nom de Jésus, de l'Eucharistie, de la Vierge, des saints... On note la répercussion sur l'iconographie des décors élaborés pour les canonisations : d'où le grand nombre des voûtes, des coupes, des absides où le ciel paraît entrer dans l'église... L'art fait lever les yeux vers le ciel, il se spécialise dans la traduction de l'extase... » On finit en citant Weingartner : la foi en l'accomplissement de la vie future rassure l'âge baroque sur la légitimité des joies de la vie naturelle...

On voit l'importance et la valeur de ces *Itinéraires romains*. Tandis que *Romée* désire introduire le pèlerin dans les lieux de culte et de là dans le mystère de la spiritualité chrétienne, les *Itinéraires* sont attentifs à dégager, à partir de Rome qui est leur foyer majeur, les grands moments de l'histoire du monde chrétien occidental, dans la mesure où elle demeure inscrite dans les monuments des arts plastiques. Ils nous donnent des clefs capables d'ouvrir à nos intelligences le sens et le mystère de chacune de ces époques.

Charles Journet

GEORGES CATTAUI, *Baroque et Rococo*, dans *Critique*, Revue générale des publications françaises et étrangères, n° 122, juillet 1957.

Etude suggestive qui se propose d'éclairer le passage du baroque au rococo.

« Le Baroque demeure difficile à définir. Il est à vrai dire plein de contradictions :

ostentatoire et dissimulateur ; païen dans ses formes et chrétien dans ses aspirations ; religieux dans ses origines et profane dans ses moyens ; disparate en son vocabulaire et cohérent dans sa syntaxe ; suggérant l'emphase et laissant deviner l'humour, voire le burlesque ; fils de l'angoisse de Michel-Ange et conduisant à l'euphorie de Rubens ; issu de la Contre-Réforme et triomphant dans la Saxe luthérienne, mais presque absent de la France catholique — si ce n'est dans les lettres, où ses protagonistes sont précisément les huguenots Du Bartas et D'Aubigné ; associé en Autriche aux madones souriantes, en Espagne aux flammes de l'enfer ; honorant par la pompe la plus solennelle les dépouilles des jeunes saints les plus ascétiques ; aspirant à la louange du Créateur et se complaisant dans les créatures ; né dans la sacristie et finissant dans le boudoir ; visant à exalter les âmes et glorifiant les corps ; tendant à l'extase et s'attardant au tourbillon. »

On explique la constante animosité du Bernin et de Borromini par l'opposition de deux tempéraments et de deux esthétiques : « celle de l'ostentation pour l'un, celle de la métamorphose pour l'autre ».

Pour de nombreux esthéticiens allemands « le style rococo ne serait qu'une variété du baroque décadent qui suivant un développement organique, se serait transformé en passant d'Italie en Autriche, et d'Autriche dans les Allemagnes... Tout autre est la position du critique américain Fiske Kimball... L'origine du rococo devrait être cherchée en France, dans l'école même de Mansart, et, en particulier dans les arabesques de Bérain... ». Il faudra attendre Victor Hugo pour voir se dissiper en France la prévention contre ce qu'on appelait style rococo, ou Pompadour, ou de la Régence.

« Plus qu'un style, le baroque est un esprit. Or cet esprit est souvent présent à Einsiedeln, à Saint-Gall, à Soleure, comme dans ce Fribourg où n'ont cessé de foisonner les Congrégations religieuses les plus diverses. En Europe Centrale, l'exubérance donne un cachet insolite aux architectures de stuc peint, gaufrées et meringuées. Mais à Fribourg, à Soleure, à Berne, sans jamais être entaché de cruauté janséniste, le baroque sait demeurer sobre et réservé... De tous les monuments de Fribourg, celui qui se rattache le plus complètement à l'art baroque, c'est l'église Saint-Michel, encore gothique extérieurement, mais où les Jésuites firent élaborer, en 1757, sur les plans de l'Italien Raballati,

une décoration intérieure d'une grande fraîcheur, assez semblable à celle des abbayes de Saint-Gall et d'Einsiedeln. Ce rococo allègre, aérien, dansant, est au premier baroque tridentin, solennel et choral, ce que la peinture de Tiepolo est à celle du Tintoret. Le grand vent d'apothéose pathétique se mue en brise élyséenne : l'enchantement d'une floraison nouvelle recouvre la ramure tourmentée.

L'auteur, s'accordant avec l'auteur du *Soulier de Satin*, terminera son étude par un éloge éloquent et lyrique du baroque : « Par la convergence de leur action, ces images disparates envoient notre conscience et nous font éprouver un grand vide : un manque — appel déchirant vers une *Présence* impossible à atteindre, et qui, tout à coup, illumine notre ciel intérieur ! Sous les apparences de l'amplification et de l'outrance même, au milieu du fracas, du déchaînement des rythmes, de l'abondance des figures, parmi l'excès des ors, le chatolement des satins et des pourpres, l'entassement des gemmes, il s'agit en vérité d'une *intérieurisation*, d'un dépouillement fulgurant de l'âme, qui rejoint sa première nudité. Telle, dans la toile de Zurbaran, la sainte espagnole Casilde, marchant au supplice, sous des habits royaux, qu'elle laissera tomber, l'âme est tout à coup nue, et s'avance au sacrifice avec une intrépidité déconcertante. Toutes les richesses de la terre ne sont exhumées, étalées et étagées un instant que pour servir d'offrande et de cadre, pour composer l'éclatante monstration autour de ce vide, au centre, qui reçoit la pure et plate hostie, l'azyme incomparable. Au milieu de la rumeur baroque, ce qui compte, c'est ce point d'orgue, c'est ce suspens. »

Et il arrive que, pour qui croit, sous les frères apparences de l'Hostie consacrée, à la *Présence réelle* du Christ maintenant glorifié, toutes les splendeurs tumultueuses de l'environnement baroque, comme conscientes de leur congénitale insuffisance, semblent perdre soudain leur vanité, et se transmuier en pauvres louanges créées, d'autant plus touchantes qu'elles se savent incommensurables au Don divin. A leur manière, elles répètent le *Quantum potes, tantum aude*.

Charles Journet

PIE-RAYMOND RÉGAMEY, O. P., *Notes sur le Baroque romain*, dans la *Maison-Dieu*, n° 26.

A propos du Baroque romain sera-t-il per-

mis de rappeler cette étude si pénétrante ? On connaît le passage où Claudel évoque l'ambiance du *Soulier de Satin* : « Je considère la Renaissance comme l'une des périodes les plus glorieuses du catholicisme, celle où l'Evangile termina ses conquêtes dans l'espace et dans le temps, où, attaquée dans un petit coin par les hérétiques, l'Eglise se défend avec l'Univers, où les humanistes retrouvent l'Antiquité, pendant que Vasco de Gama retrouve l'Asie, que Christophe Colomb voit un monde nouveau jaillir pour lui du sein des eaux, que Copernic ouvre la bible du ciel, que Don Juan d'Autriche refoule l'Islam, que le protestantisme est arrêté à la Montagne Blanche et que Michel-Ange élève la coupole de Saint-Pierre. » Le P. Régamey donne raison au poète d'avoir pris ses libertés avec la chronologie et trouvé l'expression architecturale de cet esprit dans les églises de Prague, qui ne furent pourtant construites qu'au XVIII^e siècle.

Il est difficile de parler mieux des réussites du baroque que ne le fait le P. Régamey : « Et pourtant, tout à coup, la communion dans la plénitude catholique ! Les colonnades de Saint-Pierre, ouvertes généreusement ! Ouvertes, non seulement comme bras qui ne peuvent se fermer, non seulement parce que, au lieu d'être des masses de murailles, elles sont faites de transparence et de mystère autant que de puissants reliefs, mais aussi par la qualité convaincante de leurs proportions, de leurs rythmes, de leur modelé, de leurs profils. Et puis, au bout de la nef qui nous a rendus tout gauches et décontenancés, Dieu merci, le baldaquin grandiose et glorieux à souhait, mais gracieux tout autant et qui signale le centre de la catholicité, lui aussi, par l'ouverture ! par la circulation et les jeux de la lumière, de l'air et des regards, sous l'exaltation sublime de la coupole ! Mon Dieu, comme le cœur catholique se dilate encore, à l'aise avec les formes qui lui proposent de dire son amour, quand ce sont celles du petit porche, si vivant et si généreux dans la noble façade de Saint-André-du-Quirinal ; de Saint-Luc-et-Martine au visage d'allégresse ; de plusieurs églises accueillantes en leurs ombres, leurs pénombres, leurs clartés, le mouvement exaltant et charmant de leurs volumes ! »

Néanmoins le jugement du Père sur le Baroque sera sévère : « Chaque époque a l'art qu'elle peut. Il faut qu'elle s'en contente, au lieu de se monter la tête avec le simulacre de celui qu'elle rêve. Et c'est l'art

La question des origines : la Bible et les sciences

A Jean et Karen Laloy

On présentera quelques simples remarques relatives au récit biblique des origines (I) ; aux données de la science (II) ; à la supposition d'une pluralité de mondes habités (III).

I. LE RECIT BIBLIQUE DES ORIGINES

LE RÉCIT BIBLIQUE DES ORIGINES EST INSPIRÉ. — Les récits de la création et de la chute, aux premiers chapitres de la Genèse (I-III), appartiennent aux Livres appelés canoniques parce que, « écrits sous l'inspiration de l'Esprit saint, ils ont Dieu pour auteur »¹. L'inspiration (ou *théopneustie*, cf. II Tim., III, 16), dont il est ici question est l'action par laquelle Dieu, auteur principal de l'Écriture, utilise des hommes comme instruments « et par sa vertu surnaturelle, les incite et les meut à écrire, les assiste pendant qu'ils écrivent, pour qu'ils conçoivent avec exactitude, qu'ils veuillent transmettre avec fidélité, et qu'ils expriment avec convenance et infaillible vérité, tout ce qu'il ordonne et cela seul qu'il ordonne, *ea omnia eaque sola quae ipse juberet* »².

L'écrivain inspiré peut transmettre des données reçues immédiatement de Dieu par voie de révélation (ou d'*apocalypse*) ; alors il est prophète³ : Dieu lui manifeste un message jusqu'ici caché et l'éclaire sur l'origine divine et le sens, sinon total du moins initial⁴, de ce message. Mais l'écrivain inspiré peut aussi transmettre des données empruntées au milieu dont il dépend ; ces données peuvent être sacrées ou profanes, antérieurement inspirées et révélées ou de nature simplement culturelle. C'est ainsi que la

¹ Concile du Vatican, Session III, cap. 2, *De revelatione*, Denz., n° 1787.

² LÉON XIII, Encyclique *Providentissimus Deus*, 18 novembre 1893.

³ Les lumières *charismatiques*, que nous opposons aux lumières *sanctifiantes* de la foi et des dons du Saint-Esprit, comprennent donc la lumière de *révélation* et la lumière d'*inspiration*, qui donnent naissance au dépôt révélé, et de plus la lumière d'*assistance* qui aidera à la conservation de ce dépôt.

⁴ Ce n'est pas en tant que simples *prophètes*, c'est en tant que *fondateurs de l'Eglise* que les apôtres ont connu prophétiquement le sens total de l'Écriture.