

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



CHARLES JOURNET • <i>Qu'est-ce que le mal?</i> . . .	241
† JULES MONCHANIN • <i>Poésie et Mystique</i> , Fragment d'une lettre.	262
CLAUDE HOPIL • <i>Un poète théologien et mystique du XVII^e siècle</i> , présenté par Jean Rousset .	265
KAROL GORSKI • <i>Esquisse d'une histoire de la spiritualité polonaise</i>	279
X. JAN TWARDOWSKI • <i>Descentes de croix</i> , Poème	287

NOTES

M.-M. COTTIER, O. P. • « <i>Ideologies et réalité</i> », A propos d'un livre récent	288
CHARLES JOURNET • <i>L'Eglise et la Femme</i> . . .	299

BIBLIOGRAPHIES • François Varillon, <i>Fénelon et le pur amour</i> • Louis J. Lekai, <i>Histoire de l'Ordre cistercien</i> • G. L. Prestige, <i>Dieu dans la pensée patristique</i> . Jacques Maritain, <i>On the philosophy of history</i> • Raïssa Maritain, <i>L'Ange de l'Ecole</i> • Henri Laugier, <i>Négociez devant témoins</i> • Gustavo Corção, <i>A descoberta do outro</i> .	
---	--



XXXII^e ANNÉE - N° 4 - OCTOBRE - DÉCEMBRE 1957





Le mal

II. QU'EST-CE QUE LE MAL ?

1. La définition du mal
2. Origines de cette définition
 - a) La pensée grecque : Plotin
 - b) La révélation judéo-chrétienne
 - c) Les Pères grecs : Méthode, Athanase, Basile, Grégoire de Nysse
 - d) Les Pères latins : Ambroise, Augustin
 - e) La définition du mal comme privation est une richesse chrétienne
3. Le mal n'est pas une chose, une positivité
 - a) Il commence avec la privation
 - b) Douleur et souffrance
 - c) Le mal est-il le contraire du bien ?
 - d) Il n'est pas une substance, une forme, une nature
4. Le mal est une négativité de privation
 - a) Négativité de néant et négativité de privation
 - b) L'erreur de Leibniz : le « mal métaphysique »
 - c) Le mal n'est ni inexistant ni impuissant
 - d) Le mal existe non comme chose positive mais comme privation. Le paradoxe du mal : il « est » et il « n'est pas ».
5. La définition du mal a une portée analogique

Au début du huitième traité de la première des *Ennéades*, qui porte *Sur l'essence et l'origine des maux*, Plotin écrit : « Ceux qui cherchent d'où viennent les maux, qu'ils affectent soit les êtres en général soit une catégorie particulière d'êtres, feraient bien de commencer leur recherche en posant d'abord ce qu'est le mal et la nature du mal. De cette manière on saurait aussi d'où il vient, où il se fonde, à qui il peut arriver. Et l'on s'accorderait entièrement sur le point de savoir s'il est dans les êtres. » Plotin s'est trompé, croyons-nous, sur la définition du mal. Il l'a identifié, non pas immédiatement avec les corps, mais avec ce qu'il appelait la matière, (*hylè*), avec ce qui est illimité, informe, déficient, instable, passif, irrasasié, en quoi il voyait le mal en soi, le mal total sans mélange de bien

qui corrompt tout ceux qui participent de lui, ou tous ceux même qui le regardent. Mais Plotin a raison de demander qu'on inaugure toute recherche sur le mal par une définition du mal. Il est impossible d'approcher utilement le problème du mal et de porter un jugement sur les solutions qu'on en a proposées sans connaître dans son fond le mal. C'est ensuite qu'on pourra parler de son origine et de la raison pour laquelle il est permis.

1. La définition du mal

Le mal est une privation¹. Mais privation a deux sens². Au sens large, ce mot pourrait désigner tout manque, toute absence d'un bien. Au sens strict, la privation s'oppose à la simple négation, à la simple absence³ : elle est *l'absence d'un bien dû*⁴. Voilà la définition du mal.

N'avoir pas la vue, c'est chez le minéral et le végétal une simple négation, une simple absence ; chez l'homme c'est une privation, un mal.

Afin de préciser qu'il entend la privation en ce sens strict, et qu'il l'oppose à la simple absence, saint Thomas définit le plus souvent le mal *la privation d'un bien dû*⁵.

2. Origines de cette définition

a) La pensée grecque : Plotin

Le travail de la pensée grecque a pu préparer l'élaboration de cette définition du mal, mais ce n'est pas chez les Grecs qu'on la trouvera d'abord. Elle n'est pas dans Platon. Celui qui s'en rapproche le plus, qui la formule presque, sans paraître la reconnaître ou du moins sans vouloir l'exploiter,

¹ « Malum autem est *privatio*... » S. THOMAS, *De malo*, qu. 1, a. 2, ad 3. « *Privatio*... est defectus ejus quod est natum inesse et non inest. » *Ibid.*, qu. 1, a. 3.

² « Il y a privation quand une chose n'a pas ce qu'elle n'est pas ordonnée à avoir : ainsi la pierre n'a pas la vue. Et il y a, d'une autre manière, privation quand une chose n'a pas ce qu'elle devrait avoir : ainsi un animal qui ne voit pas. » S. THOMAS, *Meta.*, livre X, n° 2043 ; livre V, n° 1070-1072. Sur ces deux sens du mot privation (*stérésis*), voir ARISTOTE, *Meta.*, livre X, 22, livre V, 4, trad. J. Tricot, t. II, p. 76 ; t. I, p. 209.

³ Malum « neque est... sicut pura *negatio*, sed sicut *privatio* », I, qu. 48, a. 2, ad 1. « Remotio igitur boni, *negative* accepta, mali rationem non habet... Sed remotio boni, *privative* accepta, malum dicitur. » I, qu. 48, a. 3.

⁴ « Relinquitur ergo quod nomine mali significatur *quaedam absentia boni*. » I, qu. 48, a. 1. « Malum est *defectus boni quod natum est et debet haberi*. » I, qu. 48, a. 5, ad 1. « Hoc privari dicimus quod natum est habere aliquid et non habet. » *De malo*, qu. 1, a. 2.

⁵ « Cum malum nihil aliud sit quam *privatio debitae perfectionis*. » *De malo*, qu. 1, a. 2. Malum « est ipsa *privatio* alicujus particularis boni ». *De malo*, qu. 1, a. 1.

c'est Aristote, quand il énumère les diverses sortes de privation¹. Elle n'est pas dans Plotin. Il définit le mal un « défaut de bien² » ; la matière, avec laquelle il l'identifie, est à ses yeux « privée » de tout bien³. Mais ces expressions, qu'on a voulu rapprocher de celles des docteurs chrétiens, recouvrent une vision du mal très dépendante de Platon, assez voisine de la gnose ; et cela le conduit à des affirmations inconciliables avec l'enseignement chrétien⁴.

b) La révélation judéo-chrétienne

Seule la lumière de la révélation judéo-chrétienne pourra permettre à la définition du mal de se formuler et de manifester son contenu. La doctrine de la création immédiate du monde à partir du néant par un Dieu unique et tout puissant écarte, en effet, radicalement les rêves de l'éternité

¹ « Il y a privation (*stérèsis*) pour un être, lorsque cette qualité devant naturellement se trouver en lui, ou dans son genre, il ne la possède cependant pas : ainsi, c'est tout autrement que l'homme aveugle et la taupe sont privés de la vue : pour la taupe, la privation est contraire au genre animal, pour l'homme, elle est contraire à sa propre nature normale. Il y a encore privation quand un être, devant naturellement et dans le temps même, posséder une qualité, ne l'a pas ; la cécité, en effet, est une privation, mais on ne dira pas qu'un être est aveugle à tout âge, mais seulement si, à l'âge où il devrait avoir naturellement la vue, il ne la possède pas... » *Meta.*, livre V, 22 ; trad. Tricot, t. I, p. 209.

² « Τὸ κακὸν ἐλλείπειν τοῦ ἀγαθοῦ. » *III^e Ennéade*, 1^{er} traité *De la Providence*, chap. 5.

³ *I^{re} Ennéade*, 8^e traité, ch. 4.

⁴ Voici quelques textes du 8^e traité de la *I^{re} Ennéade*, *De l'origine des maux* : « Puisque le Bien n'existe pas seul, il y a nécessairement, dans la série des choses qui sortent de lui, ou, si l'on veut, qui en descendent et s'en écartent, un terme dernier après lequel rien ne peut plus être engendré ; ce terme, c'est le mal... c'est la matière, qui n'a plus aucune part de Bien. Telle est la nécessité du mal », ch. 7. « Puisque le mal existe, reste donc qu'il existe en ce qui n'est pas ; il est en quelque sorte la forme du non être ; il se trouve dans les choses mélangées de non être et participant au non être... Il est au bien comme le manque de mesure à la mesure, comme l'illimité à la limite, comme l'informe à la cause formelle, comme l'être éternellement déficient à l'être qui se suffit à lui-même ; il est toujours indéterminé, toujours instable, complètement passif, jamais rassasié, pauvreté complète ; voilà non pas les attributs accidentels, mais comme la substance même du mal... A quel sujet ces propriétés appartiennent-elles ? Elles ne sont pas différentes de leur sujet ; elles sont ce sujet lui-même... Il faut d'abord que le mal existe en lui-même, même s'il n'est pas une substance... Il y a le Bien en soi, et le bon comme attribut ; de même il y a le Mal en soi, et... le mal attribut d'un être différent de lui... Il faut donc qu'il y ait un illimité en soi, un informe en soi... Et si, outre le Mal, il y a des choses mauvaises, c'est qu'elles ont le mal dans leur mélange... Le sujet en qui résident les figures, les formes, les limites..., le sujet qui est à la réalité comme son image, c'est lui qui est la substance du mal, si le mal peut avoir une substance ; voilà le Premier Mal, le Mal en soi que nous découvrons le raisonnement », ch. 3. « La nature corporelle, pour autant qu'elle participe à la matière, est mauvaise, mais elle n'est pas le premier mal ; car elle a une certaine forme,

de la matière, de la substantialité du mal, et du conflit de deux premiers principes antagonistes, l'un bon, l'autre méchant.

Cette doctrine a ses attaches dans l'Ancien Testament¹. Elle est constamment rappelée dans le Nouveau. Du Verbe, saint Jean écrit : « Il était au commencement avec Dieu. Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait, de ce qui s'est fait » (Jean, I, 3). « Maître », disent les Actes des Apôtres, « c'est toi qui as fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve » (IV, 24 ; cf. XIV, 15 ; XVII, 24). Saint Paul y revient toujours : « Il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui sont toutes choses, et pour qui nous sommes ; et un seul Seigneur Jésus-Christ par qui sont toutes choses, et par qui nous sommes » (I Cor., VIII, 6). « Tout est de lui, et par lui, et pour lui » (Rom., XI, 36). De son Fils bien-aimé, il est dit : « Il est l'image du Dieu invisible, Premier-Né avant toute créature ; car c'est en lui qu'ont été créés tous les êtres dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, trônes, dominations, principautés, puissances ; tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui » (Col., I, 15-17)².

qui pourtant n'est pas véritable, étant privée de vie », ch. 4. « Le principe du devenir, c'est la nature matérielle et elle est si mauvaise qu'elle remplit de mal l'être qui n'est pas encore en elle et ne fait que la regarder. N'ayant aucune part du bien, privée (*stérèsis*) de lui, purement déficiente, la matière rend semblable à elle tout ce qui a avec elle le moindre contact », ch. 4. « Il faut conclure que nous ne sommes pas le principe de nos maux, et que le mal ne nous vient pas de nous-mêmes, mais que les maux existent avant nous ; le mal possède l'homme et il le possède malgré lui », ch. 5. « La matière n'a même pas l'être qui lui permettrait d'avoir part au bien ; si on dit qu'elle est, c'est par équivoque ; la vérité c'est qu'elle est un non être... le défaut total du bien, c'est le mal », ch. 5. Au ch. 11, Plotin soutient, contre les péripatéticiens, pour qui la privation, *stérèsis*, est toujours en un sujet et n'a pas en soi de subsistance, *hypostasis*, que la privation peut être une réalité en soi.

¹ La doctrine de la création à partir du néant est contenue implicitement dans Genèse, I, 1 : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », où Dieu est représenté comme l'Auteur et le Seigneur unique du monde entier. Elle est exprimée formellement dans II Macch., VII, 28 : « Regarde le ciel et la terre, vois tout ce qu'ils contiennent, et sache que Dieu ne les a pas faits de choses existantes. » Cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tournai, 1954, t. I, p. 98.

A propos de la démonologie dans la littérature juive du début de notre ère, Joseph BONNIRVEN écrit : « En toutes ces conceptions, aucune apparence de dualisme, puisque les démons sont des créatures de Dieu, devenues mauvaises par leur propre volonté. » *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur*, Paris, 1934, p. 54. « Nous ne voyons la trace d'aucune tradition qui ferait du diable un être mauvais par essence et dès son origine, ou qui ne le rangerait pas parmi les créatures de Dieu. » *Le judaïsme palessinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935, t. I, p. 245.

² Le texte de la Sagesse XI, 18 : « Ta main toute puissante a créé le cosmos d'une matière amorphe », correspond à celui de la Genèse, I, 2, où il est dit que la terre était « vague et vide », ou selon les Septante « sans visage et sans forme », et signifie que l'univers a d'abord été créé à l'état informe pour être ensuite organisé et parachevé.

c) Les Pères grecs :

Méthode, Athanase, Basile, Grégoire de Nysse

Les Pères grecs ne tardent pas à signaler le caractère négatif du mal.

Déjà saint Méthode († 311), évêque d'Olympe, en Lycie, se heurte au dilemme toujours renaissant : ou bien Dieu est l'auteur de tous les êtres, et par conséquent du mal ; ou bien il faut dire, avec les gnostiques, que le mal vient d'une matière éternelle dont Dieu n'est pas responsable ; dans un cas Dieu n'est pas bon, dans l'autre, il n'est pas absolu. Il résume sa réponse en disant qu'aucun des maux n'est une substance (*ousia*)¹.

Le problème reparait un peu plus tard dans le *Discours contre les Gentils* de saint Athanase : « Certains Grecs², s'égarant hors de la route et ne connaissant pas le Christ, ont affirmé que le mal existait comme une subsistance (*hypostasis*) et en soi. Dès lors, ils ont erré de deux manières : ou bien ils ont nié que le Démonstrateur fût l'Auteur de tous les êtres — il ne pourrait être en effet Seigneur de tous les êtres, si le mal avait en soi, comme ils l'assurent, une subsistance et une substance (*ousia*) ; ou bien, pour le déclarer Auteur de toutes choses, ils ont dû nécessairement concéder qu'il l'était aussi du mal³. »

Saint Basile consacre un sermon à établir que *Dieu n'est pas l'auteur du mal* : « Ne va pas supposer que Dieu est cause de l'existence du mal, ni t'imaginer que le mal a une subsistance propre, *hypostasis*. La perversité ne subsiste pas comme si elle était quelque chose de vivant ; on ne mettra jamais devant les yeux sa substance, *ousia*, comme existant vraiment. Car le mal est la privation (*stérèsis*) du bien⁴. » Voilà, en propres termes, la définition du mal.

Dans son *Grand discours catéchétique*, saint Grégoire de Nysse enseigne pareillement que Dieu n'est pas cause des maux. La méchanceté, qui s'oppose à la vertu, la cécité, qui s'oppose à la vue, ne sont pas quelque chose de la nature, mais la privation (*stérèsis*) de qualités antérieurement possédées. Il n'y a pas de démonstrateur de ce qui n'existe pas ; Dieu n'est pas la cause des maux, il est l'auteur de ce qui est, non de ce qui n'est pas ; de la vue, non de la cécité⁵.

Henri Marrou, qui allègue ces deux derniers passages, les fait suivre

¹ *De libero arbitrio*, P. G., t. XVIII, col. 256.

² Probablement gnostiques ou manichéens.

³ *Oratio contra Gentiles*, n° 6 ; P. G., t. XXV, col. 12.

⁴ « Στέρησις γὰρ ἀγαθοῦ ἐστὶ τὸ κακόν. » P. G., t. XXXI, col. 341.

⁵ *Oratio catechetica*, ch. 6 et 7 ; P. G., t. XLV, col. 28 et 32.

d'une remarque : « Sermon, Catéchèse : on aura noté le caractère des discours dont ces textes ont été tirés. C'est donc que cette définition *apophatique* du Mal était considérée, en Cappadoce, dans la deuxième moitié du IV^e siècle, comme une doctrine assurée que les évêques estimaient utile de porter à la connaissance du peuple chrétien, et qui faisait partie de l'enseignement officiel de l'Eglise ¹. »

d) Les Pères latins : Ambroise, Augustin

1. Même enseignement chez saint Ambroise. Dans le *De Isaac et anima* (vers 387), il écrit : « Qu'est-ce que le mal, sinon l'indigence d'un bien, *boni indigentia*?... C'est des biens que sortent les maux ; en effet, seuls sont mauvais les êtres privés de biens, *quae privantur bonis*. En retour, les maux font ressortir les biens. *Le mal est donc l'indigence d'un bien* ; on le saisit en définissant le bien ; c'est la science du bien qui fait discerner le mal... Dieu est l'auteur de tous les biens ; et tout ce qui est, vient de lui, sans aucun doute. En lui, nul mal ; et tant que notre esprit demeure en lui, il ignore le mal. Mais, pour l'âme qui ne demeure pas en Dieu, elle est l'auteur de ses propres maux ; c'est pourquoi elle pêche ². » On a transcrit ³, en regard du texte du *De Isaac*, quelques passages parallèles de Plotin, mais, à vrai dire, sans pouvoir trouver, chez ce dernier, l'équivalent de la définition du mal comme privation, dans un sujet, d'un bien qui lui est dû. Et, en effet, ce n'est pas Plotin, c'est la pensée chrétienne des Cappadociens, que saint Ambroise, et après lui saint Augustin, continuent. Ouvrons l'*Hexaéméron* d'Ambroise (vers 389) : « Pourquoi disent-ils que Dieu a créé le mal, alors que les contraires et les opposés n'engendrent pas leurs contraires ? Ni la vie n'engendre la mort, ni la lumière les ténèbres... Si donc, d'une part, le mal n'est pas sans principe, comme serait une chose créée, et si, d'autre part, Dieu ne l'a pas fait, d'où tient-il sa nature ? Car personne de sensé ne nie qu'il y ait des maux dans ce monde... Il résulte de ce que nous avons dit que le mal n'est pas une substance vive, mais une perversion de l'esprit et de l'âme ⁴. » Or ce texte, qui contredit

¹ *Un ange déchu, un ange pourtant...*, dans *Satan, Etudes Carmélitaines*, 1948, p. 40.

² Ch. 7, n^{os} 60 et 61 ; P. L., t. XIV, col. 525.

³ Voir Pierre COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, pp. 107 et 124.

⁴ Ch. 8, n^{os} 30 et 31 ; P. L., t. XIV, col. 139 et 140.

Plotin plusieurs fois ¹, est une traduction fidèle mais abrégée de l'*Hexaéméron* de saint Basile ². Méthode, Athanase, Basile, Ambroise, Augustin sont les anneaux d'une chaîne unique ³.

2. La définition du mal est mise en pleine lumière par saint Augustin : « M'éloignant de la vérité, je pensais aller à sa rencontre : car je ne savais pas que le mal n'est que la privation d'un bien, et qu'il tend vers ce qui n'est d'aucune manière ⁴. » « Le mal n'est pas une substance, car s'il était une substance, il serait bon ⁵. » « Le mal n'est pas autre chose que la privation d'un bien ⁶. » « Le mal ne représente aucune nature, et ce nom ne signifie que la privation d'un bien ⁷. » Augustin ne cessera, jusqu'à la fin de sa vie, de se réclamer d'Ambroise ⁸. Pourtant c'est bien lui qui, « au

¹ Pour Plotin : 1° Le Bien cause nécessairement le mal, 8^e traité de la I^{re} *Ennéade*, ch. 7 ; 2° un contraire peut engendrer son contraire ; et le bien, le mal, ch. 6 ; 3° le mal ne vient pas de nous-mêmes, ch. 5. La pensée grecque, sur ce point comme sur tant d'autres, est transformée par le christianisme comme d'emblée, et plus profondément que ne l'a soupçonné ici Pierre Courcelle.

² Homél. 2, n° 4 ; P. G., t. XXIX, col. 38. Voici la traduction que donne Stanislas Giet de ce passage de saint Basile : « On ne saurait pourtant dire sans impiété que le mal ait son origine en Dieu, parce que rien de contraire ne vient de son contraire. Ni la vie, en effet, n'engendre la mort, ni les ténèbres ne sont une source de lumière, ni la maladie une cause de santé ; mais, tandis que les dispositions changent en passant du contraire à son contraire, dans les générations chaque être procède non de son contraire mais de son semblable. Si donc, objecte-t-on, le mal n'est pas inengendré, et s'il ne provient pas de Dieu, d'où tient-il sa nature ? Qu'il existe en effet des maux, nul ne le contredira parmi ceux qui ont part à la vie. Que répondre ? Que le mal n'est pas un être vivant et animé, mais une disposition de l'âme contraire à la vertu, qui provient d'un insouciant abandon du bien. Ne va donc pas chercher le mal au dehors, n' imagine pas une nature primitive qui soit perverse ; c'est à chacun de se reconnaître l'auteur de la malice qui est en lui... » Basile parle ici du mal par excellence, du péché. Il ajoute : « La maladie, la pauvreté, la privation des honneurs, la mort, et tout ce qui arrive aux hommes d'affligeant, ne doivent nullement être mis au nombre des maux [véritables], puisque nous ne comptons pas non plus leurs contraires parmi les plus grands biens ; certaines de ces épreuves ont leur source dans la nature ; d'autres ne semblent pas sans avantage pour ceux qui les éprouvent. » Sources chrétiennes, n° 26, *Homélies sur l'Hexaéméron*, pp. 159-163.

³ Il convient donc de corriger un mot de Henri Marrou relatif à la doctrine de la non-substantialité du Mal : « Nous la trouvons nettement, encore que brièvement formulée, hors de tout lien avec la pensée augustinienne, chez saint Basile et saint Grégoire de Nysse. » *Article cité*, p. 39.

⁴ « Quia non noveram malum non esse nisi privationem boni, usque ad quod omnino non est. » *Confessions*, livre III, chap. 7, n° 12.

⁵ *Ibid.*, livre VII, ch. 12, n° 18.

⁶ *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, livre I, chap. 5, n° 7.

⁷ « Cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privatio boni. » *De civitate Dei*, livre XI, ch. 22.

⁸ « Celui qui est mon docteur, et dont même ton méchant docteur fait l'éloge, Ambroise, écrit dans le *De Isaac et anima* : Qu'est-ce que le mal, sinon l'indigence d'un bien ? Et encore : C'est des biens que sortent les maux... » *Contra Julianum Pelagianum*,

cours de la longue polémique qui l'a opposé à ses anciens coreligionnaires manichéens, a donné son expression la plus profonde et la plus élaborée à cette doctrine classique de la non-substantialité du Mal. Cette doctrine n'était pas pour lui un problème d'école, spéculativement posé : il l'a vécue et douloureusement découverte dans les difficiles débats intérieurs qui l'ont conduit, tardivement, mais dans la pleine maturité de son génie, du dualisme de sa jeunesse à l'acceptation de la Foi orthodoxe¹. Son apport est ici de telle importance qu'on pourrait l'appeler le docteur du problème du mal.

Que doit-il ici aux néoplatoniciens ? Il les connaît par le milieu chrétien de Milan². Il lit leurs livres dans la traduction de Victorinus et à la lumière de l'enseignement de Simplicien, le maître d'Ambroise³. Ce qu'il découvre en eux, c'est, d'une part, l'erreur de la doctrine manichéenne des deux substances⁴ ; car les choses qui se corrompent sont bonnes : « Si elles étaient souverainement bonnes, elles ne pourraient se corrompre ; si elles n'étaient bonnes à aucun degré, elles ne le pourraient pas non plus... Tant donc qu'une chose existe, elle est bonne. Tout ce qui est, est bon⁵ », et vient de Dieu. Et c'est, d'autre part, que l'univers entier est ordonné⁶. Mais ce ne sont pas les platoniciens, ce sont les chrétiens qui lui enseignent la création à partir du néant, la non-éternité et la non-nécessité de la matière, la distinction du mal et de la matière, et, dès lors le sens exact de la définition du mal comme privation d'un bien.

e) La définition du mal comme privation
est une richesse chrétienne

La définition du mal comme privation s'est élaborée sous l'influence du ciel chrétien. Elle s'est approfondie pour s'accorder à la très haute révélation évangélique de Dieu et de l'acte créateur. Elle apparaît, histo-

livre I, chap. 9, n° 44. « Ce qu'Ambroise a cru, je le crois ; ce que Mani a cru, ni lui ni moi ne le croyons... Les Manichéens disent que le mal a une substance et une nature propre, coéternelle à la substance bonne et à la nature de Dieu ; car, disent-ils, il est impossible que les maux naissent des biens. Ambroise contredit, et dit : C'est des biens que sortent les maux... » *Opus imperfectum contra Julianum*, livre IV, chap. 109, Voir Pierre COURCELLE, *loc. cit.*, p. 125, note 4.

¹ Henri MARROU, *article cité*, p. 40.

² Ce point est établi par Pierre COURCELLE, *op. cit.*, pp. 155, 170, etc.

³ *Confessions*, livre VIII, ch. 2, n° 3.

⁴ *Ibid.*, livre VII, ch. 14, n° 20.

⁵ *Ibid.*, ch. 12, n° 18.

⁶ *Ibid.*, ch. 13, n° 19.

riquement et spéculativement, comme une richesse chrétienne. Elle représente la prise de conscience du mal la plus délicate et la plus pénétrante à laquelle l'esprit puisse parvenir, soit au plan métaphysique soit au plan théologique. Elle permet de faire au mal une place immense, de le reconnaître dans toute l'étendue de son domaine. Mais, en même temps, elle met à nu sa misère ontologique. En affirmant que le mal existe, mais sans avoir de substance, elle triomphe du dilemme où succombent, d'une part, ceux qui nient la réalité du mal, au nom de la bonté et de la puissance infinie de Dieu ; et d'autre part, ceux qui nient la bonté et la puissance infinie de Dieu, au nom de la réalité du mal.

3. Le mal n'est pas une chose, une positivité

a) Il commence avec la privation

1. On a défini le mal une privation, l'absence d'un bien dû. Est-ce exact ? Le mal n'est-il pas une chose positive ? Les bacilles de Koch qui dévorent un poumon ne sont-ils pas la plus positive et constatable des réalités ?

Oui, sans doute. Mais ces bacilles, observés dans un bouillon de culture approprié où ils s'entretiennent et se reproduisent, ne sont pas un mal ; leur travail est au contraire admirable, ils élèvent la matière organique au rang de la vie. Qu'on les sorte de là pour les installer dans un poumon vivant, alors leurs ravages s'exercent, le mal commence, et il apparaît comme la perturbation de la fonction respiratoire, comme la privation d'un ordre dû aux formes supérieures de la vie.

Il en va pareillement dans la sphère morale. Faire une déposition en justice est un acte positif. La déposition peut être conforme à ce qui est, représenter un témoignage véridique : alors elle constitue un acte moralement bon. Elle peut être, au contraire, volontairement déviée, représenter un faux témoignage ; alors, c'est en tant même que privée de rectitude et de son ordre normal à la vérité, qu'elle constitue un acte mauvais.

Dans le monde physique, comme dans le monde moral¹, le mal commence toujours avec la privation, avec l'absence d'un bien dû.

2. L'erreur à ce propos, avertit saint Thomas, peut venir de ce qu'on oublie de distinguer dans l'être, dans l'organe, dans l'activité touchée par

¹ Voir plus loin, n° 5, § 3.

le mal, ce qui les fait être — cela est positif ; et ce qui les altère, les dévie et rend mauvais — cela, au contraire, est privatif¹.

b) Douleur et souffrance

1. Mais la douleur n'est-elle pas la plus tyrannique, la plus cruelle des réalités ? — Elle est la saisie, par la sensibilité, d'une anomalie, d'une privation ; la perception tactile, parfois utile — à titre de signe avertisseur —, parfois simplement enregistreuse, de l'altération d'un organe. Elle se décompose en deux éléments : l'un positif, à savoir la connaissance ; l'autre privatif, à savoir un désordre des activités biologiques.

Au plan de la vie de l'âme, la souffrance, en tant qu'elle se contre-distingue de la douleur, est une prise de conscience spirituelle d'une séparation, d'un manque, d'une déchéance, en un mot d'une privation soit physique, soit morale. Elle peut être la vision, toujours positive, d'un abîme de privation. Supposée la présence d'un mal, dit saint Thomas, il est bien que s'ensuivent la tristesse ou la douleur : leur absence signifierait que le mal n'est pas senti ou pas estimé tel².

Ce n'est donc pas d'abord en tant que connaissance et prise de conscience, que la douleur et la souffrance sont rangées parmi les formes du mal ; c'est en tant que connaissance et prise de conscience d'un désordre, d'une privation.

2. Cependant la douleur et la tristesse elles-mêmes sont un mal, mais en tant qu'elles privent du repos et de la joie en un bien qu'on devrait avoir³. Et néanmoins le mal de la tristesse peut, sur un plan supérieur, redevenir un bien et la tristesse redevenir bonne, par exemple, quand elle naît de ce que le mal du péché est reconnu comme tel par la raison droite, et détesté comme tel par la volonté droite⁴. On entrevoit dès lors quels pourront être les emmêlements et la dialectique du bien et du mal, de l'être et de la privation, dans la tristesse et la souffrance.

¹ « *Malum uno modo potest intelligi id quod est subjectum mali ; et hoc aliquid est. Alio modo potest intelligi ipsum malum ; et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicujus particularis boni.* » *De malo*, qu. 1, a. 1.

² I-II, qu. 39, a. 1.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, a. 2.

c) Le mal est-il le contraire du bien ?

1. Ce problème relève plus directement de la philosophie. Elle discerne quatre formes d'opposition : 1^o l'opposition de *contradiction*, la plus radicale ; l'un des termes abolit l'autre : non homme s'oppose à non homme ; 2^o l'opposition de *privation* ; elle laisse subsister le sujet commun aux deux termes, mais abolit une qualité générique possédée par l'un d'eux : dans l'homme, la cécité abolit la vue ; dans un objet, le noir abolit le blanc, du moins si l'on regarde le noir, non pas avec les peintres comme une couleur, mais avec les médecins comme la privation de toute couleur ; 3^o l'opposition de *contrariété*, entre deux qualités de même genre, le rouge et le vert ; 4^o l'opposition de *relation*, la plus faible de toutes, qui ne suppose pas nécessairement un manque dans l'un des deux termes — qu'on songe aux relations d'égalité ou de similitude — et qui, pour cette raison, pourra se transférer dans l'absolu et caractériser les personnes divines ¹.

2. On entend dire que le mal est le contraire du bien. S'oppose-t-il au bien comme un contraire à son contraire, une qualité à une qualité, une forme d'être à une forme d'être — car les contraires sont de même genre ? ² Ou comme la privation à la possession, la cécité à la vue, la mort à la vie, les ténèbres à la lumière ? On voit l'importance de la question.

Saint Thomas note que le vocabulaire d'Aristote, sinon sa pensée, est ici flottant ³. Pourtant, à parler proprement, il n'y a pas de doute : le mal est la *privation* d'un bien, non le *contraire* d'un bien, « le bien et le mal s'opposent comme la *privation* et la *possession* ⁴ ». Il n'y aura de mal que lorsqu'il y aura privation, et dans l'exacte mesure où il y aura privation. Il faut tenir rigoureusement à cette vue : « Le mal, en tant que mal, n'est

¹ Les quatre sortes de l'opposition (*antithésis*), à savoir : la contradiction (*antiphrasis*), la privation (*stérésis*), la contrariété (*énantiosis*), la relation (*pros ti*) sont signalées par ARISTOTE, *Meta.*, livre V, 10, et livre X, 4 ; trad. Tricot, t. I, p. 186, et t. II, p. 76 ; et saint Thomas, *Meta.*, livre V, n^o 922.

² Les contraires — autant que la privation — présupposent un sujet, une substance. Une substance n'a donc pas de contraire. C'est d'une manière impropre, et par rapport à la matière première dans laquelle elles se succèdent, que des formes substantielles pourraient se dire contraires l'une à l'autre : l'antilope détruit l'herbe, le lion l'antilope, les microbes le lion.

³ « Aristoteles frequenter utitur nomine contrarii pro privatione, quia ipse dicit quod privatio quodam modo est contrarium, et quod prima contrarietas est privatio et forma. » *De malo*, qu. 1, a. 1, ad 5.

⁴ « Bonum et malum proprie opponuntur ut *privatio* et *habitus*. » *Ibid.*, ad 2.

pas une réalité dans les choses, *non est aliquid in rebus*, mais la privation d'un bien particulier, inhérente à un bien particulier ¹. »

3. Une méprise peut venir de ce que certains maux ne détruisent pas complètement, mais laissent subsister en partie le bien qu'ils attaquent. La maladie n'est pas la mort, l'ophtalmie n'est pas la cécité ; ce sont des maux partiels non totaux, des privations partielles non totales.

Pour autant qu'elles respectent quelque bien, conservent un aspect positif, opposent une forme d'être (dégradée) à une forme d'être (plénière), elles apparaissent comme des contraires ². Elles représentent, à la fois : a) *des contraires et des biens atténués*, en raison de ce qu'elles épargnent ; b) *des privations et des maux*, en raison de ce qu'elles ravagent. C'est dans la privation que se tient le mal.

Dans le cas de deux forces positives contraires, égales l'une à l'autre, de deux bêtes ennemies, de deux rivaux, de deux armées, de deux anges, qui luttent ensemble, la première ne sera le mal de la seconde que dans la mesure où elle parviendra à vaincre la seconde, à la réduire, à lui arracher son bien, à la priver. « Les créatures corporelles, note saint Thomas, sont bonnes par nature ; pourtant elles ne représentent pas le bien universel, mais des biens particuliers et restreints. De ce fait, il y a contrariété entre elles, elles entrent en conflit avec d'autres, également bonnes en elles-mêmes ³. »

4. Voici une autre méprise plus subtile. Les moralistes ont coutume d'opposer le mal et le bien comme des contraires ⁴.

Ils ont raison, car le mal moral, opposé au bien moral, n'est jamais pur mal, pure privation ; c'est un bien partiel sous lequel se dissimule un mal, un bien trompeur qui égare et détourne du bien véritable. On ne désire jamais le mal comme tel, la privation comme telle ; c'est un bien

¹ S. THOMAS, *De malo*, qu. 1, a. 1. — La thèse de Plotin, reprise du *Théétète*, est : a) que le mal est le contraire du bien. Le Bien est l'être ; le mal est non être, contraire de l'être. L'un est principe des biens, l'autre principe des maux ; b) que le mal s'engendre nécessairement du bien. L'univers n'est possible que par un mélange d'intelligence (les biens viennent de Dieu) et de nécessité (les maux viennent de la nature primitive, *archaia physis*, ainsi que Platon appelle la matière qui n'a pas encore été ordonnée). 1^{re} *Ennéade*, 8^e traité, nos 6 et 7.

² « Hujusmodi *privationes* dicuntur *contrariae*, in quantum adhuc retinent aliquid de eo quod privatur ; et hoc modo malum dicitur *contrarium*, quia non privat totum bonum, sed aliquid de bono removet. » S. THOMAS, *De malo*, qu. 1, a. 1, ad 2.

³ I, qu. 65, a. 1, ad 2.

⁴ *De malo*, qu. 1, a. 1, ad 4.

que toujours on espère¹. Mais ce bien est alors lié à une privation, à un mal ; il ne s'acquiert qu'en ravageant la destinée de l'agent ; il s'achète à trop grand prix. Ce n'est qu'en l'infléchissant et qu'en le déviant qu'il spécifie le désir ; et c'est pourquoi l'action est mauvaise.

Si le bien seul meut le désir, si le libre choix de l'agent se fait non entre un bien et une privation, mais entre deux biens capables de solliciter son désir et que pour cette raison nous appelons des *biens physiques* : l'un par quoi il accomplit sa destinée d'être raisonnable et que nous appelons *bien moral*, l'autre par quoi il ravage sa destinée et que nous appelons *mal moral*, il est exact qu'en matière morale le bien et le mal, la vertu et le vice, s'opposent comme des contraires, comme des réalités positives, bien que terriblement inégales, et non pas comme la pure possession et la pure privation. Il y a un bien — fallacieux — au fond même du pire péché de la créature raisonnable ; et ce pauvre bien misérable, témoigne que Dieu ne l'a faite que pour le Bien². Mais, et ceci est capital, l'un de ces deux contraires n'est mauvais que parce qu'il comporte une privation³. Une fois de plus, la raison même du mal réside dans la privation.

d) Il n'est pas une substance, une forme, une nature

Ces précisions ont pour fin d'insister sur le caractère purement négatif du mal. Les Pères grecs l'ont aperçu dès le principe. Ils ont affirmé avec force que le mal n'a pas de subsistance (*hypostasis*), pas de substance (*ousia*)⁴. A leur suite, saint Augustin écrit : « Tout ce qui est, est bon ; et le mal dont je cherchais l'origine n'est pas une substance (*substantia*) ; car s'il était une substance, il serait bon⁵. »

¹ Le mal ne peut être voulu que masqué sous un bien, « non potest esse volitum nisi sub ratione boni ». *Ibid.*, ad 12. « La fin de l'intempérant n'est pas de perdre le bien de la raison, mais une délectation désordonnée du sens. Ce n'est donc pas en tant que mal, c'est en raison du bien qu'il s'annexe, que le mal représente en morale une différence constitutive. » I, qu. 48, a. 1, ad 2.

² « Dans le péché lui-même de la créature subsiste un mystère qui nous est sacré ; cette blessure au moins lui appartient, c'est son misérable bien pour qui elle engage sa vie éternelle, et dans les plis duquel sont cachées la justice et la compassion de Dieu. Pour guérir cette blessure le Christ a voulu mourir. » Jacques MARITAIN, *Frontières de la poésie et autres essais*, Paris, 1935, p. 115.

³ Même ceux des théologiens qui placent le constitutif formel du péché dans la tendance positive à un faux bien, sont unanimes à proclamer qu'il n'y aurait pas de péché, si une privation n'était jointe à ce faux bien. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, I-II, qu. 21 ; disp. 9, a. 2, n° 16 et suiv. ; édit. Vivès, t. V, p. 696.

⁴ « Le mal n'existe pas en soi, il co-existe (*paruphistatai*) à la privation du bien... Le mal est privation (*stérêsis*) non possession (*hyparxis*) de l'être. » SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Ecclesiasten*, homél. 5, P. G., t. XLIV, col. 681.

⁵ *Confessions*, livre VII, ch. 12, n° 18.

Tel sera l'enseignement recueilli et approfondi par saint Thomas. L'être, dit-il, est un bien ; le mal, qui s'oppose au bien comme les ténèbres à la lumière, ne peut donc signifier quelque *être*, quelque *forme*, quelque *nature*, mais seulement quelque *absence de bien*¹. Le sujet en qui survient le mal « est quelque chose ; cependant le mal lui-même n'est pas quelque chose, *aliquid*, mais la privation de quelque bien particulier². » « Le mal n'est rien autre que la privation de ce que quelqu'un est apte à posséder et qu'il devrait avoir. Voilà ce que tous appellent le mal. Or la privation n'est pas quelque essence, *essentia*, elle est au contraire une négation dans une substance. Le mal n'est donc pas une essence dans les choses³. » Le mal « n'a la nature ni d'une substance ni d'un accident, mais seulement d'une privation, comme l'explique Denys⁴. » « Le mal n'a pas de substance, il est privation de substance, *privatio substantiae*⁵. »

4. Le mal est une négativité de privation

a) Négativité de néant et négativité de privation

De ce qui précède, il suit que, si l'être seul est intelligible, le mal comme tel ne saurait être intelligible. Il ne le devient qu'en dépendance et en fonction de l'être qu'il détruit. Qui ne saisit la nature de l'être, de

¹ I, qu. 48, a. 1.

² *De malo*, qu. 1, a. 1.

³ *III Contra Gent.*, ch. 8.

⁴ *I Sent.*, dist. 46, a. 3. — On le voit, pour saint Thomas, saint Augustin n'est pas le seul docteur du mal. Il se réfère au PSEUDO-DENYS, *De divinis nominibus*, ch. 4, § 18-35, nos 184-256, commenté et éclairé par lui, nos 461-605, édition Ceslas Pera, Turin-Rome, 1950. Qu'on rapproche les définitions du *De malo*, qu. 1, a. 1 : « Le mal n'est pas quelque chose dans la réalité, mais la privation d'un bien *particulier*, inhérente à un bien *particulier* », ou de I, qu. 48, a. 5, ad 1 : « Le mal est le manque d'un bien *qu'on est apte à posséder et qu'on devrait avoir* », des passages où Denys explique que le mal, pour une nature *particulière*, est d'être privée de ce qui lui est *naturel*, d'être empêchée de rejoindre *ce qui est propre à cette nature*, § 26, n° 227 ; que le mal est, non pas une privation *totale* de bien, autrement dit le néant, mais la privation *particulière* d'un bien, § 29, n° 236 (*Commentaire* de S. Thomas aux nos 552 et 569). La doctrine néoplatonicienne est décantée par le christianisme chez Denys, qui rejette par exemple l'identification (platonicienne et plotinienne) du mal et de la matière, § 28, n° 231.

Un problème historique est posé par la similitude des doctrines de Denys et du néoplatonicien PROCLUS (411-485) dans son *De malorum subsistentia*, dont nous ne possédons que la traduction de Guillaume de Moerbeke, datée de 1280 ; elle est reproduite à la fin de l'édition Pera.

⁵ *De divinis nominibus*, chap. 4, n° 581. Voici le texte même de DENYS, chap. 4, § 31, n° 243 : « Ce qu'on fait, on ne le fait jamais en vue du mal, le mal n'a pas de subsistance, *hypostasis*, mais une *juxta* ou *para*-subsistance, *parhypostasis*. »

ses exigences, de ses postulations, ne saisira jamais la nature du mal. Le mystère du mal est le mystère du saccagement des postulations de l'être, le retournement du mystère de la positivité de l'être. C'est en ce sens qu'il est un mystère de négativité. Ce n'est pas ici la négativité du néant, mais la négativité de la privation. « L'absence négative d'un bien, *remotio boni negative accepta*, n'est pas un mal ; car alors il faudrait dire que les choses qui n'existent pas sont mauvaises, ou encore que toute chose est mauvaise du fait qu'elle n'a pas le bien que possède une autre, que par exemple l'homme est mauvais pour n'avoir pas l'agilité du chevreau ou la force du lion. Seule l'absence privative d'un bien, *remotio boni privative accepta*, est un mal ¹. » Il importe de ne pas errer.

b) Une erreur de Leibniz : le « mal métaphysique »

Or ici précisément, Leibniz a dévié. Il adopte la définition traditionnelle du mal, qu'il tient de saint Augustin. Il essaie de la défendre contre les critiques ². Mais en la détruisant.

Il appelle « mal métaphysique » la finitude essentielle à la créature. « On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. *Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection*, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché ³. » « Il faut considérer qu'il y a une imperfection originelle dans la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement ⁴. » La source d'un tel mal « doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté ⁵ ». La région des vérités éternelles « est la cause idéale du mal, pour ainsi dire, aussi bien que du bien ⁶ ». En conséquence, toute créature, comme telle, est affectée par le mal métaphysique ; elle est mauvaise du moins en un sens, et précisément pour être ce qu'elle est, c'est-à-dire pour n'être pas infinie. Le bien, en tant que limité, est mal ; l'être, en tant que limité, est privation ⁷. La définition traditionnelle du mal comme privation est conservée,

¹ S. THOMAS, I, qu. 48, a. 3.

² *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, n° 29.

³ *Ibid.*, n° 21.

⁴ *Ibid.*, n° 20.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ « Comme un moindre mal est une espèce de bien, de même un moindre bien est une espèce de mal, s'il fait obstacle à un bien plus grand. » *Ibid.*, n° 8. « *Minus bonum habet rationem mali.* », *Ibid.*, n° 194.

diffusée, jetée au grand public. Mais elle est trahie : la privation est confondue avec ce qui n'est plus la privation, le mal est confondu avec ce qui n'est plus le mal. La vision traditionnelle du mal et de ses ravages s'est effacée.

2. La notion de « mal métaphysique » ouvre deux issues. L'une est optimiste. D'une part, si tout être est nécessairement privé et mauvais, aucun être n'est par rapport aux autres privé et mauvais ; et d'autre part, si la privation est confondue avec ce qui n'est plus vraiment privation, aucun être n'est vraiment privé et mauvais. On entre dans le monde de Spinoza.

Mais, si l'on continue au contraire de donner au mal son vrai sens, son caractère privatif, on dira que toute créature a droit de se délivrer de son mal, de rejeter ses limites, de n'être plus créature. Et l'on voit venir le blasphème de Nietzsche : « O mes amis : s'il existait des Dieux, comment supporterais-je de n'être point Dieu ! *Donc* il n'y a point de Dieux ¹. »

c) Le mal n'est ni inexistant ni impuissant

1. Définir le mal comme privation ne sera pas le déclarer inexistant et impuissant. La privation se distance du néant comme en mathématiques les nombres négatifs du zéro. Elle est une positivité renversée. Ses dégâts pourront être infinis, désastreux, dans l'ordre de l'être et dans l'ordre de l'agir.

Dans l'ordre de l'être, le mal n'est pas inexistant. Redisons-le : ce n'est pas la simple absence de vue qui fait la cécité, mais l'absence de vue là précisément où la vue devrait être, où elle est postulée, requise. Dès lors, parlons non pas de pure inexistence, mais d'une existence qui, s'inscrivant en creux, peut être une terrible présence. La profondeur du mal se mesurera toujours au prix de l'être qu'il détruit. « Pourquoi un chien, un cheval, un rat auraient-ils vie et toi plus un souffle », s'écrie le roi Lear quand il apprend qu'on a pendu sa seule vraie fille, Cordélia.

Dans l'ordre de l'agir, le mal n'est pas impuissant. Il peut provoquer des catastrophes. Ou bien, par le péché d'omission, il étouffe l'acte salutaire, peut-être suprême, qui devait être fait. Ou bien, ayant altéré l'être de l'agent, il entrave le processus créateur et le fait avorter, non pas en agissant mais en déagissant, *non agendo sed deagendo* ², évitant en quelque

¹ Ainsi parlait Zarathoustra, trad. Albert, Paris, 1919, p. 118.

² S. THOMAS, *De malo*, qu. 1., a 1, ad 8.

sorte l'action causatrice ; c'est la distance entre ce qui apparaît — un enfant mort-né, ou difforme, un monstre non viable — et ce qui devait résulter, qui donnera la dimension du mal. Ou bien encore, en soustrayant l'action à sa règle, il la fait dévier ; et plus l'exercice d'une force est puissant, plus la déviation est ruineuse : tel l'ange qui, lors de son premier péché, se précipite dans l'agir sans considérer la règle de son agir. Ou bien enfin, un être, sans faillir à sa propre nature, ne soutient sa vie qu'aux dépens des autres : le lion mange la gazelle ; ce qui est bien pour lui est mal pour elle. Partout donc où il y a activité, le mal, la privation, pourra mettre, mais en creux, son fatal stigmaté.

2. A l'objection sans cesse renouvelée : une privation n'agit pas ; mais le mal, terriblement actif, ne cesse de corrompre le bien ; il est donc une réalité positive ! voici dès lors la réponse de saint Thomas :

Tout d'abord le mal lui-même peut corrompre le bien à la manière d'une cause *formelle*, c'est-à-dire sans agir, simplement en étant, en s'installant dans le bien, en prenant la place d'une forme, d'une qualité, d'une perfection qu'il détruit (cécité, mutisme, etc.)¹.

Oui, dira-t-on, mais n'est-il pas évident qu'en outre très souvent le mal agit à la manière d'une cause *efficiente* : les êtres s'entredévorent, l'intempérant s'enivre, la volonté de puissance déchaîne des guerres effrayantes ; pour agir il faut être, et pour agir avec violence avoir une forte nature !

Réponse : dans cette ligne de l'efficience précisément, ce qui agit n'est jamais le mal, qui est privation, c'est une nature, un principe d'action, une richesse, mais affectée par le mal et la privation². Et cela peut se produire de deux manières³ : a) *par défaillance* : le principe d'action étant altéré, son activité et son effet en souffrent, non par son agir, mais par son manque à agir, *deagendo*⁴ ; b) *par concomitance* : le principe d'action et

¹ « Aliquid agere dicitur *formaliter* . . . , et sic malum etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio vel privatio boni. » I, qu. 48, a. 1, ad 4.

² « *Effective* . . . malum non agit aliquid per se, id est secundum quod est privatio quaedam, sed secundum quod ei bonum adjungitur ; nam omnis actio est ab aliqua forma . . . » I, qu. 48, a. 1, ad 4.

³ « Est duplex modus quo malum causatur ex bono uno modo bonum est causa mali in quantum est deficiens ; alio modo in quantum est per accidens. » *De malo*, qu. 1, a. 3.

⁴ *Ibid.*, qu. 1, a. 1, ad 8.

son activité étant intègres se portent avec vigueur, avec violence, vers un bien qui entraînera une destruction, c'est-à-dire le mal d'un autre être ¹.

Dans l'univers de la liberté, comme dans l'univers de la nature, le mal se produit aussi de deux manières : a) *par concomitance* : par exemple dans le cas de l'adultère, la volonté se porte sur un bien inséparable d'un mal moral ; b) *par défaillance* : car le choix d'un bien désordonné n'a été possible qu'en se détournant au préalable de la règle morale.

Saint Thomas fait remarquer, à propos du mal, que dans l'univers de la nature, la causalité par concomitance précède la causalité par défaillance : c'est en cherchant son bien propre qu'un agent en débilité un autre, que l'humidité altère une semence ; tandis que dans l'univers du péché c'est la causalité par défaillance qui précède : si fort que soit l'attrait d'un bien défendu, il restera inefficace, tant que la volonté ne se sera pas détournée librement pour le suivre de la règle de son agir ².

d) Le paradoxe du mal : il « est » et il « n'est pas »

Il existe, non comme chose positive, mais comme privation

1. Il est trop clair que *le mal existe* ! — Sans doute, mais pas au sens où *l'être existe*. L'être existe comme réalité *positive*, le mal existe comme *privation*. Quand je dis : la vie, la vue est ou existe, ou quand je dis : la mort, la cécité est ou existe, les mots être et exister n'ont pas ici et là le même sens. Des esprits, grands peut-être ailleurs, s'y sont trompés. Le mot *être*, explique saint Thomas, a deux sens. Il peut signifier la nature, la consistance, la positivité (*quid est*) de l'être qu'on affirme et qui se répartit dans les dix catégories connues : la substance, la qualité, la quantité... , sont de l'être, sont quelque chose : mais en ce sens, ni le mal ni la privation n'est. Et le mot *être* peut signifier uniquement la vérité d'une énonciation, répondre uniquement à la question est-ce ? ou n'est-ce pas ? Cet œil est-il, ou non, aveugle ? (*an est*) : alors le mal est, la cécité est, sans constituer une réalité positive. Pour n'avoir pas fait la distinction, continue saint Thomas, certains, entendant parler de choses mauvaises, ou du mal qui est

¹ « Ignis generat ignem in quantum habet talem formam ; corrumpit tamen aquam, in quantum huic formae adjungitur talis privatio. » *Ibid.*, ad 9.

² « In potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere ; unde mali quod accidit ex hoc quod recipit, non est causa ipsum delectabile movens, sed magis ipsa voluntas... Inde est quod Augustinus dicit quod voluntas est causa peccati in quantum est deficiens... » *De malo*, qu. 1, a. 3.

dans les choses, ont imaginé que le mal était une chose¹. « Le mal certes est dans les choses, mais comme *privation*, non comme *quelque chose de réel*². »

2. Le paradoxe du mal, c'est, nous venons de le dire, qu'il « est » sans « être ». Il « est » à la manière d'une privation ; il « n'est pas » à la manière d'une réalité positive.

On se trompe en niant qu'il existe comme mal. Les uns, comme la fondatrice de la *Christian Science*, errent follement en refusant de reconnaître la réalité de la maladie, de la mort, du péché : tout cela, disent-ils, n'a pas plus d'étoffe qu'un rêve. A la limite, c'est la création tout entière où il faudrait voir un mirage de la maya : on nierait l'être lui-même pour nier plus sûrement le mal. D'autres, comme Spinoza, errent en considérant tous ces mêmes processus de la maladie, de la mort, du péché, qu'ils savent réels, comme des pièces constructives de l'univers ; nous convenons de les appeler des maux, mais ce seraient au vrai, aux yeux du sage, des biens, à peine de moindres biens. Pareillement, l'hégélianisme évacue le mal, la dialectique opérant d'un bien, dit inférieur, à un bien divers, dit supérieur. Le mal, pour les uns et les autres, n'est qu'imaginaire, un pur être de raison. Contre les uns et les autres, nous crions que le mal existe, nous proclamons l'originale, l'indéniable existentialité du mal. Mais nous ajoutons qu'exister comme mal, ce n'est pas exister comme chose.

A l'opposé de ceux qui dissolvent le mal, il y a ceux qui le réifient, le substantifient et qui, pour l'opposer au bien avec plus de violence lui prêtent une nature contraire à celle du bien, donc de même genre³. Mais précisément la plus radicale opposition dont l'être soit le sujet, c'est non la contrariété mais la privation. Le paradoxe du mal, c'est *la terrible réalité de son existence privative*. On ne pense vraiment le mal, la privation, sur le plan philosophique et théologique, que si l'on comprend le droit de l'être à son intégrité, sa loi d'être ce qu'il est, sa loi en outre de devenir (plénièrement) ce qu'il est (inchoativement). Mais comment entendre l'exigence, la loi de surabondance qui est au cœur de l'être participé, si l'on

¹ *De malo*, qu. 1, a. 1, ad 19 ; et I, qu. 48, a. 2, ad 2. Cf. *De malo*, qu. 1, a. 2, ad 1 : « Dionysius non intendit quod malum non sit in existente, sicut *privatio* in subjecto ; sed quod, sicut non est aliquid per se existens, ita non est aliquid *positive* in subjecto existens. »

² « Malum quidem est in rebus, sed ut *privatio*, non autem ut *aliquid reale*. » *De malo*, qu. 1, a. 1, ad 20.

³ « Utrumque contrariorum est natura quaedam. » S. THOMAS, I, qu. 48, a. 1, obj. 3. « Contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. » I, qu. 49, a. 3, ad 1.

n'entend la loi de surabondance qui est au cœur de l'Être par soi ? L'affaiblissement du sens de l'être (de l'Être par soi et de l'être participé) correspond à un affaiblissement du sens du mal ; l'intensification du sens de l'être, du sens de Dieu, correspond à une intensification du sens du mal. Le problème du mal et le problème de Dieu sont, à l'étage de la métaphysique et à celui de la théologie, les deux points extrêmes d'une unique intuition de l'intelligence. Qu'on la manque, et l'on aura manqué du même coup ses deux pôles.

3. Le nœud de la difficulté est qu'il faut prêter au mal à la fois le maximum d'existentialité et le minimum de consistance. Seule la notion de privation dénoue ce nœud. Toute autre tentative achoppe. Ou bien la définition qu'on proposera sera illusoire : on niera l'existentialité du mal comme tel, on classera le problème du mal parmi les pseudo-problèmes, le rapport de Dieu au mal disparaît. Ou bien la définition qu'on proposera sera impure : on méconnaîtra l'originalité du mal, on lui prêterait une nature, opposée à celle du bien : pour autant, on le distancierait moins de Dieu ; on finira, dans le dualisme et dans certaines gnosés, par le porter jusque sur le plan de Dieu ravalé alors au rang d'adversaire et de rival d'un Mal absolu. Dans les deux cas, quoique d'une manière différente, le mystère du mal et le mystère de Dieu sont trahis simultanément.

Si le christianisme n'avait pas révélé avec tant de puissance l'abîme de la hauteur de Dieu, il n'aurait jamais osé ni pu descendre si profondément dans l'analyse du mal, et révéler au monde le sens de la définition du mal comme privation.

5. La définition du mal a une portée analogique

La notion de privation, comme la notion de l'être dont elle prive, est analogique, c'est-à-dire qu'elle se réalise d'une manière transposée et proportionnelle aux divers plans de l'être¹.

La privation apparaît en effet à l'étage de la nature matérielle et à l'étage de la nature spirituelle. Elle apparaît dans le monde de l'être physique ou entitatif et dans le monde de l'être moral ou tendanciel, où se ren-

¹ A propos d'un texte d'Aristote qui demande à être expliqué, saint Thomas transcrit le commentaire de Porphyre : « Ideo bonum et malum dixit Aristoteles non esse nec in uno genere nec in pluribus, sed ipsa esse genera, prout genus dici potest id quod genera transcendit, sicut ens et unum. » *De malo*, qu. 1, a. 1, ad 11.

contrent le mal de la faute et le mal de la peine. Elle apparaît dans l'univers qui résulte de la nature et de la culture, et dans l'univers né de la grâce.

Il faudra juger de l'importance de la privation selon l'importance de ce qu'elle détruit ; elle sera d'autant plus grave que le sujet qu'elle ronge est plus noble et que ses exigences sont plus sacrées, plus absolues.

Et il arrivera que ce qui est un mal au plan de l'être physique, par exemple la maladie et la mort, pourra être l'occasion d'un bien au plan de la vie morale ; que le péché lui-même pourra être racheté, à cause notamment de la charité qui peut noyer toutes les hontes et faire fleurir les déserts.

21 août 1955

CHARLES JOURNET

Une lettre inédite de l'abbé Monchanin ¹

M. l'abbé Jules Monchanin, parti pour l'Inde en 1939, vient de s'éteindre à Paris, où il avait été transporté d'urgence pour y être opéré d'un cancer, le 10 octobre dernier. Il avait fondé, voici sept ans, un ashram bénédictin — avec la collaboration de Don Henry le Saux, O. S. B. — dans le sud de l'Inde, au cœur du pays dravidien (cf. Nova et Vetera, 1952, n° 1, p. 70, Un ashram indien bénédictin, Tiruchirapalli, 1951).

C'est à Bangalore, en 1951, qu'il nous fut donné, à mon mari et à moi, de rencontrer celui qui devint dès lors pour nous, le maître et l'ami incomparable. Bientôt il retournait à sa solitude, mais une correspondance s'établit que, ni les distances qui nous séparèrent, ni les conditions héroïques dans lesquelles il vivait avec son compagnon dans la brousse indienne, ne l'empêchèrent de poursuivre.

Le texte ci-après, tiré de cette correspondance, répondait à notre interrogation sur les rapports de la poésie et de la mystique, thème auquel il consacra, par ailleurs, un essai d'une profondeur et d'une densité extraordinaire (Cf. De l'esthétique à la mystique, E. Castermann, Paris, 1955). Il porte la date suivante : Shantivanam (lieu de l'ashram), 1^{er} dimanche de l'Avent. Novembre 1955 ; il est signé : Paramarûbyananda, nom indien du P. Monchanin.

Six années après notre rencontre à Bangalore, c'est à Paris que nous devons retrouver le Père, plus émacié, plus immatériel encore, sur son lit de souffrance, auprès duquel il nous accueillit par ces mots ineffables : « Lorsqu'on n'a pas pu glorifier Dieu par sa vie, il faut le glorifier par sa mort. » Parole à laquelle il allait conformer chacun des instants qu'il lui restait encore à vivre. L'opération à laquelle il s'était soumis ne fit que confirmer le sombre pronostic des médecins. Conservant jusqu'au bout la plus admirable

¹ Dans ce fragment, dont nous devons la communication et la présentation à M^{me} Silberer-Burgy, on retrouvera, exprimée dans le style explosif de l'abbé Monchanin, la distinction essentielle de la poésie et de la mystique, qui est une des vues principales de *Situation de la poésie*, de Jacques et Raïssa MARITAIN, 1938. (N. d. l. R.)

énergie — il dicta deux jours avant sa mort, à son ami de toujours, M. l'abbé Duperray, un texte sur l'Esprit Saint — il prodigua jusqu'à son dernier souffle et au paroxysme de la souffrance même, les dons du plus fraternel amour, tout imprégné d'une surnaturelle Lumière. Présent à chacun de nous et tout entier abandonné au Seigneur, il s'éteint le 10 octobre 1957, nous ayant dit : « Au revoir, dans la Béatitude et la Gloire du Saint-Esprit. Alleluia. »

De son ashram orphelin, nous parvinrent peu après les lignes suivantes, signées de son fidèle compagnon Don Henry le Saux : « ... Il est devenu plus présent que jamais à soi et à nous... » « L'œuvre qu'ensemble nous inaugûrâmes, il y a sept ans, vivra, certainement. » Shantivanam, 12 octobre 1957.

MARIE-L. SILBERER-BURGY

Shantivanam, novembre 1955, 1^{er} dimanche de l'Avent.

... Vous me demandiez ce que je pense du rapport : poésie-mystique. Il y faudrait tout un volume ! Deux essences pures, immiscibles même en leurs osmose apparentes. Si je crois devoir maintenir, même contre Novalis, que la poésie *n'est pas* « le réel de l'absolu », ni le substitut de l'expérience mystique, mais où son reflux ou son approche, sa « brûlure prévenante », aurore ou couchant, je n'en vois pas moins en elle, une *manifestation* de l'Absolu et les *traces* du passage de Dieu.

Splendide Epiphanie, elle creuse en nous une nostalgie insatiable : déhiscence, sursaut, préfiguration... La poésie surtout, qui telle celle d'Hölderlin et de Mallarmé (de Novalis et de Valéry) a pour matière propre la poésie elle-même : sa coefficient révèle peut-être l'essence de la poésie. Le monde est un chiffre : une forêt de symboles — un espace de signes — qui renvoie à un Signifié, en soi-même scellé.

C'est ce Scellé que le mystique éprouve — pâtit en sa triple nuit — comme pur transcendant, à jamais au delà, et invisible aux yeux mêmes de l'esprit.

A discerner, chez les rares élus qui furent à la fois des poètes et des mystiques nés : saint Jean de la Croix en christianisme, Al-Hallaj en Islam : même en eux, surtout en eux, deux directions inverses : l'expérience lyrique tend au *poème* (sans le poème, au moins inchoatif, elle n'est pas) ; l'expérience mystique tend au *silence* : exprimée, de soi elle est rigoureusement « indicible ». A son contact, tous les mots, les images

et les idées *explosent* : fission de *toute* expérience humaine sous l'infinie pression divine, elle se *dégrade* (car Dieu est au delà de tout ce qui peut se dire, penser, éprouver).

Le cher Paul Petit (ambassadeur au Danemark), traducteur de Kirkegaard et de Maître Eckart, fusillé par les nazis en 1944, a trouvé la formule juste : « Le poème d'un mystique-poète est le reflux de son expérience mystique » (en sa belle préface au *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* de Kirkegaard).

A la beauté du reflux, quand il s'agit du cantique spirituel de saint Jean de la Croix (ou d'Al-Hallaj), on peut pressentir la tension sidérale du flux et de l'extase substantielle en Dieu !

Mais cette inversion d'orientation ne disqualifie ni l'une ni l'autre de ces essences pures. Simplement : que le mystique authentique se taise (sauf en des instants de reflux) ; que le poète exprime une *autre expérience* que la mystique (sauf par manière de débordement de plénitude surabondante, s'il a pu l'entrevoir).

Toute poésie est signe. Signe d'une présence (ou d'une absence : la présence désirée) : le thème du Narcisse (« Tu inventes, disait Rilke, le mythe du Narcisse exaucé ») ; de l'autre à soi (l'aimé) ; le poème exprime la soif métaphysique de l'Autre ; du monde à soi (lyrisme cosmique).

Dieu ? Au delà, toujours, comme l'horizon.

Dieu *atteint* : l'âme ne peut que se taire en adorant !... ¹

Abbé JULES MONCHANIN

¹ Une note sur l'abbé Monchanin, écrite par une main amie, a paru dans *Informations catholiques internationales*, 1^{er} novembre 1957, pp. 10-11.

Un poète théologien et mystique du XVII^e siècle

Qui est cet oublié de l'histoire littéraire ? Assurément un des poètes les plus remarquables du siècle de Bérulle.

Pour l'instant, il n'a pas de biographie ; un spirituel, peut-être un clerc, un religieux, né à Paris, probablement vers 1585-1590, mêlé de près au courant mystique et au renouveau catholique du début du XVII^e siècle, voilà tout ce que j'en puis dire présentement. Mais un artiste se passe de biographie ; sa vraie vie, c'est celle de son œuvre, c'est la seule qui nous intéresse.

Le Catalogue de la Nationale (il faudrait explorer d'autres bibliothèques) lui donne trois recueils :

1603 : *Œuvres chrétiennes* ; poèmes de jeunesse sans valeur, où l'on retrouve les diverses manières en vogue à la fin du XVI^e siècle. Puis un grand silence ; n'a-t-il rien publié entre temps ?

1627 : *Les douces extases de l'âme spirituelle*, commentaire en prose, un peu à la façon de Claudel, du *Cantique des Cantiques*, complété par quelques poèmes de mystique pastorale, qui sont de qualité.

1629 : *Les divins élancements d'amour, exprimés en cent Cantiques en l'honneur de la Très Sainte Trinité*. C'est le chef-d'œuvre, et qui suffit à faire de Claude Hopil un vrai et beau poète religieux.

On va lire une poésie métaphysique, d'une pureté abstraite, poésie de la Trinité et de la vision contemplative :

Je contemple mon Dieu au secret des ténèbres.

Hopil est un théologien mystique, qui semble se doubler d'un praticien de la contemplation ; il se rattache expressément à la tradition qui remonte à l'Aréopagite, lequel est nommé dans une de ses préfaces. C'est la tradition de la vision dans la nuit, de la vision mystérieuse de l'Être qui est présent à l'âme humaine et pourtant inaccessible, simultanément objet de connais-

sance et absolument transcendant à toute connaissance. Aussi cette connaissance est-elle dite nocturne, ce Dieu est-il nommé Lumière et en même temps ténèbre, « la Ténèbre plus que lumineuse du Silence », selon les termes de l'Aréopagite. Et voici ceux d'Hopil :

*Au rayon ténébreux où se cache l'Essence,
Dans l'obscurité claire où loge le silence,
J'entrevois ces beaux Trois,
Lesquels étant nommés demeurent ineffables,
Et ces Trois sont un Dieu que j'adore et ne vois
Aux cachots admirables.*

*Dans ces cachots divins sont cachés tous les Anges,
Les Trônes, Chérubins, les Vertus, les Archanges,
Et tous les Saints encor ;
Ces ténèbres ne sont qu'une extrême lumière
Qui dérobe à nos yeux le divin trône d'or
De l'essence première...*

Tout mystique vit un paradoxe, puisqu'il prétend saisir ce qui échappe à toute saisie, penser ce qui ne se pense pas, voir celui qui est l'Invisible. De là l'expression nécessairement paradoxale de toute relation mystique, qui ne peut énoncer sans nier l'énoncé : « rayon ténébreux », « claire obscurité », « sombre lumière », etc... Ces couples de contraires simultanés abondent chez Hopil, comme chez beaucoup d'autres. Ce qui est plus propre à Hopil, c'est le large recours à un type d'image qui englobe à la fois la lumière et l'ombre, le voile et la chose voilée : brouillard, nuage, fumée, nuée, ombre, aurore...

*O brouillard lumineux ! lumière inaccessible !
O soleil du soleil ! Dieu saintement terrible !
Confus, je vous adore au centre de mon rien...*

ou bien :

*Adorant mon Seigneur dans le brouillard divin,
J'ouis un chérubin...
Alors parut au ciel un soleil lumineux...
Mon ange fit silence, et je vis à l'instant
L'Étant sur tout étant,
Le principe amoureux de toute créature,
Je le vis sans le voir,*

*Dans un beau trône d'or ayant pour sa ceinture
Un grand nuage noir...*

D'avatar en avatar, l'image du brouillard aboutit à celle, également classique, du miroir, qui est chez Hopil un miroir obscur, autre manière de combiner la nuit et la lumière, le regard sur l'objet et l'absence de l'objet :

*Hélas ! je meurs d'amour ! Qu'il me baise et me touche
Du baiser ravissant de sa divine bouche !
Qui ? je ne peux la voir ;
J'entrevois un objet qui me pâme à l'ombrage,
Mais je ne vois que c'est, ne voyant son visage
Que dedans un miroir...*

*Ce miroir est obscur, mais un Ange céleste
Dans un plus beau miroir cet objet manifeste
De la Trin'unité ;
Je blasphème en disant que je vois son image,
J'entrevois seulement le ravissant ombrage
De la Divinité.*

*Si l'ombrage est si doux, quelle est doncques la chose ?
Si l'idée est si belle, ô Dieu, quelle est la cause?...*

On verra dans les poèmes qui suivent se combiner et s'engendrer avec un grand bonheur poétique ces diverses images du paradoxe mystique.

JEAN ROUSSET

CANTIQUE XXV

Acte très simple et pur, essence très abstraite,
Sublimité cachée et plus que très secrète,
Solitaire hauteur,
Abisme de lumière, ô Dieu, je vous adore,
Confus je vous admire, ô mon doux Créateur,
Dès le point de l'aurore.

Seigneur je veux avoir de vous la cognoissance
 Par l'œil mystérieux de la simple ignorance
 Qui voit qu'il ne voit pas ;
 Dans cet estre abissal penser voir quelque chose,
 C'est dire qu'on peut voir dans un épais brouillas
 Des lumières la cause...

Tout ce qu'en dira l'homme en ces terres estranges,
 Tout ce qu'en penseront dans le Ciel les archanges
 N'est tout ce qui en est ;
 En disant qu'il est Dieu, ils ne font un mensonge,
 Mais de la vérité ce qu'on voit ou connoit
 N'est que l'ombre d'un songe...

Avant que fust le monde enfant de sa puissance,
 Dieu régnoit glorieux dedans sa mesme essence,
 Son Royaume et sa Cour ;
 Son estre estoit dans l'estre et sa vie en sa vie ;
 Je n'ay pour ce secret des yeux mais de l'amour
 Où mon âme est ravie...

CANTIQUE XXVI

... Mon cœur meurt de désir de voir son beau visage
 Depuis l'heureux moment que je vis à l'ombrage
 Ce Soleil glorieux,
 Je ne sçaurois penser qu'en ce mystère estrange,
 Mon esprit le voyant d'un œil mystérieux
 Ne voudroit estre un Ange.

Les montagnes, les bois, les prez et les fontaines
 Ne plaisent à mes yeux, mes amours souveraines
 Sont en ce lieu sans lieu ;
 Les rayons du soleil sans luy me sont funèbres,
 Fermant les yeux à tout je contemple mon Dieu
 Au secret des ténèbres.

J'ayme mieux ce brouillard où ma gloire est enclose
Sans espace de lieu, qu'avoir toute autre chose
 En ma possession ;
Tout plaisir m'est douleur, la vie est la mort mesme
Sans ce ternaïre aymé qui cause en l'union
 Un Paradis supresme.

D'un seul je suis content et n'en veux davantage,
Le voyant sans le voir, j'ayme mieux ce nuage
 Que la clarté des cieux,
Les rayons du soleil, la splendeur de l'estoile ;
Dans mon recueillement, de ce ciel glorieux
 L'Ange tire le voile.

Alors je ne voy pas dans la couche secrète
L'époux en son midy, car son essence abstraite
 Ne se va révélant,
Mais je vois en ce lieu tant de Dieu, tant de vie
Qu'en ce nid des eslus mon âme s'envolant
 Est dans cet Un ravie.

L'Occident nuageux si l'Orient excelle,
Si de l'astre au midy la lumière est plus belle
 Qu'elle n'est sur le soir,
Quel sera le soleil de la Trinité pure
Alors qu'en son mi-jour l'âme le pourra voir
 De vision très pure ?

J'adore le midy, mais je veux vivre à l'ombre
Du ternaïre parfait, beau nombre sur tout nombre,
 Qui me va ravissant !
L'espouse estant assise à l'ombre désirable
De son espoux aymé, son cœur alloit paissant
 De son fruit admirable.

O bel arbre de vie ! à votre ombre j'adore
La claire Trinité que je vois à l'aurore
 De la naissante foy ;

Quand l'heure de midy sera pour moy venue,
Je verray de mes yeux mon Seigneur et mon Roy
Que je vois dans la nue...

Dans ce brouillard divin je cognois toute chose,
Dans ce brouillard divin j'entrevoiy ceste cause
Sans nul commencement ;
Dans ce brouillard divin me regardant moy-mesme
Et mesprisant le rien, un tout je vais aimant
Au ternaire supresme.

CANTIQUE XXIII

Abîmé dans le sein de la Divinité,
Dans l'occulte secret de cette Trinité
Où je cherche à tâtons l'unité bienheureuse,
Pensant voir en ce lieu la lumière et le jour,
Je vois dans un brouillard une flamme amoureuse
Par les yeux de l'amour...

Je le vois sans le voir, car ce feu consommant
En son objet aimé change si bien l'amant
Que l'intellect mourant, la volonté prend vie ;
Et dans l'Etre vivant qui nous fait vivre tous,
La tirant de ses sens il rend l'âme ravie
Au Paradis très doux.

Je ne sais que j'ai dit ; le voyant peu à peu
Dans ce divin brouillard, je ne vois point de feu,
De rayons ni d'amour, d'éclairs ni de lumière ;
J'entrevois seulement le glorieux séjour
Et le lieu ravissant de l'essence première
A l'ombre de l'amour.

Le ternaire parfait, beau nombre illimité,
Nombre non pas du temps, mais de l'éternité,
Paraît aux yeux secrets de mon intelligence,
Au cachot plus caché de ce brouillard divin
Dans lequel mon esprit en extase s'élance
Avec le Séraphin...

Il est un par essence, et par mystère trois,
Tel par l'œil de la foi je vois ce Roi des Rois ;
De mes trois facultés son unité j'admire !
O désert sociable ! O beau lieu sur tout lieu !
O grand sein de la gloire où l'Archange respire !
O Paradis de Dieu !...

CANTIQUE LV

Le rien parlant au Tout luy dit en son excès :
Mon Dieu, vous estes Dieu, mon Soleil, mon aurore,
Mon printemps et mes fleurs, et mon beau jour encore,
Mon amour pour jamais,
Mon tout, mon Paradis, ma liesse et ma vie
Où mon âme est ravie.

Mon Soleil dans le Ciel fait toujours un printemps,
Beau soleil sans aurore, aube toujours naissante,
Les Anges sont ses fleurs de senteur ravissante,
Son jour n'a point de temps,
Son temps n'a point de terme, et son amour supesme
Est l'Eternité mesme.

Je voy trois Eternels dans une Eternité,
Mais un seul Eternel règne dans ceste essence ;
Je voy trois beaux amants dans une complaisance
En parfaite unité ;
Mais ce trois et cet Un à nul ne se révèle
Qu'en la gloire éternelle.

J'entrevois l'invisible en ce ténébreux lieu,
 Et je le voy sans yeux au séjour solitaire,
 Je vois un grand secret d'un œil plein de mystère,
 Qu'est-ce si ce n'est Dieu ?
 Je ne sçay pas que c'est, son ombre ravissante
 M'estonne et me contente...

Anges, que voyez-vous, eslevés sur tout temps,
 Sur tout lieu, sur tout estre et sur l'intelligence ?
 Nous voyons Dieu de Dieu, l'essence de l'essence,
 Cet éternel printemps
 Qui fait fleurir sans temps et les lys et les roses
 Et mille belles choses...

CANTIQUE LI

Ravy dans ce brouillard où la simple ignorance
 Voit plus que l'œil ne voit, ny que le cœur ne pense,
 En un lieu sur tout lieu,
 Eslevé sur tout temps, tout terme et tout espace,
 Par-dessus la nature, au séjour de la grâce,
 J'entrevoyois mon Dieu.

Je ne sçay que je dy, je croy que ma pensée
 D'avoir veu cet objet est encor insensée,
 Objet qui me ravit ;
 Ne vous estonnez pas si sortant de l'extase
 La pauvrete en parlant du sujet qui l'embrace
 Dit plus qu'elle ne vit.

Si vous luy demandez ce que sa faible vue
 Cognut en un instant dans la céleste nue,
 Elle dit : j'en vy trois,
 Non, elle n'en vit qu'un, ou bien ces trois mystiques
 En l'estre ne sont qu'un, que les chœurs angéliques
 Chantent Saint par trois fois.

Que le nombre de trois est rempli de mystère !
Je ne puis en parler, et si ne m'en peux taire ;
 Mais un nombre il n'est point,
Ou bien si c'est un nombre, en l'un il se termine,
Son ombre me ravit, sa nature divine
 En l'un le trois conjoint.

Dans le centre parfait de ce tout ineffable
Il n'y a lieu ni temps, il est immesurable,
 Sans principe et sans bout,
De toute créature il est le vray principe,
Il est tout, il est verbe, et non point participe,
 Estant le tout du tout.

Comme estant infiny dans soy seul il existe,
Comme estant éternel son estre ne consiste
 En instables momens ;
Il est l'estre de l'estre, et n'est un estre encore
Tel que nous le pensons, sa substance dévore
 Tous les entendemens...

J'ayme mieux ce brouillard où sont toutes les choses,
J'ayme mieux ce brouillard où la cause des causes
 Je crois et ne voy pas,
Que le soleil du monde et la beauté céleste,
Sinon celle de Dieu qui se rend manifeste
 Après un doux trépas.

Voilà ce que j'ay veu dans le vol de mon âme,
Voilà ce que je croy, voilà ce qui me pasme.
 Qu'est-ce ? Je vous le dis,
C'est que ne voyant rien dans ce brouillard mystique
Je voyois seulement par un œil déifique
 L'ombre de Paradis.

Adieu monde, adieu gloire, adieu plaisir immonde,
Mon esprit ayant veu le grand monde du monde
 Au nuage divin

Ne sçauroit plus penser aux vanitez mortelles,
 Mais voler seulement aux voutes éternelles,
 Beaux nids du Séraphin.

Ternaire glorieux, ô nature éternelle,
 Mon âme est un corbeau, faites-la colombelle
 Pour voler dans les cieux ;
 Ne voulant contempler fixement ce mystère,
 Je vous veux adorer d'une foy salutaire
 Sans esprit et sans yeux.

CANTIQUE LXXV

Non, je n'ay plus de cœur, d'esprit ni de mémoire
 Depuis l'heureuse nuit que j'entrevis la gloire
 Du Monarque d'amour,
 Nuit devant qui mes jours ne sont qu'une vaine ombre,
 Nuit plus claire qu'un jour,
 Des jours de Paradis je te veux mettre au nombre...

Nostre esprit veille en Dieu lorsque le sens sommeille,
 Et dès que l'homme est mort en luy Dieu vit et veille,
 Et luy preste ses yeux
 Pour voir son Créateur, non dedans la lumière
 Mais au brouillard heureux
 Qui cache aux sentiments cette cause première...

Jamais le Dieu vivant nous ne pourrons comprendre
 Ny le voir de nos yeux tandis que sous la cendre
 Le feu sera caché...

Dieu, non le Dieu des morts, mais des vivants se nomme,
 Il est vu des vivants, il n'est pas vu de l'homme
 En ce tombeau vivant.
 Il verra dans le ciel ce grand Dieu de la vie
 Appelé le Vivant
 Par les yeux de Dieu mort qui sa mort a ravie.

CANTIQUE XI

Qu'est-ce donc que je vois ? Quelle vision pure !
Je vois le Créateur, en lui la créature,
Je vois l'être et le rien,
Je vois le rien en Dieu, l'être qui l'être pâme,
Si l'un me fait mourir, l'autre ravit mon âme
Dans son souverain bien.

Je vois le néant simple en la nature belle !
Quel prodige ! un néant du néant se révèle
En moi par le péché ;
Mais si sortant de moi j'élève au ciel la vue,
Je vois le Dieu de Dieu, dans une claire nue
Le Soleil est caché.

Tirez un peu le voile, ô gardien céleste,
Afin que comme amour mon Dieu se manifeste,
Non comme vérité ;
Je ne sais que je dis, l'amour, la sapience
Avec la vérité sont une même essence
Dedans la Trinité.

Hé ! qu'est-ce que je vois ? je ne vois nulle chose ;
Si fait, je vois un Tout ; l'effet ne voit la cause,
Ha ! j'ai perdu l'esprit ;
Hé ! qui ne le perdrait devant cet Etre immense
Dans lequel l'Ange trouve en sainte défaillance
La vie en Jésus-Christ.

Anges, chantez pour moi, chantez, divins Archanges,
Ce sublime sujet passe toutes louanges,
Pâmant tous les esprits,
Fais que par un pertuis mon Soleil j'entrevoie,
Ou que par son Aurore il me montre la voie
Du ternaire incompris.

Chantez qu'il n'est que gloire et grandeur magnifique,
Et moi de son amour chanterai le cantique,
Ravi dans son séjour ;
Mon cœur n'est rien que flamme, et mon esprit fidèle
Et ma langue et ma plume est de l'amour une aile,
Et je ne suis qu'amour.

Mon Dieu n'est rien qu'amour, car le Père amant baise
Le Fils son bien-aimé, l'esprit est la fournaise
Qui les vient embraser ;
Le baiser de l'amour cet Esprit est encore ;
Cet amant, cet aimé et cet amour j'adore
Dans l'unique baiser.

Hélas ! je meurs d'amour ! qu'il me baise et me touche
Du baiser ravissant de sa divine bouche !
Qui ? je ne peux la voir ;
J'entrevois un objet qui me pâme à l'ombrage,
Mais je ne vois que c'est, ne voyant son visage
Que dedans un miroir...

Ce miroir est obscur, mais un Ange céleste
Dans un plus beau miroir cet objet manifeste
De la Trin'unité ;
Je blasphème en disant que je vois son image,
J'entrevois seulement le ravissant ombrage
De la Divinité.

Si l'ombrage est si doux, quelle est doncques la chose ?
Si l'idée est si belle, ô Dieu, quelle est la cause ?
C'est le grand Dieu des Dieux ;
Les Anges ne sont Dieu devant le saint Ternaire,
Il est Dieu par nature, ils le sont par mystère
Dans son sein glorieux...

CANTIQUE LXXXIV

... Hélas, je meurs d'amour, ne le voyant encor
A l'aurore ici bas.
O point du jour de Dieu ! beau midi désirable !
O midi sans couchant ! O vêpre souhaitable
Où le cœur veille et dort !
Quel est ce point du jour, que de Dieu l'entrevue ?
Qu'est-ce que ce midi, que sa parfaite vue ?
Ce vêpre que la mort ?...

CANTIQUE DES MONTAGNES

Ayant cherché partout, dès la naissante Aurore
Jusqu'aux rayons couchants, celui que j'aime tant,
Je l'ai trouvé partout et je le cherche encore,
Car ne le voyant pas mon esprit est content.

Le trouvant je ne laisse en ces accès étranges
De m'aller enquérant du lieu de son séjour,
Je le demande aux cieus, je le demande aux anges,
Je le demande à tous en cet accès d'amour.

Je traverse les bois, je traverse les plaines,
Les fleuves, les déserts, de son amour ravi
Comme un cerf altéré qui cherche les fontaines,
Traverse monts et vaux, du chasseur poursuivi...

Voici cette montagne et ces belles collines
Sur lesquelles souvent il chasse nuit et jour,
Où mêmes étant las, aux fontaines divines
Il paît et se repose avec vous à mi-jour...

Ici l'air est serein, tout embaumé de roses
Et d'œillet et de lys, des Anges le séjour,
L'Epoux se plaît ici, mon Dieu, les belles choses !
Mais je ne veux avoir des yeux que pour l'Amour.

Je pars donc de ce lieu, courant par les campagnes,
Les collines, les vaux, les rochers et les bois,
Et je le vais cherchant sur les autres montagnes,
Faisant retentir l'air aux accents de ma voix.

Revenez, cher Epoux, oyez les doux cantiques
Que vous chante mon cœur qui ne vit que d'amour,
Soyez semblable au Cerf des monts aromatiques,
Qui fuit légèrement, et fait un prompt retour ¹.

CLAUDE HOPIL

¹ Ce *Cantique des Montagnes* se trouve dans les *Douces extases de l'âme spirituelle* (1627), pp. 477-480.
Tous les autres poèmes sont extraits des *Divins élancements d'amour* (1629).

Esquisse d'une histoire de la spiritualité polonaise

L'histoire de la spiritualité polonaise commence dès l'an 966 quand le duc Mesco (Mieszko) demanda le baptême. Néanmoins elle comporte une période de préparation, d'infiltration du christianisme dans les masses du peuple et d'oscillations. Jusqu'au XV^e siècle c'est une période passive au point de vue de la littérature mystique. Ce n'est qu'après la réforme tridentine que la mystique polonaise s'épanouit en des œuvres d'une richesse remarquable. Le moyen âge est une époque de préparation obscure, de cheminement silencieux. Et l'intérêt de cette période consiste justement à suivre les ébauches et les premiers symptômes d'une floraison future.

Le problème du baptême de la Pologne suscitait naguère des discussions qui ont trouvé leur conclusion dans des découvertes récentes. Le fait que le christianisme fut reçu en Pologne presque sans réticences et sans qu'il fût imposé de force — à l'encontre de la Russie — permettait de supposer qu'il y avait une population chrétienne assez nombreuse avant le baptême de Mesco. On cherchait les traces d'une activité des disciples slaves des saints Cyrille et Méthode, qui au IX^e siècle réussirent à convertir la Moravie et baptisèrent un prince sur la Vistule, on se basait sur le nom grec de Prohorius, évêque de Cracovie à demi-léendaire. Or, les fouilles menées dans la cathédrale de Poznan après la dernière guerre permirent de découvrir les restes d'un baptistère à grande piscine où l'on apportait l'eau. Ce baptistère permet de conclure que le baptême était conféré non pas individuellement, mais par groupes nombreux. S'il y avait des chrétiens avant 966, ils ne représentaient pas la masse du peuple, même dans la région de Cracovie où l'on cherchait les traces de la mission de Méthode au IX^e siècle.

Dans la religion du prince et des nobles le culte guerrier de la déesse de la mort, Nyia, tenait la première place. Sur l'emplacement de son temple à Gniezno on érigea une église qui devint en l'an 1000 le siège d'un archevêché. L'église fut dédiée à l'Assomption de la Sainte Vierge. Il est bien rare que dans un pays de mission la vénération de la Mère du Christ soit séparée du culte divin du Rédempteur : ce n'est que dans la suite, quand la foi est enracinée que la piété mariale prend son développement. En Pologne, il en fut autrement : le culte de la déesse de la mort fut remplacé

par l'hyperdulie de la Mère de Dieu. Ce fut l'amorce de cette spiritualité mariale qui est un des traits de la spiritualité polonaise moderne et contemporaine. La piété mariale fut développée par les premiers missionnaires, moines de l'Ordre de Saint-Benoît et ermites de saint Romuald. La tradition attribue à saint Adalbert l'hymne mariale *Bogurodzica*, connue d'ailleurs par une copie du XIII^e siècle, mais chantée par le peuple de la Grande Pologne jusqu'à nos jours. Un travail de J. Birkenmajer prouva que la structure de l'hymne est très byzantine, telle qu'on la retrouve dans les œuvres du X^e et XI^e siècles, ce qui peut être un argument pour la tradition. Saint Adalbert passa quelques années en Italie et il y fut le disciple de l'ermite grec saint Nil. Une influence directe de Byzance semble peu probable vu le manque total d'indices dans les sources.

La spiritualité bénédictine fut la première à s'implanter en Pologne. Les saints Adalbert et Bruno, tous deux martyrs en Prusse (en 997 et 1009) étaient Bénédictins, les cinq Frères ermites, massacrés en 1005 par des pillards, les saints ermites polonais André Swirard (Svorad) et Benoît Stoslaw, qui devinrent les saints tutélaires de la Slovaquie, étaient sans doute formés à l'école bénédictine. Néanmoins après la réaction païenne de 1038 et la restauration de la dynastie des Piasts par Casimir le Restaurateur (1040-1058), l'Ordre de Saint-Benoît ne put garder longtemps sa prépondérance. Au milieu du XII^e siècle il commença à céder sa place à l'Ordre de Cîteaux et à celui des Prémontrés. La Pologne ne comptait depuis le XIII^e siècle que cinq monastères de l'Ordre de Saint-Benoît. Il en était autrement en Hongrie, convertie un peu plus tard que la Pologne, où les Bénédictins gardèrent leur prépondérance.

Dès la fin du XI^e siècle, il ne peut être question de paganisme en Pologne à l'exception de la Poméranie qui s'était détachée de l'état des Piasts. Après la répression de la réaction païenne de 1038 qui portait les traits d'une révolution sociale, la conversion du peuple ne rencontra aucun obstacle, mais elle resta superficielle. Le miracle de l'échanson Sieciech, au début du XII^e siècle, connu par les sources de saint Gilles de Provence laisse entrevoir un esprit sinon hostile au clergé, du moins indifférent à l'égard des moyens d'acquérir la grâce. Le clergé n'accepta pas la réforme grégorienne. Il semble que les prêtres mariés, expulsés de leurs bénéfices dans les pays de l'Occident, cherchèrent refuge en Pologne et en Bohême et garnirent les chapitres et même les évêchés. Il n'y a pas à s'étonner que le duc Boleslas Bouche-Torse (1101-1138), cherchant à convertir la Poméranie récemment conquise, ne put trouver d'évêques capables de s'en charger et dut s'adresser à un Espagnol (Bernard), ensuite à un Allemand, saint Otton de Bamberg, qui d'ailleurs s'acquitta admirablement de sa tâche (1124-1128). Il y eut en Pologne des saints prêtres, comme Alexandre et les évêques Gautier de Malines, et Werner, de Plock, lequel supporta le martyr pour avoir refusé de bénir le mariage d'un woïewode qui répudia sa femme légitime. Il y eut de même des manichéens qui laissèrent des traces de leur séjour.

La décadence de l'Ordre de Saint-Benoît fit qu'on appela saint Bernard de Clairvaux en personne. Il ne vint pas, mais ses disciples établirent de nombreuses abbayes en Pologne. Leur influence sur la spiritualité polonaise ne devait pas être médiocre. Nous croyons en trouver une trace même dans les coutumes polonaises qui consistent à fêter Noël et Pâques par des repas copieux : or, c'est ce qu'on conseillait dans une lettre, attribuée à saint Bernard, adressée à un jeune noble, lettre dont la traduction polonaise, connue dans une version du moyen âge, circula dans le pays. Mais l'empire de la religion sur la vie des masses resta superficiel jusqu'au XIII^e siècle. La preuve en est dans la faiblesse de l'activité missionnaire dans les pays païens, comme la Prusse, voisine proche de la Pologne. Les ermites, comme le bienheureux Benoît de Dobrowo, les saints évêques martyrs Stanislas et Werner n'ont d'ailleurs rien écrit : toute l'instruction religieuse restait orale, les bibliothèques des cathédrales servaient à la formation du clergé et n'étaient pas riches.

Le XIII^e siècle marqua un tournant dans l'histoire religieuse de la Pologne. D'abord parce que nous voyons apparaître le premier, écrivain polono-latin, formé en France, le bienheureux Vincent Kadlubek évêque de Cracovie, ensuite moine de l'Ordre de Cîteaux, puis parce que les voyages en Occident pour étudier devinrent fréquents (Yvon, évêque de Cracovie, qui séjourna en Italie et en France, porta sous la chape épiscopale le rochet de l'Abbaye de Saint-Victor). Le point tournant fut l'arrivée des Ordres mendiants en Pologne. Ce furent d'abord les Dominicains (1224), saint Hyacinthe et le bienheureux Ceslas, des Polonais de grande famille ; ensuite les Franciscains (1240). Ils parcouraient le pays, visitant les nouveaux centres urbains, prêchant, fondant des couvents, s'aventurant dans les pays ruthènes jusqu'à Kiev, prenant part à la mission de Prusse. Ils prirent la direction du mouvement religieux des femmes, la disputant aux moines de Cîteaux. La duchesse sainte Hedvige († 1243) s'enferma encore dans un monastère de Cîteaux (Trzebnica). Les princesses des générations suivantes prirent l'habit de saint François (Kinga-Cunégonde, Salomé, Yolande) ou de saint Dominique (Euphémie). Les membres mâles de la dynastie des Piats, avec leur bon sens terre à terre, leur amour de la chasse et leur inclination à la tyrannie préféraient rester dans le monde.

La mission en Prusse, ébauchée vers les débuts du siècle par des moines de l'Ordre de Cîteaux, de l'abbaye de Lekno, aboutit à la création d'un évêché dont l'évêque fut Christian (1215). Une réaction païenne ne put être enrayée par les ducs de Pologne, divisés entre eux. On fit venir les Chevaliers Teutoniques qui, par le fer et le feu, contraignirent les païens de Prusse à accepter leur domination — et le baptême. La mission fut reprise par les Dominicains de la province de Pologne. La langue ruthène, apparentée au lithuanien et au letton, aujourd'hui éteinte, portait les traces d'une influence polonaise considérable, surtout là où il s'agissait de vie religieuse. Le premier évêque de Culm-Chemno, l'ancien provincial

dominicain de Pologne, l'Allemand Heidenreich-Henri fut le premier mystique qui écrivit sur la terre polonaise. Son petit traité *De diligendo Deo* décèle nettement les traits de la spiritualité dominicaine préthomiste, suivant le sillage de l'augustinisme. Ailleurs, on n'écrivait rien. Les Clarisses de Cracovie, très fermées, très conservatrices, transmettaient leurs coutumes oralement aux générations suivantes jusqu'au XX^e siècle. Les mystiques vivaient de l'amour de Dieu, ils en parlaient, comme saint Hyacinthe, ils faisaient traduire le psautier, comme la bienheureuse Kinga-Cunégonde, Clarisse à Sacz — mais ils ne composaient rien.

La piété mariale reçut, avec les crèches et les miracles, une nouvelle forme dans les couvents franciscains. Saint Hyacinthe la propageait aussi. Mais on ne peut dire si elle était déjà devenue le trait caractéristique de la spiritualité polonaise. On ne peut même le dire du XIV^e siècle, où de nombreuses icônes orientales vinrent en Pologne pour y être des objets de piété populaire.

Ce n'est que vers la fin du XIV^e siècle qu'on peut déceler en Pologne une influence plus marquée des courants mystiques qui naquirent dans les pays voisins. Ce n'était pas probablement la mystique rhénane — on n'en a pas trouvé de traces avant le XV^e siècle (écrits et traductions de Henri Suso). Ce furent plutôt l'école hongroise et l'école tchèque, si l'on peut appeler ainsi les ébauches, bientôt détruites par la révolution religieuse de Jean Hus en Bohême, et par l'invasion turque en Hongrie. L'école hongroise semble se résumer dans la spiritualité des ermites de Saint-Paul, Ordre religieux qui naquit en Hongrie et se répandit en Pologne. La piété mariale en est le trait saillant : les ermites sont les gardiens de l'image de Czenstochowa. Cette piété a les traits rudes et tragiques, sans douceur sentimentale. Les péchés des hommes en face de l'Immaculée suscitent une haine sainte et une répression sévère. L'école tchèque, ébauchée vers la fin du XIV^e siècle par les théologiens de la nouvelle université de Prague (fondée en 1348) prônait la communion fréquente, même quotidienne, des fidèles. Ces idées suscitèrent des discussions violentes où les maîtres allemands de l'université prirent position contre la communion quotidienne. En 1385-1386, l'exode des maîtres et des étudiants allemands, qui cherchèrent refuge dans les universités allemandes, consacra une victoire éphémère des Tchèques. Bientôt le mouvement hussite, non content de développer l'idée de la communion fréquente, voulut exiger la communion sous les deux espèces pour les fidèles, ce qui provoqua une rupture. Les professeurs catholiques quittèrent Prague pour s'établir à Cracovie, où une nouvelle université fut fondée en 1364 par le roi Casimir le Grand et restaurée aux frais de la reine Hedvige d'Anjou. Hedvige, fille du roi de Hongrie et de Pologne Louis d'Anjou († 1382), exerça une profonde influence sur la spiritualité polonaise, influence qui est loin de diminuer jusqu'à nos jours. Hedvige contracta un mariage d'enfant avec Guillaume d'Autriche. Avant d'atteindre l'âge requis par le droit canon pour consommer et valider le mariage, elle rompit l'engagement pour épouser le

grand duc païen de la Lithuanie, Jagello. Les Habsbourg, les Chevaliers Teutoniques crièrent au scandale. On fit circuler toutes sortes de bruits, on accusait Hedvige de bigamie, on imputait à l'archevêque de Gniezno, Bodzanta, d'avoir forcé la reine à rompre son mariage et d'avoir consacré un divorce scandaleux (1386). Rome fit une enquête et prononça la validité du mariage royal. Hedvige se décida au mariage lithuanien le cœur lourd. Le prix de son sacrifice devait être la conversion de la Lithuanie. Ce fut une vision devant un crucifix de la cathédrale de Cracovie qui fit pencher la balance. La reine devint un collaborateur actif de la conversion du dernier peuple païen en Europe. Elle menait une vie pieuse et mortifiée. Elle refusait les hommages des chevaliers qui, selon les règles de courtoisie, lui demandaient de les recevoir comme champions. L'amour galant, les romans de chevalerie étaient sûrement connus en Pologne. Mais, à part la Silésie, où même un Piast du XIII^e siècle composait des chansons galantes — d'ailleurs en allemand — on ne trouve pas de traces d'une influence plus marquée des romans de chevalerie. Pas de traductions, la seule trace littéraire de ces romans se trouve dans des méditations d'une religieuse de l'Ordre de Cîteaux du XVII^e siècle en Silésie. Il semble que déjà les nombreuses princesses ruthènes du XII^e et du XIII^e siècle qui partageaient le trône des Piasts ne goûtaient pas cette littérature. Il en était de même d'Hedvige, et son influence prévalut dans la civilisation polonaise du XV^e siècle. La spiritualité de la reine Hedvige nous est peu connue. Un dominicain de Silésie, Henri Bitterfeld lui dédia un traité de théologie. Mais il semble que c'est le moine tchèque de l'Ordre de Cîteaux, Jan Sčekna, qui dirigeait sa vie spirituelle. On doit probablement à l'initiative d'Hedvige une traduction polonaise de la Bible, conservée durant des siècles en Hongrie, à Szarospatak, où des protestants polonais l'apportèrent au XVI^e ou au XVII^e siècle.

Hedvige, en mourant jeune (1399), légua ses bijoux à l'université, qui fut restaurée après sa mort (1400). La nouvelle université devint un foyer très vif de vie intellectuelle. Elle repoussa les tendances hussites, elle embrassa avec ferveur les idées conciliaires qui prirent racine en Pologne sur une terre vierge de vie intellectuelle. Un recteur de l'université, le canoniste Paul, fils de Vlodimir (Włodkowic, Vlodimiri), disciple du cardinal Zabarella, défendit d'une manière brillante au concile de Constance le principe de la liberté de conscience. Il s'agissait de l'agression des Chevaliers Teutoniques contre la Lithuanie déjà convertie. On assurait que quand les nouveaux chrétiens imploraient la pitié des chevaliers et de leurs soldats, on leur criait en les frappant de l'épée : *Si baptisatus es, ego te confirmo cum gladio*¹. Si l'anecdote n'est pas vraie, elle représente bien la situation. Paul Vlodimiri, alléguant les canonistes, comme le pape Innocent IV, défendit le droit des païens à leur propre État, à la famille, à la propriété, à la vie pacifique s'ils n'attaquaient pas les chrétiens. Paul triompha de ses adversaires. Ses idées se trouvaient dans la même lignée, qui au

¹ Si tu as le baptême, je te donne la confirmation à coup d'épée.

XVI^e siècle, fructifia dans les œuvres de Vittoria et de Las Casas. Paul Vlodimiri exerça une influence profonde sur la mentalité polonaise en lui inculquant les principes de tolérance. Dans sa vieillesse sur la prière de l'évêque de Cracovie, Zbigniew Oleśnicki, il se prononça pour l'accès des schismatiques aux charges et aux offices à l'égal des catholiques, pour, disait-il, les ramener par l'amour à l'unité de la foi. C'est dans la même lignée que se situait le roi Sigismond I (1506-1548) qui, à la réquisition du célèbre antagoniste de Luther, le Dr Eck, de persécuter les protestants, répondit : « Permettez-moi d'être le pasteur des boucs et des brebis. » Cette attitude noble comportait néanmoins les germes d'une faiblesse qui faillit compromettre l'avenir de l'Eglise au XVI^e siècle.

Sous les auspices de l'Université, la vie mystique fleurit au XV^e siècle à Cracovie. Nous ne faisons que mentionner le Cistercien Jacques de Paradis, maître de l'Université et défenseur du concile, qui après la dissolution du concile de Bâle quitta sa chaire et s'enferma dans la Chartreuse de Jüterbock pour y écrire sur la Réforme de l'Eglise. A Cracovie, saint Jean Kenty, professeur de l'Université, Stanislas de Kazimierz, le bienheureux Isaïe Boner, Michel Gedroïc, Stanislas le Mansionnaire, tous contemporains, formaient probablement un cercle. Mais ils n'ont pas laissé d'écrits. Le fait certain de la diffusion de l'*Imitation* semble expliquer ce silence, qui devait être volontaire. On se cantonnait de parti pris dans la retraite en face de la science brillante et tapageuse des professeurs de l'Université. On lisait saint Bernard, Henri Suso, les révélations de sainte Brigitte, les écrits de Jean Gerson. Les Frères Mineurs de l'observance, que le disciple de saint Bernardin de Sienne, saint Jean Capistran, implanta en Pologne, propageaient la piété mariale en composant des cantiques, que le peuple chantait. Les bienheureux Jean de Dukla, Ladislas de Gielniow sont la preuve qu'à la veille du XVI^e siècle l'Eglise polonaise conservait des forces vitales malgré la lèpre des vices et imperfections qui n'étaient pas moindres que dans les pays de l'Occident.

La piété mariale trouvait, à la veille de la révolution religieuse du XVI^e siècle, un appont puissant dans les maîtres de l'Université qui se prononçaient dans leurs traités et dans leurs sermons pour l'Immaculée Conception — contre les thomistes. L'image de l'Immaculée apparaît dès lors sur les cuirasses des chevaliers pour y faire place dans la suite à la Vierge de Czenstochowa.

Les pèlerinages à cette image prirent un développement prodigieux au XV^e siècle, surtout après une incursion des hussites qui lacérèrent le visage de la Vierge de deux coups d'épée. Casimir IV fut le premier des rois à faire le pèlerinage de Czenstochowa ; son fils, saint Casimir, avait une dévotion spéciale à la Vierge Marie. L'image de « Notre-Dame des Polonais », conservée à l'Eglise des Augustins de Cracovie et emmenée par les rois à chaque expédition militaire, fit peu à peu place à des copies de l'image de Czenstochowa, qui unit les traits de la peinture byzantine et occidentale.

On ne peut fixer la date à laquelle furent introduites en Pologne la messe mariale *Rorate coeli* et les « petites heures », chantées en polonais. La liturgie de la messe du matin *Rorate coeli* se rattache à l'Avent, le peuple chante de vieux cantiques dont la musique remonte au moyen âge. Il en est de même des mélodies des « petites heures ». Ainsi la dévotion mariale allait en s'accroissant dans la spiritualité du moyen âge. Elle devait être l'une des digues qui arrêtaient le flot de la Réforme protestante du XVI^e siècle, surtout dans les campagnes, où les paysans, dans leur majorité, restèrent attachés à l'Eglise catholique.

Nous avons suivi le développement de la spiritualité polonaise durant le moyen âge. Nous avons souligné son trait marial se renforçant au cours des siècles et démontré que le caractère non littéraire de la mystique du XIII^e siècle dura jusqu'au XV^e, malgré la fondation de l'Université. En même temps, en Prusse, une mystique éminente, se rattachant à l'école néerlandaise, Dorothée de Montawy, morte en 1394, vit ses révélations consignées par la main d'un ancien professeur de Prague, Jean Marienwerder¹. En Pologne même les professeurs de l'Université, mystiques comme Jean Kenty, ne laissèrent pas d'écrits. Ce retard devait trouver sa compensation aux XVI^e et XVII^e siècles.

Le XVI^e siècle et la réforme protestante. — La Réforme protestante trouvait l'Eglise de Pologne sujette aux mêmes maux qui sévissaient dans les pays de l'Occident. Le clergé assujéti à la volonté du roi, les évêchés attribués aux gens de peu de valeur, un clergé de campagne ignorant et pauvre, le haut clergé rémunéré par la royauté pour des services d'ordre politique, un mécontentement général, un courant religieux cherchant sournoisement une issue. Après l'apparition des doctrines nouvelles, la foi en les doctrines conciliaires fit longtemps espérer une réconciliation impossible. Les monastères et les couvents étaient désertés. Seuls les Dominicains avant l'arrivée des Jésuites (1564) menaient la lutte. Depuis 1549, Stanislas Hosius, évêque intrépide en face d'un roi dont la foi vacillait, d'un sénat protestant à l'exception des évêques et d'un seul sénateur laïque, fidèle à Rome, et dont les confrères timorés semblaient parfois suspects d'hérésie, tenait campagne pour la foi catholique. Contre toute espérance, contre l'opinion de Rome qui considérait la Pologne comme perdue, il remportait des victoires, retenait le roi dans l'obéissance du Pape, morigénait les évêques, faisait venir les Jésuites et leur confiait l'école de Braunsberg-Braniewo. Au concile de Trente, dont il fut l'un des présidents, il s'imposa par sa connaissance de la théologie protestante et de ses courants. Après le concile, le cardinal Hosius fut éloigné du pays : le roi l'envoya en mission à Rome. De loin il continua son œuvre, donnant son appui aux jeunes ecclésiastiques qui formaient son entourage. Il fut le maître de toute une génération d'évêques, la plus brillante qu'eut la Pologne jusqu'au XX^e siècle. Appuyé sur eux, il lança l'Eglise de la Réforme tridentine à

¹ On l'appelle injustement « Dorothée de Prusse », nom inventé au XX^e siècle.

l'assaut des positions perdues. Ce fut un changement d'orientation. Hosius n'était pas doux dans ses polémiques ; il désarmait parfois ses ennemis par l'ingénuité de ses démarches. Ainsi il vint demander au vieil hérétique, ancien maître de l'ordre des Chevaliers Teutoniques, Albert, duc de Prusse, moine défroqué et marié, de rentrer dans le giron de l'Eglise. Albert ne s'offensa même pas. S'il échouait parfois, Hosius propageait un nouveau mode de comportement qui devait changer le caractère de la société catholique en Pologne. L'humanisme chrétien, les influences érasmiennes qui pendant la jeunesse de Hosius agissaient sur lui et sur ses contemporains et qui aboutissaient à la formation d'un petit cénacle, devaient céder la place à un catholicisme militant. Il devenait impossible de mener une vie sainte et dérobée au milieu de la tourmente, sans s'engager dans la lutte, telle que la menait le gentilhomme de campagne Thomas Zielinski, mort en 1586 en odeur de sainteté dans son bien de Zielinieć, en Grande Pologne. Attaché dans sa jeunesse à la maison d'un grand seigneur, il devint protestant pendant les voyages. S'étant rendu compte de son erreur, il revint dans le giron de l'Eglise, se maria, mena une vie effacée à la campagne. Il soignait les malades et les mendiants, ayant construit pour eux des huttes dans son jardin. Il lui arriva d'en coucher un dans son lit, ce qu'il ne continua pas de faire sur les protestations véhémentes et bien fondées de sa femme. Il ne discutait pas religion, son humilité lui fit supporter les outrages de la part même de ses paysans : l'un d'eux, ivre, lui reprocha de donner leur argent aux pauvres et le frappa. « Frère, lui dit-il, tu ne sais pas ce que tu fais là, je vais à l'église prier pour toi. » Jusqu'au XX^e siècle, on racontait dans le village de Zielinieć des légendes sur son compte. Or, Thomas Zielinski mourut en 1586 sans laisser de disciples : il appartenait à une génération qui céda la place aux gens de la Réforme tridentine¹.

KAROL GORSKI

Professeur d'histoire à l'Université de Toruń.

¹ Joseph LECLER, S. J., consacre tout le cinquième livre de son grand ouvrage : *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme, à La Pologne, « asile des hérétiques » au XVI^e siècle*. Sa conclusion est que « ce royaume catholique est le premier Etat d'Europe qui ait fait sérieusement l'expérience de la liberté des cultes... Cette liberté était le résultat d'une politique tout à fait consciente de la part des souverains catholiques... Or par une anomalie apparente cette liberté de religion n'a nullement profité à la Réforme en Pologne. L'un des plus grands adversaires du protestantisme l'avait prévu dès l'origine. La multiplicité des sectes et leurs rivalités persistantes les ont réduites progressivement à l'impuissance. »

Descentes de croix

Il y a tant de descentes de croix.

En voici une :

descente de croix de la solitude
quelqu'un te retrouve, accueille,
te dit tu, danse comme à Cana,
te régale de miel, chasse les sauterelles.

Ou :

descente de croix de la maladie
tel qu'un jeune Goliath,
toi sautant du lit et prêt à ta massue,
tu t'en fiches du caillou de David.

Mais il y a des croix immenses
où, d'amour, on agonise pour les autres,
c'est d'elles qu'on tombe comme des grappes exquis
aux bras ouverts de la Vierge.

X. JAN TWARDOWSKI

Traduit du polonais par Maria Kindler

Idéologies et réalité

Une qualité frappe d'emblée dans ce livre ¹ : la probité, l'honnêteté intellectuelle. Voilà pourquoi sans doute sa parution fut saluée comme un événement. L'heure connaît une grande confusion politique, le malaise est diffus. Jeanne Hersch a le mérite de porter un diagnostic vigoureux et son ouvrage constitue une aide précieuse pour l'examen de conscience qui s'impose. Il faut souhaiter que l'esprit d'analyse lucide, loyal, ne reculant pas devant les aveux désagréables, qui est présent dans ces pages se communique.

Militante socialiste, J. Hersch entend d'abord dresser le bilan du socialisme de notre temps, pour lequel elle ne cache d'ailleurs pas sa sévérité. Mais, en un sens, le socialisme est notre problème à tous, si *socialisme* exprime tout un ensemble d'aspirations et d'exigences qui ne sont pas le monopole exclusif des milieux proprement « socialistes ». Pour la jeunesse qui s'éveillait à la conscience politique durant la seconde guerre mondiale et dans son lendemain immédiat, *socialisme* exprimait encore l'espoir, le goût du neuf et des solutions créatrices. D'où la gravité du phénomène de son déclin. Nous pensons que ce n'est pas un hasard s'il coïncide avec une désaffection des jeunes pour la politique. Aussi bien, le problème intéresse-t-il tous les démocrates.

L'ouvrage poursuit un but déterminé : son ambition est d'insuffler une vitalité nouvelle et de fournir de la substance intellectuelle à un socialisme exsangue. L'auteur procède ainsi à la revision d'un certain nombre de notions et de thèmes reçus. Sa critique de la notion de *parti* est particulièrement remarquable. On sera également attentif à la justesse avec laquelle sont tracées les limites de l'adhésion politique. On ne saurait trop souligner les conséquences *pratiques* de cet effort pour replacer la politique à son plan, qui n'est pas celui de l'absolu : là-même où nous

¹ Jeanne HERSCH, *Idéologies et Réalité*, Essai d'orientation politique, Paris, 1956, Plon éd., pp. xx-276.

divergeons sur les justifications philosophiques (nécessaires), un accord pratique reste possible — et il est bien marqué qu'en politique c'est cet accord qui importe. Avec *L'Opium des Intellectuels* de Raymond Aron, *Idéologies et Réalité*, dont le titre est significatif, contribuera à orienter la politique vers des voies plus libérales, plus empiriques, où le souci des réalisations humaines efficaces l'emportera sur la bataille idéologique que le défi lancé par les totalitarismes avait anormalement attisée dans un domaine où elle n'est pas tout.

Dans cette perspective, les pages consacrées à la compatibilité du socialisme et des diverses options religieuses seront appréciées. J. Hersch établit qu'il ne s'agit nullement de faire abstraction des positions religieuses. Au contraire, le choix politique puise à un niveau plus haut que le niveau politique son inspiration (cf. pp. 158-160). L'adhésion à un parti politique se fonde sur la convergence avec autrui dans le choix, non sur les justifications que chacun donne de ce choix (cf. p. 144). Certes, sur tel problème donné le départage pourra être difficile à établir, mais difficulté n'est pas impossibilité.

*

L'ouvrage se compose de trois parties. La première offre un précieux instrument d'analyse. De fines observations et le sens des nuances soutiennent la description des diverses attitudes qui distinguent les hommes de Gauche ou de Droite. Les options du sujet, sa philosophie vécue, mais aussi son tempérament sont des composantes du comportement politique. Une série de *types idéologiques* sont ainsi dégagés : fasciste, communiste, libéral conservateur, démocrate progressiste, socialiste. Telle ou telle note sera peut-être contestée : il reste que ces portraits restituent des hommes vivants — ceux qu'il nous arrive de rencontrer. M. André Philip fait observer, dans un *Avant-Propos*, que la classification ainsi établie se réfère surtout à la France. J. Hersch a-t-elle jugé sans poids réel les résurgences d'une Droite de style maurrassien, nourrie de la nostalgie de l'Ancien Régime ? D'aucuns remarqueront qu'un phénomène comme la flambée poujadiste semble négligé.

Bien qu'elles se situent à un plan différent et soient davantage axées sur les doctrines politiques elles-mêmes, les analyses de M. Raymond Aron, dans *Espoir et Peur du Siècle* fournissent un complément utile à celles que nous avons ici ¹.

¹ Dans *Espoir et Peur du Siècle*, Paris, 1957, *De la Droite, le conservatisme dans les sociétés industrielles*, pp. 11-121.

Les descriptions de J. Hersch nous présentent ce que nous appellerons, sans y mettre de nuance péjorative, des citoyens moyens et leurs vues sur la politique. Il est exact que nous posons les problèmes politiques comme le font les types que l'on nous dépeint, que nous utilisons leurs critères. Mais par là nous restons au plan de la micro-politique, qui est aujourd'hui celui de l'opinion publique, qui englobe des élites, pour autant que l'opinion publique doit jouer un rôle positif en politique. Ce rôle est évidemment décisif en démocratie. Or force est de constater que de plus en plus les grands problèmes et les grandes décisions, de par leur caractère de technicité très poussée, deviennent l'apanage de technocrates et de spécialistes. On connaît la thèse soutenue avec une certaine brutalité par Burnham sur la nouvelle classe dirigeante des *managers* ou directeurs, détentrice du pouvoir réel dans la société industrielle ¹.

Entre les *managers* aptes à saisir la clef technique des problèmes mais dont le souci humain n'est pas pour autant garanti et l'opinion, par définition non spécialisée, un divorce s'amorce. On a ainsi opposé « politique apparente » à « politique réelle », on a parlé de la « mauvaise politique de l'opinion », on a relevé l'impréparation de certains parlementaires pour les tâches nouvelles, le désintéressement accru pour la chose publique, et d'autres signes inquiétants. Walter Lippmann, en observateur averti de la vie politique, Robert Oppenheimer, en savant conscient du destin qui lui échoit, ont attiré l'attention sur ce problème ². On regrettera qu'il ne lui soit pas réservé une place suffisante dans le livre de J. Hersch, à qui cependant il n'a pas échappé (cf. pp. 73, 77 et 252). Il s'agit en effet d'un point vital : si les masses, faute d'instruments de compréhension, se désintéressaient totalement de la chose publique, c'en serait fait de la démocratie. A ce sujet, de graves problèmes de pédagogie se posent.

*

Les questions abordées dans la seconde partie sont d'ordre philosophique et ont trait à la nature de la politique. Que le pluralisme doctrinal soit aujourd'hui un fait dont il faille tenir compte (cf. p. 106) et que ce

¹ Cf. James BURNHAM, *L'Ere des Organiseurs (Managerial Revolution)*, trad., Paris, 1947, pp. xxiv-263.

² Cf. Walter LIPPMANN, *Crépuscule des Démocraties?* trad., Paris, 1956, pp. 238. Robert Oppenheimer s'inquiète de l'ignorance générale des idées scientifiques et de la non-intégration du savant dans une société sur laquelle il exerce cependant une grande influence. Cf. dans *L'esprit libéral (The Open Mind)*, trad., Paris, 1957, pp. 189 et suiv.

fait n'empêche point l'accord pratique dans l'action, ne rend pas inutile une confrontation des justifications que chacun apporte de son engagement, nous l'avons dit.

Nous ne pensons pas déformer la pensée de J. Hersch en parlant de son pessimisme quant au politique comme tel. Il semblerait que la politique doive son existence à l'existence du mal. Si les hommes étaient parfaits elle cesserait d'être nécessaire. « A cet égard, la politique est comme le droit : c'est la nécessité de tenir le mal en échec, ou plutôt de réduire l'ampleur de ses ravages, qui leur a donné à tous deux naissance » (p. 94)¹.

Nous ne saurions acquiescer à ce verdict radical. Certes, il ne s'agit pas de nier la part, immense, du mal, ni de méconnaître la portée des revendications antitotalitaires du livre². Mais nous pensons qu'en elle-même, abstraction faite des gangrènes qui la rongent, des déviations qui la détournent de sa fin, la *cité* est une réalité positive et bonne. L'homme est naturellement social, une part de sa vocation est de concourir consciemment et honnêtement à la poursuite du bien commun. Si un ordre est nécessaire, ce n'est pas d'abord en raison du mal à juguler. Une coordination et une direction des efforts humains conjugués s'imposent parce que l'homme n'est pas *que* partie du tout social et parce que les buts propres de la personne ne sont pas spontanément identiques aux autres biens que cette personne poursuit en tant qu'elle est membre de la société. Pour être divers, le bien particulier et le bien commun auxquels tend la personne ne sont pas contradictoires. Entre eux une hiérarchie peut et doit exister.

¹ Cf. pp. 93-106. Semblable pessimisme se retrouverait dans la tradition réformée. Citons ces lignes de Vinet : « La société, ou la communion, antérieurement à la chute, accueillait, embrassait d'elle-même tous les intérêts, tous les devoirs, toute la vocation de l'homme. Chaque homme, en y entrant, s'y retrouvait tout entier ; augmenté probablement, non diminué. Sur aucun point le conflit n'était possible. Il l'est maintenant sur tous. Les volontés sont infiniment diverses, et pareilles en ceci que chacune porte en soi non l'amour, mais la haine de la règle. Tandis que, dans l'ordre de choses normal, chacune emploie tout ce qu'elle a de force à se subordonner, chacune dans l'état actuel, manifeste sa présence par un effort contraire. C'est pour cela, surtout, que la société est devenue Etat. L'Etat est la force de tous tenant en échec la force de chacun. L'Etat est la barrière opposée par la raison et l'intérêt général aux instincts sauvages qui grondent sourdement au fond de tous les cœurs. L'Etat, dans une même société, c'est la loi, et sa sanction pénale ; d'une société à l'autre, l'Etat, c'est la guerre. L'Etat, primitivement, est donc une menace permanente et une contrainte organisée. On s'y soumet parce qu'il le faut ; on s'y soumet parce qu'à ne pas se soumettre il y aurait plus à perdre qu'à gagner ; on s'y soumet enfin parce qu'on finit par y trouver quelque douceur ; mais il a fallu se soumettre ; il faut se soumettre tous les jours ; la contrainte, quelque modérée qu'elle soit, ne cesse jamais d'être sensible. »

² Qu'on pense aux formules anarchisantes que dicte à Simone Weil son horreur du monstre totalitaire.

Les confondre serait ouvrir la voie à une conception totalitaire. La société est naturellement au service des personnes et de leur liberté, mais il n'y a pas d'épanouissement possible de la personne sans participation au bien commun social. Je pense même que J. Hersch donnerait son accord à cette dernière formulation, qui diffère de la sienne parce qu'en définitive elle se réfère à une autre philosophie de l'homme que la nôtre.

Nos formules veulent marquer la complexité et le paradoxe de l'homme : spontanément sa volonté poursuit l'absolu et par là l'accomplissement d'une destinée personnelle ; naturellement aussi, il est social. Le mouvement spontané de la volonté ne suffit pas par lui-même à rejoindre le bien commun, non qu'elle y soit rebelle, mais tel n'est pas son objet immédiat. Une direction est donc nécessaire qui assure l'unité sociale, qui est unité de convergence des volontés, d'ordre en vue du bien commun. Tel est le fondement de la politique. *Ordre* doit ici être pris dans son sens pur, en faisant abstraction des colorations affectives dont l'ont revêtu la pensée et la pratique de la Droite autoritariste. Cet ordre et cette direction sont humains, ils font appel au libre acquiescement de l'homme, à son obéissance, qui est précisément l'entrée consciente et volontaire d'une liberté dans un ordre « humain ». Cette direction et cette obéissance existeraient même si les hommes étaient parfaits. La contrainte en est la caricature. Et s'il est vrai qu'une certaine contrainte et un régime de correction sont rendus nécessaires dans toute société de par la présence du mal, il serait ruineux d'identifier la contrainte comme telle avec la société — cette identification caractérisant précisément les sociétés qui déchoient de leur dignité de société *humaine*.

D'autre part, le philosophe chrétien conscient de l'existence du péché ne nourrit aucune illusion sur tout ce qui entache la société. Il sait que les volontés humaines, dans leur double orientation vers l'absolu et vers le bien de la cité, sont blessées, affaiblies, souvent perverties et dévoyées ; il sait encore que l'ouvrage de la grâce est de les élever, mais aussi de les guérir et redresser dans leur orientation naturelle elle-même.

C'est donc nantis de telles précautions, que nous affirmons le caractère « naturel » de la société, qui n'est pas fondée sur l'opposition du bien et du mal, mais sur la pluralité des fins, d'ailleurs entre elles subordonnées, qui polarisent la volonté humaine. Dire que l'homme n'est essentiellement *que* partie du tout social, c'est céder au totalitarisme. Il est également erroné de nier, avec une certaine pensée libérale, le caractère social de l'homme.

Enfin, si nous recherchons, plus radicalement, pourquoi l'homme entre en société, nous rencontrons un double motif. Engagé dans le monde matériel, l'individu humain, membre d'une espèce, a besoin pour subsister de l'aide de ses semblables. Personne, c'est-à-dire univers spirituel doué d'autonomie, l'homme trouve par ailleurs inscrite dans la générosité essentielle de sa vie de connaissance et d'amour l'exigence de la communication et de l'amitié avec autrui. Là encore se révèle son paradoxe : l'indigence des besoins et l'échange des richesses de l'esprit rendent à titres divers la société nécessaire et bénéfique.

L'importance qu'à bon droit J. Hersch attache aux problèmes d'éducation nous laisse supposer que sa pensée rejoindrait aisément certaines des vues que nous avons proposées. Ce sont plutôt telles ou telles formules qui suscitent notre réaction, car dans leur teneur littérale elles sembleraient ramener à un libéralisme égalitaire, et à faire de l'Etat, sinon un pur appareil de contrôle, du moins un instrument au service de l'individu comme tel, — un individu d'ailleurs auquel l'inégalité est intolérable. Encore une fois, la vocation de l'homme au social est positive, et social n'est pas forcément synonyme de totalitaire.

*

La thèse de l'auteur que nous avons discutée en commande une seconde. Logiquement, le mal appelle, pour le contenir et réfréner, la force. Dans cette perspective, la démocratie se présente comme un usage *justifié* de la force, en ce sens que le contrôle y est moral. La politique est continuelle remise en question de la force qui du coup cesse d'être la force seule. C'est pourquoi le problème que nous trouvons au cœur de la philosophie politique est celui du lien de la force et de la morale (cf. p. 96). (On évoquera telle pensée de Pascal sur la force et la justice !) Pour caractériser les deux termes du rapport, l'on fait appel à Kant et à Machiavel ; leur mérite serait d'avoir dégagé, comme on isole les corps simples en chimie, le premier la *morale pure*, le second la *politique pure*.

En quoi Kant a-t-il posé l'acte moral dans sa pureté ? — en en faisant une affirmation de la liberté pure, de la « catégoricité » pure. Le choix libre est transcendant parce qu'il est indemne de toute finalité. Une finalité quelconque introduirait en lui l'« impureté ». Mais J. Hersch s'empresse d'ajouter que le pur est « fictif », entendez asymptotique. Dès lors, le « contraire de l'acte moral, ce n'est pas le mal, c'est l'acte subordonné à une technique de la réussite. L'absolu de l'exigence morale, c'est que la question

de la nécessité ne se pose plus ». Bien que dans le concret le problème de la réussite soit toujours posé, « la réussite ne fait pas partie du devoir » (cf. p. 97).

Il ne saurait être question ici d'un examen même rapide de la morale kantienne solidaire de l'ensemble du système, notamment du caractère restrictivement phénoméniste que Kant reconnaît à la causalité, et de la notion d'autonomie. Prises dans leur sens métaphysique, les fins assignées à l'action et les impératifs du droit naturel ne sont pas, pensons-nous, exclusifs du caractère inconditionnel de l'acte moral, qui se fonde sur l'universalité de l'esprit et sur la vocation de la volonté au Bien absolu.

A la pure morale de Kant, J. Hersch oppose Machiavel et sa « critique de la raison politique ». Machiavel aurait isolé la politique *pure*, où compte, comme dans les arts, la réussite (p. 99). Pureté ici encore toute théorique.

Je ne sais si une telle interprétation de Machiavel s'imposera. Machiavel n'a-t-il pas visé à établir une science pratique, à dégager les lois empiriques du comportement des hommes réunis en société, à accumuler des observations au service de l'art de gouverner les hommes ? Nous sommes aux antipodes d'une « critique » et d'un savoir *a priori*. Il est vrai que Machiavel pensait que le praticien de la politique pouvait se contenter de recettes tirées de l'expérience et n'avait pas à se préoccuper dans l'action des encombrants impératifs d'une loi morale. Telle est la raison qui permet de l'opposer à Kant.

Aux yeux de J. Hersch une sorte de dialectique doit, semble-t-il, s'établir entre Kant et Machiavel. « Machiavel ne peut pas se passer de Kant, qui condamne Machiavel sans pouvoir s'en passer » (p. 182). Pourquoi cela ? Parce que *réussir* sur le plan politique est une obligation morale : l'homme politique a charge d'âmes. Nous ne pensons pas que cette dernière observation, profondément exacte, justifie l'opposition proposée entre morale et politique. D'ailleurs, après avoir dissocié, l'on doit réunir à nouveau : « seul le mélange impur de la morale et de la force préserve dans une certaine mesure les possibilités humaines, une présence efficace de la morale dans la société » (p. 100).

Peut-être eût-on abouti à cette constatation, en faisant l'économie d'une réduction des notions à une pureté abstraite qui risque de restreindre leur contenu. C'est là question de méthode. De plus ne tend-on pas à confondre pureté notionnelle, obtenue au terme de l'analyse, et pureté morale ?

La liberté de l'acte moral, disions-nous, n'exclut pas une finalité : nos choix concrets doivent être conformes à une loi morale qui indique

les buts à réaliser dans l'action. Cette loi morale ne commande rien d'autre que la réalisation des exigences fondamentales de la nature humaine, selon sa double dimension personnelle et sociale. Pour cette raison on parle de loi naturelle.

Or la politique est partie de la morale. Mais précisément parce que la matière, le domaine, de l'acte est différent selon qu'il s'agit de ma conduite personnelle et de la conduite de la société, il ne faut pas juger de l'action morale politique comme s'il s'agissait de l'action morale individuelle. Il y a diverses parties de la morale, chacune ayant son visage propre. Une morale comme la morale kantienne qui tend par sa logique interne à être une morale des pures intentions sans contenus est acculée à laisser hors de son champ le domaine politique, d'une manière spécialement visible. Hegel avait déjà signalé cette lacune capitale. Et c'est pourquoi, tout en étant d'accord avec ce que J. Hersch dit du politique qui a charge d'âme (p. 98), avec sa critique du cynisme et du moralisme qui confond morale individuelle et morale politique (p. 101), je ne pense pas qu'il y ait lieu pour autant de parler d'« impureté » de la morale ou de la politique.

Je dirai donc que l'œuvre politique doit toujours être menée sous la dictée de la loi morale, mais que l'homme politique tient compte du possible et du réalisable et que c'est encore faire œuvre morale que de tolérer le moindre mal pour éviter le pire, de riposter à l'adversaire injuste, de l'intimider. On peut faire face au mal en toute pureté. L'action politique qui, ouvertement, positivement, délibérément, offense la morale, est interdite par la loi morale ¹. J'ose ajouter qu'une telle action n'est pas une réussite politique : l'affirmation cessera d'être paradoxale, si l'on prend garde à tous les prolongements et à tous les concomitants d'une action et si l'on se souvient que celle-ci n'épuise pas nécessairement son influence dans son résultat immédiat. (Ceux par exemple qui, en Algérie, croient devoir répondre au terrorisme par l'« efficacité » des chambres de torture, encouragées, tolérées, ou sciemment « ignorées » ne sont pas seulement condamnés par la conscience humaine. Ils sont encore politiquement des sots ².)

Car qu'est-ce que *réussir* ? Le bien commun de la société intègre des

¹ Notre Revue a parlé du petit livre si courageux et si lucide de P.-H. SIMON, *Contre la Torture*.

² Il va de soi que cet exemple de l'Algérie amené pour illustrer mon argumentation ne fait aucune allusion aux positions de l'auteur — faut-il le souligner ? Je sais que Jeanne Hersch réproouve aussi fort que moi des pratiques qui font souffrir et rougir de honte tous les vrais amis de la France.

valeurs spirituelles. Les sauvegarder, les promouvoir est la première réussite politique. L'efficacité immédiate de la violence, inversement, n'est pas forcément une réussite. Elle sera un échec si elle engendre une haine durable entre deux peuples. La vraie force n'est pas nécessairement la brutalité ou la force matérielle ; celui qui vainc en soi l'esprit de haine prouve qu'il est humainement fort : Gandhi était fort. Ainsi peut-on penser que l'URSS n'a pas réussi en Hongrie. Une infériorité acceptée au plan de la force matérielle pourra en certains cas être supériorité et force politiques. L'intelligence et la générosité sont de soi génératrices de vraie réussite. C'est pourquoi il est si difficile en politique de distinguer entre la faute et l'échec. L'homme politique de valeur sentira peser sur soi des responsabilités écrasantes, il n'a pas nécessairement à se sentir coupable ¹.

Malgré ces divergences théoriques qui tiennent à deux anthropologies, dont nous n'aborderons pas la discussion ici ², nous nous sentons le plus souvent d'accord avec l'auteur sur le plan pratique : car J. Hersch, en définitive, vise à assurer la part de la morale en politique.

*

La philosophie politique de J. Hersch n'est pas sans influencer le jugement porté sur la démocratie. Il advient ainsi que le pathétique d'un diagnostic lucide soit comme accentué par les justifications théoriques qui l'encadrent.

La démocratie n'est-elle qu'un moindre mal (cf. p. 111) ? A la liberté, lisons-nous, « le régime démocratique donne des chances — pas davantage » — (p. 119). Ne peut-on pas aller au delà de cette justification, en somme pragmatique et négative ? Car un régime est le correspondant et le reflet de *mœurs*. Régime démocratique et mœurs démocratiques vont normalement de pair. Nos mœurs font corps avec nous. Or l'idéal de liberté de la personne, d'égalité, de fraternité, trouve dans la démocratie ses possibilités majeures de réalisation. Dans une démocratie digne de ce nom, les hommes collaborent, en personnes libres et égales, à l'œuvre commune, au bien commun qui est un bien fraternel. La démocratie est participation de tous à la gestion de la chose publique. Elle correspond ainsi à un vœu profond de la nature humaine. On pourrait reprendre dans cette perspective les

¹ Ce que nous disons de l'équivoque du mot *réussite*, vaut également de l'*efficacité* qu'on oppose souvent à *pureté*.

² Il conviendrait de discuter le sens donné à l'opposition entre *être* et *liberté*, cf. pp. 105, 164.

pages du livre consacrées au *milieu*. Ceci dit, le pessimisme de l'auteur se comprendra et sera peut-être partagé, pour autant que l'on considère ce qui des exigences démocratiques est réalisé et ce qui les contrecarre.

Il conviendrait sans doute de distinguer les institutions démocratiques, qui posent des problèmes techniques, de l'inspiration démocratique d'une société, qui représente une conquête humaine, éminemment positive. Il est vrai qu'une certaine pensée politique s'est depuis le XIX^e siècle attachée à la croyance mythique en l'efficacité quasi automatique de certaines institutions, comme par exemple le suffrage universel et que c'est contre cette croyance que réagit à juste titre J. Hersch.

*

L'esprit démocratique est menacé de divers côtés : comment aider à sa formation ? Une participation des citoyens à la gestion économique et scientifique qui prend une place chaque jour accrue dans la société industrielle pose un problème crucial. La troisième partie de l'ouvrage aborde la question. Nous nous contenterons de quelques notations, de caractère marginal, qui pourraient permettre de prolonger la réflexion sur les thèmes abordés par le livre.

Une première remarque concerne la légitimité de la division, devenue classique, entre l'*économique* et le *politique*. Le libéralisme naissant entendait que l'Etat-gendarme protégeât la liberté économique conçue comme partie intégrante de la liberté de l'individu. La loi était celle de l'absence de loi : *laissez faire*. Non sans raisons le marxisme a répondu que de la sorte les individus, mus par l'intérêt égoïste, s'entre-dévorent et que l'Etat égalitaire n'est qu'une façade idéologique qui hypocritement dissimule une lutte à mort : plus ou moins à son insu, la politique est jouet des seules « réalités », les réalités économiques. D'autres, sans aller jusque-là, ont compris que la garantie de la liberté de l'individu exigeait aussi une ordonnance, voire une certaine planification de l'économie. Mais libéralisme et marxisme nous ont appris à séparer, sinon à opposer, politique et économie. Cette séparation est contestable. En effet, les biens matériels, dans leur production et leur distribution, sont parties du bien commun de la société et donc objet de la politique ¹. L'économie est partie de la politique ². Ce qui

¹ Choisir la priorité de l'industrie lourde ou celle des biens de consommation, choisir d'investir ici ou là est un acte politique et moral qui aura des conséquences sur le comportement éthique des peuples. En feuilletant les pages publicitaires d'un grand illustré on en apprend déjà beaucoup sur le *way of life* des foules.

² En termes techniques, il faudrait parler de « partie potentielle ».

implique certaines conséquences « socialistes ». Car l'inefficacité des hommes en politique ne tient pas seulement à l'inégalité (cf. pp. 174 et suiv.), mais encore à la complexité croissante des problèmes. D'où la question : la culture technique répandue peut-elle devenir facteur de démocratie, et dans quelles conditions ? Ne convient-il pas de faire davantage confiance à ces écoles humaines que sont les syndicats ? Qu'on pense aux universités syndicales, au « syndicalisme constructeur » tel qu'il s'est exprimé dans les accords Renault. C'est un fait que si les partis sont en décadence, des réalisations positives sont à l'actif des syndicats.

Il faudrait également à propos du capitalisme et du salariat (cf. pp. 204 et suiv., 221 et suiv.) distinguer les tares propres au système de celles qui sont congénitales à la civilisation technique, quel que soit le régime politique de propriété des moyens de production (cf. pp. 213, 215).

Enfin, on pourrait engager le dialogue sur l'urgence et l'importance relatives des différents problèmes. Une fois que l'on a cerné un problème, il convient de le situer par rapport aux autres. Nous avons parlé plus haut du divorce entre la macro-politique et la micro-politique. Une des raisons du phénomène n'est-elle pas que dans un cas ou dans l'autre la dimension respective des questions n'est pas également évaluée ? Problème démographique, problème de la faim, émancipation des peuples sous-développés, entrée en jeu de l'énergie atomique ou de l'automation, etc. : ces éléments n'ont pas échappé à J. Hersch, mais leur rôle décisif n'est peut-être pas assez souligné ¹.

Ces quelques réflexions donneront, nous l'espérons, au lecteur l'envie d'ouvrir le livre de J. Hersch. La philosophie politique comme l'analyse du temps présent ont reçu là une contribution de valeur et ceux qui aiment à réfléchir trouveront dans la lecture de ces pages un stimulant hors pair.

FR. MARIE-MARTIN COTTIER, O. P.

¹ Cf. par exemple, pp. 183, 185, 193 et *passim*.

L'Eglise et la Femme¹

L'Eglise et la Femme, voilà de quoi on me demande de vous entretenir. Je tremble de le faire. J'ai appris l'héroïsme de vos femmes pendant les années terribles ; je sais que la fidélité à l'Eglise a été chez vous jusqu'au martyre. Au prix de ces splendeurs, que sont les paroles que je puis vous adresser ? Accueillez-les avec une immense indulgence, comme le témoignage de quelqu'un qui, de loin, vous est resté fidèle aux heures tragiques, qui vous aime et vous admire.

Je vous parlerai d'abord de l'Eglise qui par la Vierge est tout entière mariale. Puis de l'enseignement de saint Paul sur la femme. Enfin de ce que nous devons, depuis les origines, à la présence de certaines femmes dans l'Eglise.

I

La Femme mystérieuse qui, dans l'Apocalypse, XII, 1-17, se détache sur le ciel, vêtue des signes de la puissance divine, et cependant poursuivie par le Dragon, c'est l'Eglise. Elle dure depuis le commencement du monde. Au moment suprême de son existence, au temps des grandes épreuves qui devaient être contemporaines de la venue du Messie et que l'on appelait le temps des « douleurs du Messie » — elle est alors représentée par Marie —, elle met au monde le Christ : « Et un grand signe parut dans le ciel : une Femme enveloppée dans le soleil, la lune sous ses pieds, et sur sa tête une couronne de douze étoiles. Elle avait un Enfant dans son sein, et elle criait, étant dans les douleurs et le travail de l'enfantement » (1-2).

Le Dragon pressent que l'Enfant messianique, annoncé par les prophéties, sera son ennemi suprême. Il se tient devant la Femme pour le dévorer. Mais l'Enfant est enlevé au ciel au jour de l'Ascension. Et la Femme, poursuivie par le Dragon, s'enfuit au désert. Elle y restera durant toute l'ère messianique, qui va de l'Ascension à la Parousie, et qui, vue du côté de ses épreuves, correspond à 1260 jours ou trois ans et demi, c'est-à-dire un sept brisé en deux, car les attaques du démon, si violentes soient-elles, sont d'avance brisées en deux. Elle est au désert, c'est-à-dire *dans* ce monde,

¹ Texte lu le 27 août 1957 au cours d'une série de conférences sur *Le rôle de la femme dans l'Eglise*, tenues à l'Université de Lublin, présidées par Mgr Kominek, évêque de Wrocław, inaugurées par S. Em. le cardinal Stefan Wyszyński, Primat de Pologne, devant une assistance évaluée à un millier de prêtres.

sans être *de* ce monde. Le désert, c'est, dans l'Ecriture, le lieu des grandes épreuves et des grandes miséricordes de Dieu.

Ainsi la Femme est l'Eglise qui, tout au long de sa durée dans le temps, depuis le jour de la chute jusqu'à celui de la Parousie, s'efforce de donner des enfants à Dieu. Il y a trois âges en elle : l'âge qui *précède* l'enfantement du Christ ; l'âge de la *présence* du Christ ; l'âge inauguré par l'*Esprit saint* au jour de Pentecôte. Le moment décisif, qui va la modifier profondément elle-même, la faire entrer dans son âge de plénitude et changer, en conséquence, la condition du monde entier, est celui où il lui est demandé de mettre au monde, non seulement des enfants d'adoption, mais le Fils unique de Dieu. A cet instant suprême, où l'Eglise est l'Eglise plus qu'elle ne l'a jamais été, et qu'elle ne pourra jamais l'être, *c'est dans la Vierge qu'elle est tout entière rassemblée*. C'est à la Vierge, dit saint Thomas, qu'il est donné de consentir au message de l'Annonciation au nom de toute l'humanité. En mettant au monde le Fils unique, qui est la Tête, la Vierge est le *modèle*, la *forme* de l'Eglise des temps ultérieurs, mettant au monde les enfants d'adoption, qui sont les membres.

Dès lors, dans la grande évocation de l'Apocalypse, la Vierge apparaît d'une manière éclatante comme le *prototype* de l'Eglise : elle est le point d'intensité suprême, auquel il faut que l'Eglise ait touché une fois au cours de sa vie, pour pouvoir être ce qu'elle doit être tout le reste de sa vie.

Nous venons de discerner trois âges de l'Eglise. Il y a d'abord une immense période, embrassant le régime de la loi de nature et de la loi mosaïque. C'est *le temps de l'attente du Christ*. L'Eglise, à savoir le rassemblement, la « récapitulation » (Ephés., 1, 10) du monde autour du Christ, est *inaugurée*. Elle est le corps du Christ en acte *commencé*. Elle se prépare à accueillir le Christ qui sera sa Tête, et qui lui permettra d'être pleinement elle-même, d'être le corps du Christ en acte *achevé*.

Puis vient *le temps de la présence du Christ*. Il ne dure que quelques années. Mais il est décisif. L'Eglise est achevée alors dans son *Principe*, dans sa Tête, qui est le Christ.

Le troisième âge, *celui de l'Esprit saint*, commence à Pentecôte. Toute la tâche de l'Esprit saint est de faire déborder au dehors la grâce qui est dans le Christ et, en la répandant sur le monde, de constituer dans son acte *achevé* l'Eglise, corps du Christ.

Nous croyons que tous les contemporains du Christ se tiennent soit sur le versant de l'âge de l'attente du Christ, soit sur le versant de l'âge de l'Esprit saint, et que c'est le privilège de la Vierge Marie d'appartenir seule à l'âge de la présence du Christ.

Zacharie et Elisabeth, Siméon, Anne, Jean Baptiste appartiennent aux jours de *l'attente du Christ*. Les tout premiers saints de l'Evangile sont des saints de la loi ancienne, au moment où elle commence de céder sous le flot de lumière de la loi nouvelle. Ils sont pareils à l'étoile du matin, qui appartient à la nuit, et qui annonce le jour sans néanmoins lui appartenir,

mais qui continue de briller quand paraît le jour. La parole du Sauveur sur Jean Baptiste : « En vérité, je vous le dis, parmi les enfants des femmes, il n'y en a pas de plus grand que Jean Baptiste ; mais le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui » (Mt., XI, 11) signifie directement que Jean Baptiste est plus favorisé que tous les prophètes de la loi ancienne, puisqu'il peut montrer ce qu'ils ont attendu ; mais que, du fait qu'il appartient encore à la loi ancienne, son état est moins privilégié que le nôtre. Le plus petit des chrétiens peut dire : Jean Baptiste est meilleur que moi, mais mon état est meilleur que le sien.

C'est seulement après l'Ascension et la glorification du Christ — quand le Christ envoie l'Esprit de Pentecôte qui « prendra de ce qui est à lui » (Jean, XVI, 14) pour nous le communiquer, que les saints de l'Evangile passent dans le troisième âge du salut, l'âge de l'Esprit saint. Ainsi s'éclaire le texte mystérieux où Jésus rappelle l'Ecriture prophétisant que des fleuves d'eau vive sortiront de son sein, et où l'Evangéliste ajoute : « Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui ; car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (Jean, VII, 38-39).

Chronologiquement, la Vierge apparaît avant le Christ ; et elle sera présente à la Pentecôte. Elle est contemporaine des premiers saints de l'Evangile, qui vivent dans l'âge de l'attente du Christ et du royaume ; et des apôtres qui vivent déjà dans l'âge de l'Esprit saint. Mais *qualitativement*, elle ne relève ni de l'âge de l'attente du Christ ni de l'âge de l'Esprit saint. Elle remplit à elle seule tout un âge de l'Eglise, l'âge de la présence du Christ. Cela veut dire que la grâce du Christ lui est dispensée suivant une loi, un régime qui lui est propre.

C'est, en effet, par *contact immédiat*, plus encore que par l'économie sacramentelle, que la Vierge reçoit du Christ la grâce. Elle a donné par contact quelque chose à Jésus : la couleur de ses yeux, sa sensibilité, sa manière de parler, une certaine complexion humaine. En échange, c'est par contact qu'elle a reçu les flots de la grâce. Je voudrais recourir ici à une image. L'Eglise, représentée par la Femme vêtue de lumière, a commencé d'exister, nous l'avons dit, dès après la chute pour durer jusqu'à la Parousie. Mais au moment où paraît le Christ, il opère en elle, en ce point précis du temps et de l'espace où il la touche, une sorte de condensation suprême de toute la sainteté dont elle doit remplir le monde, depuis le commencement jusqu'à la fin de sa durée. Ce lieu précis où se condense ici-bas pour un moment toute la sainteté collective de l'Eglise, ce lieu où la loi de conformité au Christ est réalisée plus intensément que dans tout le reste de l'Eglise, ce lieu où l'Eglise est en face du Christ comme une épouse parfaite pour lui rendre son amour, c'est la Vierge. La Vierge apparaît comme une condensation subite de toute la grâce de l'Eglise, au moment où celle-ci passe dans le champ d'attraction immédiat du Christ.

C'est parce que l'Eglise s'est trouvée, au temps du Christ, si merveilleusement rassemblée dans la Vierge, c'est parce qu'elle a été un jour tout

entière enfermée dans la Vierge, qu'il faut dire que l'Eglise est mariale. Elle est mariale constitutivement.

Au jour de Pentecôte, la visitation de l'Esprit saint aura des effets différents sur les *apôtres*, qui appartiennent à l'âge de l'Esprit saint, et sur la *Vierge*, qui appartient à l'âge de la présence du Christ.

Pour les *apôtres*, Pentecôte est un baptême dans l'Esprit (Act., I, 5), c'est-à-dire un départ pour la vie dans le temps. Ils reçoivent la puissance pour être les témoins et les martyrs de Jésus à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre (I, 8). Ils triompheront des obstacles venant de la diversité des langues, des nations, des cultures, pour fonder l'Eglise universelle (II, 4-11). Voilà l'inauguration de l'âge de l'Esprit saint.

Pour la *Vierge*, cachée dans l'ordre des grandeurs de sainteté, Pentecôte n'est pas un départ dans le temps, c'est plutôt un terme. Ce n'est pas elle qui sortira au dehors dans la force de l'Esprit pour prêcher l'Evangile au monde. La visitation de l'Esprit, déjà descendu solennellement sur elle quand débutait sa mission, à l'instant de l'Incarnation (Luc, I, 35), ne peut être maintenant pour elle que l'annonce et la préparation de son prochain départ pour le ciel. Elle n'attend pas un recommencement de la vie terrestre ; elle voit venir la maturation et comme l'été de toutes les grâces que le Christ même a déposées en son âme.

Les apôtres, après le Christ, représentent l'Eglise avec les *grandeurs de hiérarchie*. Sans les grandeurs de hiérarchie, l'Eglise ne pourrait plus exister désormais ; mais les grandeurs de hiérarchie sont au service des grandeurs de sainteté. La Vierge, devant le Christ, représente l'Eglise avec les seules *grandeurs de sainteté*. A la fin du monde, les grandeurs de hiérarchie passeront ; mais les grandeurs de sainteté ne passeront pas.

Il existe de nombreux textes du Nouveau Testament où les rapports de l'Eglise au Christ sont comparés à ceux de l'Epouse et de l'Epoux. Par exemple, Apoc., XXI, 2 : « Et je vis la Ville sainte, la Jérusalem nouvelle qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu, ornée comme une Fiancée qui s'est parée pour son Epoux ¹. »

De même que, sur un plan qui est, nous le dirons, *relatif*, l'époux est supérieur à l'épouse ; ainsi, mais cette fois-ci sur un plan *absolu*, le Christ est supérieur à l'Eglise. Le Christ est Dieu ; l'Eglise, même en la Vierge, est pure créature. Le Christ choisit l'Eglise ; l'Eglise entre dans cette union d'abord pour être aimée et recevoir, et ensuite pour aimer et donner ; non pour commander, mais pour obéir ; et cette attitude d'humilité doit être, à l'égard du Christ, celle de tous les membres de l'Eglise, tant masculins que féminins.

Tel est le sens du grand texte de saint Paul aux Ephésiens, v, 25-27 :

¹ Cf. Mt., XXII, 2 ; xxv, 1 ; ix, 15 ; Jean, III, 29 ; Apoc., XIX, 7 et 9 ; XXI, 10-11 ; XXII, 12-17, etc.

« Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise : il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier, l'ayant purifiée par le bain de l'eau dans la parole, pour se la présenter à lui-même comme une Eglise glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée ¹. »

II

Nous avons parlé jusqu'ici de l'Eglise comparée par l'Ecriture à la Femme. Il est temps d'étudier maintenant la position respective de l'homme et de la femme à l'intérieur de l'Eglise.

C'est saint Paul qui est ici notre guide. C'est lui qui, par un paradoxe qui n'est qu'apparent, d'une part, ouvre à la femme les plus vastes horizons, et, d'autre part, semble vouloir la rejeter dans l'ombre, la subordination, le silence, en sorte qu'il a fourni des textes, dont ils usent mal, aux anti-féministes de tous les temps.

Commençons par distinguer ici deux plans : d'une part le plan de la vie divine, où il y a égalité entre la femme et l'homme ; d'autre part, le plan des vocations et des dispositions naturelles, où il y a des différenciations et des supériorités mutuelles.

Sur le premier plan, *celui de la vie divine* — c'est le plan suprême —, saint Paul prononce la parole absolue : « Vous êtes tous fils de Dieu par la foi au Christ Jésus. Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, *il n'y a ni homme ni femme* ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Gal., III, 26-27). Dans le royaume de la foi, de l'espérance, de la charité, des vertus chrétiennes de prudence, de justice, de courage, de vérité, d'humilité, des dons de crainte, de piété, de science ou de sagesse, tous les chrétiens peuvent être également enfants de Dieu ; la plus haute sainteté est donnée aux plus doux et aux plus violents, aux plus humbles et aux plus magnanimes : la Vierge Marie est la Reine de tous les saints.

Sur le second plan, *celui des vocations et des dispositions naturelles*, apparaissent les différenciations et les supériorités mutuelles. Dans la perspective de saint Thomas d'Aquin, ces différenciations n'affectent pas seulement le corps, mais l'âme elle-même. Elle est donnée au corps pour le vivifier, mais elle reçoit du corps, en retour, une modalité spirituelle, qui subsiste après la mort ² : on peut donc parler en ce sens d'âmes masculines ou féminines. On dira, par exemple, que la femme est plus instinctive et intuitive, qu'elle va spontanément aux très petites choses et aux très grandes, à l'enfant et à Dieu. Et l'on dira que l'homme est plus raisonneur

¹ Cf. II Cor., XI, 2 ; Gal., IV, 26-27.

² Voir S. THOMAS, I, qu. 76, a. 2, ad 2 ; et Jean de SAINT-THOMAS, *Cursus Philosophicus*, Edit. Vivès, t. III, p. 442 : « Applicatio (animae ad corpus) producit in anima modum aliquem spirituales respicientem corpus. »

et discursif, qu'il se porte naturellement aux œuvres du dehors, aux activités sociales et politiques, qu'entre les petites et les grandes choses, il remplit tout l'entre-deux. *Nobilis in portis vir ejus, quando sederit cum senatoribus terrae* (Prov., xxxi, 23).

L'activité de la femme est plus humble et plus cachée ; celle de l'homme plus extérieure et plus voyante. On ne parlera pas ici de supériorité ou d'infériorité — le rouge n'est ni supérieur ni inférieur au vert —, mais de complémentarité.

Il faut ajouter d'ailleurs aussitôt, que cette distinction des activités ne signifie aucune incapacité foncière. On l'a constaté « dans certaines conditions, sous l'empire de nécessités pressantes ou de vouloirs énergiques, la femme peut faire, dans nos domaines de vie, à peu près tout ce qu'elle veut, je veux dire tout ce que font les hommes ¹ ».

Cependant il y a, dans les remarques que nous venons de faire, des indications de la nature, suffisamment nettes pour qu'on puisse dire que *la supériorité des femmes se manifeste de préférence dans le domaine des choses de la vie cachée*, tandis que *la supériorité des hommes apparaît davantage dans le domaine des choses de la vie publique*.

Quand on pose aux théologiens la question : pourquoi la femme ne peut-elle accéder au sacerdoce ? ils répondent que Jésus, qui est le Prêtre par excellence, a voulu, comme l'attestent l'Écriture et la Tradition, communiquer à des hommes les pouvoirs hiérarchiques. Et quand on leur demande s'ils peuvent apporter de cela quelque raison, ils répondent que, si les grandeurs de hiérarchie sont un privilège réservé à certains, elles sont au service des grandeurs de charité, plus précieuses, et qui sont offertes à tous ; et ils ajoutent que le Christ tient compte de la diversité des vocations et des dispositions naturelles, quand il envoie les disciples prêcher au monde entier, et quand il demande à la Vierge de soutenir par sa contemplation et son amour les premiers pas de l'Eglise naissante. Saint Jean, qui est apôtre, prendra la Vierge chez lui ; c'est lui pourtant qui recevra d'elle, comme le fils reçoit de sa Mère (Jean, xix, 27).

Ainsi, pour ce qui regarde les *choses spirituelles*, toute infériorité de la femme par rapport à l'homme doit être écartée : « En réalité, dit saint Thomas, pour ce qui concerne les choses de l'âme, la femme ne diffère pas de l'homme, et il arrive parfois que la femme est, par l'âme, supérieure à beaucoup d'hommes ². » Mais, en ce qui regarde les *choses extérieures*, ajoute-t-il, la femme est, par rapport à l'homme, dans un état général d'infériorité. Gertrude von Lefort, qui a montré avec profondeur la vraie grandeur de la femme, ne le contestera pas ; elle se contentera de remarquer que « le côté passif et réceptif de l'être féminin, qui fut considéré par l'antiquité sous un jour purement négatif, apparaît dans l'ordre chrétien de la grâce comme la chose positive qui décide de tout » ; elle écrit que le voile

¹ Dans le beau livre de A. -D. SERTILLANGES, *Féminisme et Christianisme*, Paris, 1913, p. 85.

² IV Sent., dist. 25, qu. 2, a. 1, quaest 1, ad 1.

qui est « sur la terre le symbole du mystère » est aussi « le symbole de l'être féminin », que « toutes les grandes manifestations de la vie féminine font apparaître la femme en tant que voilée ¹ ». Cela ne signifie pas, encore une fois, que les femmes soient *inaptes* aux choses extérieures dans l'ordre temporel ou même dans l'ordre religieux — à ceux qui lui objectent saint Paul, sainte Thérèse devra répondre de la part du Seigneur « de ne pas se guider par un seul passage de la sainte Ecriture, mais de considérer aussi les autres ; eh quoi, pourraient-ils par hasard me lier les mains ? ² » — cela signifie que, hors le cas toujours possible d'une mission exceptionnelle comme celle de Jeanne d'Arc, elles y sont *aptes à leur manière*, qui est en général d'un ordre voilé.

Tel est aussi, à notre avis, sur ce point de l'activité féminine extérieure, *le sens exact de la pensée de saint Paul*. A une époque où les dons extraordinaires, authentiques ou discutables, semblaient foisonner parmi les chrétiens, l'Apôtre rappelle les droits divins de la hiérarchie ; c'est à elle qu'il appartient de régler le bon ordre des assemblées. Paul, qui s'adresse d'abord aux femmes mariées, leur enjoint d'éviter toute ostentation, de garder sur le plan de l'activité extérieure un rôle subordonné : « Que les femmes se taisent dans les assemblées, car il ne leur est pas donné mission de parler ; mais qu'elles soient soumises, ainsi que le dit la Loi elle-même » (I Cor., XIV, 34). « Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de dominer sur l'homme, mais elle doit se tenir dans le silence » (I Tim., II, 12). L'Apôtre justifie cette exigence par une exégèse accommodatrice, en se reportant à la Genèse, où l'homme apparaît d'abord, puis ensuite la femme (I Cor., XI, 8 ; I Tim., II, 13). En signe de la subordination qu'il attend d'elles sur le plan des initiatives extérieures, Paul demande aux Corinthiennes de porter le voile dans les assemblées religieuses, comme cela se fait « dans les Eglises de Dieu » (I Cor., XI, 5-16).

Il est certain qu'en recommandant aux femmes de ne pas se singulariser, saint Paul se réfère à la situation historique et contingente faite à la femme par le monde antique. Il n'entend pas discuter ce statut social de la femme, pas plus qu'il n'entend discuter, dans sa lettre à Philémon, le statut social de l'esclavage. Il accepte provisoirement, sans vouloir les mettre en question, les usages de son temps. Il sait néanmoins qu'il y a, dans le message évangélique qu'il annonce, une vertu capable de transformer toute l'organisation de la société antique, que l'ordre spirituel chrétien tendra de toutes ses forces à faire éclore, par surcroît, un ordre temporel chrétien.

Venons-en à *l'aspect essentiel du message de l'apôtre*. Sur la condition de la femme chrétienne Paul annonce au monde antique deux choses qui vont le révolutionner.

¹ *La Femme éternelle*, chap. 2.

² *Relations spirituelles*, dans *Obras*, Silverio, t. II, p. 52.

L'une est la *dignité de la femme mariée*. Paul rapproche — il fallait un apôtre pour oser faire une telle comparaison — l'union du mariage chrétien à celle du Christ et de l'Eglise, et, dans cet extraordinaire passage, il révèle à nos yeux, et du même coup promulgue, la nature sacramentelle du mariage de la loi nouvelle : « Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur... Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle... Ce mystère est grand : je dis cela par rapport au Christ et à l'Eglise » (Ephés., v, 22-32). Puisqu'il faut, jusque dans le mariage, une unité de comportement extérieur, sous ce rapport précis, c'est le mari qui est chef et la femme qui est soumise : mais c'est, d'une part, un *amour* qui commande, et, d'autre part, un *amour* qui obéit. Et qu'on n'oublie pas que la loi foncière, essentielle, du mariage est l'égalité. Le même Paul qui, *pour justifier un aspect particulier*, écrit que la femme vient après l'homme et qu'elle est pour l'homme, déclare aussitôt que *sur le plan suprême* tout est changé : « D'ailleurs, dans le Seigneur, la femme ne va pas sans l'homme, ni l'homme sans la femme ; car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme à son tour naît de la femme et tout vient de Dieu » (I Cor., xi, 11). Il n'y a pas deux morales conjugales, mais, Paul y insiste, réciprocité absolue des droits et des devoirs des époux. Il accorde le rôle principal à la femme dans l'éducation des enfants : la femme, dit-il « sera sauvée par la génération des enfants » (I Tim., ii, 15). Il faut donner à ces derniers mots le sens le plus vaste, celui auquel pensait saint Augustin quand il écrivait que l'enfant doit être « accueilli avec amour, nourri avec bonté, élevé avec piété ¹ ».

La seconde révélation, qui va bouleverser le monde antique, est celle de la *supériorité de la virginité sur le mariage*, et par conséquent la révélation du droit divin, laissé à la femme, comme à l'homme, de préférer, à l'état de mariage et à ses obligations, l'état de virginité et la préoccupation immédiate du salut du monde et des choses de Dieu : « Pour ce qui est des vierges, je n'ai pas d'ordre du Seigneur, mais je donne un avis en homme qui, par la miséricorde du Seigneur, est digne de confiance. J'estime donc qu'en raison de la détresse présente, c'est l'état qui convient... Je vous le dis, frères : le temps est court. Reste donc que ceux qui ont femme vivent comme n'en ayant pas, ceux qui pleurent, comme ne pleurant pas, ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas, ceux qui achètent comme ne possédant pas, ceux qui usent du monde comme n'en usant pas, car la figure de ce monde passe... L'homme qui n'est pas marié a souci des affaires du Seigneur... De même la femme sans mari, comme la vierge, a souci des affaires du Seigneur » (I Cor., vii, 25-35).

En signalant l'écho de cet enseignement de saint Paul au temps de saint Ambroise, Dom H. Leclercq écrit ² : « L'Eglise chrétienne avait eu des vierges pendant les premiers siècles de son existence, mais les documents qui nous en parlent avec le plus d'abondance et de précision n'envisagent

¹ IX De Genesi ad litt., chap. 7.

² Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, article Femme, col. 1338-1340.

que les aspects extérieurs de l'institution, son fonctionnement administratif. Avec saint Ambroise, on pénètre au cœur même et on comprend pourquoi cette doctrine obtint un tel retentissement. Il n'était plus question dans la virginité offerte à la femme d'une sorte de dessèchement solitaire et morose, mais d'une cohabitation spirituelle, de fiançailles mystiques, préludes des épousailles éternelles... Si un nombre restreint s'éleva jusqu'aux exigences de la virginité, la multitude y gagna néanmoins quelque chose en ce que la pudeur et la chasteté féminines reçurent un incomparable éclat et rayonnèrent par participation... Si le christianisme n'inventa pas la pudeur, il la transforma, en fit, comme de la charité et de l'humilité, un de ses traits propres : elle devint une des marques qu'il mit sur l'âme humaine¹. »

Qu'on me permette, pour souligner l'importance de la révélation paulienne, de citer ici une page de l'étude d'Anne-Marie Goichon² sur *La destinée de la femme selon l'Islam et saint Paul* : « Entre l'Ancien Testament et l'Islam, se place chronologiquement l'étonnante nouveauté chrétienne. Dieu se rapproche de l'homme, au point de faire société avec lui. Dès lors, les perspectives changent. Sans doute, il faut s'occuper de la cité terrestre ; et l'amour du prochain donne au soin que l'on prend de ses habitants un accent, une ferveur inconnus jusque-là. Mais autre chose importe davantage que d'en accroître le nombre : la réponse personnelle à Dieu qui se révèle au cœur de chacun, et s'intéresse à chaque âme plus qu'à l'organisation collective. Toute âme est autonome vis-à-vis de Dieu : la femme comme l'homme. Cela n'empêche pas leurs qualités de demeurer diverses et complémentaires, tandis qu'ils répondent chacun selon ce qu'il est, ce qu'elle est. Mais chacun répond pour soi, et à ce que Dieu lui demande : parfois il leur demande d'être à lui seul.

« La Vierge Marie, la première, répond directement et voue à Dieu sa virginité. Elle affirme de sa propre autorité que la femme n'est pas destinée uniquement à l'homme, mais d'abord au service et à la louange de Dieu. En quoi elle répondait à la grâce que Dieu avait mise en elle. Dieu témoigne aussitôt avec une divine munificence en faveur de sa propre initiative partagée par Marie ; de cette première vierge consacrée à lui, naîtra son Verbe. Lui aussi, Jésus, sera vierge. Bien d'autres, désormais, reprendront l'affirmation de la Vierge Marie : la femme peut accomplir sa destinée primordiale sans l'homme, comme l'homme sans la femme, parce que, depuis la nouvelle loi, la génération n'est pas le seul but ; maintenant l'esprit prime le corps, la cité est pour l'âme. Désormais l'autonomie de tout humain est posée.

« L'Islam ne l'a pas reconnue, bien qu'il vénère la Vierge Marie et croie à la naissance virginale de Jésus ; mais il ne saisit pas la portée de

¹ Un historien anglais a dit que si la note dominante qui fixe le caractère de la prédication chrétienne est, aux premiers siècles, la charité, elle est, au IV^e siècle, la chasteté. Saint Ambroise est un des ouvriers de ce développement de la morale chrétienne. *Ibid.*

² *Nova et Vetera*, 1955, n° 4, pp. 269-270.

ces exemples et n'en perçoit pas l'imitation dans la vie monastique *inventée*, dit-il, par les disciples de Jésus¹. Peut-être Marie et Jésus lui semblent-ils des êtres trop exceptionnels pour que leur exemple soit suivi. De plus, connaissant le modèle, il lui manque de connaître la théorie de l'imitation. Ce que la Vierge Marie avait découvert fut expliqué par saint Paul en une page qui n'a trouvé nul écho dans le Coran. »

Il faut dire un mot du contre-coup de la révélation chrétienne sur la condition temporelle et juridique de la femme.

« Le christianisme, écrit Jacques Maritain, a donné à la femme traitée, en Orient surtout, comme un objet de propriété, le sens de sa dignité et de sa liberté personnelle. Ce gain d'importance historique immense a été *réalisé ainsi dans l'ordre spirituel*; c'est là, dans cet univers supérieur au monde, qu'il a avant tout sa valeur; et c'est de là qu'il avait à *passer peu à peu dans l'ordre temporel* et dans les structures juridiques². »

La tâche des apôtres, nous l'avons dit, n'était pas d'ordre temporel : ils acceptent sans les discuter les structures de leur temps. Mais leur intention n'est pas du tout de les éterniser. Ils savent que l'Evangile est un levain capable, par surcroît, de transformer le monde et ses structures. La dignité de la femme, proclamée par le christianisme sur le plan suprême, demandera en effet à être reconnue et traduite sur le plan juridique lui-même.

Il ne s'agit pas de revendiquer pour elle cette *égalité quantitative* des conditions économiques, qui jette pêle-mêle l'homme et la femme, comme des êtres anonymes, dans l'asservissement à la machine et à la technique (travail des femmes à l'usine, travail dans les mines, armer les femmes pour la guerre, etc.) ; mais une *égalité qualitative* de proportion qui respecte le mystère de sa nature et la spécificité de ses tâches sociales.

Et pour la femme mariée, continue J. Maritain, elle « n'a pas, sauf en des cas exceptionnels, les mêmes fonctions économiques que l'homme, elle prend soin de l'humble royaume de sa maison, et c'est dans l'ordre de la vie privée, et de tout ce que le domaine des relations entre personnes privées comporte d'humanité, de vigilance et de fermeté, et de tonalité affective, qu'elle exerce sa primauté ». Mais l'expérience de notre époque, si désastreuse qu'elle ait pu être par ailleurs, oblige aujourd'hui la femme chrétienne à « prendre conscience *dans son activité temporelle* elle-même de cette personnalité que les conceptions païennes du mariage, et en particulier la conception dite « bourgeoise », lui contestaient si âprement. Et cette prise de conscience est quelque chose d'inamissible. Si, *dans l'ordre des relations économiques concernant les biens matériels*, il est normal que

¹ Il y a deux lectures du verset 27 de la *Sourate LVII* sur *Le Fer*. Suivant la première lecture, Allah met dans le cœur de ceux qui suivent Jésus la mansuétude et la piété, mais *non le monachisme*, qu'ils ont instauré. D'où la célèbre Tradition : *Pas de monachisme en Islam*. Suivant la seconde lecture, suivie par L. Massignon, Allah met dans le cœur de ceux qui suivent Jésus la mansuétude, la piété *et le monachisme* qu'ils ont instauré. Cf. Régis BLACHÈRE, *Le Coran*, Paris, 1951, t. II, pp. 920-921.

² *Humanisme intégral*, Paris, 1936, p. 210.

la femme mariée soit « nourrie » par son mari¹, elle ne perdra pas pour cela le sens de sa liberté de personne, qui, au surplus, devra donner lieu à *une entière reconnaissance juridique*, impliquant, en tout ce qui regarde l'institution matrimoniale, l'égalité des droits : et c'est pour réaliser, en même temps que sa fonction maternelle, cette fonction sur laquelle insiste la Bible d'aider, à côté de personne semblable à lui, l'homme à vivre, c'est pour le « nourrir » à son tour *dans l'ordre d'une économie plus secrète et plus profondément humaine* qu'elle lui sera unie² ».

III

La doctrine de Paul sur la femme n'est pas de Paul. Elle est d'un plus grand que lui. Il arrive presque toujours qu'après avoir médité quelque peu un des grands enseignements de l'apôtre, nous venions soudain à l'esprit un mot très simple de l'Evangile qui contenait déjà tout, mais dont on n'avait pas soupçonné la profondeur³.

L'égalité de l'homme et de la femme est proclamée par Jésus sur le plan même de la *vie de la gloire*, quand il répond aux Sadducéens : « Lors de la résurrection, ni ils n'épouseront, ni ils ne seront épousés ; mais ils seront comme des anges dans le ciel » (Mt., xxii, 30). Elle remplit tout l'*Evangile*. Quand Jésus prononce les béatitudes du Sermon sur la Montagne, et déclare heureux ceux qui ont l'esprit de pauvreté, qui pleurent, qui ont faim et soif de la justice, qui ont le cœur pur (Mt., v, 1-12) ; quand il bénit ceux qui accomplissent les œuvres de miséricorde, nourrissent les affamés, accueillent les étrangers, visitent les malades et les prisonniers (Mt., xxv, 37) ; quand il enseigne qu'il faut, pour être son disciple, se renier soi-même, se charger de sa croix, perdre sa vie (Luc, ix, 23-24) ; quand il déclare que quiconque fait la volonté de son Père qui est dans les cieux, est pour lui un frère, et une sœur, et une mère » (Mt., xiii, 50), il est évident pour tous qu'il s'adresse à des régions de l'âme humaine qui sont transcendantes par rapport à toutes les différences de race, de condition, de sexe : Juifs ou Grecs, maîtres ou esclaves, hommes ou femmes.

C'est la femme, ce n'est pas l'homme surpris en adultère que les scribes et les pharisiens conduisent à Jésus pour lui demander s'il faut la lapider (Jean, viii, 1-11). Mais puisqu'ils ne condamnent pas l'homme à la lapidation, Jésus non plus n'y condamnera pas la femme ; il lui demandera

¹ C'est le mot d'Auguste Comte dans son *Catéchisme positiviste*.

² *Ibid.*, pp. 211-212.

³ A Engels, qui parle quelque part de la « grande défaite historique du sexe féminin », le P. Sertillanges répond : « Cette défaite dans l'antiquité n'est pas niable ; mais il en est d'elle, au regard du christianisme, comme du péché de race : elle a été rachetée en principe à l'avènement de Jésus ; elle s'est rachetée et se rachètera dans les faits à mesure que l'Evangile régnera ; à mesure que cette eau-forte spirituelle que le Christ a versée sur le métal dur de notre cœur pénétrera dans les tailles légères au moyen desquelles il a indiqué au début le dessin de l'homme » (*Op. cit.*, p. 67).

seulement de ne plus pécher : « Personne ne t'a condamnée ? — Personne, Seigneur, répondit-elle. — Moi, non plus, lui dit Jésus, je ne te condamne pas. Va, désormais, ne pêche plus. » C'est encore Jésus qui, en interdisant la répudiation, permise par Moïse aux Juifs « à cause de la dureté de leur cœur » et en proclamant l'unité et l'indissolubilité du mariage, rehausse à jamais et divinement, la condition de la femme mariée (Mt., XIX, 1-9). Et c'est lui qui, en même temps, dans une invitation qu'il adresse à qui pourra la comprendre, dévoile l'excellence de la virginité quand elle est choisie « en vue du Royaume des cieux » (Mt., XIX, 12).

Jésus a un égal amour pour ceux, hommes ou femmes, qui font la volonté de son Père. Ne faut-il pas aller plus loin, oser faire ici un pas de plus ? N'est-il pas vrai, en effet, que la créature qu'il a choisie pour l'aimer plus que les autres, plus que les anges, c'est une Femme, c'est sa Mère, la Vierge Marie ? Et n'est-il pas vrai qu'il se détourne de ceux qui sont trop sûrs d'eux-mêmes et que la préférence de son amour s'en va visiblement aux humbles et aux pauvres, parmi lesquels se trouvent les femmes et les petits enfants ? « En ce temps-là, Jésus prit la parole et dit : Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles, et de l'avoir révélé aux tout petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir » (Mt., XI, 25).

Finalement, à la question : « les femmes sont-elles, dans l'Evangile, plus aimées que les hommes », que répondra une exacte théologie ? Elle répondra comme elle répond à la question : quel est, dans l'Evangile, l'apôtre le plus aimé ? Est-ce Jean « le disciple bien-aimé », ou Pierre, à qui Jésus demande expressément et avec insistance : « Simon, fils de Jonas, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? » Elle répondra que chacun à sa manière est plus aimé que l'autre. En vérité, chacun de nous est, à sa manière, plus aimé, parce que chacun de nous est unique et différent de tous les autres, et qu'il y a, pour chacun de nous, un rayon unique de l'amour divin, différent de tous les autres. C'est ici la réponse même de l'Evangile : d'une certaine manière la brebis perdue est plus aimée : « Si quelqu'un possède cent brebis et qu'une d'elles vienne à s'égarer, ne va-t-il pas laisser les quatre-vingt-dix-neuf autres dans les montagnes pour partir à la recherche de l'égarée ? » (Mt., XVIII, 12). Et le fils perdu est plus aimé : « Il fallait bien festoyer et se réjouir puisque ton frère que voilà était mort et qu'il est revenu à la vie ; il était perdu et il est retrouvé » (Luc, XV, 32). Disons donc que, d'une certaine manière, c'est l'homme qui est le plus aimé, et d'une autre manière, c'est la femme.

Comment ne pas voir dans l'Evangile les signes d'une merveilleuse condescendance de Jésus pour la femme ? Il semble que Jésus ait d'abord voulu passer par elle pour transmettre ensuite au monde certaines profondeurs cachées de son message ; en sorte que, comme Léon Bloy a écrit que « l'homme a des endroits de son pauvre cœur qui n'existent pas encore et où la douleur entre afin qu'ils soient », on pourrait dire aussi que l'homme

a des régions de son cœur qui n'existeraient pas, si la femme ne lui avait d'abord appris qu'elles peuvent s'ouvrir à l'Evangile.

Au début presque de sa vie publique, au puits de Jacob, c'est à une femme qu'à l'étonnement des disciples (Jean, iv, 27) Jésus annonce « le don de Dieu », et l'existence d'une eau merveilleuse, qui jaillit comme une source dans les recès de l'âme, pour lui ôter toutes les soifs des choses de ce monde. Et comme il sait que beaucoup se méprennent sur le sens des prophéties messianiques et attendent un Messie politique, c'est à cette femme, étrangère aux choses de la politique, qu'il découvre le mystère de sa mission : « La femme lui dit : — Je sais que le Messie, qu'on nomme le Christ, doit venir. Quand il viendra, il nous annoncera tout. Jésus lui dit : — Je le suis, moi qui te parle » (25-26). La Samaritaine est la première femme missionnaire dont nous parle l'Evangile ; mais elle sait l'être sans usurper le rôle des apôtres, avec une discrétion parfaite, et pourtant une merveilleuse efficacité : « La femme alors, laissant là sa cruche, courut à la ville et dit aux gens : Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait. Ne serait-ce pas le Christ ? Ils sortirent de la ville et s'acheminèrent vers lui » (28-30). Ensuite ils diront à la femme : « Ce n'est plus sur tes dires que nous croyons : nous l'avons entendu nous-mêmes et nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde » (42).

Et quelle leçon inoubliable nous est donnée par le moyen de la Cananéenne (Mt., xv, 21-28). Elle a entendu dire que Jésus était bon. Elle va lui confier que sa fille est cruellement malade. « Il ne lui répondit pas un mot. » Les apôtres insistent. Il déclare qu'il n'a été envoyé qu'aux brebis perdues d'Israël. Elle vient se prosterner devant lui. Il répond presque par un outrage : « Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens. » « Oui, Seigneur, dit-elle, mais les petits chiens mangent les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres. » C'est alors que Jésus nous découvre le sens de son inexplicable conduite : « O femme, dit-il, ta foi est grande ; qu'il soit fait selon ton désir. » Il ne la repousse si durement au dehors que parce qu'il la soutient secrètement au dedans : comme on barre un fleuve pour en faire monter le niveau. Ainsi fait-il souvent dans la vie des hommes et dans la vie des peuples ; mais que ferions-nous, et comment en de telles épreuves ne serions-nous pas troublés jusqu'au cœur de notre foi, si nous n'avions pas, pour nous guider à ces moments, le souvenir de la constance héroïque de la femme syro-phénicienne.

Qu'un cri d'appel à Jésus soit exaucé, quand il vient d'un homme naguère encore pécheur, mais maintenant horriblement cloué sur une croix pour mourir à côté de lui, nous le savons par les trois mots sublimes adressés au bon larron : « Aujourd'hui, tu seras avec moi, dans le paradis » (Luc, xxiii, 43). Mais qu'il suffise de la seule ivresse du saint amour pour racheter en un moment les égarements d'une vie, et faire d'une femme « qui était une pécheresse dans la ville » un être plus aimé de Dieu que les stricts observateurs de la loi ; et que, dans le royaume, la priorité est à l'intensité de la charité plutôt qu'aux apparences de toute une vie honnête,

cela nous le savons par la réponse à Simon le Pharisien : « Je te le dis, ses nombreux péchés lui sont pardonnés, car elle a beaucoup aimé ; mais celui à qui on pardonne peu aime peu » (Luc, VII, 47).

A Béthanie, chez Simon le Lézpreux, c'est une femme encore, c'est Marie, sœur de Lazare (Jean, XII, 1), qui, envahie par le pressentiment de la fin tragique de Jésus et portée par un instinct de magnificence, brise un vase d'albâtre, plein d'un parfum de grand prix, et le verse sur sa tête, alors qu'il était à table (Marc, XIII, 3 ; Mt., XXVI, 6). A ceux des disciples qui ne devinent rien, et qui se scandalisent d'un tel éclat, Jésus répond : « Pourquoi faites-vous de la peine à cette femme ?... En répandant ce parfum sur mon corps, elle l'a fait pour ma sépulture. En vérité, je vous le dis, partout où sera proclamée cette Bonne Nouvelle, dans le monde entier, on racontera aussi, en mémoire de cette femme, ce qu'elle vient de faire » (Mt., XXVI, 10-13).

Au matin de Pâques, alors que tout est encore obscur au dehors et plus encore dans le cœur des disciples, c'est encore une femme, Marie de Magdala, qui, la première, trouve le tombeau vide. Elle annonce aux disciples qu'on a enlevé le Seigneur et qu'elle ne sait où on l'a mis. Pierre et Jean comprennent, les premiers, qu'il est ressuscité ; mais, ne sachant que faire, ils rentrent chez eux. Pour elle, elle s'obstine à pleurer près du tombeau vide ; et c'est alors que Jésus l'appelle par son nom : « Jésus lui dit : Marie ! Elle se retourna, et lui dit en hébreu : Rabbouni ! c'est-à-dire, Maître. Jésus lui dit : Ne me touche pas car je ne suis pas encore monté vers mon Père. Mais va trouver mes frères, et dis-leur que je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. Marie de Magdala alla annoncer aux disciples qu'elle avait vu le Seigneur et qu'il lui avait dit ces choses » (Jean, XX, 16-18).

On ne soulignera jamais assez l'importance de ces épisodes évangéliques. Ils ont été décisifs pour l'Eglise. Ils l'ont marquée dès sa naissance d'une empreinte ineffaçable. Comment pourrait-elle oublier, elle qui est l'Epouse, ce qu'elle doit à ces femmes privilégiées qui ont approché le Sauveur et qui ont su deviner son mystère ? Jusqu'à la fin du temps, elle redira le *Magnificat*, elle louera la magnificence de la femme de Béthanie qui oignit Jésus s'offrant à la mort, elle bénira les grands actes primordiaux de foi et d'amour d'où lui vient l'élan qui la portera jusqu'au bout des siècles : ils sont comparables à la première onde qui se forme lors de la chute d'une pierre dans un lac, et qui engendre autour d'elle d'autres ondes, à l'infini.

C'est peut-être une des plus belles définitions de l'Eglise de dire qu'elle est l'Evangile continué. Jamais elle ne manquera de saintes qui feront écho aux femmes bénies de l'Evangile et porteront jusqu'à l'héroïsme les vertus chrétiennes, dans l'état de mariage, de virginité, de viduité, dans la vie soit contemplative soit active et missionnaire. C'est toute l'histoire de l'Eglise qu'il faudrait appeler ici en témoignage. Nous nous contenterons de deux remarques générales.

La première c'est que chaque fois qu'un thème profond et authen-

tique de spiritualité chrétienne apparaît au cours des âges, il reçoit aussitôt sa double version, l'une masculine, l'autre féminine. Et la raison en est que la grâce, qui est divinement transcendante et qui renferme en elle des virtualités infinies, est vraiment catholique et donc capable de respecter merveilleusement, non seulement le libre arbitre et la libre décision des êtres, mais encore leurs inclinations spontanées et les dispositions légitimes qui naissent soit de la diversité des tempéraments individuels ou nationaux, soit de la différence des âmes masculines ou féminines.

La seconde remarque c'est que le rôle des grandes saintes, aux différentes époques de l'histoire, revient toujours à souligner la primauté de la voie qui, selon saint Paul, dépasse toutes les autres, celle de la charité (I Cor., XII, 31, XIII). De nos jours encore, le théologien qui s'étonne de constater que les définitions de l'Eglise qui circulent un peu partout ne visent qu'à rappeler les points de sa visibilité attaqués jadis par le protestantisme (unité de profession de foi, de communion aux sacrements, d'obéissance au souverain Pontife), et oublie de mentionner la divine charité qui est son âme créée, et qui cherche autour de lui des témoignages autorisés, lui permettant de réparer cette fâcheuse omission, n'en rencontre pas de plus splendides que celui de sainte Thérèse de Lisieux : « Je compris que si l'Eglise avait un Corps composé de différents membres, le plus nécessaire, le plus noble de tous ne lui manquait pas. Je compris que l'Eglise avait un cœur, et que ce cœur était brûlant d'amour. Je compris que l'amour seul faisait agir les membres de l'Eglise, que si l'amour venait à s'éteindre, les apôtres n'annonceraient plus l'Evangile, les martyrs refuseraient de verser leur sang ¹. »

Pour finir, je rappellerai le poète de France qui a immortalisé les temps où votre Pologne, démembrée, ne cessait pourtant de faire « un seul peuple dans les trois vertus, dans la Foi et la Charité, et l'Espérance, hors de tout espoir humain ² ».

Il s'est souvenu que le Christ qui est l'Epoux, avant de partir pour la Patrie du Ciel, a laissé à l'Eglise exilée ici-bas — elle est figurée dans la *Cantate* par la Polonaise exilée — le soin de veiller sur le progrès de la moisson. Un jour viendra où la moisson, non plus verte, ni blanche, aura mûri. Elle sera devenue comme de l'or.

Alors l'Eglise la prendra tout entière dans ses bras pour entrer avec elle, à son tour, à la rencontre de l'Epoux, dans la Patrie ; et tout ce qui, en elle, était grâce et or deviendra gloire et splendeur :

Et voici, dit le poète, le jour bientôt de la Femme qui est montée vers Dieu, revêtu d'une grande moisson, la moisson qui ruisselle de ses épaules, Et dans le moment qu'elle passe à son Epoux et à son Père, Ce qui était de l'or devient comme de la neige.

CHARLES JOURNET

¹ *Lettre à Sœur Marie du Sacré-Cœur, Manuscrit B, folio 3.*

² Paul CLAUDEL, *La Cantate à trois voix.*

Bibliographies

FRANÇOIS VARILLON, *Fénelon et le pur amour*. « Collection Maîtres spirituels, Editions du Seuil », Paris 1957, 192 pages.

La Revue a signalé plusieurs des volumes de cette collection. Le *Fénelon* dont F. Varillon l'enrichit permettra d'entrer en contact comme il convient avec un écrivain et une œuvre qui ne sont pas toujours faciles à bien comprendre : à l'écrivain l'on a prêté plus d'un visage et ses écrits ont donné lieu à des interprétations diverses et à de véritables contresens.

Dans une première partie où les citations sont déjà nombreuses F. Varillon rappelle justement certains des jugements portés sur ce « spirituel » et sa spiritualité. Il définit (pp. 100 et suiv.) sa doctrine de pur amour en la distinguant nettement d'un quietisme condamnable et condamné. (Sur le Quietisme, voir *Nova et Vetera*, 1943, n° 4.) « Bien loin de ruiner l'espérance, dit F. Varillon, cette doctrine, au contraire, l'exalte en la préservant de situer son objet moins haut que ne le veut l'amour. » Et pour la « passivité » elle n'exclut pas toute activité, et l'état qu'elle désigne « ne doit pas se concevoir au sens de continuité psychologique ». La doctrine, en somme, est l'expression d'un désir unique : *anéantir* l'homme devant la transcendance inconnaissable de Dieu, cet « anéantissement » étant condition de son union à l'Autre. La direction de Fénelon ne fait que traduire, en des circonstances particulières et en déployant de façon progressive ses exigences, cette doctrine de désappropriation, de dépouillement du moi, dans la considération révérentielle de la Volonté divine. Ainsi, par avance, Fénelon répond à la critique dirigée par Sartre et beaucoup d'autres contre un « narcissisme spirituel qui fait de Dieu le miroir ou le témoin de la belle âme satisfaite de soi ». L'on peut ajouter, au sujet de son actualité que ses analyses de l'amour-propre vont plus profond que celles d'un Camus, tout en les préservant assurément des déformations caricaturales du héros dévoyé de *La Chute*.

Une deuxième partie offre un choix de textes, choix moins copieux naturellement que celui du *Fénelon* de 1954 du même F. Varillon (chez Aubier). Les références à l'édition de Paris permettront de compléter,

si on le désire, les fragments transcrits. Ce complément ne sera pas toujours sans profit. La suppression de deux alinéas (p. 180) modifie un peu, nous semble-t-il, la tonalité du texte.

De façon amusante F. Varillon a montré les effets du préjugé antifénelonien, préjugé à défaire (comme, du reste, le préjugé antibossuétiste) si l'on veut approcher la vérité sur l'homme et ses idées. Nous n'avons pas la présomption de revenir sur la querelle, déplorable à bien des égards, où l'on vit aux prises deux prélats d'un mérite exceptionnel employer des procédés mal accordés à leur mérite et à leur dignité. Cette querelle il convient de ne pas la faire renaitre ou de la prolonger au gré de sympathies ou d'antipathies imparfaitement contrôlées, en laissant intervenir des passions qui n'aident pas à voir plus clair dans le grave débat. F. Varillon ne donne pas dans de tels travers : ses commentaires, ses analyses lexicologiques (et en ces matières le vocabulaire est souvent source d'erreurs) font vraiment de la lumière. Devons-nous ajouter que des historiens à la méthode sûre, libres de préjugés mais soutenus par l'admiration la plus sincère ont constaté que Fénelon inclinait (verbe neutre et verbe actif) vers le panthéisme et un pessimisme antipersonnaliste de nuance peu chrétienne ? (Voir les ouvrages de E. Carcassonne, J. L. Goré...) Ce n'est pas, certes, suspecter sa foi, ses vertus apostoliques mais indiquer une disposition naturelle contre laquelle il eut à lutter avec persévérance.

F. B.

LOUIS J.-LEKAI, S. O. Cist., *Les moines blancs, Histoire de l'Ordre cistercien*, Editions du Seuil, Paris, 1957.

En vain cherchait-on un livre qui exposât en une vue d'ensemble l'histoire de l'Ordre de Cîteaux. Ce travail exigeait une étude approfondie des documents et des monographies concernant directement Cîteaux, mais aussi la connaissance des diverses époques en lesquelles est né, s'est développé l'Ordre, car les contingences du milieu politique, social, culturel ont influé de plus en plus sur l'évolution de cette famille monastique. Grâce au labeur du R. P. Lekai, exilé de son

Abbaye de Zirc (Hongrie) et actuellement professeur d'histoire à l'Université de Dallas (U. S. A.), on peut désormais considérer, comme en une vaste fresque, l'histoire cistercienne depuis sa naissance jusqu'à nos jours.

Lors de sa fondation, Cîteaux apparaît comme un des innombrables monastères qui cherchent dans leur réforme à se libérer des coutumes de Cluny pour revenir à la simplicité de la Règle de saint Benoît. « L'étonnant succès des Cisterciens ne vient pas de l'originalité de leur idéal monastique, mais de l'harmonieux équilibre des idées traditionnelles et modernes ; bien adaptées aux besoins spirituels d'une nouvelle civilisation, elles furent propagées par des organisateurs de génie — saint Etienne Harding, saint Bernard —, affirmées et conservées grâce à une administration interne parfaitement au point » (p. 24).

Durant les quatorze années qui suivirent sa fondation (1098), le Nouveau Monastère avait végété, malgré l'héroïque persévérance des moines. Il prit son essor dès l'entrée de saint Bernard et de ses compagnons en 1112 et essaima rapidement dans les diocèses voisins.

Pour conserver l'unité entre les monastères, des règlements communs, des textes authentiques s'imposaient. Tels furent la « Charte de charité », les « Consuetudines cistercienses », puis les « Instituta » dont le trait saillant était une insistance particulière sur les principes de solitude, de silence et de simplicité (p. 43).

Ces textes furent complétés et remaniés dès le XII^e siècle selon les nécessités présentées par les Abbés assemblés au Chapitre général qui les réunissait chaque année à Cîteaux.

Le pullulement des Abbayes cisterciennes s'accéléra d'une manière extraordinaire. En peu de temps, les moines blancs s'établirent dans presque toute l'Europe chrétienne. Cette magnifique efflorescence de l'Ordre fut également la cause éloignée de sa désagrégation. Dispersés de la Syrie à la Scandinavie, du Portugal à la Hongrie, les Abbés furent dans l'impossibilité de participer annuellement au Chapitre général et la visite des Pères-Abbés dans les multiples maisons de leur filiation devinrent moins fréquentes.

Des rivalités naquirent, surtout entre Cîteaux et Clairvaux qui, par des filiales plus nombreuses que celles de l'Abbaye-Mère, imposaient la majorité au Chapitre général.

La formation des nombreux novices qui devaient peupler les nouvelles fondations

était trop hâtive pour s'assurer de la solidité de leur vocation. Promus aux évêchés ou changés de monastères, les Abbés les plus qualifiés n'avaient pas toujours des successeurs à la hauteur de leur tâche. Obligés d'écouler les produits de leurs domaines excédant leurs besoins, les moines fréquentèrent les marchés, se livrèrent au commerce, ce qui entraîna inévitablement des inconvénients, voire des abus. L'étonnement des fondateurs de l'Ordre n'eût-il pas été grand s'ils se fussent trouvés à Gratz devant la boutique « A la coule grise » où les moines de Rein vendaient leurs denrées ? (p. 268).

Cette abondance de biens matériels allécha le pouvoir civil et même ecclésiastique. La plaie de la commande frappa impitoyablement les Abbayes cisterciennes de France et d'Italie.

L'Ordre, qui au XII^e siècle ralliait autour du Pape légitime la chrétienté entière, se divisa lors du grand schisme d'Occident selon les courants politiques ambiants : Cîteaux et la France embrassèrent le parti des Papes d'Avignon, tandis que les Abbayes italiennes, allemandes et d'autres encore se rallièrent au Pape de Rome. Celui-ci encouragea la formation de Congrégations indépendantes du Chapitre général de Cîteaux. Dès lors, la magnifique unité du début, grâce à laquelle l'Ordre cistercien maintenait sa ferveur et sa force, se désagrégea. Soutenus dans cette voie de morcellement et d'indépendance par les pouvoirs politiques de plus en plus puissants, les Abbés négligeaient de participer au Chapitre général ou en furent empêchés.

Les tentatives de réforme qui se dessinèrent en plusieurs pays n'émanant plus du pouvoir central accentuèrent le brisement de l'unité. La mésentente sur les questions d'observances atteint au XVII^e siècle son point culminant ? L'effondrement de l'Ordre et du prestige de Cîteaux s'acheva avec la Révolution française. Cependant, des rameaux vivaces, qui font songer au « petit reste » si souvent évoqué par les prophètes dans la Sainte Ecriture, sauvèrent l'Ordre de la destruction totale.

Telle une arche voguant au-dessus des eaux, les Abbayes autrichiennes ne furent pas submergées par les désastres politiques.

La Congrégation d'Allemagne, qui dès le XVII^e siècle s'était maintenue dans une fervente observance, ressuscita. La vaillante communauté ambulante conduite par Dom Augustin de Lestrange, Abbé de la Trappe, repeupla la France après la chute de l'Empire.

L'essor remarquable de la Stricte Observance s'étend actuellement en Amérique du Nord, en Afrique, au Japon. Les Congrégations cisterciennes de divers pays groupées sous le nom de Commune Observance comptent de nos jours de florissantes fondations au Vietnam, en Ethiopie, au Brésil, aux Etats-Unis. Mais l'unité brisée ne put se reconstituer. Si l'on constate au XVII^e siècle un effort sincère d'entente entre les deux Observances, on s'étonne que seule la question de l'abstinence empêchât son succès. Fallait-il que les partisans de la Commune Observance fussent attachés à leur portion de viande pour faire sombrer la fusion des deux branches de l'Ordre pour ce seul motif, après être tombés d'accord sur tous les autres points ! (p. 132).

A la fin du XIX^e siècle, nouvelle et vaine tentative d'union ; le jeu des influences nationales avait profondément marqué les diverses Congrégations, elles tenaient à leurs propres usages. Le résultat fut la séparation consommée, la Commune Observance et la Stricte Observance eurent chacune à leur tête leur Chapitre et leur Abbé général.

A vrai dire, le milieu du XX^e siècle marque un rapprochement sensible ; une compréhension réciproque plus fraternelle et un sens plus aigu de la catholicité, heureusement éveillés dans les deux branches de l'Ordre, font espérer qu'à l'heure marquée par la Providence, mais humainement imprévisible, on verra la belle unité du XII^e siècle renaître entre tous les enfants de Cîteaux.

Le P. Lekai, dans la seconde partie de son livre, consacre à la spiritualité et à la culture cistercienne, à la liturgie et à l'art des chapitres d'un vif intérêt. Ils révèlent le courant intense de vie spirituelle et intellectuelle qui, dès l'origine, animait la plupart des monastères, malgré la remise en honneur du travail manuel. Saint Bernard illumine de l'éclat de sa sainteté et de son génie la première moitié du XII^e siècle et forme des disciples dont la valeur est mieux appréciée depuis ces dernières années.

L'influence des Dominicains se décèle dans la famille cistercienne du XIII^e siècle soit dans le domaine administratif, soit dans l'essor des études théologiques et la fondation de collèges de l'Ordre dans les principaux centres universitaires de l'époque, entraînant peu à peu l'abandon des travaux manuels, confiés dès lors à des séculiers.

Les moines blancs ne restent pas étrangers aux grands courants culturels contemporains.

La Renaissance les attire vers les études profanes, créant un type nouveau : le Cistercien savant et spécialisé en toutes sortes de disciplines.

La soif de renouveau suggère d'impitoyables destructions d'églises et de bâtiments claustraux, témoins du début de l'Ordre et conçus selon l'idéal de simplicité cher aux fondateurs. L'effervescence baroque règne un peu partout si la commande ne réduit les moines à la misère. Quelle serait la réaction de saint Bernard mis en présence de cette profusion de chérubins et de vertus aux attitudes théâtrales, qui peuplent ces églises, sans doute plus nocifs pour le recueillement des moines blancs que les innocents monstres des Clunisiens ?... Cette exubérance — il faut l'avouer — est un défi à l'esprit des fondateurs de Cîteaux. Toute cette magnificence, cette splendeur, qui se justifie ailleurs, ne vaut pas le dépouillement virginal de Fontenay.

Le chapitre qui initie au développement économique de l'Ordre surprend par la diversité des réussites, le sens pratique, les tenaces et fructueux efforts des moines blancs : agriculture, sylviculture, viticulture, élevage des moutons et commerce de la laine, pisciculture en grand, voire exploitation de mines, rien ne leur demeure étranger.

Cette prospérité est due en grande partie à l'institution des Frères convers dont une étude pertinente révèle la gloire et le déclin.

Le livre s'achève par un chapitre sur les moniales cisterciennes, dont il faut avouer qu'on ne sait presque rien, tant elles se tiennent cachées dans l'ombre de leurs cloîtres au temps de leur ferveur. Le rayonnement de quelques saintes parvient seul à les signaler, surtout sainte Lutgarde d'Ayvières et sainte Gertrude d'Helfta. La vie d'innombrables moniales ensevelies dans l'oubli illustre les principes de l'Ordre : solitude, silence, simplicité.

Le P. Lekai a enrichi *Les Moines blancs* d'une bibliographie détaillée, divisée selon les matières de chaque chapitre du volume ; précieux instrument de travail pour les recherches ultérieures suggérées par la lecture de ces pages, synthèse d'une érudition vaste et pénétrante des *Negotia Ordinis*.

La traduction de l'ouvrage, écrit en anglais, fort consciencieuse, n'est pas exempte d'une lourdeur assez sensible dans la 2^e partie. On regrette de ne pas retrouver la forme française authentique de noms propres tels que celui de François Trouvé (et non Francis), d'Aulne (et non Alna).

Il faut féliciter le P. Lekai de la réussite d'un travail qui sera accueilli avec joie par la famille cistercienne et par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire monastique. M.

La vie dans la prière, moines et moniales, Ordre cistercien S. O., Abbaye de Notre-Dame de Port-du-Salut, 1956, 48 pages.

Révéler les traits essentiels de la vie cistercienne par quelques textes sobres et bien choisis, illustrés de belles photographies, tel est le but de ces pages destinées aux hôtes et aux visiteurs des monastères de l'Ordre. On y suit moines et moniales dans les activités principales qui remplissent leur existence : la prière — Opus Dei —, la lecture — Lectio divina —, le travail. Tout se déroule dans la simplicité, le silence, pour que l'âme consacrée ne soit pas distraite de l'Hôte divin qui l'habite.

Clarté, paix et joie se communiquent à celui qui médite sur ces images évocatrices. Huit siècles n'ont pas tari la sève de l'Ordre de Cîteaux ; tel un jardin fermé, il fleurit sous le regard de la Vierge, selon le bon plaisir du Seigneur. M.

G. L. PRESTIGE, D. D., *Dieu dans la pensée patristique*, Coll. Les Religions, Paris, Aubier, 1955, 254 pages.

C'est une grande tristesse de penser à la mort récente de ce théologien de l'Eglise d'Angleterre, l'un des savants contemporains les plus éminents dans les études patristiques, dont l'esprit droit, le jugement sûr, la piété profonde, appelaient le respect, et que nous savions si déferent à l'égard de l'Eglise romaine. Son livre dont la 2^e édition anglaise date de 1950, et qui vient d'être traduit en français par D. M., moine bénédictin, a pour objet l'enseignement trinitaire grec. Au cours de recherches entreprises pour un *Lexique de grec patristique*, l'auteur fut amené à étudier « à peu près tous les mots d'importance majeure pour les doctrines de la Trinité et de l'Incarnation ». C'est le fruit de ces études que représente le présent ouvrage :

Il porte sur le sens originel, puis sur l'évolution, des notions grecques de personne, d'hypostase, de substance, de consubstantialité de circumcession, etc. Cela fait l'objet de recherches délicates ; non seule-

ment parce qu'il convient d'abord de s'assurer de l'authenticité des textes et d'écarter les interpolations ; mais encore parce que, même en grec, les mêmes mots peuvent recevoir des acceptations différentes. On nous rappelle, par exemple, p. 160, comment saint Athanase entreprend de réconcilier deux partis, l'un affirmant l'existence, en la Trinité, de trois hypostases, l'autre parlant d'une seule hypostase ; les uns et les autres confessant un Dieu unique, en qui le Père, le Fils, l'Esprit sont réellement distincts. Si, en ses premiers sens, le mot *hypostasis* signifie une réalité précise existante, on comprend en effet sans difficulté qu'il puisse convenir, mais à des titres différents, soit aux personnes divines, qui sont réellement trois, soit à l'essence divine, qui est réellement une. Seule, disons-le tout de suite, la notion de relation subsistante, amorcée par Athanase et les Cappadociens, développée par saint Augustin, définitivement explicitée par saint Thomas, sera capable de faire cesser l'ambiguïté : en tant que relations, les personnes divines sont distinctes et opposées entre elles, mais en tant que subsistantes, elles tiennent toute leur réalité, celle-même qui rend réelle leur opposition, de l'Etre absolu, unique et indivisible de la déité. Elles sont trois qui existent, mais par une identique existence divine. Il faudra deux mots : l'un pour exprimer la distinction (*prosopon*, *hypostasis* ; en latin *persona*, *subsistentia*), l'autre pour exprimer l'identité (*ousia* ; en latin *essentia*, *substantia*). Avec les Pères cappadociens, nous dit-on, « sera fixée la règle de l'orthodoxie trinitaire dans la formule : une *ousia* et trois *hypostaseis*. Ce fut, en grande partie, l'œuvre de Basile, aidé par les courageux efforts de l'intransigeant Epiphane ; le vulgarisateur inspiré Grégoire de Nazianze la prêcha et l'esprit aigu et spéculatif de Grégoire de Nysse l'élabora », p. 200. A la page suivante, l'auteur propose « une comparaison simple qui peut aider à éclaircir toute la question. La chaire de l'église Sainte-Marie à Oxford, est un *pragma*, une chose ou objet. Etant une entité concrète, objective, existant en fait et pas uniquement en pensée, c'est une *hypostasis*. Etant un objet empiriquement distinct d'autres objets qui peuvent être similaires, telle la chaire de l'église de Tous-les-Saints, située dans la même rue, c'est un *prosopon*. Etant utilisée pour prêcher, c'est une *physis*. Et analysée en substance et contenu, dans le cas précis

de tout ce qui se rattache à la conception de la chaire en général, c'est une *ousia*. » Le 1^{er} sens d'*hypostasis* est « objet indépendant », p. 158, puis « existence positive, concrète et distincte », p. 154 ; le 1^{er} sens de *prosopon* est « visage », puis « individu », p. 142 ; le 1^{er} sens de *physis* est l'être en tant que principe d'opération, la nature, p. 200 ; le 1^{er} sens de *ousia* est la « substance première » d'Aristote, l'être en tant qu'il a une densité ontologique, pp. 167 et 171.

Dans son 1^{er} livre de la *Foi orthodoxe*, saint Jean Damascène incorpore un traité théologique anonyme, extrêmement important, composé vers le début du VIII^e siècle, attribué à saint Cyrille — on parlera du Pseudo-Cyrille —, dans lequel notre auteur voit « un résumé brillant et convaincant des conclusions auxquelles aboutit enfin tout le processus de la spéculation grecque sur la nature de Dieu, après des siècles d'effort intellectuel et de discrimination rationnelle », p. 222. Selon le Pseudo-Cyrille, les personnes sont coéternelles, leur essence, énergie, volonté, sont unes, non seulement par similitude, mais par identité. Le Père, le Fils, l'Esprit saint sont en toutes choses, hors l'innascibilité (*agennesis*), la génération (*genesis*), la procession (*ekporeusis*). Nous confessons, dit-il, un Dieu unique dans les seules propriétés (*idioteis*) de la paternité, de la filiation, de la procession. Quand nous regardons la Dêité, la cause première, et pour ainsi parler l'unique mouvement (*kinesis*, *kinema*) et volonté de la Dêité, c'est une seule réalité que nous imaginons ; mais quand nous regardons ceux en qui est la Dêité, ou plus exactement ceux qu'est la Dêité, c'est-à-dire les hypostases, ceux que nous adorons sont trois (P. G., t. XVII, col. 828-832). La signification et l'importance de l'introduction, dans le traité de la Trinité, par le même Pseudo-Cyrille, de la notion de circumcession (*perichoresis*), c'est-à-dire de contenance réciproque, de perméabilité mutuelle, de parfaite transparence l'une à l'autre des personnes divines, sont admirablement exposées au dernier chapitre.

On devine le profit, que peuvent tirer de cet ouvrage tant le théologien spéculatif que l'historien des doctrines. Sur plus d'un point, il obligera à corriger les vues du P. de Régnon. Nous aurions quelques réserves à exprimer. L'auteur a-t-il donné à la notion de *relation subsistante* la place centrale qui lui reviendrait ? A-t-il vu que, si elle est d'origine grecque, sa profondeur

métaphysique s'est découverte aux Latins ? Sa doctrine de l'analogie est-elle assez précise pour lui permettre de distinguer entre analogie métaphysique et analogie métaphorique ? Enfin, avouons-le, certaines de ses *transcriptions de la pensée grecque* nous ont paru peu éclairantes : « Dieu est un objet en lui-même et trois objets pour lui-même, *to Himself* », p. 250 ; et d'autres risquent de tout troubler : « Il existe en Dieu trois organes divins de la conscience de Dieu, mais un seul centre de conscience propre divine, *one center of divine self-consciousness*. En tant qu'il est vu et pensée, Dieu est trois ; en tant qu'il voit et pense, il est un », p. 250. Il est regrettable que les deux index si précieux de l'édition anglaise aient été supprimés dans la traduction française.

Charles Journet

JACQUES MARITAIN, *On the philosophy of History*, Charles Scribner's Sons, New-York, 1957, 180 pages.

• C'est le livre sur la *Philosophie de l'histoire* dont nous avons donné en traduction les deux premiers chapitres : 1^o *La Philosophie de l'histoire en général* ; 2^o *Formules axiomatiques ou Lois fonctionnelles*, dans Nova et Vetera, 1957, nos 1 et 2. Il comprend en tout cinq chapitres : 3^o *Formules typologiques ou Lois vectorielles* ; 4^o *Dieu et le mystère du monde* ; 5^o *Remarques finales*, dans lesquelles on porte notamment une appréciation sur l'œuvre de Arnold J. Toynbee. Il serait grandement souhaitable que le livre entier qui touche à tant de problèmes difficiles et rectifie tant de vues erronées puisse paraître sans trop tarder en français.

Charles Journet

RAISSA MARITAIN, *L'Ange de l'Ecole ou Saint Thomas d'Aquin raconté aux enfants*, Editions Alsatia, Paris, 1957, 139 pages.

Ce petit livre, épuisé depuis longtemps, reparait en beaux caractères à l'encre bleue, sur un magnifique papier, avec les dessins originaux de Gino Severini, qui met sa sensibilité de pur artiste au service des enfants, sachant très bien qu'ils comprennent que les choses de Dieu sont graves, et qu'il n'est pas requis de les rendre amusantes pour capter leur attention.

Il faut, je crois, beaucoup de dons et des dons de poète pour écrire pour les enfants : sinon on sent tout de suite la grande personne qui fait semblant de prendre leur langage, et cela fait un genre faux. Ces dons de fraîcheur et de poésie, je les découvre dans *le Bon Dieu chez les enfants* de Francis Jammes et dans ce petit livre que j'aime.

Charles Journet

HENRI LAUGIER, *Négociez devant témoins*, dans *Le Monde*, 16-17 juin 1956.

Ancien secrétaire général adjoint aux Nations unies, M. Henri Laugier, dans cet article lucide, indique la seule solution possible au problème algérien : une négociation devant témoins :

« Poursuivie dans un tête-à-tête exclusif, la négociation ne peut conduire qu'à une rupture et à la reprise du combat, ou à la capitulation immédiate ou prochaine de la communauté française. Nous en avons des exemples. Je renouvelle donc ici l'expression de ma conviction profonde, c'est que seule une négociation devant témoins a une chance honorable de construire une solution à laquelle les deux communautés pourront sincèrement adhérer ! »

« Ces témoins ne sauraient être des arbitres ; ils peuvent être des hommes de bonne foi et de bons offices, portant témoignage devant le monde des efforts des uns et des autres, de la bonne ou de la mauvaise volonté des uns et des autres, suggérant des éléments de solution aux adversaires, garants devant l'opinion du caractère inévitable des concessions imposées par le débat aux uns et aux autres, organisant ainsi le « ciel ouvert » à une négociation qui, si elle reste confinée en vase clos, risque de conduire à des explosions ou à des capitulations désastreuses pour tous.

« Mais de nouveau la question se pose : « Quels témoins ? » Des réponses variées sont possibles ; ce n'est point ici le lieu d'en discuter ; sans aucun doute des représentants hautement qualifiés des Nations unies doivent être appelés à faire partie de ce groupe de témoins ; d'autres peuvent être considérés, soumis à des procédures simples de désignation, assurant que les personnalités choisies auront un sens aigu et impartial de leurs responsabilités à l'égard des impératifs du civisme international. Que les conservateurs se rassurent : il y a des précédents ! Il s'agit d'une application du régime des « sages » contre lequel sans doute bien des objections peuvent être élevées... Mais récemment les

représentants qualifiés des gouvernements de l'OTAN n'ont-ils pas confié à des hommes présumés sages, et choisis en tant que tels, et parfaitement sans autorité effective en la circonstance, le soin de leur donner des conseils sur des problèmes financiers et militaires, apparemment vitaux, même pour les plus grands ?... Et M. Jacques Maritain n'a-t-il pas suggéré, en une prise de position qui eût mérité plus d'audience, que le soin de donner des conseils aux gouvernements réunis à l'ONU soit confié à un groupe de sages élus par les peuples eux-mêmes, qui ne disposeraient d'aucun pouvoir, mais dont la mission serait d'exercer une magistrature morale et de dire en des circonstances graves ce qui leur paraîtrait être le vrai et le juste ? De toute évidence les méthodes pour choisir ces témoins sont nombreuses et variées, et sujettes à controverses ; choisir entre les méthodes de choix est le seul problème ; cette difficulté ne saurait retarder une action nécessaire.

« De toute évidence l'organisation de ce débat est conditionnée par un seul préalable : c'est que personne n'impose un préalable quelconque à l'ouverture du débat ni à l'ordre du jour. »

Le passage concernant J. Maritain, que nous avons souligné, se réfère aux dernières pages de *L'homme et l'Etat* qui ont pour titre : *Un conseil consultatif supra-national*, pp. 198-202. Pour illustrer la nécessité d'un tel organisme, J. Maritain cite parmi les problèmes qui mettent la conscience à la torture, celui de la juste guerre :

« Les gens savent que participer à une guerre injuste c'est prendre part à un homicide. On leur dit, d'autre part, que les choses sont devenues si obscures et si enchevêtrées qu'ils manquent de compétence pour porter un jugement dans chaque cas particulier : suis-je donc tenu de participer à ce qui est peut-être un crime, parce que mon gouvernement est meilleur juge que moi en la matière, même quand je serais un Allemand au temps de la guerre hitlérienne ? D'un autre côté, l'objection de conscience systématique est une tragique illusion, non moins dommageable à la justice que l'obéissance aveugle. Les anciennes règles selon lesquelles une guerre devait être jugée juste ou injuste sont tombées en désuétude, et néanmoins le fait d'abandonner la distinction entre le juste et l'injuste, dans le cas de la guerre comme en tout autre cas, reviendrait à une pure et simple abdication de la raison morale. Il serait bon que, dans certaines conjonctures

internationales spécialement graves, un sénat de sages pût dire aux peuples où, selon leur opinion, passe le chemin de la justice. »

Charles Journet

GUSTAVO CORÇAO, *A descoberta do outro*, Rio de Janeiro, 1947.

A la page 121, dans un chapitre intitulé : *Chesterton et Maritain*, on lit : « Ce fut dans les œuvres de ces deux auteurs que ma rencontre avec la doctrine chrétienne arriva de la manière la plus décisive ; ce fait revêt une signification spéciale parce que ces livres, dont je ne m'étais jamais soucié, vinrent chez moi avant que je ne les cherche dans les librairies. Un de mes rares amis catholiques — je passais des mois sans le voir — m'apporta un soir deux livres et il insista pour que je les lise.

« Il est difficile d'évaluer le bien qu'ils me firent et la joie immense que m'apportèrent ces deux auteurs de l'autre hémisphère, si différents et si semblables, un Français et un Anglais, séparés par leur langue et leur tempérament, mais unis dans le Corps de la doctrine.

« Chesterton m'apporta une liberté, une récupération de l'enfance, il me remplit de la confiance qui, plus tard, par la miséricorde de Dieu, sera revêtue d'espérance ; Maritain m'apporta la rectification de l'intelligence et me remplit d'une autre confiance qui se revêtit de la Foi. Le premier, je crois, fut plus décisif parce qu'il atteint le nerf le plus blessé et le plus sensible, me touchant dans le sentiment de la joie ; avec lui, j'ai passé les heures les plus heureuses de mes 40 ans, alors qu'apparemment, par la force des événements, j'aurais dû être accablé de tristesse. Personne ne connut ma jubilation, personne ne soupçonna la félicité nouvelle que je cachais avec la crainte d'un avare. Plusieurs fois, je m'enfonçais dans le livre la nuit, lisant jusqu'à n'en plus pouvoir, et le point du jour me trouvait avec le livre dans les bras.

« Avec Maritain, je ne jouais pas ; je le lisais parce que Chesterton m'avait donné la volonté de le lire ; je le lisais comme on étudie, avec application, les pieds joints, les coudes appuyés sur la table. Il me manquait comme c'est aujourd'hui le cas généralement, la formation philosophique pour le comprendre facilement, mais même ainsi, je devinais d'une manière sans équivoque que la vérité se cachait derrière le langage austère du philosophe.

« Chesterton me prépara à une nouvelle enfance et, au lieu de la chanson d'une ronde

qui me donnait tellement la nostalgie, j'allais entendre plus tard la psalmodie monastique, le chant de l'espérance autour de l'autel. Maritain, de son côté, refaisait mon adolescence et opérait la rectification tardive de ma croissance : il me préparait au Chrême et à l'Eucharistie.

« Néanmoins, ce serait un grand malentendu de supposer que l'humour de Chesterton a quelque chose de futile et que seul le philosophe est grave. Tous les deux sont sérieux.

« Chesterton et Maritain sont deux auteurs bien différents ; je les rapproche parce qu'ils se sont approchés de moi ensemble ; je les unis dans ce chapitre parce qu'ils sont venus chez moi ensemble. Sans cette circonstance, ce serait un rapprochement forcé pour le plaisir d'énumérer des ressemblances et des contrastes. Il y a un point cependant où ils se rencontrent et c'est, malgré des apparences contraires, le sens délicat de l'enfance retrouvée. A première vue, on dira que Maritain est un adulte accompli, n'ayant rien de l'enfance parce que son œuvre de philosophe n'a ni méchanceté, ni irrévérence. Mais j'insiste en disant que l'adulte accompli est celui qui peut reprendre le fil qu'il arrêta à l'enfance et dans la vie du philosophe, ceci se manifeste non par des jeux, mais selon un esprit de filiation. Le philosophe possède l'enfance dans l'âge de force et d'intelligence, étant fils de quelqu'un, fils de quelque chose, tenant le lignage de la vérité.

« Jacques Maritain est philosophe par vocation, par appel de Dieu. Aujourd'hui, beaucoup de gens se parent de ce titre par décret personnel ou par la cour de leurs admirateurs ; pour cela, il suffit d'être dans l'âge mûr et d'avoir écrit quelque chose d'un ton vague et grandiloquent sur des idées générales.

« Jacques Maritain est philosophe dans le sens authentique parce qu'il appartient à une école, il est lié à une tradition, la loi vivante de la tradition sans laquelle la plus petite chose même n'existerait. C'est selon cette filiation, cet esprit d'enfance, que le philosophe français et l'humoriste anglais se ressemblent comme deux frères.

« Chesterton et Maritain se ressemblent au meilleur sens du mot : tous deux vivent leur œuvre pour témoigner qu'ils sont en tout les enfants de Dieu : l'un comme philosophe, ami de la Sagesse, ami intime et sincère du Verbe ; l'autre, comme humoriste, heureux de plaisanter parmi les hommes et de danser aux pieds du Père. »

Traduit par Edmée Durand

Table des matières

1957

I

JACQUES MARITAIN. <i>De la philosophie de l'histoire</i>	1
ANNE PERRIER. <i>Poèmes</i>	28
JEAN-HERVÉ NICOLAS, O. P. <i>De l'amour de soi à l'amour de Dieu</i> . . .	34
SAINT JEAN DE LA CROIX. <i>Quelques traits de sa vie d'après le témoignage de ses contemporains</i> ; Sa Foi, son Espérance, sa Charité. . . .	46
BIBLIOGRAPHIES. Jacques Maritain, <i>Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle</i> . — Olivier Lacombe, <i>Chemins de l'Inde et Philosophie chrétienne</i> . — Robert Brittain, <i>La guerre contre la faim</i> .	

II

R. P. JOHN LA FARGE, S. J. <i>Maritain aux Amériques</i> , suivi de deux autres témoignages.	81
† GABRIELA MISTRAL. <i>La que camina</i> , traduit par Nuria Carreras-Patxot	92
MARIE-MARTIN COTTIER, O. P. <i>L'image romantique de la vie et la conception marxiste de l'histoire</i>	98

PAGES SPIRITUELLES

SAINT JEAN DE LA CROIX II. <i>Quelques traits de sa vie d'après le témoignage de ses contemporains</i> ; Humilité, Pureté, Modestie, Désir de souffrir, Mortification, Obéissance, Pauvreté, Chasteté, Solitude, Magnanimité, Justice, Commandement, Prudence	112
BIBLIOGRAPHIES. Ivan Gobry, <i>Saint François d'Assise</i> . — Jeanne Ancelet-Hustache, <i>Maître Eckhart et la Mystique rhénane</i> . — John Henry Newman, <i>Pensées sur l'Eglise</i> . — Hans Urs von Balthasar, <i>Le chrétien Bernanos</i> . — Jean Daujat, <i>Vladimir Ghika</i> . — Hélène Lubienska de Lenval, <i>Le silence à l'ombre de la parole, La Liturgie du geste</i> . Georges Bavaud, <i>La Dispute de Lausanne en 1536, Une étape de l'évolution doctrinale des Réformateurs romands</i> . — F. -J. Leenhardt, <i>Catholicisme romain et protestantisme</i> . Micheline Sauvage, <i>Socrate et la conscience de l'homme</i> . — Joseph de Tonquédec, <i>La philosophie de la nature</i> . — M. L. Guérard des Lauriers, « <i>Le Phénomène humain</i> » du P. Teilhard de Chardin. Pierre-Henri Simon, <i>Contre la Torture</i> . — Claude Naurais, <i>Dieu contre Dieu, Le drame des catholiques progressistes polonais</i> . Emile Dermenghem, <i>Mahomet et la tradition islamique</i> . — Albert Vincent, <i>Les manuscrits du désert de Juda</i> . — René P. Millot, <i>L'épopée missionnaire</i> . — Chanoine Cristiani, <i>Luther tel qu'il fut, Calvin tel qu'il fut</i> .	



III

JACQUES MARITAIN. <i>Tolérance et vérité</i>	161
JACQUES MARITAIN. <i>Des lois de l'histoire</i>	170
CHARLES JOURNET. <i>La question du mal</i>	190
LUCIEN MÉROZ. <i>Nouvelles perspectives sur l'Alchimie</i>	202

PAGES SPIRITUELLES

SAINT JEAN DE LA CROIX III. <i>Quelques traits de sa vie d'après le témoignage de ses contemporains</i> ; Sa pénétration des esprits. Comment il fondait les couvents. Sa sagesse et prudence dans le gouvernement des saints déserts. Le Père spirituel. « Celle à la chape blanche ». Sa puissance. Petits faits. Au-delà de la mort	213
BIBLIOGRAPHIES. André Chouraqui, <i>Les Psaumes</i> . — Marie-Fabien Moos, <i>Les Psaumes, prières des chrétiens</i> . — Th. Chary, <i>Les prophètes et le culte à partir de l'exil</i> . — Je sais, je crois, <i>Encyclopédie du catholique au XX^e siècle</i> .	

IV

CHARLES JOURNET. <i>Qu'est-ce que le mal?</i>	241
† JULES MONCHANIN. <i>Poésie et Mystique</i> , Fragment d'une lettre . . .	262
CLAUDE HOPIL. <i>Un poète théologien et mystique du XVII^e siècle</i> , présenté par Jean Rousset.	265
KAROL GORSKI. <i>Esquisse d'une histoire de la spiritualité polonaise</i> . . .	279
X. JAN TWARDOWSKI. <i>Descentes de croix</i> , Poème	287

NOTES

M.-M. COTTIER, O. P. « <i>Idéologie et réalité</i> », A propos d'un livre récent	288
CHARLES JOURNET. <i>L'Eglise et la Femme</i>	299
BIBLIOGRAPHIES. François Varillon, <i>Fénelon et le pur amour</i> . — Louis J. Lekai, <i>Histoire de l'Ordre cistercien</i> . — G. L. Prestige, <i>Dieu dans la pensée patristique</i> . Jacques Maritain, <i>On the philosophy of history</i> . — Raïssa Maritain, <i>L'Ange de l'Ecole</i> . — Henri Laugier, <i>Négociez devant témoins</i> . — Gustavo Corção, <i>A descoberta do outro</i> .	