









REVUE
DE
l'Université d'Ottawa



REVUE
DE
L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA



SECTION SPÉCIALE

VOLUME PREMIER

1932



L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA
CANADA

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Ottawa

L'axiome “ Bonum est diffusivum sui ” dans le néo-platonisme et le thomisme

Ceux qui ont dû initier à la philosophie des esprits de dix-huit à vingt ans, le savent par expérience, la première fois qu'on les met en contact avec l'axiome *Bonum est diffusivum sui*, ils l'entendent naturellement dans le sens de la causalité efficiente: le Bien se donne lui-même, comme le sculpteur donne au marbre la forme ou de Napoléon ou de César. Dites-leur que c'est de causalité finale qu'il s'agit, puisque, pour le philosophe, le Bien s'identifie avec la fin, ils vous écouteront pleins d'étonnement, répéteront votre explication, surtout si vous l'avez appuyée d'un texte de saint Thomas, mais tandis que leurs lèvres prononceront: causalité finale, ils penseront, soyez-en sûrs, causalité efficiente. Ce fait d'expérience prouve qu'il y a là une difficulté qui vaut la peine d'être examinée de près.

D'autre part, il est impossible d'expliquer cet axiome, sans aborder en plein un des grands problèmes de toute philosophie: Pourquoi notre univers existe-t-il? Or, dans sa réponse à ce problème, le thomisme est tributaire de l'aristotélisme sans doute, mais surtout, oserais-je dire, de ce courant de pensée qui, parti de Platon, s'épanouit depuis le III^e siècle de notre ère : le néo-platonisme. Nous allons donc être obligés de pénétrer dans cette pensée dont on n'exagérera pas facilement l'influence sur le Moyen Age en général et sur saint Thomas en particulier. Nous aurons ainsi le spectacle pas du tout banal de l'Aquinate, esprit de trempe aristotélienne s'il en fut, conciliant, en une synthèse vraiment vivante, des éléments néo-platoniciens avec une métaphysique péripatéticienne, complétant celle-ci par ceux-là, et donnant sans la moindre trace d'éclectisme, une doctrine que les siècles suivants n'auront, au moins sur le point qui nous occupera, qu'à enregistrer. Rien que pour cela, le sujet méritait d'être traité.

I

Que l'axiome *Bonum est diffusivum sui* soit de provenance néo-platonicienne, il n'y a pas à en douter; saint Thomas nous le dit formellement: *Ex dictis Dionysii, bonum est diffusivum sui*,¹ ou encore, *Pertinet autem ad rationem Boni, ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium*.² Pareille indication se retrouve chez Alexandre de Halès³ et chez Albert le Grand.⁴ Ce Denys est celui que, jusqu'au XVIIe siècle, on a identifié avec l'Aréopagite dont les *Actes des Apôtres*⁵ mentionnent la conversion au Christianisme, après le discours de saint Paul à Athènes. En réalité, c'est un inconnu qui n'a pu écrire avant 462; disciple chrétien du néo-platonicien Proclus (420-485), il lui est tellement fidèle qu'un spécialiste de la question dionysienne, le Jésuite Autrichien Stiglmayr a pu écrire qu'entre le Pseudo-Denys et Proclus, « une minutieuse analyse a mis en pleine lumière une étonnante correspondance dans la présentation et la suite des idées, ainsi que dans les exemples, les figures et les expressions elles-mêmes ». ⁶

Tous les éditeurs de saint Thomas, ceux d'Albert le Grand, et récemment encore les Franciscains de Quaracchi, pour Alexandre de Halès, renvoient à propos de cet axiome au chapitre IV du *De divinis Nominibus* du Pseudo-Denys. Et Albert le Grand lui-même, dans sa *Somme*, après avoir cité quelques lignes de ce même chapitre, écrit: « *Idem* (c'est-à-dire, que le Bien est cause efficiente) *videtur, per id quod IBIDEM dicit Dionysius, quod Bonum est diffusivum esse et sui.* » ⁷

Il est donc bien avéré que c'est au IVe chapitre du *De Divinis Nominibus* que les Médiéviistes vont chercher leur axiome. Or allez, vous aussi, à ce chapitre, l'axiome ne s'y trouve pas! . . .

¹ *De Veritate*, qu. 21, art. 1, ad 4.

² *Summ. Th.*, III, qu. 1, art. 1, c

³ Alexandre de Halès, *Summ. Theol.*, pars 1a, inquis. I, tract. III, qu. 3, art. 3, contra 3, Quaracchi, 1924, 1 vol., p. 163.

⁴ Albert le Grand, *Summ. Th.*, pars 1a, tract. VI, qu. 26, art. 2, partic. 1, éd. Vivès, Paris, 1895, vol. 3, p. 235.

⁵ *Acta Apost.*, 17, 34.

⁶ *The Catholic Encyclopedia*, New-York, éd. 1913, vol. V, p. 18, a.

⁷ Albert le Grand, *op. cit.* et *loc. cit.*

Cependant à en lire attentivement le début, on finit par découvrir une petite incise, que saint Thomas, dans son commentaire, néglige totalement, et qui pourtant, à mon humble avis, est celle qui a donné naissance à notre formule. Voici le texte latin que l'Aquinate et Albert le Grand avaient devant les yeux: *Si igitur oportet, jam sermone ad ipsam eamus Boni nominationem, quam excellenter attribuunt Theologi superdeae Deitati, et ab omnibus determinant, ipsam, ut reor, thearchicam essentiam, Bonitatem dicentes, et quoniam EA QUAE EST BONUM, UT SUBSTANTIALE BONUM, AD OMNIA EXISTENTIA EXTENDIT BONITATEM.*⁸ C'est dans ces derniers mots que je trouve la formule primitive de notre axiome. Et cette impression se renforce singulièrement, si de ce texte, l'on rapproche cet autre du *De Coelesti Hierarchia*: Dieu, y lit-on, a donné l'existence à tout, et la raison: *est enim hoc omnium causae et super omnia Bonitatis proprium ad communionem suam ea quae sunt vocare, ut unicuique eorum quae sunt et propria definitur analogia.*⁹

Le P. Pègues, O. P., semble d'un autre avis. Glosant ce passage de saint Thomas: *Bonum est diffusivum sui, ut ex verbis Dionysii accipitur, quibus dicit: bonum ex quo omnia subsistunt et sunt*, il écrit:

⁸ *De Divinis Nominibus*, cap. IV, au début; Migne, P. G., vol. 3, col. 693, B. Ἐἴεν δὴ οὖν, ἐπ'αὐτὴν ἤδη τῷ λόγῳ τὴν ἀγαθωνυμίαν χωρῶμεν, ἣν ἐξερρημένως οἱ Θεολόγοι τῇ ὑπερθέῳ θεότητι, καὶ ἀπὸ πάντων ἀσπορίζουσιν αὐτὴν, ὡς οἴμαι, τὴν θεαρχικὴν ὑπαρξίν, ἀγαθότητα λέγοντες· καὶ ὅτι τῷ εἶναι τὸ ἀγαθόν, ὡς οὐσιῶδες ἀγαθόν, εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα. La version latine que je citerai est celle publiée par Mandonnet, O. P., en tête du *Commentaire* écrit par saint Thomas sur le même ouvrage (abréviation: *De Div. Nom.*, Mandonnet) dans les *Opuscula Sancti Thomae omnia*, vol. II, Lethielleux, Paris, 1927. Le texte cité se trouve à la page 328. Cette version n'est pas celle d'Hilduin (IXe siècle), trop imparfaite, ni celle de J. Scot Eriugène (vers 858), laquelle porte: *et quia existendo optimum, ut essentielle optimum, in omnia quae sunt extendit bonitatem* (Migne, P. L., vol. 122, col. 1129). Pour rédiger son *Commentaire*, saint Thomas avait cependant cette dernière version sous les yeux, en même temps que celles de Jean Sarrazin (faite vers 1170) et de Robert Grosseteste (vers 1220).

⁹ *De Coelesti Hierarchia*, cap. IV, au début, Migne, P. G., vol. 3, col. 177, C. Ἔστι γὰρ τοῦτο τῆς πάντων αἰτίας καὶ ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος ἴδιον, τὸ πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς τὰ ὄντα καλεῖν, ὡς ἐκάστη τῶν ὄντων ὄρισταί πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας. La traduction latine est celle de Jean Scot Eriugène (Migne, P. L., vol. 122, col. 1046), celle que l'on a également dans les oeuvres d'Albert le Grand, vol. 14, p. 97, a. Je note aussi que les éditeurs de Quaracchi (*Summa Theologica* d'Alexandre de Halès, *loc. cit.*) renvoient à ce même passage et ajoutent: *ad sensum*.

« Denys dit quelque part: *bonum ex quo omnia subsistunt et sunt*, ce que l'on a traduit par l'axiome: *Bonum est diffusivum sui*. »¹⁰ Sans doute, le P. Pègues est en règle avec la lettre du texte thomiste, mais serait-ce s'opposer à l'esprit, si l'on interprétait de la sorte: « Le Bien se diffuse, comme nous pouvons le conclure des paroles de Denys, grâce auxquelles il peut enseigner que c'est le Bien qui fait tout exister. » Cette interprétation serait beaucoup plus conforme au contexte du IV^e chapitre du *De Divinis Nominibus* et aux explications de saint Thomas lui-même, quand il commente ce passage.¹¹

I I

Nous voici donc en possession du texte exact qui se trouve à l'origine de notre axiome. Quel en est le sens précis? . . . Le Pseudo-Denys, étant en étroite parenté doctrinale avec Proclus et, par lui, avec Plotin et Platon, pour le déterminer, nous ne pouvons mieux faire que de nous assurer si ces philosophes connaissent notre axiome et, dans l'affirmative, examiner la signification qu'ils lui donnent.

C'est dans le *Timée* que Platon étudie *ex professo* l'origine du monde: le Démiurge l'a tiré d'une matière préexistante et en a ordonné toutes les parties selon un modèle éternel. Ces deux idées développées, *Timée*, au nom de Platon, ajoute: « Disons donc pour quelle cause Celui qui a formé le Devenir et le Monde les a formés. » Et il répond aussitôt: « Il était bon, et en ce qui est bon, nulle envie ne naît jamais à nul sujet; exempt d'envie, il a voulu que toutes choses naquissent le plus possible semblables à lui. »¹²

¹⁰ Pègues, *Commentaire littéral de la Somme*, Toulouse, 1907, vol. I, p. 187. Le texte auquel il est fait allusion dans la *Somme* (I, qu. 5, art. 4, ad 2), se lit dans le *De Divinis Nominibus*, Migne, P. G., vol. 3, col. 700, B, et chez Mandonnet, *op. cit.*, p. 346.

¹¹ Le P. Sertillanges, O. P., traduit ce même passage d'une façon qui se rapproche beaucoup de la nôtre: « Le même Denys inviterait à attribuer au Bien une causalité efficiente, quand il le dit porté à se répandre, expliquant que par lui tout est et subsiste. » Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Dieu, tome Ier, 1a, questions 1-11, traduction française par Sertillanges, O. P., Paris, Desclée et Cie, 1925, p. 153.

¹² Platon, *Timée*, 29e. Traduction d'Albert Rivaud, dans les *Oeuvres complètes*, tome X, p. 142, collection des Universités de France, Paris, 1925: Λέγωμεν δὴ δι-
'ήντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. Ἄγαθός ἦν,
ἀγαθῶ δε οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς
ὦν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλησία ἑαυτῶ...

Dans ce texte, nous trouvons: 1° le problème à résoudre: pourquoi l'auteur de ce monde a-t-il fait le monde? 2° la réponse à ce problème: il était bon; 3° la raison de cette réponse: le bon, en tant que tel, exclut l'envie; une fois l'envie exclue, les choses que fera le Démiurge, parce que bon, seront, elles aussi, bonnes et les meilleures possible; la bonté du monde viendra donc de la bonté du Démiurge. Serait-ce se rendre infidèle à la pensée de Platon de voir, sous-jacent à ces lignes, l'axiome : *Bonum est diffusivum sui?*

Quant à la causalité en jeu ici, pourrait-on douter qu'elle soit efficiente? Platon nous dit d'ailleurs, quelques lignes plus bas, que le Démiurge a amené la matière du désordre à l'ordre, ¹³ ce qui ne peut s'entendre, pense avec raison le dernier traducteur du *Timée*, M. A. Rivaud, que d'une efficience. De causalité finale, il n'est pas question.

Faisons un bond du IVe siècle avant N.-S. au IIIe après. Plotin (205-270) fait revivre Platon, tout en le modifiant profondément, sous l'influence surtout de la Gnose chrétienne et des religions   mystères du paganisme. Lui aussi est tourmenté par le problème de l'origine du monde. « Comment, demande-t-il dans la *Ve Enn ade*, de l'Un, dont l'existence est ce que j'ai dit, chaque chose, multitude, dualité ou nombre, tient-elle sa substance ? » ¹⁴ Et c'est à chercher la réponse à cette question qu'est consacrée cette même *Enn ade*.

Pour comprendre ce qui va suivre, rappelons cette réponse, du moins ses grandes lignes. Voici comment la présente le P. Lahr, dans le

¹³ *Timée*, loc. cit., 30a: εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας. Trad. A. Rivaud, op. cit., p. 142-143 et p. 36-37.

¹⁴ *Plotini Enneades, cum Marsilii Ficini interpretatione castigata, iterum ediderunt Frid. Creuzer et Georg. Henricus Moser* ; Parisiis, Firmin Didot, 1855. *Ve Enn.* lib. I, num. 6, p. 302. π ws  ξ'  n s τοιο του  ντος, ο ιον λέγομεν τὸ  ν εἶναι, ὑπόστασιν  σχεν  τιο ν, εἴτε πλ θος, εἴτε δυάς, εἴτε ἀριθμός. Ce sera toujours cette édition que je citerai. Em. Bréhier en a commencé une nouvelle avec traduction française, dans la collection des Universités de France, mais la *Ve Enn ade* n'a pas encore paru. Cf. aussi *Ve Enn.*, lib. II, num. 1, p. 308: π ws ο ν  ξ ἀπλο   n s, ο δεμιας  ν τα τῳ φαινομένης ποικιλίας, ο  διπλ ης  τουο ν ; et *ibid.* lib. IV, num 1, p. 327, circa med: Εἰ ἄρα  τερ ν τι μετ  τὸ πρ τον εἶη, ο κ ἂν  τι ἀπλο ν εἶη.  ν ἄρα πολλὰ  σται Π θεν ο ν το το; ἀπὸ το  πρ του π ws ο ν ἀπὸ το  πρ του;

très élémentaire résumé d'histoire de la philosophie qui termine son manuel: « Au sommet de l'être est l'Un (τὸ ἓν), que Plotin appelle aussi τὸ πρῶτον, le Premier, qui n'est proprement ni être, ni pensée, mais plane au-dessus de toute pensée et de tout être. Par une nécessité de nature, l'Un donne naissance à l'Esprit (ὁ νοῦς), siège des idées éternelles, duquel émane à son tour l'âme (ἡ ψυχὴ) qui est le principe actif, organisateur et vivifiant de toutes choses. »¹⁵ Cette note très succincte sera, pour nous, un cadre suffisant.

Comment Plotin conçoit-il cette sortie du νοῦς en dehors de l'Un? Précisément comme une effusion, ou mieux, une diffusion de celui-ci. L'Un, dit-il, coule, s'écoule, déborde en dehors de lui-même¹⁶ et ainsi produit ce qui n'est pas lui.

Ces verbes, déjà très suggestifs en eux-mêmes, sont expliqués par des images « dont la beauté et la variété même, remarque Em. Bréhier, nous font sentir que la réalité que Plotin voulait saisir échappe à toute formule conceptuelle ». ¹⁷ L'Un, dans ce débordement de lui-même hors de lui-même, est comme le soleil qui irradie partout sa lumière, tandis que lui, il reste inchangé et immobile; comme le feu qui répand la chaleur et la neige qui refroidit ce qui l'entoure, surtout comme un corps odoriférant qui embaume le voisinage. ¹⁸ L'Un, c'est encore « une source qui n'aurait d'autre principe qu'elle-même; elle se donne à tous les fleuves,

¹⁵ Lahr, S. J., *Cours de philosophie*, Paris, Beauchesne, 1920, vol. I, p. 610.

¹⁶ Par ex.: *IIIe Enn.*, lib. VIII, num. 9, p.188: οὐ γὰρ ἡ τῆς ζωῆς ἐνέργεια, τὰ πάντα οὔσα, πρώτη, ἀλλ' ὥσπερ προχυθεῖσα αὐτῇ οἶον ἐκ πηγῆς; et *Ve Enn.*, lib. II, num. 1, p. 308: οὕτως οὔν ὄν οἶον ἐκεῖνος, τὰ ὅμοια ποιεῦ δύναμιν προχέας πολλήν· εἶδος δὲ καὶ τοῦτο αὐτοῦ, ὥσπερ αὐτὸ αὐτοῖ, πρότερον προέχεε; il emploie ici προχέω, couler. Dans la *Ve Enn.*, lib. I, num. 6, p. 302, il écrit: ἀλλ' οὐκ ἔμεινεν ἐκεῖνο ἀφ' ἑαυτοῦ, τοσοῦτον δὲ πλήθος ἐξερρύη. De nouveau, dans la même *Enn.*, lib. II, num. 1, on lit: ὄν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν, μηδὲ ἔχειν, μηδὲ δεῖσθαι, οἶον ὑπερρρύη, καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο. Le verbe ὑπερρέω signifie littéralement: couler par-dessus bord.

¹⁷ Em. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Paris, Boivin et Cie, 1928, p. 41.

¹⁸ *Ve Enn.*, num. 6, p. 303: Περὶ λαμψιν ἐξ αὐτοῦ μὲν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἶον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν, ὥσπερ περιθέον, ἐξ αὐτοῦ αἰεὶ γεννώμενον μένοντος..... πῦρ μὲν τὴν παρ' αὐτοῦ θερμότητα, καὶ χιῶν οὐκ εἴσω μόνον τὸ ψυχρὸν κατέχει· μάλιστα δὲ ὅσα εὐώδη μαρτυρεῖ τοῦτο. Ἔως γὰρ ἐστὶ, πρόβεισί τι ἐξ αὐτῶν, περὶ αὐτὰ ὧν ἀπολαύει ὑποστάντων ὅτι πλησίον. La comparaison du feu et de la neige revient au lib. IV, num. 1, p. 327.

mais ceux-ci ne parviennent pas à l'épuiser ». ¹⁹ C'est encore un poison qui, peu à peu, envahit tout le corps. ²⁰ Franchement, si Plotin avait eu à sa disposition la belle concision du latin, je ne puis croire qu'il n'aurait pas écrit: *Unum est diffusivum sui*.

Ce n'est pas encore notre formule, mais nous en approchons beaucoup. Si vous demandez en effet à notre auteur, pourquoi l'Un se diffuse ainsi, il vous répondra par ce texte que je choisis entre plusieurs autres: « Comment donc l'Un qui est ce qu'il y a de plus parfait, l'Un qui est le Bien premier (τὸ πρῶτον ἀγαθόν) garderait-il pour lui sa propre substance, comme s'il était jaloux, ou comme s'il ne pouvait se donner, lui qui est la puissance de tout! » ²¹ Ce texte est précieux, d'abord parce que nous y retrouvons l'idée et le mot même de Platon (φθόνος avait-il dit, φθονεῖν répète Plotin); ensuite parce que l'Un y est explicitement identifié avec le Bien par excellence. Inge aura donc raison d'écrire: « Plotin donne indifféremment à l'Absolu le nom d'Un ou de bien. » ²² Enfin parce que la raison formelle de l'écoulement de l'Un, c'est qu'il est le Bien premier, le Bien par excellence. Je disais, il y a un instant, que Plotin aurait pu écrire: *Unum est diffusivum sui*, je puis dire maintenant qu'il aurait écrit: *Bonum est diffusivum sui*.

Notre axiome est donc au coeur même de la doctrine plotinienne. Il s'agit de déterminer la nature de cette diffusion. Si nous gardons devant les yeux les verbes et les métaphores qui l'ont exprimée, si nous les replaçons dans leur cadre doctrinal, une première remarque s'im-

¹⁹ *IIIe Enn.*, lib. VIII, num. 9, 188: Νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσιν αὐτὴν, οὐκ ἀναδωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτὴν ἡσύχως...

²⁰ *Ve Enn.*, lib. IV, num. 1, p. 327. Οἶον τὸ πῦρ θερμαίνει, καὶ ψύχει ἢ χιῶν καὶ τὰ φάρμακα δὲ εἰς ἄλλο ἐργάζεται...

²¹ *Ve Enn.*, lib. IV, num. 1, p. 327; Πῶς οὖν τὸ τελεώτατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ, ὡσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατῆσαν, ἢ πάντων δύναμις; même doctrine dans la *IIIe Enn.*, lib. VIII, num. 10, p. 189: Φθεγξάμενος οὖν τὸ ἀγαθὸν μηδὲν ἔτι προσόβει. Ἐὰν γὰρ τι προσθῆς, ὡ προσέθηκας ὀτιοῦν, ἐνδεὲς ποιήσεις. Ce que Marsile Ficin traduit ainsi: *Cum ergo pronuntiaveris, nihil ulterius addas excogitando. Si quid adjunxeris, statim id cui aliquid addidisti, suapte natura declarabis egenum.* Comme il s'agit dans le contexte de l'Un, le Bien n'ajoute rien à l'idée de celui-ci.

²² Inge, *The Philosophy of Plotinus*, vol. II, p. 122, Longmans, Green and Co., Londres, 1928.

pose: nous avons là la pensée de Plotin sur l'origine des choses et sur la manière dont elles ont passé du non-être à l'être. Or parler d'origine, c'est, sinon parler de causalité efficiente au sens aristotélicien du mot, du moins se tenir au commencement de l'être, c'est-à-dire à l'opposé de la causalité finale qui, elle, suppose l'être déjà existant pour l'attirer vers elle.

Un examen plus approfondi des métaphores confirment cette impression. Le soleil n'est-il pas cause efficiente de la lumière, le feu de la chaleur, la neige du refroidissement, le parfum de l'agréable senteur de l'atmosphère, le poison de l'infection mortelle? Mais il y a plus; souvent l'on nous dit que l'Un engendre l'Esprit; ²³ d'autres fois, il est appelé le « Père » de tout ce qui n'est pas lui. ²⁴ Ces nouvelles comparaisons peuvent-elles être entendues autrement que d'une cause efficiente?

Enfin un texte explicite énonce que le Bien est le ποιητής de notre monde, et ce mot est à prendre dans son sens littéral: celui qui fait. « De même que celui qui contemple le ciel et attarde son regard sur la splendeur du firmament pense tout de suite à l'auteur du monde et le recherche (τὸν ποιήσαντα ἐνθυμεῖται καὶ ζητεῖ), ainsi celui qui connaît le monde intelligible, le découvre et l'admire, en doit immédiatement chercher l'ouvrier (τὸν κακείνου ποιητήν)... Et cet ouvrier (on nous le dit quelques lignes plus bas), c'est celui qui est au-dessus de l'Esprit, celui qui n'a besoin de rien, qui même n'a rien, car autrement il ne serait pas le Bien par excellence. » ²⁵

Nous pouvons donc conclure qu'aux yeux de Plotin, le Bien est cause efficiente, pourvu que l'on ne mette pas dans ce mot la précision que plus tard y introduiront les Scolastiques. Cette cause agira de toute éternité, car si le Bien cessait un seul instant de produire, il cesserait par le fait même d'être le Bien. Pour la même raison, cette effusion sera néces-

²³ Par ex.: *IIIe Enn.*, lib. VIII, num. 10, p. 189; *Ve Enn.*, lib. I, num. 6, p. 302 et 303; lib. IV, num. 1, p. 327, etc. . .

²⁴ En particulier: *IIIe Enn.*, lib. VIII, num. 10, p. 189.

²⁵ *Ibid.* Ὡς δὴ ὁ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ τῶν ἄστρον φέγγος ἰδὼν τὸν ποιήσαντα ἐνθυμεῖται καὶ ζητεῖ οὕτω χρῆ, καὶ τὸν νοητὸν κόσμον ὃς ἐθεάσατο καὶ ἐνεῖδε καὶ ἐθαύμασε, τὸν ἐκείνου ποιητήν, τίς ἄρα ὁ τοιοῦτον ὑποστήσας, ζητεῖν, ἢ ποῦ, ἢ πῶς ὁ τοιοῦτον παῖδα γεννήσας νοῦν... Τὸ δὲ πρὸ αὐτῶν οὔτε δεῖται, οὔτε ἔχει, ἢ οὐκ ἂν τὸ ἀγαθὸν ἦν.

saire; ²⁶ c'est le déterminisme divin, que notre philosophe d'ailleurs ne pense pas du tout à cacher, tant cela lui paraît normal. Le soleil peut-il ne pas produire de la lumière, le feu de la chaleur et la neige du froid ? Enfin, puisque le monde n'est autre que le trop-plein du Bien Premier, il aura la même nature et nous voilà en plein panthéisme, doctrine sur laquelle j'aurais mauvaise grâce d'insister, car découvrir du panthéisme chez Plotin, c'est à peu près la même chose que trouver du catholicisme chez saint Thomas!

Je me suis attardé à montrer que la pensée plotinienne mettait une certaine efficence dans la causalité du Bien qui se répand. À côté cependant, il a une causalité finale, fréquemment et fortement affirmée dans les *Ennéades*. Il suffit que je l'indique, car c'est encore un autre lieu commun, en histoire de la philosophie, de rappeler, à propos du néo-platonisme, cette *conversio* de chaque être vers celui dont il procède, et de tous vers le Bien. Je me contenterai donc de ce seul texte, assez suggestif par lui-même: « Le Bien n'a besoin de rien, ni de personne, mais tout agit *περι τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθόν*, pour trouver le Bien et ainsi parvenir à en jouir. » ²⁷

Si, maintenant, reprenant la question de Platon, nous demandions à Plotin pour quelles raisons « celui qui a formé le Devenir et le monde les a formés », la pensée de celui-ci ne serait nullement déformée, je crois, si l'on répondait, en son nom: Parce que la nature même du Bien, en tant que Bien, exige qu'il se répande de toute éternité, et ainsi, en se donnant lui-même, qu'il soit l'auteur en même temps que la fin de tout ce qui sort de lui.

Etudiant les sources d'un axiome légué par le Pseudo-Denys, nous ne pouvons nous dispenser de nous arrêter à Proclus. D'abord, parce que la dépendance du premier par rapport au second est si étroite, qu'en particulier au chapitre IVe du *De Divinis Nominibus*, on a pu relever des pages entières copiées dans le *De malorum subsistentia* du Maître néo-platonicien d'Athènes. ²⁸ Ensuite parce que le fameux *Liber de Causis*

²⁶ *Ve Enn.*, lib. IV, num. 1, p. 327 et 328.

²⁷ *IIIe Enn.*, lib. VIII, num. 10, p. 188. τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περι τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν· τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδενὸς δεῖται.

²⁸ Cf. *The catholic Encyclopedia*, loc. cit. supra.

que tout le Moyen Age, saint Thomas y compris, a commenté, n'est qu'une traduction latine de la plus grande partie de l'*Institutio theologica*,²⁹ ouvrage dans lequel Proclus a condensé, pour ainsi dire, toute sa doctrine en des théorèmes à la manière d'Euclide ou de Spinoza.

Comme Plotin, Proclus, au sommet de tout ce qui existe, place l'Un, lequel doit s'identifier totalement avec le Bien (τάγαθόν). En effet, le Bien est avant tout être; or, avant tout être, il n'y a et ne peut y avoir que l'Un; il faut donc que le Bien absolu et l'Un se confondent.³⁰ « En définitive, nous déclare-t-on, ce qui est le Bien absolu est aussi l'Un absolu. . . en d'autres termes, le Bien, c'est l'Un et l'Un, c'est le Bien. »³¹

Rien donc d'étonnant que Proclus dise indifféremment que les êtres tirent leur origine de l'Un ou du Bien.³² Mais comment? Par anticipation: « Toute multitude participe (μετέχει) ³³ d'une façon ou d'une autre à L'Un. » Ce sont les premiers mots de l'*Institutio theologica*. Ce verbe μετέχειν, tout à fait platonicien, dont le sens strict est simplement: avoir quelque chose de commun avec un autre, ne peut nous dire, par lui-même, que ceci: les êtres reçoivent du Bien une part de lui-même. C'est fort vague! Platon lui-même est embarrassé pour l'expliquer, si bien qu'après l'avoir tenté dans le *Parménide*, il est forcé d'y renoncer. Heureusement, pour indiquer la sortie des êtres hors du Bien, nous trouvons très souvent προσείναι ³⁴: aller en dehors de. . . Or de ce même verbe,

²⁹ Ce sera là que je prendrai la pensée de Proclus. Je me sers du texte édité par François Dubner, dans la préface à l'édition des *Ennéades* de Plotin citée plus haut, p. L à CXVII.

³⁰ *Inst. theol.*, num. VIII, comparé au num. I, par ex.: τὸ ἄρα πρῶτως ἀγαθὸν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἀγαθὸν (VIII), et Πᾶν ἄρα πλῆθος μετέχει τῆ τοῦ ἐνός (I).

³¹ *Inst. theol.*, num. XIII. Ἔστιν ἄρα καὶ ἡ ἀγαθότης ἕνωσις, καὶ ἡ ἕνωσις ἀγαθότης, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἕν, καὶ τὸ ἕν πρῶτως ἀγαθόν.

³² *Inst. théol.*, num. V, XI, XII; par ex.: Ἔστιν ἄρα τὸ αὐτὸ ἕν, καὶ πᾶν πλῆθος ἀπὸ τοῦ αὐτοεγός (V), et Πάντων τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ αἰτία πρωτίστη τὸ ἀγαθὸν ἐστὶν (XII).

³³ Ce mot est employé presque à chaque ligne au num. I, à propos de l'Un, et à propos du Bien au num. VIII.

³⁴ Par ex.: num. XI, XII, XIII, XXXI, etc. Εἰ γὰρ ἀπὸ μιᾶς αἰτίας πάντα πρόεισι (XII).

Plotin se sert pour désigner, dans sa métaphore préférée, le mode d'effusion, ou mieux, de diffusion du parfum hors du corps odoriférant.³⁵ Il sera donc parfaitement légitime de lui donner le même sens chez Proclus, et de conclure à l'existence implicite, chez lui, du *Bonum diffusivum sui*.

Comme chez Plotin encore, il faudra concevoir cette diffusion sous forme d'efficience d'abord. « Puisque, dit-il, le Bien est ce dont tout dépend, il faut qu'il soit la cause première et le principe de tout... »³⁶ « Il engendre tout, il soutient tout. »³⁷ Mais ici, nous souvenant que Proclus dépend de Porphyre, un des principaux commentateurs platoniciens d'Aristote, que ce même Proclus enseigne à Athènes où l'influence aristotélicienne est plus forte qu'ailleurs, il nous faudra attribuer à ce mot d'efficience un sens beaucoup plus précis que chez Plotin et très voisin de celui d'Aristote. Cette efficience sera éternelle, nécessaire, panthéiste, comme chez Plotin toujours et pour les mêmes raisons.³⁸

Cause efficiente, le Bien sera aussi cause finale, et nous retrouverons la doctrine plotinienne de la *conversio* des êtres vers le Bien; voici un texte, entre bon nombre d'autres: « Tout être dont l'essence émane d'un autre, se retourne vers celui dont il émane », et un peu plus loin: « Tout être désire le Bien et l'atteint par l'intermédiaire de ses causes immédiates. »³⁹

Après cela, il ne nous reste plus qu'à constater la parfaite fidélité de Proclus à la doctrine de Plotin, au moins quant à l'objet de la recherche présente.

³⁵ *Ve Enn.*, lib. I, num. 6, p. 303.

³⁶ *Inst. theol.*, num. XI et XII. Εἰ δὲ ἀγαθὸν ἐστίν, ἀφ'οὗ πάντα ἐξήρτηται τὰ ὄντα, ἀρχὴ καὶ αἰτία πρωτίστη τῶν πάντων ἐστὶν ἀγαθόν.

³⁷ *Inst. theol.*, num. XXV. Πᾶν τὸ τέλειον εἰς ἀπογεννήσεις πρόεισιν, ὧν δύναται παράγειν, αὐτὸ μιμούμενον τὴν μίαν τῶν ὄλων ἀρχήν. Ὡς γὰρ ἐκείνη διὰ τὴν ἀγαθότητα τὴν ἑαυτῆς πάντων ἐστὶν ἐνιαίως ὑποστατικὴ τῶν ὄντων... οὕτω καὶ τὰ μετ' ἐκείνην διὰ τὴν τελειότητα τὴν ἑαυτῶν ἄλλα γεννᾶν ἐπείγεται καταδεέστερα τῆς ἑαυτῶν οὐσίας.

³⁸ *Inst. theol.*, num. XXX et XXXI. Cf. aussi XXV. Πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ... εἰ δὲ προφοῖοι μὲν, καὶ ἐπιστρέφοιτο, μὴ μένοι δὲ, πῶς ἀποστὰν μὲν τῆς αἰτίας συνάπτεσθαι σπεύδει πρὸς αὐτήν;

³⁹ *Inst. theol.*, num. XXXI et les suivants, surtout XXXV. Πᾶν τὸ προῖον ἀπ' τινος κατ'οὐσίαν ἐπιστρέφεται πρὸς ἐκεῖνο, ἀφ'οὗ πρόεισιν.

J'ai dit plus haut combien intimes sont les relations entre Proclus et le Pseudo-Denys, chez qui le Moyen Âge est allé chercher l'axiome que nous étudions. Il nous est donc dès maintenant possible de soupçonner que nous aurons dans le *De Divinis Nominibus* une doctrine semblable à celle des *Ennéades* et de l'*Institutio theologica*. Voyons si ce soupçon est fondé.

Nous nous rappelons la formule, telle que nous l'avons trouvée chez Denys: *Ea quae est Bonum, ut substantiale bonum, ad omnia existentia extendit* (διατείνει) *bonitatem*. Il est difficile, à mon avis, de ne pas voir dans ce verbe διατείνει une causalité efficiente, au moins dans le sens assez vague que nous avons admis chez Plotin.

Ce qui le confirme, c'est qu'immédiatement après, se présente la métaphore du soleil, déjà rencontrée chez ce dernier, mais ici, tellement développée, qu'elle rappelle ces thèmes musicaux, qui chantent, toujours inchangés, à travers la multiplicité des tons et des rythmes dans lesquels les présente l'artiste. « De même que notre soleil terrestre, sans faire acte d'intelligence et de volonté, mais de par son être propre, illumine toute chose, si bien que chacune participe à cette lumière selon sa naturelle capacité, ainsi le Bien (près duquel notre soleil est comme l'image obscure d'un modèle resplendissant) envoie, et cela par son essence même, à tout être les rayons de toute sa Bonté. »⁴⁰ Cette comparaison n'a évidemment pas d'autre but que d'expliquer le membre de phrase qu'elle suit; or, chez Plotin, nous lui avons reconnu une certaine signification d'efficience proprement dite; il nous faut donc faire de même ici.

D'ailleurs dans le reste du chapitre, plus d'une fois, le Pseudo-Denys nous montre anges et hommes, animaux, plantes et minéraux tenant du Bien ou possédant grâce à lui leur être, leur persévérance dans l'existence, l'ensemble de leurs perfections. Pour exprimer cette idée, notre auteur se sert, tantôt de διὰ, avec l'accusatif, tantôt de ἐξ, avec le génitif. Si la première de ces prépositions peut, laissée à elle-même, désigner la causalité

⁴⁰ Καὶ γὰρ ὡσπερ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος, οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι φωτίζει πάντα τὰ μετέχειν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκεῖον δυνάμενα λόγον· οὕτω δὴ καὶ τὰγαθὸν (ὑπὲρ ἥλιον, ὡς ὑπὲρ ἀμυδρὰν εἰκόνα τὸ ἐξῆρημένως ἀρχέτυπον αὐτῇ τῇ ὑπάρξει) πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφίησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας.

aussi bien finale qu'efficente, l'usage de la seconde, dans le même mouvement de pensée, nous oblige à exclure l'idée de fin pour ne garder que celle d'agent. C'est ce qu'ont fort bien compris les traducteurs qui emploient, dans tous ces cas, des formules évoquant l'efficence, par exemple: *ex, his, per, horum virtute*, etc. . . C'est ce que saint Thomas lui-même, commentant ce chapitre, n'a pu s'empêcher de voir, malgré son opposition nette à l'efficence du Bien; ayant en effet sous les yeux, une traduction qui porte *propter Bonum*, il a soin de préciser et il explique: *ex Bono*.⁴¹

Admettons que nous n'ayons pas jusqu'ici le droit de dépasser Plotin, il n'y a pas à hésiter cependant, me semble-t-il, à donner un sens aristotélicien, ou presque, à ces textes dans lesquels l'Aréopagite affirme, en une seule et même phrase, et la causalité efficiente du Bien et sa causalité finale. « *Bonum est, ut eloquia dicunt*, lisons-nous dans la traduction suivie par saint Thomas, *ex quo omnia subsistunt et sunt, sicut ex causa perfecta deducta, et in quo omnia consistunt. . . et ad quod omnia convertuntur, quemadmodum ad proprium singula finem, et quod desiderant omnia.* »⁴² Ces lignes, Alexandre de Halès, Albert le Grand et saint Thomas les citent. Peut-on dire plus clairement que, si le Bien est une fin, il n'est pas que cela, il est agent aussi.

Parfait! me dira-t-on, mais s'agit-il vraiment du Bien *reduplicative ut Bonum*? N'est-ce pas plutôt d'un être qui *in recto* est être, et Bien suprême *in obliquo* seulement?

⁴¹ Cf. *op. cit.*, col. 693, B : διὰ ταύτας (ἀκτῖνας ἀγαθότητος) ὑπέστησαν αἱ νοητὰ οὐσία..., διὰ ταύτας εἰσι καὶ ζωὴν ἔχουσι...

696, A : τὴν μονὴν ἐκ τῆς ἀγαθότητος ἔχουσι...

696, B : les anges ont leurs perfections : ἐκ τῆς παναιτίου καὶ πηγαίας... ἀγαθότητος...

696, C : αἱ ψυχαί... διὰ τὴν ὑπεράγαθόν ἐστιν ἀγαθότητα...

696, D : ταῦτα πάντα διὰ τὰγαθὸν ἐψύχονται καὶ ἐζώονται...

⁴² *De Div. Nominibus*, *loc. cit.*, Migne, P. G., vol. 3, c. 700 : καὶ τὰγαθὸν ἐστὶν (ὡς τὰ λόγια φησὶν) ἐξ οὗ τὰ πάντα ὑπέστη, καὶ ἐστὶν, ὡς ἐξ αἰτίας παντελοῦς παρηγμένα, καὶ ἐν ᾧ τὰ πάντα συνέστηκεν... καὶ εἰς ᾧ τὰ πάντα ἐπιστρέφεται, καθάπερ εἰς οἰκῆιον ἐκάστῳ πέρας καὶ οὐ ἐφέται πάντα...

Et plus loin, col. 705, D : καὶ ἀπλῶς, πᾶν ὄν ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ ἐστὶ, καὶ εἰς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐπιστρέφεται.

Ne voulant rien faire pour le moment que pénétrer aussi objectivement que possible la pensée du Pseudo-Denys, je réponds qu'à mon avis, c'est du Bien, en tant que Bien, qu'il s'agit.

Les motifs de cette opinion, les voici :

D'abord, autant que j'en puis juger, le Pseudo-Denys n'emploie jamais pour sujet de toutes ces formules que *Bonum, pulchrum, lumen*. Or, ces deux derniers termes ne sont que des images du premier, et à chaque instant, au milieu d'un développement sur le Beau ou la Lumière, on voit émerger, non seulement la pensée du *Bonum*, mais le mot lui-même. ⁴³ Remarque déjà très suggestive, car si dans sa pensée il ne s'agissait pas du Bien *formaliter et reduplicative sumptum*, le Pseudo-Denys l'aurait dit ou du moins l'aurait laissé entrevoir, consciemment ou inconsciemment: la psychologie d'un auteur plein de son sujet le veut.

Il y a mieux encore. Relisons le texte même dont dépend directement notre axiome: *ea quae est Bonum, ut substantiale Bonum, ad omnia existentia extendit suam Bonitatem*. Pourquoi la Divinité qui est le Bien étend-elle sa Bonté? Uniquement parce qu'elle est le Bien par essence, *reduplicative ut sic*. C'est l'auteur lui-même qui a mis là reduplication: *ut substantiale Bonum*.⁴⁴ Il la remet encore dans la comparaison du soleil, laquelle, je l'ai montré, est une pure explication du texte précédent: si le soleil diffuse ses rayons, ce n'est pas le résultat d'un acte d'intelligence ou de volonté, c'est parce qu'il est soleil et que être soleil implique la diffusion active de rayons lumineux; ainsi le Bien illumine par son essence même: *sol noster non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia. . . ita et Bonum. . . per essentiam suam. . . immittit radios*.

Le Bien, en tant que Bien, a donc, d'après le Pseudo-Denys, une véritable causalité efficiente; quant à la causalité finale, il l'admet, comme

⁴³ Peut-être pourrait-on faire l'objection: vous disiez tout à l'heure que le Pseudo-Denys ne laisse jamais soupçonner qu'il a en tête autre chose que le *Bonum ut tale*. Or, ici, dans votre texte fondamental, il y a précisément *in recto* la Divinité et le *Bonum* n'est que *in obliquo*.

Faite à un thomiste, l'objection serait pour lui insoluble. Mais nous avons affaire à un néo-platonicien, pour qui le Bien est avant l'être; c'est pourquoi le Pseudo-Denys parle du Bien au chapitre IV^e et de l'être au V^e seulement. Donc, dans sa pensée, sinon dans sa formule, le Bien est *in recto* et non *in obliquo*.

⁴⁴ *De Divinis Nominibus*, cap. IV, au début; Migne, P. G., vol. 3, col. 693, B.

Plotin et Proclus. J'ai cité tout à l'heure un texte où elle apparaît clairement à côté de la cause efficiente. Il est par conséquent inutile d'insister.

Inutile pareillement de rechercher si, pour lui aussi, la diffusion du Bien est soumise au déterminisme et conduit au panthéisme comme chez ses Maîtres. Nous savons, en effet, que son oeuvre est d'inspiration essentiellement chrétienne; les formules donc qui, chez lui, sentiraient ces deux erreurs, seront à interpréter en fonction de cette inspiration même, et je crois qu'il sera toujours possible de sauvegarder sur ce point sa réputation d'orthodoxie.

III

Il est temps d'arriver à saint Thomas. Ce bond par-dessus huit siècles de pensée humaine se justifie puisque le Moyen Age a puisé directement dans le Pseudo-Denys l'axiome *Bonum est diffusivum sui*.

J'ai pu examiner 22 passages pris à travers les oeuvres du Docteur Angélique, dans lesquels explicitement apparaît notre formule. A les regarder de près, tout de suite nous remarquons que, dix-sept fois sur vingt-deux, notre axiome sert à étayer une objection. Dans la réponse à cette objection, saint Thomas ou bien affirme purement et simplement sa manière de comprendre la diffusion du Bien, sans entrer dans aucune discussion de la formule elle-même, ou bien ne s'occupe pas du tout de celle-ci, soucieux uniquement de la conclusion qu'en tire l'objectant.⁴⁵ Une fois seulement, dans le *De Veritate*, il l'étudie à fond.⁴⁶

Quant aux autres cas, notre axiome intervient bien dans l'exposé de la doctrine thomiste, mais dans le *Contra Gentes*, lib. 1, cap. 37, 5, ce n'est qu'une notation très rapide; dans le même ouvrage, lib. 3, cap. 24, 5, l'auteur semble ne la prendre à son compte qu'avec hésitation: *Unde*, dit-il, *non immerito a quibusdam dicitur quod Bonum, in quantum*

⁴⁵ Pour le premier cas: I S., D. 34, qu. 2, art. unic., ad 4; I *Summ. th.*, qu. 5, art. 4, ad 2; I-II *Summ. th.*, qu. 1, art. 4, ad I.

Pour le second cas: II S., D. 15, qu. 3, art. 3, ad 2; III S., D. 2, qu. 1, art. 2, ad 2; IV S., D. 17, qu. 1, art. 2, ad 3; *De Pot.*, qu. 2, art. 4, ad 11; qu. 7, art. 5, ad 7; qu. 10, art. 2, ad 3; *De Verit.*, qu. 27, art. 3, ad 3; qu. 28, art. 3, ad 10; I *Summ. th.*, qu. 27, art. 5, ad 2; qu. 73, art. 3, ad 2; I-II *Summ. th.*, qu. 2, art. 3, ad 2; qu. 112, art. 3, ad 5; II-II *Summ. th.*, qu. 117, art. 6, ad 2.

⁴⁶ *De Veritate*, qu. 21, art. I, ad 4.

hujusmodi, est diffusivum sui. On aura remarqué la nuance. Une autre fois, ⁴⁷ saint Thomas l'utilise dans une réponse à une objection, mais il serait bien difficile de puiser là quelque éclaircissement sur le point qui nous occupe.

Les deux passages qui restent sont les seuls où saint Thomas prend vraiment notre axiome comme pivot de son argumentation et, fait à noter, l'un se place tout au début de sa carrière universitaire, dans le premier livre des *Sentences*, ⁴⁸ l'autre, tout à la fin, dans la *IIIa Pars* de la *Somme*. Le texte des *Sentences* — il n'est pas sans intérêt de l'observer — ne constitue pas le corps de l'article, mais le *Sed Contra*, et prouve la convenance de la multiplicité de personnes à l'intérieur de l'essence divine, tandis que celui de la *Somme* forme l'article tout entier en faveur de la convenance de l'Incarnation. Chose frappante, dans les passages parallèles du *Contra Gentes* et du *Compendium theologiae*, saint Thomas apporte sur cette question une foule d'arguments, sans en donner aucun basé sur notre axiome; quelques mois avant sa mort, au contraire, il l'utilise dans l'unique argument jugé digne de l'oeuvre maîtresse qui doit exprimer, aux yeux de la postérité, sa pensée parfaitement mûrie. ⁴⁹

Quel est donc le sens qu'il donne à cette formule dont il semble se défier? C'est très nettement et exclusivement le sens de la causalité finale, et cela, depuis les *Commentaires* sur le Lombard jusqu'à la *Somme Théologique*. En 1254, il écrit: *Bonum dicitur diffusivum sui, per modum finis*. ⁵⁰ En 1259: *Ratio autem Boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis, quae etiam movet agentem ad agendum, propter quod dicitur*

⁴⁷ III S., D. 24, qu. 1, art. 3, questiunc. 1, ad 2.

⁴⁸ I S., D. 2, qu. 1, art. 4. Ces lignes étaient déjà imprimées quand j'ai découvert un troisième texte: I, *Summ. th.*, qu. 19, art. 2, corp. Saint Thomas y explique la raison pour laquelle Dieu veut les autres êtres. J'y note, outre l'utilisation de notre axiome dans un sens de causalité finale, un écho très net de Plotin: *Unde si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis communicet per similitudinem, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se et alia: sed se ut finem; alia vero ut ad finem*. Comparer avec *Ve Enn.*, lib. IV, num. 1, p. 327 et *IIIe Enn.*, lib. VIII, num. 9, p. 188.

⁴⁹ III *Summ. th.*, qu. 1, art. 1, corp.; à comparer avec IV *Cont. Gent.*, 54 et *Comp. theol.*, 199 et 200.

⁵⁰ I S., D. 34, qu. 2, art. unic., ad 4.

Bonum esse diffusivum sui esse. ⁵¹ En 1271 enfin: *De ratione Boni est quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ab alio procedat. Et ideo cum bonum habeat rationem finis, ratio ista (i.e. objectio) non probat.* ⁵²

La raison dernière de cette position si nette, saint Thomas nous l'indique rapidement dans ces mots cités tout à l'heure: *Cum Bonum habeat rationem finis.* Mais c'est dans le *De Veritate* qu'il faut chercher le fond de sa pensée. ⁵³

L'objectant veut prouver que le Bien ajoute à l'être une faculté distincte de l'être même et le perfectionnant, car, dit-il, le Bien par nature aime à se répandre, et se répandre suppose une action véritable qui sortira de l'essence par le moyen d'une faculté surajoutée.

Puisqu'on argumente sur le mot *diffusivum*, saint Thomas fait tout d'abord remarquer que, sans doute, ce mot, pris au sens strict, désigne la cause efficiente, mais il peut aussi être pris en un sens large — *largo modo* — et indiquer simplement une relation causale quelconque, tout comme les verbes influencer, faire, etc. . . Donc rien de certain à tirer du seul mot *diffusivum*. C'est à la notion de Bien qu'il faut avoir recours pour préciser la signification de notre formule. Or la notion du Bien appelle uniquement celle de fin: *Non est intelligenda effusio secundum quod importat habitudinem causae efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causae finalis.* Et tout de suite, le saint Docteur en donne deux raisons.

La première: la cause efficiente, en tant que telle, est plutôt un commencement, un principe, *id unde venit motus rei a non-esse ad esse*, diraient les Scolastiques récents. Le Bien au contraire se tient du côté du terme; n'est-il pas *id quod omnia appetunt?* et être objet d'un désir, n'est-ce pas une fin pour celui qui désire?

D'ailleurs, la cause efficiente n'est ni la mesure ni la perfection de son effet, ce que pourtant comporte la notion de Bien. C'est là une formule toute dionysienne que nous pouvons lire au chapitre IV du *De Divinis Nominibus*: « Cette Bonté illumine tout ce qui peut être illuminé, et

⁵¹ I Cont. Gent., 37, 5.

⁵² I-II Summ. th., qu. I, art. 4, ad I.

⁵³ De Ver., qu. 21, art. I, ad 4.

elle crée, et elle vivifie, et elle contient, et elle *perfectionne* toute chose. Elle est la *mesure* des êtres qui existent, leur *aevum*, leur nombre, leur ordre, leur lieu, leur cause efficiente et leur fin. »⁵⁴ Tel est le texte du Pseudo-Denys, et voici le commentaire de saint Thomas: « Quand Denys affirme que la Bonté divine est la source des êtres existants, il montre quelle relation elle a avec les choses déjà produites. C'est d'abord une relation de mesure, car, pour connaître la noblesse d'un être, il suffit de voir quelle est sa proximité ou son éloignement par rapport à la Bonté divine. Nous disons, par exemple, que la blancheur est la mesure de toute couleur. Pourquoi? Tout simplement, parce que plus une couleur se rapproche de la blancheur, plus elle est parfaite; ainsi en est-il du Bien et des êtres. »⁵⁵

Nous avons là l'explication par saint Thomas lui-même de notre passage du *De Veritate* lequel a été écrit vers 1259, tandis que le *Commentaire* du *De Divinis Nominibus* date des environs de 1261. Et de fait, ce n'est pas en comparant l'effet à sa cause efficiente en tant que telle (n'oublions pas cette réduplication, le saint Docteur y tient) que l'on juge de sa perfection, mais en recherchant quel degré de Bonté, donc de noblesse, l'agent lui a transmis. Or, pour cela, il faut savoir à quelle fin il doit tendre. Il apparaît donc que c'est en comparant un être à sa fin que l'on peut évaluer sa noblesse. Si, par ailleurs, l'on se souvient qu'en thomisme, fin et bien sont des notions interchangeable, l'on verra tout de suite que c'est le Bien en définitive et non la cause efficiente qui est mesure et perfection des êtres. Saint Thomas a donc raison de dire : *Dicit Bonum diffusionem causae finalis et non causae agentis, tum quia efficiens, in quantum hujusmodi, non est rei mensura et perfectio, sed magis initium.*

La seconde raison est énoncée comme suit: *quia effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formae tantum, sed finem*

⁵⁴ *De Divin. Nom.*, Migne P. G., vol. 3, col. 697, C. (ἡ θεότητος ἀγαθότης) καὶ φωτίζει τὰ δυνάμενα πάντα καὶ δημιουργεῖ, καὶ ζωῶν, καὶ συνέχει, καὶ τελεσιουργεῖ, καὶ μέτρον ἐστὶν τῶν ὄντων καὶ αἰῶν, καὶ ἀριθμὸς, καὶ τάξις, καὶ περιοχὴ, καὶ αἰτία, καὶ τέλος.

⁵⁵ *Expositio super Dionysium, De Divinis Nominibus*, cap. IV, lec. III, ed. Mandonnet, p. 349.

consequitur secundum totum esse suum, et in hoc consistebat ratio Boni. Nous savons en effet que *omne agens agit sibi simile*. Cette ressemblance consiste uniquement en ce que la chose produite a, d'une manière ou d'une autre, ce par quoi l'agent est tel, c'est-à-dire, la forme de l'agent. Le fils aura l'humanité de son père, les traits de son visage ou de son caractère; la ressemblance portera, non pas sur le père tout entier, mais seulement sur certains aspects, accidentels ou essentiels, peu importe ici.

Au contraire, quand on tend à une fin, c'est à tout l'être qu'elle a dans la réalité que l'on tend. On la veut comme elle se présente dans le concret. On pourra n'aimer en elle qu'une partie. Le pécheur qui recherche la volupté n'aime que le plaisir sensuel et déteste la faute mortelle qu'il commet et la maladie honteuse qu'il contractera peut-être, mais voulant le plaisir, il l'accepte tel qu'il le trouve, avec son cortège de jouissances et de douleurs. Ces exemples ont le tort de restreindre au plan psychologique une doctrine qui regarde, avant tout, l'ordre ontologique; ils ont cependant l'avantage d'éclaircir vivement la pensée du Docteur Angélique. Une fois de plus, fin et bien sont identiques, car, nous dit saint Thomas, dans ce même article du *De Veritate*, pour définir avec exactitude le Bien, il faut toujours évoquer cette idée de fin. Aussi, par le sens premier et principal du mot « Bien », on désignera un être qui en perfectionne un autre à la manière d'une fin. S'il en est ainsi, la diffusion du Bien ne pourra se faire qu'autant qu'un être s'empare de son bien propre, selon tout ce qu'il est dans la réalité: ce sera donc *per modum finis* et non *per modum agentis*.

Pourtant, n'exagérons pas la pensée du Docteur Angélique. Il ne refuse pas absolument de dire que le Bien est cause efficiente, à une condition cependant, c'est qu'il soit nettement entendu que le mot Bien ne soit pas pris dans son sens premier et formel, mais dans un sens secondaire et analogique: *sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed et perficiens, conservans et significans*.

Vers 1270, dans le *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, saint Thomas reprenait la même doctrine. « Le Bien, écrivait-il, peut être conçu de deux manières: d'abord, comme cause finale, ensuite, comme cause efficiente. . . En disant que le Bien est cause efficiente, on ne prend pas le sens absolu, mais un sens dérivé, car, le Bien, selon son concept pro-

pre, est cause à la manière d'une cause finale. . . Dès lors attribuer au Bien une autre causalité quelle qu'elle soit, c'est affirmer une causalité purement accidentelle à ce même concept; alors, en effet, il ne cause pas en tant que Bien, mais en raison d'un sujet, dont la notion formelle n'inclut pas d'être bon, mais qui l'est parce qu'il agit ou perfectionne. »⁵⁶

Aux yeux de saint Thomas, l'axiome *Bonum est diffusivum sui* a donc deux sens: un sens strict, et alors il signifie: le Bien, connu et aimé par la cause efficiente, éveille en elle le désir de le posséder, et en conséquence, celle-ci se décide à produire son effet et le produit de telle sorte qu'il reçoive une participation, soit univoque soit analogique, au Bien lui-même; au sens large et indirect, au contraire, il signifiera le Bien, c'est-à-dire, l'être qui est bon, agit en tant qu'être et produit un effet auquel il donnera de sa propre bonté.

Pour son compte personnel, le Docteur Angélique a évité ce dernier sens, sauf à propos de la convenance de l'Incarnation. Il convenait, dit-il que le Verbe se fît chair, parce que *ipsa natura Dei est essentia Bonitatis, ut patet per Dionysium. Unde quidquid pertinet ad rationem Boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem Boni, ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium. Unde ad rationem Summi Boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet.*⁵⁷ La pensée du saint Docteur va, me semble-t-il, au principe qui a donné à l'Humanité du Christ la grâce de l'union hypostatique, c'est-à-dire à sa cause efficiente; mais de là à affirmer qu'un an avant sa mort, il ait admis l'efficiencia du Bien en tant que tel, opinion que toute sa vie, il avait rejetée, il y a loin!!!

C'est de cette manière aussi que l'on doit interpréter le *Sed contra* de I S., D. 2, qu. 1, art. 4: *Sicut dicit Dionysius, Bonum est diffusivum sui. Sed Deus est summe bonus. Ergo summe se communicabit. Sed in creaturis non summe se communicat. Ergo oportet quod sit communicatio perfecta. . . Hoc autem non potest esse in diversitate essentiae. Ergo oportet esse plures distinctos in unitate divinae essentiae.* Cette interprétation s'impose d'autant plus que dans le même livre (D. 34, qu. 2, art. unic., ad 4) on déclare explicitement que le Bien ne se diffuse que *per modum finis*.

⁵⁶ *In Metaph.*, lib. I, lect. IX, éd. Cathala, num. 177-180.

⁵⁷ *III Summ. th.*, qu. 1, art. I.

Nous comprenons mieux maintenant pourquoi saint Thomas n'a pratiquement jamais recours à cet axiome dans ses articles sur la procession des Personnes Divines *ad intra* et des créatures *ad extra*, dans lesquels cependant l'on s'attendrait à le voir paraître. Par lui-même, il est trop ambigu et nous savons combien l'Aquinate prise, avant tout, la précision doctrinale: *Sanctus Thomas semper loquitur formalissime*, disaient les Anciens Scolastiques. De plus, certains indices ont éveillé en moi le soupçon que bon nombre, parmi ses prédécesseurs ou ses contemporains, surtout dans la lignée intellectuelle, Jean Scot Eriugène, Hugues de Saint-Victor, Alexandre de Halès et peut-être même saint Bonaventure, plus fidèles à la pensée dionysienne, attachaient encore une signification d'efficience à la diffusion du Bien. Si cette hypothèse se vérifiait, il apparaîtrait tout naturel que notre formule ne figure presque uniquement que dans les objections.

I V

Le principal intérêt de cette étude, disions-nous au début, sera de voir saint Thomas à l'oeuvre, pour repenser et s'assimiler les différents courants philosophiques qui s'offraient à ses réflexions. Déjà, le simple exposé de la position thomiste, en regard de celle des néo-platoniciens, nous a donné un avant-goût de ce spectacle. Je voudrais, pour finir, essayer de le montrer dans toute sa splendeur, en pénétrant, autant que possible, dans la mentalité du saint Docteur et retrouver en quelque sorte les voies qui l'ont conduit à la doctrine si précise que nous venons d'étudier.

Rendons-nous compte, tout d'abord, qu'il avait pleine conscience du rôle qu'il pouvait jouer dans le développement de la philosophie. Disciple d'Albert le Grand dont l'esprit universel cultivait tour à tour Aristote et Platon, saint Thomas aurait pu, comme d'autres de ses confrères, un Ulrich de Strasbourg par exemple, ne prendre au Maître que son platonisme. Parce qu'il y découvrit plus de vérité, consciemment il a choisi l'aristotélisme, qui d'ailleurs cadrait mieux avec son génie réaliste, positif, affamé de clarté et de précision. De cet aristotélisme, tel que le lui révélaient les traductions grecques de son ami Guillaume de Moerbeke et les commentaires d'Averroès, il sonda les lacunes, mais en même temps, il vit

quel parti merveilleux l'on pourrait en tirer dans la connaissance de l'être, et, par contre-coup nécessaire, de Dieu. Et c'est à cette tâche, qu'il a consacré sa vie. Cependant son réalisme même exigeait qu'il s'éloignât de tout exclusivisme doctrinal. Il sait que l'aristotélisme n'est pas toute la pensée humaine, qu'à côté du Lycée, il y a le jardin d'Akadêmos; aussi prétend-il ne rien laisser perdre des trésors que Platon a, par Denys et saint Augustin surtout, légués à la philosophie chrétienne.

C'est dans ces dispositions qu'il aborde l'étude de notre axiome : *Bonum est diffusivum sui*. Avec son acuité intellectuelle qui ne se pipe pas de mots, il ne peut pas ne pas voir qu'ici *Bonum* a deux suppositions possibles (selon le langage des Logiciens) : d'abord, il désigne le Bien au sens strict, la Bonté elle-même, dans sa formalité pure; ensuite la chose qui reçoit cette bonté.

Distinction évidente, banale même, pour nous qui sommes imprégnés de thomisme, distinction cependant dont les néo-platoniciens, si toutefois ils l'ont aperçue, n'avaient pas songé à souligner la valeur et la fécondité. Et de fait, le pouvaient-ils vraiment, embarrassés qu'ils étaient par cette curieuse doctrine de l'antériorité du Bien sur l'être lui-même? Saint Thomas au contraire, en authentique aristotélicien, pose d'abord l'être, ensuite — et ensuite seulement — l'un et le bon. Ces propriétés d'unité et de bonté sont sans doute inséparables de l'être et identiques à lui, *ens, unum et bonum convertuntur*, mais elles le supposent, elles lui sont donc postérieures. C'est à cette hauteur métaphysique qu'il faut s'élever pour découvrir la raison véritable de la divergence entre saint Thomas et les disciples de Platon.

La conséquence immédiate de cette antériorité de l'être, ce sera qu'en lui, et en lui seul, il faudra chercher la cause efficiente de tout ce qui existe. Un effet s'explique, non par une cause accidentelle, mais par sa seule cause essentielle. Chercher avec Platon, Proclus et Denys, le pourquoi de la multiplicité des êtres dans cet univers, ce n'est pas chercher la raison de leur bonté, mais celle de leur existence, et cette raison ne peut se rencontrer que dans une autre existence: l'être seul peut produire de l'être.

De plus, l'auteur du devenir et du monde, pour me servir de l'expression platonicienne, ne produit que par une opération, et c'est un

principe premier, en aristotélisme comme en réalité, que pour agir, il faut être en acte, et l'acte n'est pas d'abord de la bonté, mais de l'être.

Saint Thomas rejettera-t-il donc toute l'influence du Bien sur l'existence même de l'univers? Loin de là, ce ne serait ni chrétien ni aristotélien. Saint Jean n'a-t-il pas écrit: *Deus caritas est*, et Aristote: le premier Moteur meut comme objet d'amour? Il l'accepte cette influence, seulement il la met à sa place: c'est comme cause finale qu'influe le Bien. Ce qu'il fait? Il décide l'Être, seule cause efficiente, à poser son action multiplicative des êtres, et, en ce sens, saint Thomas accepte la pensée platonicienne, désormais rectifiée et précisée.

Oui, le Bien cause l'être, car, si par impossible, l'Être Premier n'était pas aussi le Bien Suprême, il serait demeuré dans son splendide isolement; s'il en est sorti, c'est qu'il a voulu, par amour de son Être à lui, lequel est aussi son Bien, le communiquer à d'autres; mais l'acte même de cette communication, ce n'est pas le Bien qui l'a posé, c'est l'Être.

Ainsi, grâce à ces précisions, la vraie notion du Bien est sauvegardée; il reste *id quod omnia appetunt*, notion que personne ne saurait contester, parce que basée sur une induction toute élémentaire, qu'à chaque instant n'importe qui peut faire; notion acceptée par Proclus et le Pseudo-Denys, mais à laquelle ils n'étaient pas restés fidèles. La pensée profonde du Platonisme est donc sauvée et mise en valeur, et cela par une des doctrines les plus aristotéliennes: celle de la fin, cause des causes. Aristote avait-il soupçonné cette fécondité de ses propres principes? Il est permis d'en douter. Nous voici donc devant le spectacle promis: saint Thomas, d'un seul coup de génie, rectifie Platon et dépasse Aristote.

Rectifiée dans son point de départ, rien d'étonnant si la doctrine néo-platonicienne se voit en même temps purifiée de deux erreurs dans lesquelles sont tombés et Plotin et Proclus, et dont, à grand'peine, le Pseudo-Denys sera préservé par sa foi chrétienne: le déterminisme divin et le panthéisme.

Si vous dites en effet que le Bien, par nature, doit se répandre *ad extra*, c'est-à-dire produire, au sens de cause efficiente, autre chose que lui, vous posez, dans son essence même, une relation à cet autre. Il est alors très difficile, pour ne pas dire impossible, de se soustraire à la conclusion: donc Dieu ne peut pas ne pas produire le monde. Le raisonne-

ment de Plotin joue alors de toute sa force: un bien qui ne produirait pas ne serait plus un bien, à fortiori, un Bien suprême sans effet serait une pure contradiction.

Mettez, au contraire, l'être au sommet de tout. De sa nature, il ne dit qu'une chose: exclusion totale du néant en lui. Pour la réaliser, cette nature, il n'a besoin que de lui. Dès lors rien ne le nécessitera à produire, en dehors de lui, d'autres êtres semblables à lui. Sans doute il désire quelque chose, mais l'objet de son désir, c'est lui seul, c'est son Etre à lui. C'est pourquoi, étant l'objet de l'appétit de l'Etre Suprême, il sera nécessairement le Bien Suprême. Mais n'ayant pas besoin d'autres êtres pour s'atteindre soi-même, par là encore, rien ne le nécessitera à les produire. Il pourra le faire, étant en même temps que l'Etre et le Bien Suprêmes la puissance infinie, mais ce sera librement, pour le seul plaisir de communiquer et son être et son bien, et de ces êtres il sera la fin à tous, fin ultime, donc de nouveau, par rapport à eux cette fois-ci, Bien Suprême. Par là, saint Thomas ne réfute pas simplement le déterminisme, il le rend impossible.

Impossible aussi le panthéisme. Si le Bien, en effet, n'est pas cause efficiente, mais simplement finale, toute l'activité productrice ne pourra venir que de l'Etre. Cet Etre, cause première, sera nécessairement l'Etre dans toute sa perfection, acte pur dans l'ordre de l'existence, l'*Esse subsistens* des Scolastiques récents. Si librement il se décide à produire, il ne pourra produire que des êtres mélangés de perfection et d'imperfection (parce que précisément produits), donc d'acte et de puissance passive réellement distincts. Ces êtres subsisteront, certes, mais non comme parties de l'Etre premier, sinon celui-ci cesserait d'être l'acte absolument pur. Ces êtres produits seront donc, non seulement en dehors de l'acte pur, mais de nature foncièrement différente. Que nous voilà loin de l'effusion panthéiste, chère à Plotin et à Proclus!!!

Mais alors demanderont-ils angoissés, d'où viennent-ils ces êtres produits par l'Etre premier, s'ils ne viennent pas de sa propre substance? Une seule réponse est possible qui, tout en restant dans la ligne la plus authentiquement aristotélicienne, dépasse de nouveau et de beaucoup Aristote. Ils ne viennent de nulle part, ils sont créés. La création, au sens

le plus strict du mot et au sens de la plus orthodoxe théologie, voilà où conduit nécessairement la plus pure philosophie aristotélicienne.

Une dernière difficulté peut-être arrêtera encore les néo-platoniciens : si, dans les êtres de ce monde, rien n'est sorti de la substance de l'Être premier, comment expliquer l'évidente similitude que nous constatons entre lui et eux ? Très facilement, répondra saint Thomas. Aristote n'a-t-il pas émis ce principe : *omne agens agit sibi simile* ? S'emparant de cette vérité, le saint Docteur rejoint une doctrine essentiellement platonicienne que le Philosophe lui-même, en poussant ses propres principes jusqu'au bout, aurait pu atteindre aussi : celle de la participation des êtres sensibles aux idées et celle de l'exemplarisme divin. Mais combien il la rectifie ! Ces idées, elles ne sont pas subsistantes comme le voulait Platon, elles sont en Dieu ; cette participation et cet exemplarisme qui en est la suite, il ne faut pas leur donner un sens univoque, ce qui serait une porte largement ouverte sur le panthéisme ; il faut, en prenant à Aristote encore sa notion d'analogie, affirmer qu'ils comportent, entre l'Être premier et les êtres participés, une ressemblance et une dissemblance également essentielles l'une et l'autre.

Poussant jusqu'au bout la logique de cette doctrine platonicienne, le saint Docteur apportera à la doctrine aristotélicienne la suprême correction. L'Acte pur ne sera plus cette *νόησις νοήσεως* tellement absorbée dans sa propre contemplation qu'elle ne saurait, sans déchoir, connaître ce qui n'est pas elle. Non ! car tout être, participant à l'Acte pur, reproduisant un de ses infinis aspects, celui-ci ne saurait vraiment se connaître et complètement, sans connaître, du même regard, tous les êtres subsistant en dehors de lui, qui tous tiennent de lui ce qu'ils ont d'existence.

* * *

Saint Thomas, perroquet d'Aristote, a-t-on parfois osé dire. Eh bien ! non, c'est là une caricature injurieuse, et, je viens de le montrer, une contre-vérité absolue du point de vue de l'histoire. Qu'il soit disciple, et disciple fervent, du Philosophe, c'est évident ; mais ce disciple, quel progrès n'a-t-il pas fait faire à la doctrine du Maître ! Tantôt, avec une puissante logique, il pousse jusqu'à leur total épanouissement des principes qu'Aristote n'avait pu ou su développer ; tantôt il en rectifie

d'autres, les complète, soit par les apports de son propre génie, soit par l'assimilation d'autres synthèses philosophiques voisines ou même adverses du péripatétisme. Saint Thomas ne s'est jamais refusé à la vérité, de quelque point de l'horizon qu'elle vienne, et sa doctrine bâtie de matériaux de provenances très diverses n'en garde pas moins cette originalité ordonnée qui faisait dire au P. Sertillanges: « La doctrine de saint Thomas est un synthétisme unitaire, ce qui ne veut pas dire éclectisme. » Et il ajoutait: « Il y a là presque deux contraires: l'éclectisme ne constitue qu'un de ces agglomérats dédaignés par l'Ecole sous le nom d'êtres de rencontre (*ens per accidens*). Le synthétisme thomiste est *ens per se*; mieux encore: un vivant où tout élément, sous l'influence de l'idée directrice, s'oriente et sert aux fins de l'ensemble. »⁵⁸

Précieuses leçons de choses que nous donne ainsi saint Thomas et dont nous devons tirer notre profit. « Ce n'est pas celui qui crie: Seigneur, Seigneur! lisons-nous dans l'Évangile, qui entrera dans le royaume des Cieux, mais celui qui fera la volonté de mon Père. » De même peut-on dire: Ce n'est pas celui qui crie: saint Thomas, saint Thomas! qui est son véritable disciple. C'est celui qui fait ce que lui-même a fait. C'est celui qui, à son exemple, étudie les philosophies contemporaines pour en assimiler la part de vérité, petite ou grande, qu'elles contiennent. C'est celui qui se pose à lui-même les problèmes, non pas seulement pratiques, mais aussi — j'allais dire: surtout — spéculatifs, dont la solution est urgente de nos jours. C'est celui enfin qui, à la lumière des principes de l'Angélique Docteur, les résoudra, quitte le cas échéant, à le dépasser et à le perfectionner lui-même.

Julien PEGHAIRE, C. S. Sp.

Collège des Pères du Saint-Esprit,
Saint-Alexandre de la Gatineau.

⁵⁸ Sertillanges, O. P., *Saint Thomas*, vol. II, p. 326, 4^e éd., Paris, Alcan, 1925.

Béatification et canonisation

(suite)

HISTOIRE

Le pouvoir de béatifier et de canoniser que possède l'Église, n'est pas seulement une vérité *d'ordre dogmatique*, mais appartient aussi au domaine de son *histoire*. Depuis le premier martyr saint Etienne, l'Église n'a jamais cessé, en effet, de décerner les honneurs du culte public à ses héros, et nous constatons dans l'exercice de cette auguste prérogative à travers les siècles, des modalités multiples et progressives qui en font l'intérêt historique. C'est donc l'histoire des Canonisations et Béatifications que nous exposerons en raccourci dans ses trois phases classiques, c'est-à-dire: 1° Depuis l'origine jusqu'au pape Alexandre III (1159-1181); 2° Depuis Alexandre III jusqu'au pape Urbain VIII (1623-1644); 3° Depuis Urbain VIII jusqu'à nos jours. La première phase peut s'intituler *cause épiscopale*, en raison du rôle prépondérant de l'épiscopat dans les questions du culte; la deuxième, *cause majeure*, parce que réservée au Saint-Siège; enfin la troisième, *la double voie*, qui est le caractère fondamental de la procédure en vigueur.

I — PREMIÈRE PHASE: CAUSE ÉPISCOPALE

Depuis l'origine jusqu'au pape Alexandre III (1159-1181)

Les adversaires du culte des saints se sont bientôt inscrits en faux contre l'origine divine et ecclésiastique des béatifications et des canonisations. Ne pouvant éluder les faits, aussi anciens que l'Église elle-même, ils ont tenté de les expliquer par *l'apothéose païenne* que les chrétiens auraient servilement imitée. On connaît l'usage antique de Rome, d'élever au rang des dieux, par un décret sénatorial, certains personnages défunts pour leur rendre ensuite un culte religieux. Quoi de plus naturel, alors, chez les premiers fidèles que de suivre cette coutume en plaçant sur

les autels ceux de leurs coreligionnaires dont ils vénéraient sincèrement la mémoire! ¹

Il serait oiseux de nous attarder à réfuter cette assertion, produit d'un génie plus inventif que scientifique et aussi injurieuse pour la foi qu'injuste envers l'histoire. La négation insolente du dogme même de la Communion des saints et de ses conséquences pratiques pour le culte, lui sert de base branlante; et elle ne peut tenter de s'édifier qu'en empruntant des matériaux bien fragiles, tirés arbitrairement de l'histoire, par une considération superficielle des faits. Il est légitime, sans doute, de reconnaître une lointaine analogie entre l'Apothéose païenne et la Canonisation: dans l'un et l'autre cas, c'est la société qui glorifie, à sa manière, ceux qu'elle croit devoir honorer. ² Mais les différences qui les distinguent sont trop essentielles, profondes et irréductibles pour qu'on ne les sépare pas complètement l'une de l'autre et interdisent d'affirmer que la Canonisation soit une imitation servile et une simple évolution purement historique et naturelle de l'Apothéose païenne. Au contraire, nous sommes en présence d'une institution qui débute avec l'Eglise et comme elle, vient de Dieu, fomentée par le sens chrétien, dirigée par l'autorité sous le souffle discret mais actif du Saint Esprit. ³

¹ « *Heterodoxi recentiores, Catholicae Religioni et Apostolicae Sedi infensissimi, superstitiosam praedictam Gentilium Apotheosim, seu Consecrationem pluribus prosequuntur, et audent asserere, Sanctorum nostrorum Canonizationem cum ea convenire, et ab ea suam originem desumpsisse; quemadmodum videri potest apud Rodolphum Hospinianum in tract. de origine, progressu, caeremoniis et ritibus Festorum c. 6, et Joannem Albertum Fabricium in bibliograph. antiq., c. 8, n. 24.* » BENEDICTUS XIV, *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*, I, c. 1, n. 10.

² « *En ce qu'il (le culte des saints) a d'essentiel, c'est-à-dire l'honneur public rendu aux serviteurs de Dieu, il a une importance sociale qu'on ne saurait méconnaître. Il n'est pas une société humaine qui croit pouvoir se dispenser d'honorer ses grands hommes, d'exprimer sa reconnaissance pour les services rendus à la communauté. Une fois solidement organisée, l'Eglise ne pouvait se refuser à remplir ce devoir envers ses membres illustres, et elle ne s'y déroba point.* » R. P. Hippolyte Delehaye, S. J., *Sanctus*, p. 259.

³ L'apothéose païenne est définie ainsi par Benoît XIV: « *Apotheosis, quae etiam Consecratio dicta est, nihil aliud erat quam solemnitas alicujus hominis inter Deos adscriptio: unde apud Ciceronem de Natura Deorum, l. 2, c. 24, Consecrare Liberum, et similia passim. Apotheosis ritum Herodianus et Diofusus describunt; tum apud Livium, Plutarchum in vita Romuli, et Lactantium de falsa Religione plura habentur de Romuli Apotheosi; Tacitus etiam refert, Divinos honores Augusto Imperatori post obitum delatos.* » *Ben. XIV, op. cit.*, I, c. I, n. 1. Or il est aisé de nous rendre compte de son opposition irréductible avec la Canonisation, en en comparant les éléments respectifs:

1° *L'objet*: l'apothéose plaçait un homme au rang des dieux et lui décernait les honneurs dus à la divinité même; la Canonisation ne fait que reconnaître la gloire céleste des amis de Dieu, et leur attribue un culte inférieur, essentiellement distinct de celui de latrie, rendu à Dieu seul: ce que le clergé de Smyrne avait énergiquement inculqué à propos du culte de saint Polycarpe. (*Cf. Ben. XIV, op. cit.*, I, c. 2, n. 10).

La Sainte Ecriture n'est pas sans fournir quelques éléments d'une préhistoire des canonisations. Saint Robert Bellarmin relève plusieurs textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, où nombre de personnages sont auréolés par l'auteur inspiré de la gloire d'une sainteté éclatante.⁴ Certes, on ne peut douter de la vérité de ces jugements; mais il est difficile, sinon impossible, de retracer dans ces lignes le culte public dont ils auraient été vraiment l'objet qui constitue cependant la manifestation concrète d'un véritable pouvoir de Canonisation.⁵ C'est donc le culte

2° *Le sujet passif*: les empereurs seuls ou ceux qui leur étaient liés pouvaient recevoir les honneurs de l'apothéose: « on ne connaît pas un seul exemple d'un homme du peuple ou de condition moyenne, admis après sa mort à de tels honneurs. » Dict. Théol. Cath., art. Canonisation, col. 1627; la Canonisation, au contraire, ne fait aucune réserve quant à la condition de vie.

3° *La procédure*: le procès de l'apothéose était d'une simplicité arbitraire et ridicule; il suffisait qu'un prétendu témoin affirmât qu'il avait vu l'âme du défunt pénétrer le ciel; et pour renforcer la mystification, on plaçait sur le haut du bûcher où le corps du défunt se consumait un aigle captif, qui, en prenant son libre essor, était supposé emporter vers l'empyrée l'âme du dieu futur; ici, il n'y a pas même de comparaison à établir avec l'interminable, sévère et judicieux procès de Canonisation.

4° *La fin*: ce que l'on cherchait dans l'apothéose, était surtout l'orgueilleuse glorification du pouvoir impérial et non celle de la vertu sincère: il n'y avait pas de scélérateuse, de cruauté, d'impiété ni de crime pour faire avorter une cause de ce genre. C'était plutôt un moyen de faire oublier tant d'indignités, ou encore une compensation fournie à la victime d'un rival ambitieux et assassin: *Sit divus dummodo non sit vivus*, disait Caracalla de son frère Geta dont il avait su se débarrasser. (Cf. Tacite, *Annal. L.*, XIII, n. 45; I. XV, n. 23; I. XVI, n. 6; Suétone, *In Nerone*, c. XXV; Dion Cassius, *Hist. rom.* I, LXIII). L'Eglise, au contraire, ne cherche que la gloire de Dieu qui éclate dans la sainteté héroïque de ses enfants. Concluons donc avec Benoît XIV: « . . . *Sanctorum Canonizatio fundatur in doctrina Catholica de cultu, invocatione et intercessionem Sanctorum, et ab antiquissima Ecclesiae disciplina originem habet* », *op. cit.*, I, c. I, n. 16; et ailleurs: « *Sed toto coelo aberrant (Heterodoxi), cum nec nostrorum Canonizatio conveniat cum Apotheosi Gentilium, nec ab ea suam deducat originem.* » *Ibid.*, n. 10. (Cf. *Dict. Théolog. Cath.*, art. Canonisation, col. 1626, 1627). Notons, pour l'intérêt de l'histoire, que le Sénat romain tenta même de placer au nombre de dieux Notre-Seigneur Jésus-Christ. « *Tentatam diximus Christi Domini Apotheosim, cum Divini Judicii sapientia effecerit, ne Christus instar falsorum Numinum Divinitatem ab hominibus accipisse videretur, et Christiana Religio per universum orbem statim effundenda, propagationem judicio et auctoritate Romani Senatus obtinuisse.* » Ben. XIV, I, c. I et Cf. *ibid.*, n. 2-9.

⁴ « *Deus ipse voluit a sanctis Scriptoribus annotari in particulari gloriosam vitam, et mortem eorum, qui tempore ipsorum floruerunt, ut patet de Ecclesiastico, qui cap. 44 et sequentibus canonizavit plurimos Sanctos ut Henoch, Noë, Abraham, Isaac, Jacob, Moysen, Aaron, Phinees, Josue, Chaleb, Samuelem, Davidem, Heliam, Heliseum, etc. Item in Testamento Novo, S. Lucas in Actis canonizavit S. Stephanum, et Jacobum majorem, necnon Petrum, Paulum, Barnabam, Silam et alios; igitur credibile est, eodem modo Deum velle, ut deinceps fiat.* » S. Robertus Bellarminus, *Lib. I, De Beatitudine et Canonizatione Sanctorum*, c. VIII.

⁵ En effet, ces témoignages peuvent établir la sainteté des personnages mentionnés, mais ils ne démontrent pas l'existence d'un culte public rendu à leur mémoire par l'autorité ecclésiastique compétente. Cette distinction importante apparaît nettement dans le cas de Léonide, père d'Origène, tel que décrit par le R. P. Delehaye, S. J.: « *Demander à l'historien si un personnage qu'on lui désigne est un saint, c'est lui faire rechercher si ce chrétien, illustre par ses vertus, a été honoré dans l'Eglise d'un culte public.* »

des martyrs de la primitive Eglise qui ouvre l'histoire des béatifications et canonisations; elle se poursuit, au IV^e siècle, avec le culte des confesseurs; se développe par l'intervention de plus en plus fréquente du Saint-Siège, qui laisse toutefois subsister jusqu'au XII^e siècle le caractère distinctif de cette première phase, de *cause épiscopale*, en laissant aux évêques la liberté de béatifier.

* * *

A) L'ÈRE DES MARTYRS. — Les saints glorifiés par l'Eglise se répartissent en deux classes: les *martyrs*, qui ont subi une mort violente infligée par un tyran en haine de la foi ou des vertus chrétiennes, et les *confesseurs* dont la vie s'est élevée à un haut degré de sainteté. Les uns et les autres sont également héritiers des promesses d'immortalité: aux premiers Jésus-Christ a dit: « *Celui qui perdra sa vie à cause de moi la sauvera* » (Matt. 10, 39); aux seconds: « *Bon et fidèle serviteur. . . entre dans la joie de ton Maître.* » (Matt. 25, 21).⁶

Or, durant les *trois premiers siècles* de l'Eglise, il ne semble pas qu'on

« *Veut-on savoir, par exemple, si Léonide, le père d'Origène, doit être mis au rang des saints, la question pourra se traduire différemment. Léonide a-t-il souffert le martyre? On n'hésitera pas à répondre affirmativement, car il existe à cet égard un témoignage qui ne saurait être révoqué en doute, et s'il nous appartenait de distribuer ces titres, nous ne pourrions refuser à Léonide les noms de martyr et de saint.*

« *Mais s'il s'agit d'établir qu'en réalité Léonide a été honoré comme martyr dans l'Eglise d'Alexandrie à laquelle il appartenait et qu'il illustra par sa confession, la réponse sera moins aisée et dépendra de l'interprétation de certains textes moins faciles à lire que l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe. On sait assez que tous ceux qui ont souffert n'ont pas été admis aux suprêmes honneurs, et que la mort violente infligée par le persécuteur n'a pas toujours entraîné la glorification solennelle de la victime.* » R. P. Delehaye, S. J., *Sanctus*, p. 122.

⁶ Nous prenons le mot *confesseur* dans son sens générique, en tant qu'il s'oppose tout simplement à *martyr*; on sait que la liturgie distingue spécialement les confesseurs, des vierges ou des saintes femmes. Ainsi s'exprime Benoît XIV: *Confessoris nomen hodie adscribitur illis, qui sancta et laudabili vita vixerunt, et sancta demum fine in pace quieverunt.*, *op. cit.*, I, c. 2, n. 6; *morte eis a Tyranno nullatenus inflicta*, ajoute-t-il, *ibid.*, c. 5, n. 1. Le mot *martyr*, *μάρτυς*, qui signifie primitivement témoin, n'a pas tardé, dès l'antiquité, à devenir le titre distinctif de ceux qui ont versé leur sang pour le Christ.

« *A ceux qui ont souffert pour leur croyance, sans perdre la vie, l'antiquité chrétienne donnait le nom de confesseur, ὁμολογητής. Actuellement, dans le langage ecclésiastique, ce mot désigne tous les saints qui ne sont pas martyrs, qu'ils aient ou non subi la violence.* » R. P. Delehaye, S. J., *Sanctus*, p. 74.

L'application du mot *martyr*, non plus à ceux qui ont été les simples témoins du Christ par leur libre prédication (Act. 1, 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32, etc.), mais aux victimes qui ont versé leur sang pour lui, comme leur titre propre, est un fait incontestable remontant à la plus haute antiquité; mais l'histoire de cette évolution reste difficile à retracer. (Cf. le R. P. Delehaye, *op. cit.*, p. 74-85).

ait rendu de culte public aux simples confesseurs. Le culte des martyrs, au contraire, y apparaît précoce, bien vivant, général, enthousiaste même, comme en font foi les souvenirs de la Tradition, les témoignages des écrivains et les vénérables monuments de l'antiquité chrétienne, principalement les catacombes.⁷

Les chrétiens, d'ailleurs, dans leur foi primitive si ardente, auraient-ils pu oublier ceux qui mouraient héroïquement pour l'amour du Dieu qu'ils adoraient et aimaient? Cependant, un sentiment plus profond que l'admiration les portait à honorer les martyrs: c'était la persuasion surnaturelle de leur *fraternité vivante*. On savait qu'après avoir combattu pour le Christ, ces frères aimés régnaient glorieusement avec Lui; et que s'ils avaient prodigué la grande leçon de l'héroïsme chrétien en versant leur sang, ils étaient capables aussi de protéger ceux qui leur survivaient, et de les aider, si l'occasion se présentait, à livrer les mêmes combats avec un même courage, à recueillir la même victoire.⁸ Les martyrs n'étaient donc pas uniquement des héros, destinés à vivre dans le souvenir et n'ayant plus d'autre fécondité que celle de l'exemple; ils étaient des triomphateurs vivants dans la gloire du ciel et des protecteurs aussi puissants que sympathiques.

Telle est bien la haute signification de ce culte rendu aux martyrs et dont il est facile d'énumérer les formes variées. On manifestait une grande et touchante vénération à l'égard de leurs *reliques*. Les fidèles s'ingéniaient, au risque de leur vie, à soustraire les corps des martyrs à la profanation pour leur procurer une sépulture honorable; et Dieu même, marqua par des interventions miraculeuses multipliées, combien il appré-

⁷ Cf. Wernz, S. J., *Jus Decretalium*, III-2, n. 369, nota 43; H. Marucchi, *Éléments d'Archéologie Chrétienne*.

⁸ « Les chrétiens cherchaient à être enterrés près des martyrs, afin de se mettre sous leur protection et d'être par eux introduits au ciel. Une inscription, fixée à la paroi de la basilique constantinienne de Saint-Laurent-hors-les-murs, exprime cette belle pensée; cuique pro vitæ suæ testimonio sancti martyres apud Deum et (Jesum Christum) erunt advocati. . . »

« Le même sentiment porte les vivants à recommander leurs défunts aux saints, surtout à ceux du même cimetière: Domina Basilla commendamus tibi Crescentinus et Micina filia nostra. . . »

« L'expression *Nutricatus Deo Christo Martyribus*, qui se lit dans une inscription rappelle un usage mentionné par Prudence et dont le souvenir a été conservé par des médailles de dévotion, celui de consacrer des enfants à Dieu et aux martyrs. . . » H. Marucchi, *Éléments d'Archéologie chrétienne*, I, p. 186-188. Cf. Ben. XIV, *op. cit.*, I, c. 2, n. 12; R. P. Delehaye, S. J., *op. cit.*, p. 260.

ciait cette pieuse sollicitude. Ils cherchaient à recueillir le sang des saintes victimes, même au cours de leur supplice. ⁹ Le *sépulcre* des martyrs devint chose sainte: il servait d'autel pour la célébration des saints mystères; de là s'introduisit plus tard l'usage de déposer des reliques dans les pierres d'autel; on érigeait au-dessus d'abord de petits *oratoires*, dont nous conservent le souvenir ces « confessions » que l'on retrouve dans les basiliques romaines. ¹⁰ Enfin on célébrait, par des cérémonies religieuses appropriées ou tout au moins par une solennelle commémoration le *jour anniversaire* de la mort des martyrs si justement appelé le *dies natalis* au ciel: pratique dont témoigne déjà l'histoire de saint Polycarpe, en Orient, et que l'on retrouve généralisée en Occident au III^e siècle. ¹¹ D'après le R. P. Delehay, la célébration de la fête du martyr serait même *l'élément essen-*

⁹ De touchants exemples ont été conservés sur ce sujet. Voici ce que les actes de saint Polycarpe, martyrisé en 155, nous disent: « *Atque ita nos demum ossa illius gemmis pretiosissimis cariora, et quovis auro puriora colligentes, tollentes, ubi decebat deposuimus. Quo etiam in loco, nobis, si fieri poterit, convenientibus in exultatione et gaudio, praebebit Dominus natalem martyrii ejusdem cum hilaritate et gaudio celebrare, tum in memoriam eorum, qui glorioso certamine perfuncti sunt, tum ad posteros hujusmodi exempla erudiendos et confirmandos.* » apud Eusebium, *Hist. Eccl.*, IV, cap. 15; « *Praeclara etiam sunt acta martyrii ipsius Cypriani. . . ex quibus constat, fideles ante eum lintamina misisse, ne ejus cruor defluens a terra absorberetur.* » (Cf. *Devoti, Insti. J. C.*, I, p. 641). « *Un autre signe (du martyre) tout à fait sûr serait fourni par les ampoules contenant vraiment du sang. Prudence note l'habitude qu'avaient les anciens chrétiens de recueillir le sang des martyrs: « Spongia pressa rapit, » et ailleurs:*

« Plerique vestem linteam
Stillante tingunt sanguine
Tutamen ut sacrum suis
Domi reservent posteris. »

S. Gaudentius de Brescia, parlant des SS. Gervais et Protas, dit qu'il a la preuve du martyre: « Tenemus sanguinem, qui testis est passionis. » H. Marucchi, Eléments d'Arch. Chrét., I, p. 133.

¹⁰ Le mot *confession*, employé pour désigner ces oratoires ne doit pas nous induire à penser qu'il s'agissait de confesseurs au sens actuel du mot; car les mots *martyr* et *confesseur*, de racines différentes, ont cependant une signification étymologique assez analogue comme il ressort de ce qui a été dit à la note 6. C'est pourquoi, nous aurons l'occasion de le constater d'une façon plus évidente, ils ont été employés, dans l'antiquité, assez souvent l'un pour l'autre; et spécialement pour le mot *confession* nous lisons ceci dans Benoît XIV, *op. cit.*, I, c. 3, n. 8: « *Et Joseph Scaliger in animadversionibus ad chronicon Eusebii scribit: Martyrium proprie esse altare impositum Martyrum cineribus, quod latine Confessio dicitur.* »

¹¹ « *Les anniversaires des martyrs remontent au II^e siècle. Celui de saint Polycarpe († 155) fut institué à Smyrne aussitôt après sa mort. On ne peut donner la preuve qu'ils ont été aussi anciens à Rome. Les martyrs authentiques du II^e siècle, ne sont pas inscrits dans les calendriers ecclésiastiques du temps de Constantin. Les anniversaires marqués dans ces calendriers se rapportent à des martyrs du III^e siècle au plus tôt. A partir du III^e siècle, la célébration d'une solennité ecclésiastique en l'honneur des martyrs devint d'un usage universel.* » *Dict. Théol. Cat.*, art. *Canonisation*, col. 1628. Pour les sources, Cf. *ibid.* et Ben. XIV, *op. cit.*, I, c. 2, n. 11 et 12.

tiel du culte authentique.¹² Chaque martyr n'avait pas toujours sa fête propre; alors, une fête commune groupait les martyrs inscrits aux diptyques d'une même localité, et dont on ne pouvait faire une mention distincte, comme le bréviaire nous en fournit plusieurs exemples.

* * *

Le culte des martyrs, durant les premiers siècles de l'Eglise, se manifesta de la façon la plus satisfaisante, tout en laissant le champ ouvert à de nouvelles investigations. Ce qu'il importe maintenant de considérer est la part prise par *l'autorité* ecclésiastique dans l'implantation des cultes.

Gardons-nous de penser que le culte fut abandonné à la spontanéité et à l'ardeur de la dévotion populaire. Sans doute, on ne peut nier cette disposition qui portait les premiers chrétiens à honorer leurs martyrs; et l'Eglise se vit plus souvent dans l'heureuse nécessité de modérer leur zèle inconsidéré que de le stimuler,¹³ comme le montre ce fait rapporté par saint Optat. Une femme de Carthage, nommée Lucille, de haute condition, encourut un jour les vives réprimandes de l'archidiacre Cécilien, parce qu'elle avait baisé, avant de recevoir la communion, les restes d'un chrétien mort pour la foi mais dont le martyre n'avait pas été reconnu par l'autorité ecclésiastique: *Etsi martyris sed nondum vindicati*.¹⁴

Ce fait, survenu au troisième siècle, n'est pas la preuve de l'autorité exercée par l'Eglise seulement pour cette époque; car, selon la remarque de Benoît XIV, Cécilien n'appuie pas sa conduite sur une loi récente, mais sur une coutume immémoriale, une manière d'agir traditionnelle dans l'Eglise.¹⁵ Et l'exemple de saint Cyprien, recommandant de pren-

¹² R. P. Delehay, *Sanctus*, p. 124-125

¹³ Benoît XIV, *op. cit.*, I, c. 3, n. 1 sqq.; Wernz, *op. cit.*, III-Ia, n. 369.

¹⁴ Cf. apud Benoît XIV, *op. cit.*, I, c. 2, n. 13.

¹⁵ « . . . nec Archidiaconus reprehensionis fundamentum reposuit in aliqua lege tunc lata, sed antiquiorem quodammodo supposuit legem et consuetudinem falsae pietati mulieris adversantem; nihil clarius afferre posse videtur ad suadendum, nunquam permissum fuisse privato iudicio et arbitrio aliquem uti Sanctum publico cultu venerari. » Ben. XIV, *op. cit.*, I, c. 2, n. 14.

dre soigneusement note du trépas des martyrs afin de pouvoir célébrer leur fête dans la suite, corrobore en tout point cette interprétation.¹⁶

L'Eglise de Rome n'était pas moins vigilante en cela que celle d'Afrique. Le *Liber Pontificalis* attribue à saint Clément l'institution de sept notaires, chargés, chacun pour une région déterminée de la ville, de rédiger les actes des martyrs. Quoi qu'il en soit de l'authenticité du texte, sérieusement ébranlée par la critique moderne,¹⁷ il témoigne au moins de l'usage existant à Rome de contrôler d'une manière efficace le culte rendu aux martyrs.

Il y a donc lieu de distinguer entre les martyrs *vindicatos* et *non-num vindicatos*. Même si ces termes ne doivent pas être considérés comme l'expression juridique du jugement alors en usage dans l'Eglise,¹⁸ néanmoins ils traduisent parfaitement une vérité historique de la plus haute importance: c'est que pour recevoir les honneurs d'un culte authentique, dans l'Eglise, il ne suffisait pas d'avoir donné sa vie en témoignage de la foi chrétienne, mais il était nécessaire d'obtenir, d'une manière ou d'une autre, la sanction de l'autorité compétente.

Quelle était cette autorité compétente? Les données de l'histoire sont assez précises pour affirmer en toute certitude que les évêques, à titre de gardiens et de promoteurs du culte, veillaient de plein droit comme sans conteste sur l'établissement et la discipline de celui des martyrs, dans les limites de leur juridiction respective. Le Saint-Siège n'imposa aucune

¹⁶ *Sanctus Cyprrianus vero Epist.* 38, *dies natales Martyrum jubet adnotari cum omni cura, et diligentia, promittitque illorum memoriam se religiose celebraturum: « Denique et dies eorum, quibus excedunt, adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias Martyrum celebrare possimus. . . etc. »* (Cf. Ben. XIV, *op. cit.*, I, c. 2, n. 12; *Dict. Theol. Cath.*, art. *Canonisation*, col. 1629.

¹⁷ Le R. P. Delehaye se référant à l'opinion de Mgr Duchesne (*Le Liber Pontificalis*, t. I, p. c-ci) porte ce jugement exécutoire. « *L'institution des sept notaires, dont il est question dans le Liber Pontificalis à propos des papes Clément, Antéros et Fabien, ne répond à aucune réalité et a cessé d'être prise au sérieux par les historiens.* » *Sanctus*, p. 191.

L'Annuaire Pontifical, 1903, p. 378, s'était montré un peu plus attendrissant pour cette vénérable institution: « . . . si elle ne remonte pas à saint Clément, disait-il, (elle) appartient au moins à saint Fabien. » († 253).

¹⁸ Faisant allusion au fait de la dame de Carthage rapporté plus haut, le R. P. Delehaye écrit: « *Il s'agit bien ici d'une sentence de l'autorité compétente accordant à un mort le titre de martyr et les honneurs qui y sont attachés. On en a conclu à l'existence d'une institution, portant, après examen, le décret de canonisation, auquel a été donné le nom de vindicatio. Le mot vindicatio ne se rencontre nulle part avec cette signification dans la littérature ecclésiastique; les érudits qui l'ont mis en circulation ont-ils du moins interprété exactement la pensée de S. Optat?* » *Sanctus*, p. 163.

restriction au libre exercice de leurs pouvoirs, et n'intervint pas d'une façon au moins régulière dans ces causes, chose d'ailleurs presque impossible à cette époque troublée.¹⁹ Cependant, la prudence conseilla bientôt de recourir à une autorité supérieure, mieux éclairée et plus ferme, surtout en Afrique, où les embarras sérieux causés par les hérésies nombreuses et puissantes déterminèrent les évêques à se soumettre au contrôle plus efficace soit des *métropolitains*, soit surtout des *conciles*.²⁰

* * *

Ce que l'histoire révèle moins, est le *mode d'intervention* de l'autorité ecclésiastique au sujet du culte. Sans doute, on avait une idée très nette et très juste des principes essentiels qui devaient la guider; le fait de sacrifier sa vie n'était pas concluant sans l'évidence sur les motifs du martyr, selon la formule de saint Augustin: *Martyrem non facit poena, sed causa*.²¹ Aucune circonstance ne devait assombrir l'auréole de la victime: l'hérétique ou le schismatique de bonne foi pouvait peut-être conquérir sa couronne devant Dieu, mais non devant l'Eglise.²² Mais, comment procédait-on pour arriver à ce jugement? Voilà un point très difficile à éclairer, sinon impossible, en raison de l'absence d'une documentation précise sur ce sujet; on est réduit aux conjectures que suggère l'ensemble des circonstances généralement connues de cette époque lointaine.

On a communément trop cédé à la tendance de simplification historique, en généralisant à l'excès certains faits isolés, d'ailleurs assez tardifs, en en accueillant d'autres, fort contestés, avec trop d'assurance ou en les interprétant d'une façon trop rudimentaire, pour laisser croire à l'existence d'une institution ecclésiastique régulière, fonctionnant à la manière du tribunal actuel de la Sacrée Congrégation des Rites. Les circonstances

¹⁹ Il semble, cependant, que non seulement on ait envoyé à Rome les actes des martyrs, comme aux autres églises, mais qu'en diverses circonstances, difficiles d'ailleurs à préciser, on ait demandé au Souverain Pontife l'approbation même du culte. Cf. apud Ben. XIV, *op. cit.*, I, c. 4, n. 4, 6 et 15; c. 6, n. 8.

²⁰ « *Sed haec erat Africanæ Ecclesiae consuetudo, quemadmodum adnotavit Lupus ad quartum Conc. Rom. S. Leonis IX, par 3, ubi recitato Augustini testimonio, ait: Non quosvis in Africa episcopos, licet Provinciarum Primates, potuisse canonizare, sed eminentem hanc facultatem Primatiali Carthaginensi Sedi fuisse reservatam.* » Ben. XIV, *op. cit.*, I, c. 3, n. 7.

²¹ Cf. apud Ben. XIV, *op. cit.*, I, c. 3, n. 6; ou encore « *quæ martyrem facit causa inquirenda est,* » Dict. Théol. Cath., art. *Canonisation*, col. 1630.

²² Par exemple le cas de Léonide, rapporté à la note 5.

de l'époque, semblent au contraire conseiller une procédure beaucoup plus primitive, bien que très efficace; et ces paroles du R.P. Delehaye, empreintes de modération et appuyées sur une vaste érudition paraissent refléter fidèlement la situation véritable: « Le culte d'un martyr, nous l'avons vu, dit-il, s'établissait assez simplement. Dès qu'un chrétien est poursuivi pour la foi, la communauté entière, qu'il représentera au tribunal du juge, est en émoi; son nom est sur toutes les lèvres. Ceux qui peuvent l'approcher l'encouragent par d'ardentes paroles; tous le soutiennent de leurs prières et lui souhaitent le triomphe dont l'honneur rejaillira sur toute l'Eglise. Lorsqu'il est glorieusement tombé, les frères s'empressent de recueillir ses précieux restes. Le tombeau qui les recouvre, alors même que la prudence exigerait qu'aucun signe distinctif ne le désignât au regard des fidèles, ne sera point perdu de vue. La date du grand événement reste inscrite dans toutes les mémoires, et chaque année, pour en célébrer la commémoration, on se réunira sous la présidence de l'évêque devant la pierre qui recouvre les reliques du martyr. C'est ainsi que fut instituée la fête de saint Polycarpe à Smyrne; de la même manière à Carthage, celle de saint Cyprien; et la gloire du martyre étant égale pour tous, il faut en dire autant d'une foule de chrétiens d'un passé moins illustre qui répandirent leur sang pour le Christ.

« Qu'était-il besoin d'une instruction préalable pour établir des faits qui s'étaient passés au grand jour? Pouvait-on hésiter à accorder le titre de martyr à Attalus, à Blandine, à Perpétue, à Félicité, à tous les héros qui avec eux arrosèrent les arènes de Lyon et de Carthage? On peut être bien certain qu'aucune délibération ni aucune sentence ne précéda leur inscription au rôle des martyrs.

« Il est vrai que toutes les victimes des persécutions n'eurent pas une fin aussi éclatante. . . Toutefois, on devine qu'avant de reconnaître ce titre à ceux qui mouraient loin des centres de population, on ait pris le temps de s'éclairer sur les circonstances de leur mort.

« Il y avait d'autres cas où la réserve s'imposait. On connaît l'histoire odieusement travestie par Tertullien d'un chrétien, à qui des âmes charitables ont fait prendre, avant l'audience, un narcotique, et qui meurt dans les tourments avant d'avoir pu répondre un seul mot aux questions du magistrat. Nous ignorons la décision qui a été prise à son égard, mais

on peut être certain que s'il a pris place parmi les martyrs, ce n'est qu'après un examen sérieux. »²³

En toute équité, on retiendra donc que le culte des martyrs s'implantait d'ordinaire par la *notoriété* même des faits sous l'impulsion pieuse des communautés chrétiennes guidées par leurs pasteurs dévoués et vigilants. Lorsque exceptionnellement les faits ne comportaient pas cette notoriété ou que certaines circonstances pouvaient les rendre suspects, on aurait procédé alors à une *enquête* sérieuse avant de permettre le culte : c'est ce qui dut se passer, spécialement en Afrique, où les hérésies et les schismes imposaient une plus grande circonspection et que confirment les paroles déjà rapportées de saint Cyprien et l'anecdote racontée par saint Optat.

A cela il convient d'ajouter la sollicitude des pasteurs à *consigner par écrit* les actes des martyrs, non pas tant pour fournir des pièces d'information à un procès pour l'ordinaire très sommaire et même superflu, mais afin de conserver plus sûrement leur mémoire, mieux faire connaître leurs mérites, et d'édifier les fidèles qui les écoutaient lire dans les assemblées. Ces écrits portent les noms de *Passiones Martyrum* et de *Gesta Martyrum* auxquels le bréviaire fait de fréquents emprunts dans les légendes des saints.²⁴

Le culte d'un martyr ainsi inauguré dans une communauté chrétienne passait facilement aux autres, soit par la seule célébrité du héros, soit par l'initiative des évêques qui adressaient à leurs confrères des lettres circulaires sur le culte approuvé, leur transmettaient les actes de leurs martyres ou quelquefois même, de leurs reliques.²⁵ Plusieurs de ces lettres furent même expédiées à Rome et Benoît XIV y voit non seulement des

²³ R. P. Delehay, *Sanctus*, p. 163-164.

²⁴ « *Huc spectant, quemadmodum late explicavit Pater Honoratus de Sancta Maria Carmelita Discalceatus in suo Opere de Criticæ regulis, tom. 1, diff. 4, art. I, spectant inquam, Acta Proconsularia, quorum nonnulla adhuc exstant; Acta videlicet a Notariis Gentilibus scripta in quibus juridicus processus condemnationis Martyrum ad mortem, qui ab Ethnicis Magistratibus fiebat, continebatur; et quæ ad manus Christianorum deveniebant, vel emebantur numerata pecunia. . . vel quia aliquando ea consignari continebat a Christianis artem Notariatus exercentibus in tribunalibus Magistratum Gentilium. . . Hinc de S. Genesio Arelatensi legitur in Act, apud Ruinart quod eam officii partem amplexus est, qua patronorum verba vel nova signorum velocitate, vel dexteræ velocitate sonum vocis æquante persequeretur. . .* Benoît XIV, *op. cit.*, I, c. 3, n. 4.

²⁵ Benoît XIV, *op. cit.*, I, c. 4, n. 2; Cf. etiam *Dict. Théol. Cath.*, art. *Canonisation*, col. 1630.

écrits édifiants mais de véritables suppliques demandant au Souverain Pontife l'approbation du nouveau culte. ²⁶ C'est par cette force d'expansion que plusieurs illustres martyrs comme « saint Xyste et saint Laurent de Rome, saint Cyprien de Carthage, etc., parvinrent à une vénération à peu près universelle ». ²⁷

* * *

B) L'ÈRE DES CONFESSEURS. — Les persécutions ont fait briller la sainteté de l'Église dans la pourpre du sang; les temps de paix qui s'ouvrirent avec Constantin ne furent pas moins propices à sa fécondité sainte. « *Non enim, écrivait déjà saint Cyprien, christiani hominis corona una est quae tempore persecutionis accipitur; habet et pax coronas suas quibus de varia et multiplici congressione, victores, prostrato et subacto adversario, coronantur. Libidinem subegisse, Continentiae palma est. Contra iram, contra injuriam repugnasse, corona Patientiae est. De avaritia triumphus est pecuniam spernere. Laus est Fidei, fiducia futurorum, mundi adversa tolerare.* » ²⁸ A l'ère des martyrs qui avaient confessé Jésus Christ par l'héroïcité de la mort, succédait l'ère des confesseurs, qui devaient lui rendre témoignage par l'héroïcité de la vie.

²⁶ Cf. note 19.

²⁷ R. P. Ortolan, O. M. I., Cf. *Dict. Théol. Cath.*, art. *Canonisation*, col. 1630. Il ne sera pas sans intérêt de connaître quelques dénominations par lesquelles on désignait les martyrs.

Ils étaient appelés *coronati* ou *consummati*; ainsi on célèbre à Rome la fête des quatre couronnés: *Quatuor coronati*. . . *Severus, Severianus, Caspophorus et Victorinus quorum nomina diu ignota fuerunt.* (Cf. *Martyrologium*, 8 nov.). D'après Benoît XIV au temps des persécutions, les chrétiens appelés à confesser la foi se classaient en plusieurs catégories selon leur attitude. Il y avait: 1° les *lapsi*, ceux qui apostasiaient, qu'on appelait aussi pour différentes raisons les *negatores, blasphemi, sacrificati, thurificati*, etc.; 2° les *extorres*, c'est-à-dire ceux qui fuyaient la persécution sans renier la foi *cujus non erat despicienda conditio*. . . *nam. . . solus non est cui Christus in fuga comes est*. . . (S. Cyprianus); 3° les *libellatici*, ceux qui en confessant le Christ, *pecunia a vexatione se redimebant*. . . *accipiendo libellos securitatis*; 4° enfin ceux qui confessaient la foi et subissaient le martyre; parmi ces derniers on reconnaissait les *professores, confessores, martyres, les designatos, les coronatos ou consummatos*. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, I, c. 2; etiam Wernz, *Jus Decretalium*, III-2^a, 369. D'ailleurs ces dénominations ne sont pas toujours aussi claires et surtout uniformes chez les auteurs ecclésiastiques anciens, comme le laisserait à entendre la présente systématisation; ne pouvant entrer dans tous ces détails, nous n'insistons pas davantage. On peut avoir un aperçu critique de l'usage et de l'évolution de ces mots dans le livre cité du R. P. Delehaye.

²⁸ Cf. apud Benoît XIV, *op. cit.*, I, c. 5, n. 2, Clément d'Alexandrie un des premiers (il) conclut à l'existence d'une sorte de martyre spirituel qui consiste dans une vie pure et l'observation des commandements. R. P. Delehaye, *Sanctus*, p. 83.

Il est impossible de préciser la date de l'apparition du culte des confesseurs dans l'Eglise. Des écrivains du troisième siècle, tels Clément d'Alexandrie et saint Cyprien, ont célébré les grandeurs d'une vie vertueuse en la comparant même au martyre. Mais on ne peut voir dans ces éloges, la preuve d'un véritable culte rendu à cette époque aux confesseurs. D'ailleurs, il faut interpréter avec discernement leurs paroles: car le terme *confesseur* n'avait pas alors la signification spécifique que nous lui donnons, mais désignait plutôt les martyrs qui attendaient dans les cachots l'exécution de la sentence ou qui avaient échappé à la mort en surmontant les tourments.²⁹ C'est pourquoi on s'en tient communément à l'opinion du pape Innocent III (1198-1216) qui place l'origine du culte des confesseurs vers le IV^e siècle: « *Ecclesia, vero, post tempus B. Sylvestri coepit sanctorum Confessorum memoriam venerari.* »³⁰ Ce qui n'exclut pas le culte privilégié de la Sainte Vierge en honneur depuis le commencement avec celui des apôtres.³¹ Cette conclusion s'impose par l'absence, autrement inexplicable, de vestiges de leur culte, par le silence non moins significatif du Canon de la messe, qui remonte au III^e siècle et ne mentionne aucun confesseur³² et est confirmée par la tendance, chez les écrivains ecclésiastiques, d'assimiler les confesseurs aux martyrs, signe non équivoque de la priorité du culte de ceux-ci sur celui des simples confesseurs.³³

²⁹ R. P. Delehaye, *Sanctus*, p. 86-87.

³⁰ *Apud Benoît XIV, op. cit.*, I, c. 5, n. 3.

³¹ *Communi quippe omnium Ecclesiarum consensu in ipso Ecclesiae principio cultus tum B. Virgini, tum Apostolis delatus est; Ben. XIV, ibid.*, n. 8.

³² *In Canone quippe Romano Missae, post B. Virginem et Apostolos, Martyres duodecim nominantur, nec ulla fit mentio Confessorum, non nisi quia Canon Missae, qui constat ex verbis Domini, ex Apostolorum traditionibus et ex SS. Pontificum institutionibus, quemadmodum colligitur ex Concilio Trid., Sess. 22, cap. 4, antiquior est saeculo IV, quo publicus Confessorum cultus incepit. Benoît XIV, ibid.*, n. 6.

³³ *Inter haereticos etenim condemnatos in Synodo Atrebatensi an. 1025, illi recensentur, qui assererent, solis Apostolis et Martyribus venerationem Ecclesia esse impendendam, exclusis Confessoribus; Sed non idcirco ab hominibus injuste venerantur (uti loquuntur Synodi PP. de Confessoribus) qui percussoris gladium non senserunt. Verum si ratio temporis non potuit praestare Martyrium, gloria tamen Martyrum non carent, quia et voto et virtute, et potuerunt esse Martyres et voluerunt. . . quia Martyrium non solum effusione sanguinis, sed abstinentia peccatorum perficitur, Ben. XIV, op. cit.*, I, c. 5, n. 7. *Liceatque obiter adnotare, Auctorem praefationis ante Canonem recitandae (de la messe de saint Martin de Tours, composée au commencement du Ve siècle), apologiam quamdam perstruere voluisse, qua iis satisfaceret, si qui forte, miraturi essent, quod ritus Missae institueretur in honorem ejus viri, qui Martyr minime fuisset; tota enim in eo praefatio versatur, ut Martinum aequiparet Martyribus, ostendat-*

D'autre part, le IV^e siècle offre des exemples certains du culte des confesseurs, qui vont se multipliant au cours du Ve siècle et abondent au VI^e. Le premier à bénéficier de ces honneurs fut très probablement le premier pontife de la paix, saint Sylvestre. (314-315).³⁴ En Orient, l'historien Sozomène immortalise le culte de saint Paul ermite, de saint Antoine et de saint Hilarion, tandis que saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse glorifient dans leurs panégyriques saint Athanase et le saint diacre Ephrem.

L'Occident compte saint Martin de Tours, dont la fête est reconnue comme déjà ancienne par le premier concile de Tours tenu en 461, — et auquel le pape Symmaque (498-514) dédie, à Rome, une église, restée célèbre jusqu'à nos jours, — et saint Hilaire, évêque de Poitiers.³⁵ Les Dialogues de saint Grégoire composés vers 543, éclairent singulièrement les faits, et attestent indubitablement la pratique déjà généralisée et accréditée depuis longtemps dans l'Eglise de rendre aux confesseurs un culte semblable à celui des martyrs.³⁶

que, non defuisse illi genus quoddam Martyrii, et praeterea omnia adfuisse necessaria, ut ei licet Confessori cultus exhiberetur; Ben. XIV, ibid., n. 5.

« Les textes que nous avons rassemblés, écrit le R. P. Delehaye, permettent de constater que le nom de martyr a été donné non seulement aux chrétiens qui meurent pour la foi dans les supplices, mais également à ceux qui meurent en prison, à ceux qui meurent en exil, parfois même à des exilés revenus dans leur patrie. Il y a dans cette succession une sorte de dégradation insensible du concept du martyr, qui marque une première étape dans le développement de la pensée chrétienne. Une nouvelle étape sera celle qui établit, non pas l'égalité, — car l'effusion du sang confère une dignité incomparable — mais une certaine assimilation entre le martyr et l'homme vertueux à qui l'occasion de souffrir pour la foi a manqué, et dont le titre propre sera désormais celui de confesseur. » *Sanctus*, p. 109.

On pourrait opposer à l'apparition du culte des confesseurs au IV^e siècle seulement, les saintes vierges Pudentienne et Praxède ainsi que sainte Pétronille. Mais, outre que ces exceptions ne renversent pas la règle générale, rien de moins certain, aussi, que leur culte public primitif. Benoît XIV n'ose pas trancher la question débattue au sujet des deux premières (*op. cit.*, I, c. 5, n. 8), et le R. P. Delehaye est impitoyable à l'endroit de la dernière (*op. cit.*, p. 118-119).

³⁴ R. P. Delehaye, *op. cit.*, p. 120.

³⁵ Cf. apud Ben. XIV, *op. cit.*, c. 5, n. 4, 5; *Dict. Théol. Cath.*, art. *Canonisation*, col. 1631, 1632.

³⁶ « . . . quia si manus admoveatur ad libros dialogorum ejusdem Sancti (Gregorii) quos circa annum 543 elucubravit. . . unusquisque facili negotio deprehendere poterit, eos de quibus in dialogis disserit, maximam partem Confessores esse, quorum alii uno, vel altero saeculo prius, nonnulli paulum ante ipsum Gregorium floruerunt, et eosdem, cum haec scriberet, non uno in loco significare Sanctorum honoribus publice fuisse exornatos. . . » Ben. XIV, *op. cit.*, I, c. 5, n. 3.

Contre cette conclusion on a soulevé une objection apparemment d'autant plus redoutable qu'elle s'appuie sur le monument le plus vénérable de l'antiquité romaine, le Panthéon d'Agrippa, dédié au culte chrétien par le pape Boniface IV (608-615), sous le vocable qu'il porte encore aujourd'hui de « *Sanctae-Mariae-ad-Martyres* ». ³⁷ Du fait que le nom seul des martyrs figure dans l'inscription, on s'est cru en droit de prétendre que le culte des confesseurs était inconnu à cette date, rejetant son origine au delà du VII^e siècle.

L'objection est plus impressionnante que sérieuse. Car, en premier lieu, elle ne détruit pas la valeur des témoignages positifs et certains relatés plus haut. En second lieu, une simple explication verbale suffit pour lui faire perdre son allure menaçante. Le mot « *martyres* », ³⁸ en effet, est ici *équivoque*; il comprend aussi bien les confesseurs que les martyrs, dont la signification étymologique est fort analogue. L'usage antique d'employer indifféremment un mot pour l'autre, corrobore cette assertion: d'une part, le martyr est appelé confesseur et l'oratoire élevé sur son sépulcre s'appelait aussi bien *confession* que *martyrium*; d'autre part, les confesseurs étaient désignés par le mot *martyr* et leurs oratoires étaient désignés par le mot *martyria*. ³⁹ Il est donc raisonnable de penser que sous le vocable de « *Sainte-Marie-des-Martyrs* » le Panthéon fut dédié, tant aux confesseurs qu'aux martyrs, comme l'insinue, par ailleurs, la Fête de la Toussaint qui tire son origine de cette dédicace. Le culte plus ancien et encore prépondérant des martyrs à cette époque a été la cause de cette appellation particulière, comme on désigne encore aujourd'hui sous le seul titre de martyrologe le catalogue de tous les saints.

³⁷ Agrippa, gendre d'Auguste, érigea cet édifice vers l'an 27 de l'ère chrétienne, en l'honneur de tous les dieux.

³⁸ Cf. R. P. Delehaye, *Sanctus*, p. 96; cf. etiam note 10.

³⁹ « *Duo autem sunt martyrii genera; unum in aperta passione, alterum in occulta animi virtute. . . Nam per hoc quod se omnipotenti Deo in corde mactaverunt, cunctis carnalibus desideriis resistentes, etiam pacis tempore martyres facti sunt.* » Saint Isidore, *Etymol.* 1, VII, c. 11, n. 4.

« *Saint Jérôme nous rapporte que saint Antoine commanda, par humilité, d'ensevelir son corps dans un endroit absolument ignoré de tous, » ne Pergamius qui in illis locis ditissimus erat, sublato ad villam suam corpore, martyrium fabricaret.* In vita S. Hilarionis, n. 31; Cf. apud *Dict. Théol. Cath.*, art. c., col. 1631. Ces sens équivoques se répètent assez fréquemment pour les mots *Sanctus, sanctitas*: Cf. *Ann. Pontif.*, 1903, p. 91; et R. P. Delehaye, *Sanctus*, p. 4 sqq.

La *procédure* suivie par l'Église dans la glorification des confesseurs s'affirme plus régulière et plus rigide que celle des martyrs. La cause, en elle-même, est plus difficile, l'héroïcité cachée dans une vie humble étant moins discernable que l'héroïcité qui éclate dans un glorieux trépas.⁴⁰ Aussi voyons-nous les synodes et les conciles provinciaux contrôler de plus près ces procès, ainsi qu'en témoignent certains de leurs décrets qui défendent tout culte public avant l'approbation officielle ou qui rayent même de la liste des bienheureux des noms inconsidérément inscrits par la dévotion du peuple. On exige de plus que les actes de la vie des serviteurs de Dieu soient rédigés par des personnes désignées spécialement pour cet office avant d'être attentivement examinés par l'autorité dont le jugement entraînera l'inscription de l'élu sur les diptyques de l'Église.⁴¹

Le *culte* rendu aux confesseurs reconnus authentiquement était analogue à celui des martyrs; il consistait dans la vénération de leurs reliques, la célébration de leur fête, l'érection au-dessus de leurs tombeaux, d'autels, d'oratoires et d'églises. On procédait également à une cérémonie solennelle, autorisée par l'évêque et connue sous le nom d'élévation et de translation du corps, et qui souvent était l'équivalent de la béatification elle-même.⁴² Au VII^e siècle s'introduit l'usage de représenter les saints, la tête ornée d'une auréole, symbole de leur sainteté à la différence des personnages vivants dont la tête reposait sur un carré.⁴³ La diffusion du culte s'opérait de la même manière que pour les martyrs, mais avec une

⁴⁰ « *Quae contigerunt in cultu Martyrum, contigerunt quoque in cultu Confessorum. Quis enim unquam sibi suadere poterit, non potuisse cultum Religiosum exhiberi Martyri non vindicato, eundemque potuisse exhiberi Confessori, de cujus virtutibus et miraculis suum Ecclesia non tulisset iudicium?* » Ben. XIV, *op. cit.*, I, c. 6, n. 1.

⁴¹ Cf. Ben. XIV, *op. cit.*, I, c. 6, n. 2, 3, 4, 5, 6; et *Dict. Théol. Cath.*, art. c., col. 1632.

Remarquons qu'il y avait dans les églises deux espèces de diptyques. « *Cumque duplex esset genus diptychorum; alterum in quo descripta erant nomina eorum pro quibus orabatur; alterum, in quo, eorum, quorum memoria agebatur, ut oblatio eis profiteret ad honorem; inscriptio in his posterioribus diptychis exhibitionem publici religiosi cultus praeseferebat.* » Ben. XIV, *ibid.*, n. 7.

⁴² Cf. apud R. P. Delehaye, *Sanctus*, p. 115-117; Ben. XIV, *op. cit.*, I, c. 6, n. 4, 5.

⁴³ « *Le premier monument où un saint apparaît la tête ornée du nimbe est la mosaïque du mausolée de Galla Placidia, à Ravenne, représentant S. Laurent; il remonte au milieu du Ve siècle. A ce moment, c'est un cas isolé. Un siècle plus tard, dans la procession de Sant'Apollinare Nuovo, tous les martyrs sont nimbés. Dorénavant le nimbe sera la caractéristique par excellence des saints, tout au moins des saints dans la gloire.* » R. P. Delehaye, *op. cit.*, p. 160; Cf. *Annuaire Pontifical*, 1903, p. 379.

plus grande facilité en raison de la situation plus favorable de l'Eglise dans le monde. ⁴⁴

* * *

C) PREMIÈRES ACTIVITÉS PONTIFICALES. — Les évêques ont librement procédé aux béatifications — il n'est pas en leur pouvoir de canoniser — jusqu'à ce que le Saint-Siège se fût réservé cette prérogative, vers le XII^e siècle, comme nous le verrons. Cependant les Pontifes de Rome s'occupèrent aussi, à l'instar des autres pasteurs, de l'approbation de cultes dans la circonscription romaine; on a même constaté, au IV^e siècle, une tendance à soumettre à la sanction du Pape les cultes déjà introduits par l'autorité épiscopale. S'agissait-il, dans ces cas, de véritables canonisations ou de simples béatifications pontificales? La réponse ne peut être catégorique, car il est difficile de se rendre compte si les Souverains Pontifes se préoccupaient d'imposer leur jugement à l'Eglise universelle, chose indispensable dans la canonisation. D'autres témoignages postérieurs plus ou moins contestés parlent de canonisations faites par le Pape. « Mathieu de Westminster écrit dans son histoire, qu'Adrien I^{er} (772-795) canonisa en 794 saint Alban, premier martyr d'Angleterre († 303), sur l'instance du roi Offa. » ⁴⁵ Saint Robert Bellarmin soutiendrait que le premier pape connu qui canonisa fut Léon III (795-816) : « *Primus enim Pontifex (ni forte fallor) qui Sanctos legatur canonizare, videtur fuisse Leo Papa III de quo sic scribit sanctus Ludgerus in epistola de miraculis sancti Luiberti. . . sed non nihil constat. . .* » ⁴⁶ Quoi qu'il en soit de ces assertions, la première bulle de canonisation qui nous soit parvenue est celle de saint Uldaric (ou Ulric), évêque d'Augsbourg, mort le 4 juillet 973 et canonisé par le pape Jean XV (XVI) (985-996), le 9 février 993. ⁴⁷ Le document est d'autant plus important qu'il est le

⁴⁴ Cf. *Ben. XIV, op. cit.*, I, c. 6, n. 7, 8.

⁴⁵ Cf. *Ann. Pontif.*, 1903, p. 379; *Ben. XIV* ne s'y montre pas très favorable: Cf. *op. cit.*, I, c. 7, n. 11.

⁴⁶ Bellarminus, *De Beatitudine*, L. I, c. 8, § 4; Reiffenstuel, in *III^o Dec.*, t. 45, § 1, n. 7. Plusieurs autres cas douteux sont rapportés comme antérieurs à la canonisation de saint Ludger. Cf. *Ben. XIV, op. cit.*, I, c. 7, n. 2-13.

⁴⁷ Cf. *Ben. XIV, op. cit.*, I, c. 8, n. 2; c. 10, n. 8. Le pape Jean XV est souvent désigné aussi par Jean XVI, parce que dans la liste des souverains pontifes entre Jean XIV et Jean XVII, il n'y a qu'un Jean.

premier du genre, et qu'il décrit la procédure déjà très élaborée suivie durant le procès.⁴⁸ Remarquons cependant l'absence du mot *canonizare* d'usage postérieur⁴⁹; mais l'idée y est exprimée par une formule équivalente assez longue: « *quatenus memoria Uldarici jam praefati venerabilis episcopi divino cultui dicata existat, et in laudibus Dei devotissime persolvendis semper valeat proficere.* » Le onzième siècle apporte l'exemple de la canonisation de saint Simon, ermite de la province de Mantoue, par le pape Benoît VIII (1012-1024). Au douzième siècle les canonisations se multiplient avec les papes Eugène III (1145-1153) et Alexandre III (1159-1181) auquel est attribué la réserve de toute béatification au Saint-Siège.⁵⁰

On a pu se rendre compte que les premières canonisations apparaissent tardivement dans l'Eglise: de vagues témoignages du VIIIe et du IXe siècles en parlent pour la première fois, et la plus ancienne bulle de canonisation connue date du Xe siècle. Est-ce à dire que jusqu'à cette époque, il n'y eut pas de canonisation véritable? Non; il est raisonnable d'admettre à la suite de saint Bellarmin, de Benoît XIV et de beaucoup d'autres, qu'il y a eu dans l'intervalle de nombreuses canonisations *equipollentes*, c'est-à-dire provenant de la diffusion universelle du culte de certains béatifiés jointe à l'approbation subséquente du Souverain Pontife, au moins tacite, et probablement aussi expresse en plusieurs cas mais dont

⁴⁸ Nous en empruntons la description à *L'Annuaire Pontifical*, 1903, p. 380. « *Le document Cum Conventus esset factus nous fait savoir qu'on lut d'abord au Latran, devant le Pape et tous les évêques présents, la vie de l'évêque d'Augsbourg. C'est ce que nous appelons maintenant le décret de l'héroïcité des vertus.* »

Puis on traita des miracles et la bulle énumère: « *Ventum est ad miracula quae sive in corpore sive extra corpus gesta sunt, videlicet, caecos illuminasse, daemones ab obsessis corporibus effugasse, paralyticos curasse, et quam plurima alia signa gessisse quae nequam calamo et atramento illustrata sunt.* »

Enfin le Pape prononça la sentence: « *Ac proinde nos... pio considerationis intuitu, imo apostolici moderaminis anisu utilitatum communitatem atque firmitatis perficere integritatem, quatenus memoria Uldarici jam praefati venerabilis episcopi divino cultui dicata existat, et in laudibus Dei devotissime persolvendis semper valeat proficere.* » Suivent les censures contre les contrevenants, car le Pape excommunique quiconque refusera au saint évêque le culte dont il vient de le reconnaître digne.

⁴⁹ Pour l'origine du mot *canonisation*, voir l'article précédent, *Revue de l'Université d'Ottawa*, no. 2, p. 236, à la note 25.

⁵⁰ Cf. *Ben. XIV, op. cit.*, I, c. 8, n. 3, 12, 13, 14, 15, 17; c. 9, n. 1; c. 10, n. 1. *Ann. Pontif.*, 1903, p. 380; *Dict. Théol. Cath.*, art. *canonisation*, col. 1633.

aucune attestation positive nous serait conservée.⁵¹ N'est-ce pas là la haute signification historique de la dédicace du Panthéon, à tous les saints par le pape saint Boniface IV? D'ailleurs, la bulle de canonisation de saint Uldaric, trahit une procédure trop complexe et précise pour être d'institution récente; elle semble plutôt refléter une pratique traditionnelle déjà invétérée.

Les onze premiers siècles nous montrent donc le culte des saints, inauguré par celui des martyrs et suivi de celui des confesseurs, en grand honneur et très répandu dans l'Eglise. Ce n'est pas là l'effet seul de la dévotion populaire mais bien de l'autorité ecclésiastique toujours fidèle à sa mission de garder intact dans sa pureté et de promouvoir efficacement le culte chrétien. L'intervention des évêques, en cette matière, s'exerce en toute liberté, par des procédés plutôt simples, surtout au début, au sujet du culte des martyrs. Cependant, se dessine de bonheur la tendance de recourir à une autorité supérieure, surtout en Afrique; au métropolitain d'abord, ensuite au concile, puis au Saint-Siège lui-même auquel le pape Alexandre III réserva exclusivement ces causes qui deviendront ainsi, en droit comme en fait, causes pontificales.

II — DEUXIÈME PHASE: CAUSE MAJEURE

Depuis Alexandre III (1159-1181) jusqu'à Urbain VIII (1623-1644)

Le premier document à faire mention expresse de la nécessité de recourir au Saint-Siège pour décerner les honneurs du culte à un défunt, est une constitution ou plutôt un rescrit du pape Alexandre III, connu sous le titre *Audivimus* et inséré dans le IIIe livre des Décrétales de Grégoire IX au titre 45e sous la rubrique, « *sine Papae licentia non licet aliquem venerari pro sancto.* » A cause de son importance nous le citons *in extenso*: « *Audivimus, quod quidam inter vos sint, qui, diabolica fraude decepti, hominem quemdam in potatione et ebrietate occisum quasi sanctum more infidelium venerantur, quum vix pro talibus in ebrietatibus peremptis ecclesia permittat orare. Dicit enim Apostolus: « quod ebriosi*

⁵¹ « *Inferri quoque posse videtur, cultum ab uno Episcopo in sua dioecesi statutum, accedente aliorum Episcoporum, et sic universalis Ecclesiae approbatione, una cum assensu expresso vel tacito Summi Pontificis, ad Canonizationis terminos pervenisse.* » *Ben. XIV, op. cit., I, c. 6, n. 9; Cf. etiam S. Bellarminum, De Beatitudine, Lib. I, c. 8.*

*homines regnum Dei non possidebunt. » Illum ergo hominem non praesumatis de caetero colere, quum, etiamsi per eum miracula plurima fierent, non liceret vobis ipsum pro sancto absque auctoritate Romanae ecclesiae publice venerari. »*⁵²

Un vif débat s'est depuis longtemps engagé au sujet de la portée juridique de ce document qui fait époque dans l'histoire des béatifications et des canonisations; il est nécessaire de nous arrêter au problème posé pour en chercher la solution convenable.

* * *

A) LE DOCUMENT « AUDIVIMUS ». — Que représente au juste le document en question: une loi générale de l'Eglise réservant toute béatification au Saint-Siège, ou une ligne de conduite particulière tracée par Alexandre III aux moines du monastère Normandien de Gristanum?⁵³ Il est indéniable d'une part qu'il s'agit, dans sa forme, d'un rescrit: « *Audivimus. . . illum non praesumatis colere. . .* » et non d'une constitution apostolique adressée à l'Eglise universelle. Néanmoins, en dépit de ce caractère particulier, Benoît XIV n'hésite pas à y voir l'expression d'une *législation générale*. C'était déjà l'opinion de saint Bellarmin à laquelle se sont communément ralliés les canonistes sans trop de contestation, et que confirma la pratique subséquente des évêques de s'abstenir sauf en de rares occasions, de béatifier par eux-mêmes.⁵⁴ Il serait donc téméraire de nous y soustraire; c'est pourquoi nous la recevons bien volontiers, quitte à en expliquer, par après, l'apparente antinomie.

Un second point du problème divise, au contraire, les autorités, savoir: cette réserve pontificale est-elle une loi nouvelle promulguée pour la première fois par Alexandre III, ou la réédition d'une législation anté-

⁵² Cap. I, X, de *Reliq. et Venerat. Sanct.*, III, 45. Ben. XIV décrit les circonstances de la décrétale, *op. cit.*, I, c. 10, n. 3.

⁵³ Le rescrit s'adresserait au roi Canut, d'après le R. P. Delehaye, *Sanctus*, p. 189. Dans l'édition, *editio Lipsiensis secunda, du Corp. J. C.*, nous lisons en note: « *monachis Gristanis ex nimium vaga Baromi et Gonzalezii conjectura* », in cap. I, X, III, 45.

⁵⁴ Ben. XIV, *op. cit.*, I, c. 10, n. 8; Cf. citation p. 29, *Scimus, tum. . .*, etc. Bellarm., de *Beatitudine*, Lib. I, c. 8, § 2; « *Quando vero haec facta fuerit causa major non conveniunt Doctores, Praeferenda inter omnes videtur sententia, quam amplectitur Benedictus XIV. . . nempe ab Alexandro III fuisse Episcopis sublatam beatificandi facultatem ad impediendos in re tam gravi quoscumque abusos.* » De Angelis, *Praelect. J.C.* III, 2a, p. 340. Cf. *Dict. Théol. Cath.*, art. *canonisation*, col. 1634.

rieurement en vigueur? Les deux aspects de la question ont chacun leurs défenseurs de grand renom ⁵⁵ et une solution tout à fait certaine semble impossible pour le moment. Néanmoins, la seconde manière paraît de beaucoup la mieux fondée en ce qu'elle répond plus adéquatement aux exigences même du contexte et cadre mieux avec les faits de l'histoire tant antérieurs que subséquents.

En effet, on ne saurait, d'abord, nier le caractère très particulier du document qui en fait un véritable rescrit, comme il ressort avec évidence de sa teneur même. Or un rescrit ne sert jamais, directement, de promulgation pour une loi générale. Il faut donc conclure que le pape Alexandre III n'a fait qu'appliquer à un cas très particulier, caractérisé par des abus peu ordinaires: « *in potatione et ebrietate occisum* », « *a duobus aliis Monachis* », ajoute Benoît XIV, ⁵⁶ une défense déjà existante.

Les faits corroborent cette interprétation. Nous constatons, en effet, qu'avant cette époque et depuis un certain temps, les évêques recouraient assez habituellement à Rome pour les béatifications: « *requisitis iudicium nostrum, sicut dignum fuerat* », lisons-nous dans une Bulle de Benoît VIII (1012-1024). ⁵⁷ Cette coutume est encore plus uniforme après Alexandre III. Sans doute, soit avant soit après, il y eut des exceptions à la règle générale; mais la règle de même que les exceptions s'expliquent tout naturellement dans la supposition que cette législation préexistait à Alexandre III et rappelée par lui, n'était pas une loi écrite, mais, comme le prétend le R. P. Wernz, S. J., une *coutume* qui s'universalisa graduellement et ne fut pas toujours interprétée avec la même rigidité. ⁵⁸ Voilà

⁵⁵ Cf. apud Ben. XIV, op. cit., I, c. 10, n. 4; et Dict. Théol. Cath., art. c., col. 1633.

⁵⁶ « *Quem ejus Procuratorem (monasterii) loco Abbatis absentis substitutum, ebrium a duobus aliis Monachis fuisse interreptum, quia, is, quem Procuratorem reliquerat, ebrius in refectorio super coenam duos de fratribus cultello percussit, atque ab eis incontinenti pertica, quam casus obtulit, interfectus.* » Benoît XIV, op. cit., I, c. 10, n. 3.

⁵⁷ Cf. apud Ann. Pontif. 1903, p. 380. Cf. aussi Dict. Théol. Cath., art. canonisation, col. 1634. Ben. XIV, I, c., n. 7, 8.

⁵⁸ « *... Alexander III prima vice expressa lege, sed per praxim jam antea paulatim inducta etiam beatificationem Sedi Apostolicae reservavit.* » Wernz, Jus Decret., III-2a, n. 354, nota 32.

« Il n'est pas certain, écrit le R. P. Delehaye, que ces appels au Saint-Siège aient été la suite d'une pression exercée par la cour romaine désireuse de se réserver les causes de canonisation. Le recours fut peut-être tout spontané, et inspiré par la pensée de donner plus d'éclat au culte des nouveaux saints en le faisant sanctionner au centre de la catholi-

pourquoi, le rescrit d'Alexandre III, interprété lui-même en fonction de la coutume préexistante, ne fut pas compris non plus de la même manière par tous les évêques, selon le témoignage de Benoît XIV, plusieurs croyant que seule la faculté de composer de nouveaux offices en l'honneur des bienheureux leur avait été enlevée, tandis que d'autres ne semblèrent pas voir dans le rescrit une défense qui les concernait.⁵⁹

* * *

B) VICISSITUDES SUBSÉQUENTES. — De l'exposé précédent il ressort clairement que la glorification des serviteurs de Dieu dans l'Église était devenue, au XIIe siècle, *cause majeure*, réservée exclusivement au Saint-Siège, en droit comme de fait. Innocent III (1198-1216) renforça bientôt cette discipline par la bulle de canonisation de sainte Cunégonde (†1040) *Cum secundum*, promulguée le 3 novembre 1200,⁶⁰ et surtout par le décret conciliaire *Quum ex eo* au sujet des reliques, inséré dans le *Corpus Juris* à la suite du rescrit *Audivimus*.⁶¹

Parmi les béatifications et canonisations qui se multiplieront désormais, il y a la cause du grand Charlemagne qui ne cesse de poser une sorte d'énigme en cette matière. Charlemagne fut mis au rang des saints par l'anti-pape Pascal III (l'un des quatre opposants d'Alexandre III), le 29 décembre 1165, sur les instances particulièrement pressantes de l'empereur Frédéric Barberousse, auprès duquel il s'était réfugié à Aix-la-Cha-

cité. On commençait sans doute à comprendre les inconvénients du régime d'entière liberté et la nécessité d'opposer une barrière aux entraînements de la foule et aux ambitions locales dont les exigences menaçaient de jeter le discrédit sur le culte des saints. . .

« Ce fut un autre scandale qui donna au pape Alexandre III l'occasion d'affirmer la volonté du Saint-Siège de se réserver les causes de canonisation. . . Sanctus, pp. 187 et 189.

⁵⁹ « Sed, an id quoad potestatem beatificandi fuerit ab omnibus Episcopis executioni mandatum, fatemur, nos maximopere dubitare; fortasse quia Alexander III in sua Decretali generaliter locutus non est. . . Quapropter fieri potuit, ut Episcopi aliqui non putarent doctrinam illam ab isto particulari casu ad alios casus longe diversos debere transferri. . . Papebrochius. . . habita ratione alterius Decretalis Innocentii III (c. 2, X, III, 45). . . affirmat hoc decretum non usque adeo rigide servatum esse, donec illud renovaret Innocentius III post annos 40. Et neque tunc putavisse Episcopos, sublatam sibi facultatem circa inferioris ordinis cultum; quem Beatorum dicimus permittendum, modo ab Officio et Missa abstineretur. . . » Ben. XIV, *op. cit.*, I, c. 10, n. 8; Cf. Wernz, J. Dec. III-2a, n. 371.

⁶⁰ Cf. apud Ben. XIV, *ibid.*

⁶¹ Décret du Concile de Latran IV (1215) et inséré dans le *Corpus Juris*, c. 2, X, *De Reliq. et Ven. Sanct.*, III, 45.

pelle. Avant cet acte, Charlemagne n'avait été l'objet d'aucun culte; au contraire, on avait persévéré à lui appliquer les suffrages coutumiers; mais, après, son culte s'établit dans quelques diocèses de France, de Belgique et d'Allemagne et subsiste encore en certaines églises.⁶² Que faut-il penser de cette canonisation?

Evidemment, l'acte accompli par l'anti-pape Pascal III est nul et ne peut être d'aucun effet juridique ou doctrinal. Mais, il n'en est pas ainsi de ses conséquences; car, à la suite de cette canonisation illégale, un culte public véritable a été rendu à Charlemagne et a été toléré par l'autorité ecclésiastique, principalement par le Saint-Siège qui aurait pu le supprimer comme abusif, à l'exemple du pape Alexandre III. Il y aurait donc là approbation tacite de l'Eglise; c'est pourquoi Benoît XIV ne fait pas difficulté d'admettre pour Charlemagne une béatification équipollente.⁶³

* * *

L'intérêt de l'histoire des béatifications et canonisations pour cette deuxième phase repose, en second lieu, dans l'élaboration progressive de la procédure qui se régularise graduellement, exige plus de précision dans ses informations, de circonspection dans l'examen des faits, de rigidité dans ses jugements, et donne une plus grande solennité à ses actes. Une bulle du pape Innocent III (1198-1216) est déjà fort instructive à ce sujet. Ecrivant à Gualladius, évêque de Grosseta, il lui dit que son prédécesseur Martin s'était adressé à Alexandre III pour lui demander d'inscrire au nombre des saints, Guillaume, ermite de Malavalle en Toscane et ce Pape lui avait répondu comme suit: « *Idem vero praedecessor noster exauditurum preces ipsius promisit tempore opportuno, et interim mandavit eidem, ut in anniversario, pro Divini nominis gloria et ejusdem sancti memoria, officium confessoris solemniter celebraret et in sua dioecesi faceret solemniter celebrare.* »⁶⁴ Nous avons là nettement inculquée

⁶² Cf. Ben. XIV, op. cit., I, c. 9, n. 4; Cf. etiam Dict. Bibliographique, art. Charlemagne.

⁶³ « *Quidquid enim sit de concessione facta ab illegitimo Pontifice, tot subsequentes legitimi Pontifices praedictam concessionem sciverunt, et per tolerantiam admiserunt; quibus si superaddatur longissimi temporis observantia, nihil deesse videtur ex iis, quae necessaria sunt pro validitate cultus, quoad Ecclesias particulares, et sic, pro sufficienti Beatificatione, uti notarunt.* . . » Ben. XIV, op. cit., I, c. 9, n. 4.

⁶⁴ Cf. apud Ben. XIV, op. cit., I, c. 9, n. 2; etiam Ann. Pontif., 1903, p. 381.

la distinction entre la *Béatification* que le Souverain Pontife concède aussitôt *interim mandavit*. . . et la *Canonisation* remise à plus tard *tempore opportuno*. Le Pape Honorius III (1216-1227) tiendra la même conduite: et dans sa bulle du 8 janvier 1222 au sujet de Robert, abbé de Malerme, dont on avait sollicité la canonisation, il ne concède qu'une Béatification, en disant que l'évidence sur la sainteté du Serviteur de Dieu n'était pas suffisante pour motiver une approbation définitive: *de his tamen quae in vita fecisse dicitur fidem plenariam non fecerunt! nos ne precibus vestris videremur omnino deesse, concedimus vobis ut eum tanquam sanctum in Ecclesia vestra venerantes, etiam apud Deum suffragia fiducialiter imploretis.*⁶⁵ Remarquons comment la Béatification s'introduit dans la procédure romaine; non comme une première étape de la cause, nécessaire, et imposée par la volonté du Législateur, mais comme une *mesure restrictive* dictée dans certains cas par la prudence: ce que l'on demandait au Souverain Pontife, c'était la glorification du Serviteur de Dieu, pleine et définitive, c'est-à-dire la Canonisation; celui-ci la concédait immédiatement, si les preuves étaient décisives; si, au contraire, elles n'étaient pas parfaitement satisfaisantes *fidem plenariam non fecerunt*, il n'accordait qu'un culte restreint et provisoire *tanquam sanctum in Ecclesia vestra venerantes*. Voilà pourquoi la Béatification est, selon le mot de Benoît XIV, *inchoata canonizatio*.⁶⁶ Avec cette distinction fondamentale entre Béatification et Canonisation se précisent les grandes lignes de la procédure actuelle. Les deux critères qui servent de base au jugement sont franchement indiqués et rigoureusement exigés: la sainteté et le miracle: *Ut aliquis habeatur sanctus in Ecclesia militanti necesse sit ut et verae fidei quae per dilectionem operatur, sana merita cum perseverantia finali praecedant, et clara merita subsequatur; nec alia sine aliis plene sufficiant ad iudicium sanctitatis.*⁶⁷ Conditions d'ailleurs antérieurement requises, surtout depuis l'époque des simples confesseurs. Le soin de recueillir les premières informations sur la vie du Serviteur de Dieu, est confié aux évêques plus rapprochés des faits; mais le Pape se

⁶⁵ Cf. apud *Ben. XIV*, l. c., n. 9; *Ann. Pontif.*, 1903, p. 380-381.

⁶⁶ *Ben. XIV*, *op. cit.*, I, c. 24, n. 2. La distinction, quant à la chose, a précédé de beaucoup l'emploi des termes spécifiques de Béatification et de Canonisation. (Cf. art. Précédent, *Revue de l'Université*, n. 2, p. 236).

⁶⁷ Cf. apud *Ann. Pontif.*, l. c.

réserve de prononcer le jugement qui en découle: *Cum itaque inquisitores praedicti nobis super his plene scripserint veritatem. . . nos. . . concedimus vobis. . .*⁶⁸

Si le Souverain Pontife prononce personnellement la sentence sollicitée, ce n'est qu'après avoir pris conseil de son entourage, voire soumis la cause à l'étude de personnes choisies à cette fin. Avant l'institution de la Sacrée Congrégation des Rites, par Sixte V (1585-1590), il n'existait pas d'organe spécialement destiné à l'étude des causes de Canonisation; le pape en confiait le soin à des personnes généralement prises parmi les auditeurs de la Rote, les chapelains pontificaux,⁶⁹ ou, fréquemment aussi, à des cardinaux, et qui recevaient, pour chaque cas en particulier, un mandat spécial dont la signature de la Commission d'Introduction de la Cause, dans la procédure actuelle, est un vestige. La sentence était prononcée avec plus ou moins de solennité. Quelquefois, mais rarement, par simple décret adressé aux intéressés. D'ordinaire, avec le concours du clergé romain réuni en synode, ou des Conciles, du Collège des Cardinaux auxquels se joignaient les Archevêques et évêques, convoqués ainsi en consistoire comme la chose se pratique encore aujourd'hui avant la Canonisation.

La fondation de la Sacrée Congrégation des Rites, par Sixte V (1585-1590) (Bulle: *Immensa aeterni Dei*, 28 mars, 1588), eut pour effet de régulariser l'étude des causes de Béatification et de Canonisation, qui ressortissent à sa compétence. Nous remarquons cependant, dans la suite, l'intervention du Saint-Office, en certaines occasions, et le rôle très important tenu par les auditeurs de la Sacrée Rote jusqu'à la réorganisation de la Curie romaine par Pie X.⁷⁰

Puis les cérémonies liturgiques viennent rehausser la solennité de l'acte pontifical. La canonisation de saint Stanislas, évêque de Cracovie, martyrisé en 1079, fut la première *intra missarum solemnina* faite à Assise, le 17 septembre 1253 par le pape Innocent IV (1243-1254), la bulle étant lue dans l'ambon.⁷¹ Mais Rome, et spécialement la basilique

⁶⁸ Cf. apud *Ann. Pontif.*, I, c.

⁶⁹ Cf. *Ben. XIV*, op. cit., I, c. 15, n. 10-16.

⁷⁰ Constitution *Sapienti Consilio*, du 29 juin 1908.

⁷¹ Cf. *Ben. XIV*, op. cit., I, c. 36, n. 3. Cf. *Ann. Pontif.*, 1903, p. 382.

vaticane en devint le théâtre presque exclusif, surtout après le retour des papes d'Avignon et définitivement après Alexandre VII (1665-1667) qui en fixa l'usage.⁷² Voilà donc le chemin parcouru depuis le XIIe siècle. La glorification des saints dans l'Eglise est devenue *cause majeure* ou pontificale avec le pape Alexandre III. En même temps s'affirme la distinction entre Béatification pontificale et Canonisation. La procédure s'élabore et se perfectionne; les critères de la sainteté et des miracles sont posés à sa base; le procès enquêteur se dédouble; aux évêques est confiée la tâche de recueillir les faits; mais la cour romaine s'en réserve l'étude et le jugement. Avant la Congrégation des Rites, le pape a recours aux différentes personnes compétentes de son entourage; mais, ensuite, elle reçoit cet apanage comme l'une de ses attributions. Enfin le jugement définitif est prononcé par le Souverain Pontife avec plus ou moins de solennité, suivant les temps, jusqu'à ce que Alexandre VII inaugure et fixe pour toujours les pompes liturgiques qui accompagnent, de nos jours, la Canonisation dans Saint-Pierre de Rome.

III — TROISIÈME PHASE: LA DOUBLE VOIE

depuis Urbain VIII (1623-1644) à nos jours.

Au seuil de cette dernière phase, comme à celui de la précédente nous rencontrons une législation nouvelle qui la commande entièrement et dont l'auteur est le pape Urbain VIII.

A) LA LÉGISLATION D'URBAIN VIII. — La réforme, méditée déjà depuis quelques temps sous les pontificats de Clément VIII (1592-1604) et de Paul V (1605-1621) préluda par le décret du Saint-Office *Cum Sanctissimus* en date du 2 octobre 1625. Mais c'est principalement dans sa constitution *Caelestis Hierusalem* promulguée neuf ans plus tard, le 5 juillet 1634, qu'Urbain VIII, confirmant et développant le décret du Saint-Office, traça de main de maître cette législation qui ne devait pas fléchir et qui est reproduite en substance dans notre Code de Droit Canonique.⁷³

⁷² Cf. *Ben. XIV, l. c.*

⁷³ Cf. *Codex pro Postulatoribus*, p. 283-292

Nous y distinguons trois points principaux: la *réserve pontificale*, la *suppression des cultes abusifs*, et l'*institution de la double voie* de la procédure qui caractérise cette dernière phase de l'histoire des Béatifications et Canonisations.

Reprenant pour son compte la législation Alexandrine, Urbain VIII réitère de la façon la plus catégorique et la plus claire, la défense absolue de commencer à honorer publiquement un défunt sans en avoir été auparavant autorisé par le Saint-Siège. Et, pour éviter toute méprise sur le sens quelque peu élastique du *culte public*, il prend soin d'énumérer les actes qu'il entend défendre: *de eorum Cardinalium consilio, sub die 13 Martii 1625, declaravimus, statuimus et decrevimus, ne quorumvis hominum cum Sanctitatis, seu Martyrii fama (quantacumque illa esset) defunctorum Imagines aliaque prae-fata, et quodcumque aliud veneracionem, et cultum praeseferens, et indicans, in Oratoriis, aut locis publicis, seu privatis, vel Ecclesiis tam Saecularibus quam Regularibus cujuscumque Religionis, Ordinis, Instituti, Congregationis, aut Societatis apponerentur, antequam ab Apostolica Sede canonizarentur, aut Beati declararentur, et (si quae appositae essent) amoverentur, prout eas statim amoveri mandavimus.* En conséquence il donne les règles sévères, en usage depuis, au sujet de la censure à observer sur les écrits concernant la vie des Serviteurs de Dieu, afin que le récit des faits prodigieux soit à l'abri de tout soupçon et ne préjuge en rien à la sentence de l'Eglise.

Après avoir affirmé l'obligation de recourir au Saint-Siège avant d'honorer les défunts, Urbain VIII supprime, d'un trait de plume, tous les cultes abusifs. Au sens de la constitution, il faut entendre par cela, tout culte public dépourvu d'approbation pontificale, et non sérieusement établi depuis longtemps, c'est-à-dire depuis au moins cent ans: *Insuper longissimum tempus, illiusve immemorabilem cursum, de quo in praedicto Decreto, intelligi declaravimus esse tempus centum annorum metam excedans.*

Donc, tout culte non encore approuvé par le Saint-Siège et n'existant pas au moins depuis 1534, devait être impitoyablement supprimé d'office; quant aux autres qui bénéficiaient d'une plus haute antiquité,

les Ordinaires pouvaient les conserver⁷⁴: disposition sage, qui obviait efficacement aux abus tout en sauvegardant l'inviolable respect, dans l'Eglise, pour les choses traditionnelles.

De cette attitude au sujet des cultes déjà existants, découle la double voie à suivre dans la procédure de Béatification et tracée avec précision par le Souverain Pontife. En effet, le Serviteur de Dieu, dont on soumet la cause au jugement du Saint-Siège, peut se trouver dans deux situations fort différentes: ou il jouit déjà d'un culte public, non encore sanctionné par Rome, mais légitime aux termes de la constitution, c'est-à-dire en vigueur au moins depuis 1534, ou il s'en trouve dépourvu, n'ayant à son crédit que la réputation du martyr ou de ses vertus et de ses miracles. Dans le premier cas s'ouvre pour lui une voie assez simple, dite cependant *extraordinaire* ou *cas excepté* en raison de son caractère exceptionnel: elle consiste à obtenir la sanction du culte déjà établi par une espèce de prescription authentique. Ce qu'on y examine, c'est beaucoup moins le mérite personnel du Serviteur de Dieu que le sérieux du culte dont il jouit présentement; c'est pourquoi la sanction du culte existant s'appelle *Béatification équipollente*.⁷⁵ Pour le second cas, il faudra s'en tenir à la voie dite du *non culte* ou *ordinaire* beaucoup plus complexe en elle-même; car le postulateur devra faire l'évidence la plus entière soit sur la vérité du martyr ou sur l'héroïcité des vertus comme sur l'authenticité des miracles obtenus par l'intercession du Serviteur de Dieu après sa mort.

* * *

B) VICISSITUDES SUBSÉQUENTES. — La législation d'Urbain VIII était catégorique, claire et précise; non seulement elle eut l'avantage de discipliner la procédure des Béatifications et Canonisations, mais elle en simplifia beaucoup l'histoire; car on l'observa avec exactitude et les autres papes ne la modifièrent pas substantiellement.

Au sujet de la suppression des cultes abusifs, Rome fit cependant

⁷⁴ Ce qui est formellement reconnu par le pape Clément XIII: *Quidquid autem egeris, id Ordinaria tua facias auctoritate*. Cf. apud *Codex pro Postul.*, p. 307.

⁷⁵ « *Cum enim Beatificatio nihil aliud sit, quam permissio cultus pro aliquibus determinatis locis, de cultus autem permissione dubitandum non sit, quotiescumque casus exceptus a decretis Urbani approbatur, de aequipollenti idcirco Beatificatione minime dubitandum esse videtur.* » *Ben. XIV, op. cit.*, I, c. 31, n. 4.

quelques exceptions raisonnables à la règle posée par Urbain VIII. Observant d'ailleurs que le même Pontife avait reconnu d'autres motifs outre l'intervalle de cent ans, pouvant légitimer un culte déjà établi, *aut per Patrum, Virorumque sanctorum scripta*,⁷⁶ le Saint-Siège concéda la Béatification équipollente à plusieurs personnages morts après 1534.⁷⁷ Dans la suite, les Souverains Pontifes apportèrent à la procédure établie divers perfectionnements réclamés par les circonstances nouvelles, ou destinés à mieux assurer sa mise en oeuvre. Ainsi, le pape Innocent XI (1676-1689) précise les stades successifs à parcourir dans le procès; le pape Benoît XIV (1740-1758) par deux décrets détermine la nature et la qualité des preuves qui doivent être faites et le nombre de miracles requis selon les différents cas. La voie du culte est l'objet particulier de l'attention du pape Léon XII (1823-1829) et de Pie IX (1846-1878). Enfin le pape Léon XIII (1878-1903) porte plusieurs décrets sur le sujet,⁷⁸ et Pie X (1903-1914) remet entièrement et exclusivement le soin de traiter toutes les causes de Béatification et de Canonisation, à la Sacrée Congrégation des Rites, dans laquelle Pie XI vient d'établir une section historique, spécialement pour les causes anciennes.⁷⁹

Ainsi arrivons-nous à la promulgation du Code dont le grand mérite est d'avoir fixé dans des formules nettes et consises la législation préexistante, que nous pourrons mieux comprendre à la lumière de ces brefs aperçus historiques.

(à suivre)

Joseph ROUSSEAU, o. m. i.

⁷⁶ Ce que Benoît XIV a déjà observé, Cf. *l. c.*, n. 1.

⁷⁷ Quelques exemples sont fournis dans l'*Epitome Juris Canonici*, Vermeersch-Creusen, III, n. 337.

⁷⁸ On peut lire ces documents dans le *Codex pro Postulatoribus* qui en contient la collection, pp. 295-316.

⁷⁹ A. A. S., XXII, 87.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

JULIEN PEGHAIRE, C. S. Sp. — *Filiation des Philosophies*. Québec, L'Enseignement Secondaire du Canada, 1931.

Le R. P. Julien Peghaire, professeur de philosophie au Collège Saint-Alexandre de la Gatineau, publie trois tableaux montrant l'enchaînement doctrinal des divers systèmes antiques, scolastiques et modernes de philosophie: *Filiation des Philosophies dans l'Antiquité*, *Filiation des Philosophies scolastiques*, *Filiation des Philosophies dans les Temps modernes*. Le but de l'auteur est d'aider l'élève à classer la multitude des noms propres qui défilent devant lui, soit à l'occasion des thèses proprement dites, soit en classe d'histoire de la philosophie; de lui mettre sous les yeux, d'une façon plus manifeste, cette idée capitale que les systèmes ne naissent pas spontanément, mais en dépendance étroite d'autres systèmes antérieurs ou contemporains. Les tableaux du distingué professeur réaliseront, semble-t-il, cette fin. L'étudiant pourra, en un instant, replacer dans son cadre historique une philosophie, voir ses liens d'attache avec les doctrines du passé, son influence sur les âges postérieurs: vue panoramique lumineuse et féconde, indispensable à la compréhension intégrale d'une doctrine. La *Filiation des Philosophies* ne donne pas la nomenclature complète, bien qu'abondante, des systèmes, des écoles et des maîtres. Personne d'ailleurs n'en sera surpris. Il suffit de marquer les grands courants de la pensée et les doctrines notables qui s'y rattachent. Il sera facile de replacer dans son milieu ce que l'auteur omet d'énumérer. Concluons que le R. P. Peghaire a fait une oeuvre très pédagogique, et partant fort précieuse pour les élèves. Leurs professeurs ne pourront que se réjouir de cette production.

R. L.

* * *

TH. VILLANOVA GERSTER A ZEIL, O. M. Cap. — *Familia Veteris Foederis*. Taurini, Ex Off. Libraria Marietti, 1931. In-12, 263 pages. L. 8.

La littérature scripturaire vient de s'enrichir par la production d'un opuscule intéressant intitulé: *Familia Veteris Foederis*. Cet ouvrage du R. P. Thomas Villanova Gerster a Zeil, O. M. Cap., comble une lacune regrettable: personne, en effet, n'avait, jusqu'à ce jour, réuni en un volume tous les renseignements fournis par la Bible et l'Histoire sur ce sujet si important. C'est une synthèse que consulteront avec fruit tous ceux qui s'intéressent à l'archéologie biblique. Les spécialistes sauront gré à l'auteur de leur épargner des recherches toujours fastidieuses; il leur suffira d'ouvrir son volume pour avoir immédiatement sous les yeux l'information dont ils auront besoin. Et qu'ils soient pleinement rassurés sur sa valeur scientifique! Le R. P. base ses affirmations surtout sur le témoignage divin. Il suffit de jeter un coup d'oeil sur les citations qu'il fait: l'Ancien et le Nouveau Testaments en fournissent presque la totalité.

L'ouvrage comprend trois parties: la famille de l'Ancienne Alliance considérée en elle-même, dans ses rapports avec Dieu et dans ses relations avec l'homme. Dans la première, l'auteur examine les lois qui présidaient à la constitution de cette société antique (lois concernant le mariage, les fiançailles et les noces) ou qui la régissaient au cours de

son existence (éléments constitutifs de la famille, ses nécessités ou besoins, ses modes d'acquisition des biens, sa dissolution). Dans la deuxième, il rappelle les principaux actes de la religion des Hébreux, les lieux de leur culte divin, la forme théocratique de leur gouvernement. Dans la troisième, il résume les prescriptions essentielles qui réglaient les relations sociales des Israélites avec les étrangers ou leurs compatriotes.

L'auteur s'est efforcé, on le voit, de ne rien omettre et de donner sur la famille de l'Ancienne Alliance une notion complète et scientifique. Si vous ajoutez à cette solidité du fond l'élégance d'une belle phrase latine et la claire disposition des éléments, cet ouvrage se présentera aux clercs et aux prêtres comme un des plus instructifs et des plus intéressants.

D. P.

* * *

RAFFAELE TRAMONTANO, S. J. — *La Lettera di Aristeia a Filocrate*. Introduzione testo versione e commento. Prefazione del R. P. Alberto Vaccari. Ufficio succursale della Civiltà Catholica in Napoli, 1931. In-8, XVI-208*-266 pages.

Le travail que nous a laissé le P. Tramontano, S. J., mérite plus qu'une appréciation de quelques lignes. En lisant ce volume aux pages nombreuses et remplies à pleine capacité, nous nous sommes sentis en présence d'un véritable monument. *Exegi monumentum aere perennius*, aurait pu dire en toute vérité son auteur en nous le présentant.

On s'est toujours occupé de la *Lettre d'Aristée*. Cependant, les travaux parus jusqu'à ce jour sur ce sujet si important étaient imparfaits. Les uns manquaient d'ampleur, les autres de méthode. La plupart se contentaient, soit d'une simple réédition du texte grec, soit d'une version avec quelques rares notes explicatives. Un ouvrage de fond, étudiant la *Lettre* sous tous ses aspects et avec la rigueur exigée par la technique moderne, faisait complètement défaut. Le volume du P. Tramontano comble cette lacune et offre aux professeurs d'Écriture Sainte tous les renseignements qu'ils sont en droit d'exiger sur cet écrit des derniers siècles avant Jésus-Christ, écrit dont on reconnaît de plus en plus l'importance pour l'étude de la langue grecque d'alors et une meilleure appréciation des coutumes juives d'Alexandrie ou de Palestine.

La présente édition de la *Lettre d'Aristée* mérite à tous égards le titre d'*édition critique*. Plus nombreux furent les manuscrits consultés, meilleur le choix entre les leçons divergentes. L'auteur n'a pas voulu cependant introduire dans le texte grec lui-même les corrections qui s'imposaient. Il a préféré, obéissant ainsi à une des plus saines lois de la critique textuelle, reproduire le texte reçu et indiquer en marge les variantes offertes par les manuscrits et les citations des auteurs. Dans sa version, par contre, le procédé suivi est tout autre. Le R. P. cette fois, et il pouvait le faire sans inconvénient, présente un texte corrigé. Ainsi avons-nous le double avantage d'une version authentique et d'un texte original libre de toute modification.

Dans une introduction qui ne comporte pas moins de deux cents pages, le P. Tramontano étudie tous les problèmes externes qui se rattachent de quelque façon à la composition de la *Lettre*: histoire du texte et des versions, structure et synthèse de l'écrit, milieu historique, auteur et date de composition, sources et documents, tendances et valeur historique de l'ouvrage, relations d'Aristée avec les origines de la version des Septante, doctrine du livre, qualités linguistiques, grammaticales et littéraires, influence sur les écrivains postérieurs. . . On le voit, tous les problèmes importants sont abordés, fouillés, loyalement débattus.

Mais le grand mérite de l'ouvrage se trouve, croyons-nous, dans la seconde partie: le commentaire. Par son ampleur, sa profondeur, son esprit scientifique qui tient compte et de la philologie et de l'histoire, ce commentaire mérite à bon droit d'être appelé *clas-*

sique. Chaque phrase reçoit l'attention qu'elle mérite, chaque difficulté textuelle sa solution. Le R. P. s'est surtout appliqué à mettre en relief les qualités littéraires et linguistiques de l'écrit, à le replacer dans le cadre philologique des productions de l'époque. Ce point de vue trop négligé par ses prédécesseurs donne à son travail une supériorité incontestable. L'auteur a fait oeuvre de pionnier autant que de commentateur défrichant « un sol jusque là resté vierge », selon l'expression de M. Andrews.

Nous ne saurions trop vivement recommander ce livre aux professeurs d'Écriture Sainte. Ils ne peuvent s'en passer. D. P.

* * *

REVUE THOMISTE, mars-avril 1931. — Vol. in-4 de 243 pages, tout à l'honneur du Bienheureux Albert le Grand.

Rme P. M. S. Gillet, O. P., Lettre.

S. E. le Cardinal Fruhwirth, O. P., Pour Albert le Grand.

HISTOIRE:

R. P. Mandonnet, O. P., La date de naissance d'Albert le Grand.

R. P. Laurent, O. P., Les grandes lignes de la vie d'Albert.

Dr Scheeben, Les écrits d'Albert, d'après les catalogues.

R. P. Gorce, O. P., Le problème des trois Sommes.

R. P. Walz, O. P., Le culte du Bx Albert, aux XVIIe et XVIIIe siècles.

PHILOSOPHIE:

R. P. Barbado, O. P., La physionomie, le tempérament et le caractère, d'après Albert le Grand et la science moderne.

R. P. Delorme, O. P., La morphogénèse d'Albert dans l'embryologie scolastique.

R. P. Simonin, O. P., La doctrine de l'amour naturel de Dieu, d'après le Bienheureux Albert le Grand.

THÉOLOGIE:

R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., La volonté salvifique et la prédestination, selon le Bienheureux Albert le Grand.

R. P. Lavaud, O. P., Les dons du Saint-Esprit, d'après le Bx Albert le Grand.

R. P. Meersseman, O. P., La contemplation mystique, d'après le Bx Albert, est-elle immédiate?

BIBLIOGRAPHIE:

R. P. Laurent, O. P., et R. P. Congar, O. P., Essai de Bibliographie Albertinienne.

Le numéro spécial que la *Revue Thomiste* consacre à l'oeuvre philosophique et théologique d'Albert le Grand est un appoint notable pour l'histoire des doctrines médiévales. Les divers aspects du problème albertinien sont abordés et discutés par des maîtres, et la seule lecture du sommaire suffit à manifester l'intérêt et la richesse à la fois historique et critique de l'ouvrage. Nous nous permettons de souligner particulièrement les études des PP. Barbado et Delorme (*La physionomie, le tempérament et le caractère, d'après Albert le Grand et la science moderne — La morphogénèse d'Albert dans l'embryologie scolastique*), car elles touchent des points spécifiques et révélateurs de la méthode et du savoir de Maître Albert, qui fut un des naturalistes les plus réputés de son temps. À l'heure où l'Église imprime à son enseignement universitaire une vigoureuse direction en ce sens, il n'est pas inutile de rappeler comment les grands scolastiques eurent le souci de marquer l'accord entre les sciences expérimentales et la philosophie, même si la vérité de la seconde n'est pas liée aux fluctuations des premières. L'essai de bibliographie dressé par les PP. Laurent et Congar est aussi un index précieux. A. C.

CARD. LÉPICIER, O. S. M. — *Institutiones theologicae speculativae ad textum S. Thomae concinnatae. Cursus brevior. Vol. I. Taurini-Romae, Ex Officina Libraria Marietti, 1931. In-8, LXVII-511 pages. L. 25.*

Le premier tome du *Cursus brevior Theologiae Speculativae* du Cardinal Lépicier vient de paraître chez Marietti. Il fait augurer un manuel de théologie dogmatique qu'on devra classer parmi les meilleurs. L'ouvrage se signale par une ordination méthodique et claire, une limpidité de pensée, une concision de langage et une disposition typographique qu'on ne trouve point dans toutes les oeuvres similaires, destinées aux étudiants. Nous le croyons particulièrement utile pour initier les débutants à la méthode et au texte même de la *Somme théologique*, car l'auteur n'a pas seulement voulu suivre de très près l'ordre des questions et des articles adopté par saint Thomas, mais le plus souvent, il présente son enseignement dans les termes propres du Maître d'Aquin.

Tous apprécieront le chapitre liminaire touchant la nature de la doctrine sacrée et le problème de l'évolution des dogmes qu'il est opportun de rappeler à ce stage du cours, même si la question a déjà été discutée antérieurement en théologie fondamentale.

Quelques-uns regretteront peut-être que les *status quaestionis* soient parfois un peu brefs et qu'on n'ait point accordé plus d'espace aux grands problèmes métaphysiques de la théologie spéculative. Le traité de la Trinité surtout nous semble par trop simplifié. Il va sans dire — et le savant Cardinal ne s'en étonnera point — que tous ne sont pas prêts à souscrire à la seconde proposition de l'auteur relative à la prescience des mérites dans le plan de la prédestination. *Cum in praedestinatione ad gloriam, écrit-il, includatur formaliter praevisio meritorum, ideo non est dicendum Deum velle praedestinationem sive ante, sive post praevisa merita.* Le thomisme traditionnel, on le sait, ne reconnaît pas cette interprétation du Docteur Commun.

Moins complet que les *Commentaria in Summam Theologicam* de l'éminent théologien de l'Université Laval (Québec), le manuel du Cardinal Lépicier lui ressemble par quelques côtés. C'est, pensons-nous, un ouvrage qui se recommande par lui-même et qui est appelé à rendre de grands services aux élèves des séminaires et autres institutions analogues.

A. C.

* * *

P. A. M. SCHEMBRI, S. Th. Mag. — *De Sacramentis. Vol. II. De Sanctissima Eucharistia, De Poenitentia, De Extrema Unctione, De Ordine, De Matrimonio. Taurini-Romae, Ex Off. Libraria Marietti, 1931. In-8, 341 pages. L. 14.*

Avec ce second volume, le P. Schembri termine son manuel de *Théologie dogmatique*. Bref, concis, assez complet, l'ouvrage est d'une consultation facile; mais, en raison de son extrême brièveté, il ne peut être un instrument de recherche. Il a l'avantage de nous faire connaître la pensée de saint Augustin sur la théologie sacramentaire, sans cependant s'éloigner de la doctrine de saint Thomas d'Aquin.

A. D.

* * *

Abbé JACQUES LECLERCQ. — *Essais de Morale Catholique. I. Le retour à Jésus. Bruxelles, Editions de la Cité Chrétienne, 1931. In-12, 374 pages.*

L'actif Directeur de *La Cité Chrétienne* poursuit vigoureusement son oeuvre de reconstruction morale et chrétienne. Il a à coeur d'édifier la *Cité* sur la base solide des principes de la foi et de la théologie. On déplore avec raison la fragmentation de la science des actes humains en trois parties: l'éthique, la théologie morale et l'ascétique. Pour refaire l'unité, il suffisait de revenir à la *Somme Théologique* de saint Thomas

d'Aquin. C'est ce que vient de tenter M. Leclercq dans son dernier ouvrage, et il peut se flatter d'avoir réussi. À la suite du Docteur Angélique, il établit solidement la science de l'agir humain sur la foi et la raison, et en démontre l'évolution jusqu'à son épanouissement normal, qui est la perfection chrétienne. Il replace ainsi la théologie morale sur son piédestal d'où la casuistique l'avait fait descendre et remet sur son front le plus beau fleuron de sa couronne: l'ascétique et la mystique. Il pose d'abord les fondements de la morale chrétienne: nature de Dieu, ses droits sur la créature, son amour pour l'homme; nature de l'homme, sa destinée surnaturelle, son appel à la perfection. Puis, en un large exposé des vertus théologales, il montre l'homme en marche vers Dieu par la foi, l'espérance et la charité. Le traité de cette dernière vertu est particulièrement bien fouillé. Enfin, en un dernier chapitre, l'auteur fait briller à nos yeux éblouis *Quelques cimes de la vertu chrétienne: La contemplation, L'action, La souffrance, L'abandon, La simplicité*. D'aucuns regretteront que l'auteur n'ait pas jugé à propos de compléter sa synthèse par un bref exposé des vertus cardinales.

A. D.

* * *

EUGENE A. DOOLEY, O. M. I. — *Church Law on Sacred Relics*. A dissertation Submitted to the Faculty of Canon Law of the Catholic University of America, in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Canon Law. Washington, D. C., The Catholic University of America, 1931. In-8, IX-143 pages.

Dans cette brochure d'une belle tenue typographique, le R. P. E. A. Dooley, o.m.i., présente sa thèse de Doctorat en Droit canonique, la soixante-dixième de la Faculté et la neuvième pour l'année 1931. Le sujet choisi, *La Législation de l'Eglise sur les Reliques sacrées*, est important et opportun; l'auteur l'expose d'une façon relativement complète en deux parties. Dans la première, après avoir donné les notions et divisions des reliques, il retrace l'histoire de la *législation ecclésiastique* à leur sujet, dont le point culminant est la fondation de la Sacrée Congrégation dite des Indulgences et des Reliques Sacrées qui promulgua, dans la suite, de nombreux décrets synthétisés par le Code de Droit canonique. La seconde partie de la thèse est un commentaire étendu des canons 1276-1289, qui se rapportent aux saintes reliques: leur culte, leur approbation authentique et leur transfert; suit un appendice contenant les principales lois liturgiques concernant le culte des reliques.

Nous avons dans ce travail une synthèse aux divisions bien marquées et sérieusement élaborée d'après une documentation ample et choisie. Il y a aussi de la précision dans les définitions. On remarque un souci d'exactitude bien accentué dans la discussion des points litigieux, comme par exemple, au sujet des reliques historiquement contestées. L'auteur ne cache pas les difficultés, mais ne s'en laisse pas non plus imposer outre mesure; s'inspirant des sains principes de la Tradition, il sait concilier les revendications sérieuses de la critique historique avec les exigences impérieuses de l'autorité compétente sanctionnant les cultes.

Il y aurait bien quelques défauts à relever. Par exemple, cette affirmation: *There was no positive law which mentioned relics until the year 401...* (p. 10) nous semble un peu trop absolue; cette autre, que nous lisons à la page 119: *Altars that have been opened in order to see whether there really were relics within must be considered as violated, and in need of a new consecration...* est en opposition avec le canon 1200, § 2, 2o.

Nonobstant ces imperfections, la thèse du R. P. Dooley demeure un travail solide, pratique, en raison de la claire concision de sa forme, et fait honneur à la florissante Université Catholique américaine.

J. R.

La paternité de saint Joseph

(Simples réflexions théologiques)

LE PROBLÈME ET SES DONNÉES.

Que S. Joseph n'ait pas été le père, selon la chair, du Verbe Incarné, c'est une vérité formellement impliquée dans le dogme de la virginité de Marie: *Incarnatus est de Spiritu Sancto, ex Maria Virgine. . . natus ex Maria Virgine. . . Virgo Dei Genitrix. . .*

Que, néanmoins, S. Joseph puisse être appelé très justement père de l'Enfant-Jésus, c'est en toutes lettres dans le texte sacré, au chapitre second de l'évangile selon S. Luc: *et erat PATER ejus et mater mirantes* (v. 33) . . . ; *et ibant PARENTES ejus per omnes annos in Jerusalem* (v. 41) . . . ; *remansit puer Jesus in Jerusalem, et non cognoverunt PARENTES ejus* (v. 43) . . . ; *Fili, quid fecisti nobis sic? ecce PATER TUUS et ego dolentes* (v. 48) . . . , etc.

À ces textes inspirés, on peut ajouter les expressions, « *Salve pater Jesu mei* » . . . , « *Salve pater Salvatoris* » . . . de l'hymnologie catholique, au moins de second ordre.

Manifestement, d'après la teneur la plus obvie de ces textes, S. Joseph est, à l'égard de Jésus, beaucoup plus qu'un simple père nourricier, qu'un père adoptif, ou qu'un père putatif (*ut putabatur filius Joseph*) ; sa paternité est beaucoup plus qu'une simple paternité d'adoption, de protection ou d'affection paternelle. Il semble bien qu'il faille reconnaître là une paternité proprement dite.

Mais comment concilier, dans l'espèce, une paternité proprement dite avec le fait que S. Joseph fut totalement étranger à la conception et à la génération de Jésus? D'autant plus qu'une paternité proprement dite signifierait, ici, *paternité divine*, puisque le terme corrélatif de cette

paternité serait précisément la *personne même* du Verbe de Dieu, et qu'il faudrait pouvoir dire de S. Joseph qu'il est en vérité le père du Verbe (*pater Verbi*)? Ce qui paraît bien être contraire à l'esprit et même à la lettre de la Tradition: celle-ci réservant à Dieu le Père, et d'une manière exclusive, le titre de Père du Verbe (*Pater Verbi*), alors que, par ailleurs, la B. V. M. I., mère de Dieu, est appelée « *mater Verbi* ».

À moins donc d'admettre que, entre la paternité de conception, de génération, au sens réel du mot, et une simple paternité morale, d'adoption, de protection, il y a place pour une paternité proprement dite, d'un genre à part, on devra conclure que les textes scripturaires précités exigent une interprétation dans le sens d'une simple paternité morale, de protection et d'adoption.

Voilà, en effet, le sens précis du problème.

Car si, d'une part, on doit soutenir que la génération humaine du Verbe Incarné s'est faite en dehors de toute coopération maritale de la part de Joseph; d'autre part, ce serait méconnaître le sens obvie et très explicite des textes cités plus haut que d'y voir seulement une paternité d'adoption.

Il faut par conséquent avouer que la paternité selon la chair n'épuise pas la notion de *paternité proprement dite*, avec les droits et privilèges qui en sont l'apanage.

Mais où trouver la solution de ce problème?

Sans aucun doute, là seulement où, en dehors de toute coopération maritale, S. Joseph est mis en relation de paternité avec le fruit de la maternité divine, c'est-à-dire dans le mariage de Joseph et de Marie. Ceci, du reste, semble insinué très clairement dans le texte sacré:

Jacob autem genuit Joseph VIRUM MARIÆ DE QUA natus est Jesus... Missus est angelus Gabriel ad VIRGINEM DESPONSATAM VIRO, etc. . . Ecce concipies in utero, etc. . .

Exactement, il s'agit de déterminer en quel sens ou dans quelle mesure le mariage, *comme tel*, donne aux *conjointes*, par la seule raison de son existence, la formalité ou qualité de principe par rapport à l'enfant; et d'appliquer ces considérations au mariage de Joseph et de Marie par rapport à l'Enfant Jésus.

DEUX SOLUTIONS OPPOSÉES

1ère SOLUTION.

Le mariage, le lien conjugal, de lui-même, constitue l'homme et la femme en société conjugale, ou domestique, en famille, que l'on qualifie très justement de cellule sociale.

De cette société, l'homme est le chef moral et juridique, et, comme tel, dépositaire officiel de ses droits, devoirs et responsabilités. Tant que la famille ne se compose que des époux, la qualité de chef de famille coïncide avec celle de chef de la femme (*homo caput mulieris*).

Mais il y a plus.

Par le fait même que l'homme et la femme sont, en vertu du mariage, constitués en société conjugale, ils deviennent de ce seul chef, *principe* indissoluble de procréation, principe de l'enfant; en d'autres termes, ils sont déjà *père et mère de droit*; et l'enfant est déjà contenu de droit, dans le fait même de leur mariage; de sorte que la procréation elle-même n'est que la mise en oeuvre d'un droit existant par le fait du mariage.

Le droit paternel est donc compris dans le droit de chef de la société conjugale, de chef de famille; et la base première du droit paternel est précisément le droit marital sur la fécondité de son épouse.

En somme, l'action maritale dans la procréation se réduit au rôle de condition normalement requise, non pour produire la paternité avec les droits et privilèges qui lui sont inhérents, mais pour lui fournir le *sujet* sur lequel elle doit s'exercer.

Si donc la fécondité était, par exemple, l'effet (par impossible) d'une force spontanée, ou d'une action miraculeuse, le fruit qui en résulterait se trouverait, de plein droit, soumis à l'autorité paternelle de l'époux de sa mère, et l'époux serait par là même en possession de tous les droits et privilèges de la paternité proprement dite; de plein droit, l'enfant serait l'enfant de la famille, dont il deviendrait la consécration vivante et définitive.

Une femme mariée, par le fait de son mariage, a élevé les prérogatives de son sexe à une dignité qui en est inséparable tant que dure le lien conjugal, à savoir la dignité d'épouse. Infidèle, elle viole les droits maritaux et paternels de son époux, sa faute constitue le crime d'adultère.

Mais par contre, dans la fidélité, sa *maternité*, même en dehors de toute coopération maritale, est nécessairement une maternité d'épouse, laissant intacts les droits de l'époux, du chef de famille, sur sa fécondité et ses fruits; de sorte que, en raison du lien conjugal qui l'unit à son époux, celui-ci est nécessairement principe paternel là où son épouse est principe maternel.

Il n'en serait pas autrement du côté de l'époux, si celui-ci pouvait être père en dehors de toute relation conjugale.

Bref, entre époux fidèles, en vertu même du mariage, il y a nécessairement communication de paternité et de maternité; en d'autres termes l'époux est nécessairement père là où son épouse est mère.

Il ne reste plus qu'à appliquer ces principes au problème qui nous occupe, pour en voir la solution.

La conception et maternité virginale de Marie laisse intacts les droits de son époux sur sa fécondité; et, par le fait même, en vertu précisément du lien conjugal qui l'unit à lui, cette maternité transforme les droits d'époux en droits paternels, si bien que Marie devenant mère du Verbe Incarné, S. Joseph en devient le père, avec toutes les prérogatives que comporte ce titre. Et cela d'autant plus que le mariage de Joseph et de Marie, dans les desseins de la divine Providence, n'avait pas d'autre but que de constituer la *famille humaine* du Verbe Incarné.

Ainsi donc, la paternité de S. Joseph, à l'égard du Verbe Incarné, est aussi réelle que son mariage avec Marie; en d'autres termes, S. Joseph doit être dit père du Verbe Incarné, de Jésus, aussi véritablement qu'il est dit « époux de Marie », puisque la vérité de son titre de « père » est basée précisément sur son titre d'époux.

Telle semble bien être la doctrine de saint Augustin, tout particulièrement au Livre Ier sur le Mariage et la concupiscence (leçons du 2^{me} Nocturne de l'octave de la Solennité de S. Joseph).

Cette doctrine est exposée longuement et en détail par Corneille Lapierre (Cornelius a Lapide), dans son commentaire sur le verset 16 du Chap. I de saint Mathieu; et brièvement résumée par le même auteur au verset 33 du chapitre 2 de saint Luc.

Saint Joseph appartient donc de plein droit paternel à l'ordre de l'Incarnation.

2ème SOLUTION.

Si bien fondée que puisse paraître cette doctrine; si consolante qu'elle soit pour les fervents du culte de S. Joseph, la thèse de la véritable paternité de S. Joseph ne semble pourtant pas destinée à faire sur les théologiens une impression décisive, ni à rallier leurs suffrages.

En effet:

Si, *d'une part*, l'Enfant-Jésus est né *dans* la famille de Joseph, de son épouse légitime et fidèle; si, en vertu de la communication ou même de la communion des prérogatives, qui existe entre époux, en raison même du lien conjugal, S. Joseph, conjoint de la mère de Dieu, participe, de ce seul chef, aux droits et prérogatives de la maternité de son épouse; ce qui implique chez lui le titre et les prérogatives de père à l'égard de Jésus; et cela, avec d'autant plus de raison que, dans les vues de la divine Providence, le mariage de Joseph et de Marie n'avait pas d'autre but que cette paternité même; si, pour ces motifs, la paternité de S. Joseph est, dans un certain sens, beaucoup plus qu'une simple paternité d'adoption et de protection; *d'autre part*, il est peut-être encore beaucoup plus vrai que Jésus n'est pas né de (*ex*) cette famille, du (*ex*) mariage légitime de Joseph et de Marie, qu'il n'est pas le fruit de leur union.

Entre naître *dans* une famille et naître *de* cette famille, il y a manifestement une distance irréductible.

Or, au sens propre du mot, le fils d'une famille, c'est celui qui est né *de* cette famille, la paternité proprement dite implique génération; n'est vraiment père que celui qui est principe, dont un fils procède.

Ce que, du reste montre bien la nature même du mariage. Le mariage, en effet, par essence et primordialement, consiste dans le droit mutuel et exclusif à la vie conjugale, c'est-à-dire dans le droit mutuel et exclusif de poser des actes qui, d'eux-mêmes, sont aptes à la procréation. Assurément, le but primordial, la principale raison d'être du mariage, c'est non pas précisément un milieu familial à donner à l'enfant, mais l'enfant lui-même, l'enfant à engendrer.

Oui, sans doute, par le fait même du mariage, les époux sont parents de droit, c'est-à-dire qu'ils ont le droit de devenir parents; mais, en réalité, ils ne sont parents que par la procréation elle-même.

Oui, sans doute, par le fait même de leur mariage, les époux sont

constitués en foyer conjugal, en foyer domestique, en principe familial si l'on veut; mais ce principe familial ne deviendra famille complète, famille ayant atteint son but primordial, que par le fait de la génération, en vertu de laquelle ils deviennent parents au vrai sens du mot.

Il est certain que engendrer, au sens complet du mot, ne signifie pas seulement mettre au monde, mais implique également l'éducation comme son complément et quasi-prolongement normal; et que, par suite, l'éducation à elle seule, même isolée de la procréation, peut être appelée aussi une génération. On peut dire en toute vérité « paternité du coeur, paternité de l'esprit. . . , fils de l'esprit », etc.; toutefois, il n'y a là qu'une paternité d'analogie.

Quant au problème qui nous occupe, il est hors de doute que le Verbe Incarné était la raison d'être du mariage de Joseph et de Marie. Mais ce mariage n'avait certes pas pour but de faire des deux époux le principe générateur de l'Enfant-Jésus; à cet égard, Marie fut le principe unique, exclusif, sous l'action de l'Esprit-Saint. Le but de ce mariage ne pouvait pas être non plus l'éducation de l'Enfant-Jésus; ce qui eût conféré à S. Joseph une paternité spirituelle, au sens étymologique du mot. Il serait blasphématoire de soutenir que, de ce point de vue, saint Joseph était le père de l'esprit et du coeur de l'Enfant-Jésus.

Que reste-t-il donc comme but de ce mariage?

Simplement de fonder un foyer dans lequel l'Enfant-Jésus naîtrait de l'épouse Vierge; ce qui, pour Joseph, signifiait paternité légale, officielle, avec tous ses droits et prérogatives, mais rien de plus.

Il va sans dire que cela n'affaiblit nullement l'ineffable et incomparable intimité qui unissait entre eux les membres de la Sainte-Famille, et dont le centre rayonnant était le Coeur de Jésus. S'il y a, en cela, paternité, ce n'est pas du côté de S. Joseph, mais bien plutôt du côté de Jésus.

* * *

Voilà, certes, au sujet de la paternité de S. Joseph, deux positions bien différentes.

Laquelle des deux a raison?

Probablement ni l'une ni l'autre, d'une manière absolue; et toutes les deux, selon les points de vue ramenés à une juste mesure. En défini-

tive, c'est une controverse vraisemblablement sans issue; en tous cas, sans résultat appréciable pour favoriser le culte de S. Joseph, sous le rapport d'une paternité proprement dite.

Faut-il donc se contenter de reconnaître en S. Joseph une sorte de paternité mystique, d'un caractère assez vague, du reste; et de mettre en relief: d'une part, l'incomparable sainteté qu'il a dû puiser au contact quotidien si intime, avec le Verbe Incarné et sa mère, dans l'exercice de ses fonctions de chef de famille, de protecteur, de nourricier (*Filii Dei nutritie*: litanies de S. Joseph); d'autre part, l'importance universelle de ces fonctions elles-mêmes de protecteur et de nourricier, qu'il devait être appelé à exercer dans l'Eglise, celle-ci n'étant en somme que le prolongement normal de la Sainte-Famille. Faut-il se contenter de cela?

Oh! non, loin de là. Car la pauvreté d'un tel résultat, au double point de vue doctrinal et pratique, provient, à n'en pouvoir douter, d'une lacune dans le point de départ.

REPRISE DE LA QUESTION

De quoi s'agit-il, en effet?

Exactement de savoir dans quelle mesure le fait d'être uni à Marie par les liens du mariage, le fait d'être son conjoint, rend S. Joseph participant de la maternité divine; en d'autres termes, le constitue *conjoint de la maternité divine comme telle*.

La solution doit donc être cherchée dans la nature du mariage de Joseph et de Marie: non en fonction de sa nature de mariage comme tel, mais en fonction de la maternité divine comme tel, ou plus exactement en fonction du fruit de cette maternité, c'est-à-dire en fonction du Verbe Incarné, précisément comme conçu et enfanté par l'épouse de ce mariage.

À la vérité, la propagation de la vie étant la raison d'être primordiale du mariage et de la famille, le mariage, à proprement parler, ne saurait être considéré tout d'abord, sinon par rapport à l'enfant.

Le mariage et la famille sont en fonction de l'enfant, au double point de vue de la causalité finale et de la causalité efficiente; en d'autres termes, l'enfant est en même temps le but et le fruit du mariage et de la famille.

La causalité finale étant la première dans l'ordre d'intention, il

s'ensuit que, sous le rapport de la finalité, c'est en fonction de l'enfant qu'il faut tout d'abord déterminer la nature du mariage, dont la famille elle-même est la fin immédiate; de sorte que, sous le rapport de cette primordialité de la fin, l'ordre logique demande qu'on énumère ainsi les éléments constitutifs de la famille, au sens complexe du mot: *enfant, famille et mariage*, au lieu de *mariage, famille, enfant*, que demande l'ordre chronologique et d'efficience.

Du point de vue de la causalité efficiente, la priorité appartient évidemment à la cause; l'effet dépend de la cause, et la nature de l'effet dépend de la nature de la cause et de sa causalité.

Il faut ajouter à cela que l'enfant est, à vrai dire, le prolongement des parents, qui se survivent ainsi en lui.

L'enfant complète, il est vrai, et couronne la famille et même le mariage, mais pour permettre à la famille de *se survivre*, de se perpétuer; si bien que l'enfant, tout en restant le but du mariage et de la famille, leur reste néanmoins subordonné.

Toutefois, la famille elle-même, complétée et couronnée par l'enfant n'est que le chaînon, le lien de continuité d'une immense chaîne qui se déroule dans le temps et dans l'espace, et dont chaque famille n'est qu'un anneau. Pour comprendre la famille (l'enfant inclus), il faut donc la considérer en fonction de la chaîne tout entière.

De ce point de vue, la raison d'être de la famille relève d'une institution fondamentale qui dépasse infiniment chaque famille et chaque mariage en particulier.

Sous ce rapport de la continuité et de l'institution de la famille et du mariage, il est très juste de dire que pour une famille en particulier le fait qu'un enfant est engendré d'une façon merveilleuse en dehors, ou mieux, au-dessus des lois du mariage, de toute coopération maritale, ne modifie en rien les grandes lois de l'institution ou de la raison d'être de la famille; de sorte que cet enfant demeure, en toute vérité, le fils de la famille comme telle.

LE VRAI POINT DE VUE DU PROBLÈME.

Tout cela reste, cependant, en dehors du vrai point de vue de la question. Car ce qui constitue la maternité divine comme telle, ce n'est

pas le fait d'avoir conçu et enfanté d'une manière merveilleuse (une telle maternité pourrait se terminer à une simple créature; il est parfaitement concevable qu'une maternité virginale enfante un homme, et par suite demeure une maternité humaine). Ce qui constitue la maternité divine comme telle, c'est précisément qu'elle a pour terme, non pas un homme, une personne humaine, mais un Dieu, une personne divine.

Or, de ce point de vue, la maternité divine dépasse toute maternité humaine, même merveilleuse, de toute la transcendance que possède une personne divine par rapport à une personnalité humaine. C'est exactement là qu'il faut chercher le caractère unique de la maternité divine.

LA DOCTRINE.

Si la maternité engendre *dans* la nature, *selon* la nature, c'est formellement et précisément à la personne qu'elle se termine; c'est la personne, et non la nature, qui est engendrée.

Par sa maternité divine, la B. V. M. I. engendre donc en toute vérité la personne même du Verbe de Dieu, c'est-à-dire une personne divine, préexistant de toute éternité, infinie, immuable, une personne Acte-Pur; Elle l'engendre en toute vérité, quoiqu'elle ne l'engendre que dans la nature humaine, ou selon la nature humaine. Ainsi donc, la corrélation impliquée par la maternité entre mère et enfant, et qui met la mère et l'enfant sur un plan d'égalité, dans le même ordre, en quelque sorte au même niveau, cette corrélation est réalisée ici entre la B. V. M. I. et la personne infinie, préexistante, éternelle du Fils de Dieu, mettant ainsi la B. V. M. I. sur un même niveau, dans un ordre d'égalité avec cette personne infinie, éternelle, immuable du Fils de Dieu; non pas sans doute, en abaissant la personne préexistante du Verbe à terminer dans le temps une maternité humaine, finie, et donc à une *nouvelle* actualité de fils, finie et mesurée par le temps; mais en élevant cette maternité à l'actualité préexistante, éternelle, *de Fils de Dieu*, (*non conversione Verbi in actualitatem filiationis humanae, sed assumptione maternitatis in actualitatem aeternam Filii praeexistentis Dei*); de sorte que la double génération, la double filiation du Verbe Incarné (la filiation divine et la filiation humaine) se termine à une seule et même actualité de fils, à un seul et même être de fils (*esse Filii*), savoir, à l'actualité, à l'être de Fils de Dieu.

Ceci semble de toute évidence. Car une maternité divine n'est divine précisément que parce qu'elle a une personne divine pour terme.

Or en Dieu, en une personne divine, il ne peut y avoir ni changement, ni nouveauté, ni mouvement quelconque; tout ce qu'il peut y avoir de mouvement, de devenir, dans la génération humaine du Verbe doit donc se trouver exclusivement du côté de la maternité divine, de la B. V. M. I. Et, si paradoxal que cela puisse paraître, il faut nécessairement affirmer que, en vertu de la maternité divine, ce n'est pas le Verbe qui devient fils de Marie, mais c'est Marie qui devient mère du Fils de Dieu.

En vertu de quoi, ou en fonction de quoi, le mouvement, le devenir qui a pour point de départ l'action maternelle de Marie, peut-il ainsi aboutir à l'actualité éternelle de Fils de Dieu?

Evidemment, ce ne peut être qu'en vertu de la potentialité maternelle, de la mise en oeuvre de cette potentialité, ou de l'actualité même du Verbe.

I

Potentialité maternelle et génération humaine du Verbe: ou le Verbe procédant, dans le temps, de la potentialité maternelle de Marie, « *natus EX Virgine* »; ou la B. V. M. I., en vertu de sa maternité divine, *principe* d'où procède le Verbe, selon la chair.

UN SOPHISME.

Conformément aux lois essentielles de toute génération humaine, le Verbe ne peut être dit fils de Marie que dans la mesure où il procède d'elle par voie de génération, et donc de la potentialité, des virtualités maternelles de Marie, comme d'un principe générateur.

Mais rien ne peut procéder d'un principe, sans être précontenu dans ce principe.

Le Verbe de Dieu ne peut donc procéder des virtualités maternelles de la B. V. M. I. que dans la mesure où il est précontenu dans ces virtualités.

Or, s'il est évident que le Verbe ne peut pas être contenu, comme éternel, ni selon la potentialité naturelle, dans les virtualités maternelles de Marie, par ailleurs, il ne paraît pas moins certain que, étant fils de Marie dans le temps, procédant de Marie, de la génération maternelle, le

Verbe de Dieu doit être précontenu dans ces virtualités maternelles, non selon la potentialité naturelle, mais selon la potentialité obédientielle, c'est-à-dire, dans l'espèce, selon qu'elles sont soumises à l'action de l'Esprit-Saint.

Il semble donc bien que, en vertu de la potentialité obédientielle, en raison de laquelle les virtualités maternelles de Marie, sous l'action de l'Esprit-Saint, deviennent le principe générateur du Verbe, ce même Verbe est pour ainsi dire obédientiellement précontenu dans les virtualités maternelles de Marie.

SOLUTION.

Que faut-il penser de ce raisonnement?

D'une manière générale, il revient à dire que l'action maternelle de la B. V. M. I. est le principe, pour le Verbe, d'une nouvelle actualité de fils, actualité précontenue dans les virtualités maternelles, et passant de la puissance à l'acte, sous l'action fécondante de l'Esprit-Saint.

Or, du point de vue théologique, c'est du pur Arianisme, et du point de vue philosophique, c'est un sophisme qui, ne distinguant pas entre une actuation par actualité Acte-Pur et une actuation par actualité finie, tirée de la puissance qu'elle actue, aboutit simplement à ajouter à une personnalité infinie, une actualité personnelle tirée d'une virtualité créée.

Si une puissance, un mouvement, une activité, etc., a pour terme ou acte propre une actualité infinie, une actualité Acte-Pur, ce ne peut pas être évidemment en ce sens que l'actualité infinie reçoit de cette puissance, de ce mouvement, de cette activité, une *nouvelle* manière d'être, passant ainsi elle-même de la puissance à l'acte, en fonction de cette puissance, de ce mouvement, ou de cette activité; mais exclusivement en ce sens que cette puissance ou potentialité, ce mouvement, cette activité est élevée, en quelque sorte, tirée à l'actualité Acte-Pur.

Bref, ce n'est pas l'acte pur qui est en fonction de la puissance qu'il actue, du mouvement dont il est le terme, de l'activité dont il procède; mais bien cette puissance, ce mouvement, cette activité qui est en fonction de l'acte-pur, de l'actualité infinie; conséquemment, cette élévation ou traction est conditionnée et mesurée par l'acte pur lui-même.

Que, dans l'espèce, la maternité divine ait lieu précisément par élévation, par traction à la personnalité infinie, acte pur, du Verbe, cela ressort de la notion même de l'union hypostatique.

Qu'est-ce, en effet, que l'union hypostatique, sinon l'*assomption* à la personnalité du Verbe, de la nature humaine individuelle qui procède de la maternité de Marie (*assumptioe humanitatis IN Deum*). Et qu'est-ce que la maternité divine, sinon le fait d'être principe d'une nature humaine que le Verbe termine personnellement, c'est-à-dire que le Verbe assume à sa personnalité de Verbe; de sorte que le Verbe assume cette nature humaine, précisément en tant qu'elle procède de la maternité divine et que, de son côté, la maternité divine est principe de cette nature, précisément en tant qu'assumée par le Verbe.

En d'autres termes, l'union hypostatique et la maternité divine sont nécessairement en fonction l'une de l'autre; ce qui revient à dire que la maternité divine est nécessairement *en fonction du Verbe* assumant à sa personnalité la nature dont Marie est le principe maternel.

La raison d'être de ce mouvement en vertu duquel la maternité divine a pour terme propre la personnalité du Verbe, cette raison d'être se trouve donc non dans les virtualités maternelles, même fécondées par l'action de l'Esprit-Saint, mais précisément dans l'actualité personnelle du Verbe.

II

L'ACTUALITÉ PRÉEXISTANTE DU VERBE ET LA GÉNÉRATION HUMAINE DU CHRIST.

Bien que la nature humaine implique en elle-même ordre à la subsistence, puissance de subsister, ou subsistibilité (*ratio subsistendi*); et que, par le fait de l'union hypostatique, cette subsistibilité soit réellement et intrinsèquement actuée par l'actualité de la subsistence propre du Verbe, cependant, il y aurait contradiction à considérer cette actuation comme une sorte d'extension de la subsistence du Verbe, de telle sorte que, par le fait de l'Incarnation et de la maternité divine, la subsistence du Verbe exercerait une fonction nouvelle qu'elle n'exerçait pas auparavant, à savoir, en étendant son actualité de subsistence à une raison de subsister qui lui était étrangère.

Evidemment, une telle extension d'actualité, une nouvelle fonction de subsistence tirerait toute sa raison d'être de la subsistibilité de la nature humaine assumée et de la maternité de Marie.

Or tout cela n'est qu'un arianisme à peine déguisé, puisque c'est attribuer à l'acte pur une certaine extensibilité, et donc une certaine potentialité; ce qui répugne absolument.

En somme, l'union hypostatique, au sens précisif, revient donc à ceci: l'assomption, la traction de la nature humaine (procédant de Marie), selon toute sa subsistibilité, ou mieux selon sa subsistibilité absolue, à la subsistence acte pur du Verbe.

Comme il a été dit plus haut, en assumant ainsi la nature humaine en tant que procédant de la maternité de la B. V. M. I., le Verbe assume par le fait même à sa personnalité cette maternité comme maternité, c'est-à-dire comme principe d'où procède la nature assumée. De sorte que la maternité divine, comme maternité, est nécessairement en fonction de la personnalité préexistante du Verbe. Et ainsi, la même et unique traction (ou élévation, ou assomption), est la raison d'être de l'union hypostatique et de la maternité divine.

Bien plus, le Verbe, comme personne distincte, au sein de la Trinité, étant constitué précisément par sa relation de Fils comme tel (*Ut a Patre*) c'est-à-dire par sa relation de filiation divine, il faut nécessairement dire que la maternité divine, comme telle, consiste formellement dans la traction, l'élévation de la maternité de la B. V. M. I. à la Filiation éternelle du Verbe, ou plus théologiquement, à la relation éternelle de Fils de Dieu.

En somme, la maternité divine est constituée par la subordination (élévation, traction) de la maternité de Marie à la Filiation éternelle du Verbe. Et par le fait, cette subordination (et donc la maternité divine) est conditionnée, mesurée par l'actualité même de la relation éternelle de Fils de Dieu, ou simplement par la Filiation divine, et donc infiniment de l'infinité même de l'actualité de Fils de Dieu; en sorte que la B.V.M.I. est ainsi subordonnée à son Fils préexistant, selon la plénitude absolue de toute la potentialité et virtualité maternelle.

En d'autres termes, en raison précisément de sa préexistence infinie, c'est le Fils de Dieu lui-même qui subordonne à son actualité éternelle, infinie de Fils, (donc infiniment, universellement) la potentialité, les

virtualités maternelles de Marie. Ou encore: à l'encontre de toute autre maternité, de toute filiation créée, c'est, en toute vérité, du Fils préexistant que procède la mère, comme telle, et qu'elle procède ainsi, selon la plénitude absolue de ses virtualités maternelles.

Or les virtualités maternelles commencent avec la conception elle-même. Dès le premier instant de sa conception, Marie est donc universellement subordonnée à son Fils préexistant, et tout le processus de la maternité divine était déjà contenu dans l'Immaculée Conception, qui était ainsi, en toute vérité, la *prématernité* divine.

En raison de cette prématernité divine, impliquée dans l'Immaculée Conception, c'est donc non seulement la maternité de Marie, mais encore sa Virginité qui était ainsi subordonnée à la Filiation éternelle du Verbe.

Il y a plus.

C'est en quelque sorte au sein même de cette subordination impliquée dans l'Immaculée Conception que s'est opérée la conception du Verbe.

Ceci demande à être expliqué.

Par le fait même de concevoir Jésus en son sein, la Vierge Marie a été constituée *principe*, dans une génération dont la personne du Verbe était le terme engendré.

Evidemment, la Vierge Marie n'a pu être constituée ainsi principe du Verbe qu'à la condition d'être élevée, comme principe générateur, à la hauteur du terme engendré, c'est-à-dire à la hauteur de la personne même du Verbe; et cette élévation n'a pu se faire qu'en fonction d'un principe divin lui-même.

Or, étant donnée l'opposition personnelle impliquée entre le principe générateur et le terme engendré, cette élévation n'a pu se faire:

1° ni en fonction de la personne même du Verbe, qui est ici terme, et, comme tel, opposé au principe générateur dont il procède;

2° ni en fonction de la Trinité comme Dieu-Un, ou de Dieu comme nature; car il ne saurait y avoir d'opposition entre la Trinité Dieu-Un et la personne distincte du Verbe.

Ce ne peut donc être qu'en fonction de la personne du Père, ou de la personne du Saint-Esprit.

Si cette élévation avait lieu en fonction de la personne du Père, dont toute la relation personnelle distincte consiste à être principe générateur du Verbe dans la nature divine, la Vierge Marie aurait été élevée, de ce chef, à être principe générateur du Verbe dans la nature divine, ce qui est contre la foi, et, d'ailleurs, absolument impossible.

Reste donc la personne du Saint-Esprit (*concepit de Spiritu Sancto*). Mais, précisément, la personne du Saint-Esprit étant constituée, comme personne distincte, par la relation de procession passive à l'égard du Père et du Fils (*ex Patre Filioque*), son rôle personnel ne saurait être un rôle de *principe* par rapport à la personne du Fils dont il procède.

Le rôle personnel du Saint-Esprit, dans la conception du Verbe, doit donc nécessairement être en fonction du principe (*ex Patre Filioque*) dont il procède, ou en fonction de la procession même qui le constitue personne distincte et opposée à ce principe dont il procède.

Or ceci implique, par rapport à la conception du Verbe dans le sein de Marie, priorité du rôle du Fils, et de la procession qui le constitue Fils, sur le rôle de l'Esprit Saint.

Ce qui revient à dire, pour Marie, que, de la double subordination (au Verbe et au Saint-Esprit) impliquée dans le fait de la conception du Verbe, la subordination à la personne du Verbe possède la priorité sur la subordination à la personne du Saint-Esprit ; de sorte que :

1° la Vierge Marie, l'Immaculée Conception est subordonnée au Verbe comme Fils, avant de le concevoir dans son sein ; le fait de la conception n'étant ainsi que la fécondation de cette subordination même ;

2° considérée du côté des personnes divines, la conception du Verbe est en fonction du Verbe lui-même subordonnant à sa personne, par l'Esprit Saint, la fécondité maternelle de son *Immaculée* ; ou, plus complètement, est en fonction du Père lui-même subordonnant à la personne de son Fils, par l'Esprit Saint, la fécondité maternelle de l'Immaculée.

On ne saurait isoler une personne divine des deux autres. Partout où une personne divine joue un rôle *personnel*, les deux autres sont

nécessairement impliquées, selon le caractère propre de leur personnalité. Ainsi donc, la subordination au Verbe, impliquée dans la maternité divine selon tout son processus (immaculée Conception et génération du Verbe), exige, à son tour, subordination aux deux autres personnes de la Sainte Trinité, au Père et au Saint-Esprit, selon le caractère distinctif des relations qui les constituent; et, par le fait même de la maternité divine, la B. V. M., en étant élevée à l'ordre du Fils de Dieu, se trouve élevée à l'ordre de toutes les processions divines; appartenant ainsi au Fils, et, par le Fils ou dans le Fils, à toute la Trinité, au Père et au Saint-Esprit.

LA PATERNITÉ DE S. JOSEPH.

I

Par le fait que Marie, dans son immaculée conception, dans sa virginité, ses virtualités maternelles et sa maternité, appartient ainsi au Verbe, d'une subordination ou appartenence antécédente, universelle et absolue, il s'ensuit nécessairement que son mariage avec S. Joseph ne pouvait se faire qu'en fonction de cette même personne du Verbe. Ce qui doit s'entendre:

a) Sous le rapport du mariage:

1° en ce sens, que le Verbe élève, assume, en quelque sorte, S. Joseph à être le conjoint de la B. V. M. I., à ne faire *qu'un* avec elle, en fonction de cette subordination; de telle sorte que, en vertu même de son mariage, S. Joseph est constitué *le conjoint* de la subordination de Marie à la personne du Verbe;

2° en ce sens que, par ce mariage, le Verbe admet S. Joseph à participer à ses propres droits universels, absolus, sur la B. V. M. I. et ses virtualités maternelles.

De toute évidence, il s'agit, ici, d'un mariage unique, dont le Verbe lui-même est, en quelque sorte, le principe, le lien et la mesure.

b) Sous le rapport de la filiation humaine du Verbe et, par conséquent, de la subordination impliquée dans la maternité divine, par rap-

port au Verbe; en d'autres termes, sous le rapport du Verbe, se constituant ou constituant son *moi personnel*, *terme personnel* de cette maternité, et donc de cette subordination impliquée dans la maternité.

Etant donné que,

1° d'une part, à cause de la subordination et appartenance universelle de Marie (immaculée conception, virginité, virtualités maternelles, fécondité, conception) à la personnalité du Verbe, le mariage de saint Joseph et de la Vierge Marie s'est opéré en fonction de la personnalité même du Verbe, qui est ainsi la raison d'être, la mesure et même le principe de ce mariage;

2° d'autre part, cette subordination est formellement et tout d'abord en fonction de la personnalité du Verbe, comme engendrée par Marie, c'est-à-dire, comme terme personnel de la génération maternelle, ou de la maternité divine;

il faut nécessairement conclure que le mariage de Joseph et de Marie s'est opéré en fonction de la personnalité du Verbe, fils de Marie, ou du Verbe *procédant* de la maternité divine; de sorte que toute la raison d'être, la mesure et même le principe de ce mariage, c'est précisément la raison de filiation humaine du Verbe de Dieu (*filius hominis*).

Ainsi donc, c'est le Verbe qui se donne à lui-même S. Joseph pour père, en le constituant par le mariage, conjoint de son Immaculée; et la mesure de cette paternité n'est autre que la personne même du Verbe, en tant que procédant de la maternité divine, ou encore, en tant que subordonnant la maternité divine, les virtualités maternelles de l'Immaculée, à sa relation de Fils de Dieu.

De toute évidence, cela constitue saint Joseph dans une paternité infiniment supérieure à toute paternité créée, et qui n'a d'égale que la maternité divine elle-même.

En devenant le conjoint de l'Immaculée, S. Joseph devient formellement le conjoint de la maternité divine comme telle; et, dans la même mesure, conjointement avec son épouse, appartient à l'ordre même de l'Incarnation.

II

La B. V. M. I. étant, par le fait de sa maternité divine, subordonnée, dans le Fils et par le Fils, aux deux autres personnes de la Sainte-Trinité, S. Joseph, en devenant le conjoint de la maternité divine, devient, de ce chef, le conjoint de cette subordination; de sorte que, par le fait de son mariage avec la B. V. M. I., S. Joseph est élevé, dans le Verbe et par le Verbe, à l'ordre même de la Sainte-Trinité.

CONCLUSION

Comme la maternité divine, dont elle n'est, en vérité, que la réplique, la paternité de S. Joseph ne peut être comprise, sous son vrai jour et selon sa vraie mesure, qu'en fonction de la personne même du Verbe Incarné.

A vrai dire, toute la théologie Mariale, la théologie de S. Joseph, et, par suite, la théologie de la Sainte-Famille sont ainsi nécessairement en fonction de la théologie du Verbe Incarné.

F. BLANCHIN, o. m. i.

Législation matrimoniale civile et canonique au Canada

ÉTUDE DE DROIT COMPARÉ

Le problème de la délimitation des juridictions ecclésiastique et civile est l'un des plus épineux que pose l'économie chrétienne. Depuis la paix constantine il est à l'origine de presque tous les conflits entre le sacerdoce et l'empire, et chaque jour il soulève des cas de conscience nouveaux. Parmi les questions autour desquelles gravite le débat, il faut mentionner, à part, celle du mariage et de ses effets intrinsèques. L'une et l'autre puissances ayant à légiférer, selon leur compétence respective, sur le contrat matrimonial, le choc des pouvoirs y est plus fréquent, partant plus aigu.

Souvent on entend louer la large mesure de liberté octroyée à l'Eglise dans l'exercice des fonctions sacrées par les statuts fondamentaux de notre droit constitutionnel, particulièrement dans la province de Québec. C'est juste, et nous ne voulons pas y contredire absolument. Nous ne saurions toutefois y souscrire sans nuance: nous croyons qu'il ne faut ni exagérer ni trop exalter cette heureuse harmonie entre nos lois civiles et les lois canoniques, car un examen quelque peu attentif et minutieux révèle des désaccords nombreux, profonds et funestes.

L'objet de la présente étude est d'établir une comparaison entre la législation de l'Eglise et celle de l'Etat, dans les diverses provinces canadiennes, touchant le mariage et les problèmes connexes, de façon à mettre en lumière les points d'accords et les dispositions divergentes ou contradictoires de l'un et l'autre droit.

I — DES RELATIONS ENTRE L'ÉGLISE ET L'ÉTAT AU CANADA

Il ne serait pas sans utilité d'esquisser d'abord, dans une enquête liminaire, la nature des relations entre l'Eglise et l'Etat au Canada, et plus spécialement dans la province de Québec. C'est une question préalable dont la solution, étroitement liée à notre sujet, suscitera des éclaircissements singulièrement lumineux en déterminant le sens et la portée de certaines de nos lois civiles, en précisant la pensée des législateurs en matière de juridiction mixte.

Nous consacrerons donc quelques pages à l'examen sommaire des diverses théories théologico-juridiques concernant les relations entre l'Eglise et l'Etat, à faire, d'une manière schématique et abrégée, l'histoire de l'union entre les deux pouvoirs et de ses vicissitudes, à exposer le système en vigueur actuellement dans notre pays.

A. — DES DIVERSES THÉORIES CONCERNANT LES RELATIONS ENTRE LES DEUX PUISSANCES

On peut classer en deux catégories bien marquées les diverses opinions des théologiens et des juristes relatives aux rapports entre la puissance séculière et le pouvoir ecclésiastique: d'une part, il y a les partisans de la séparation, de l'autre sont les défenseurs et les protagonistes de l'union entre les deux puissances.

De la séparation entre l'Eglise et l'Etat

Les théoriciens du premier groupe, communément appelés libéraux, dénoncent tout contact officiel et juridique entre l'autorité civile et l'autorité religieuse, au nom de la diversité des fins et des moyens qui conviennent à l'une et à l'autre. L'Etat,¹ prétendent-ils, doit ignorer l'Eglise en tant que société organique: il a le devoir de veiller à la liberté de conscience individuelle, mais doit se garder de reconnaître légalement

¹ L'Etat ou la société civile dont il est question ici peut se définir comme on sait: *Unio moralis plurium familiarum ad bonum commune, quod est felicitas naturalis imperfecta hujus vitae* (Gredt, *Elementa Phil.*, ed. 5, t. 2, p. 417). L'Eglise comme corps organique se définit: *Societas christifidelium baptizatorum, a Christo Domino instituta, ad sanctificandos homines, potestate sacra a Christo instructa.*

une confession particulière, moins encore doit-il lui accorder des privilèges en dehors de ceux qui sont concédés aux associations privées de droit commun.

Il y a lieu cependant de distinguer entre le *séparatisme laïc* et souvent athée des Etats irrégieux ou persécuteurs et le *séparatisme indifférentiste* des Etats neutres. Celui-là désavoue et rejette la religion naturelle elle-même, récusant la valeur sociale et salutaire des principes les plus fondamentaux de l'ordre divino-humain, qui régissent les rapports des créatures avec leur Créateur; celui-ci equipare tous les cultes et les réduit en quelque sorte au même niveau, n'admet aucune religion d'Etat et n'entretient pas de relations diplomatiques avec les sectes ou les Eglises répandues sur son territoire. A des degrés divers et selon des méthodes différentes, le régime de la France après la rupture du Concordat (1904-1905) et celui de la Russie soviétique à l'heure présente constituent des exemples trop déplorables hélas! de l'athéisme officiel et gouvernemental. La Constitution organique des Etats-Unis reste le type classique de l'indifférentisme politique. La république voisine n'est pas explicitement et formellement sans Dieu; au témoignage de certains théologiens,² elle ferait même profession de christianisme, un christianisme vague il est vrai, à sympathie protestante et assez ressemblant au déisme rousseauiste.³ Ne récite-t-on pas des prières d'inspiration chrétienne dans les chambres législatives? ne consacre-t-on pas un jour par année à rendre grâce à Dieu pour les faveurs reçues? la sanctification du dimanche n'est-

² Badii, *Jus Canonikum Compartum*, p. 577; Ottaviani, *Institutiones Juris Publici Ecclesiastici*, t. 2, p. 74; Bachofen, *Summa Juris Publici Ecclesiastici*, p. 149, Il faut remarquer que l'indifférentisme relatif pratiqué par certains Etats n'entend pas rompre, briser tout rapport diplomatique avec les Eglises particulières. Il est un système moins subversif parce qu'il ne s'oppose point absolument à une union partielle et mitigée entre l'Eglise et l'Etat. La Constitution allemande du 11 août 1919 se rattache à cette doctrine: elle ne reconnaît aucune Eglise d'Etat, mais elle accorde à tous les cultes le droit d'association, le droit de posséder et d'acquérir des biens, le droit de se constituer en corporations civiles autonomes. En outre les différents Etats de la confédération germanique gardent la liberté d'établir des relations diplomatiques avec les Eglises particulières.

Il ne sera peut-être pas sans intérêt de noter la nuance entre l'Etat indifférent et l'Etat tolérant. Le premier met tous les cultes sur un pied d'égalité, le second protège une religion spéciale, et pour éviter de plus grands maux, des guerres civiles ou des révolutions politiques, tolère les autres confessions. L'Espagne monarchique d'Alphonse XIII fut un modèle d'Etat tolérant; depuis, la république a décrété la séparation entre les deux puissances.

³ Pâquet, *Droit Public de l'Eglise*, Principes Généraux, p. 266.

elle pas légalement obligatoire? les armées n'ont-elles pas des aumôniers protestants et catholiques rémunérés par la nation?

Le système séparatiste est fondé sur une doctrine fausse, impie et absurde. Deux sociétés qui ont un même Dieu pour auteur et père, qui sont destinées à exercer leur juridiction sur des sujets identiques, citoyens de la même patrie terrestre, et qui travaillent à la poursuite de leurs fins respectives par des moyens souvent communs, ne sont pas appelées à vivre dans un état de divorce et d'éloignement permanent, mais doivent plutôt s'efforcer de progresser dans une harmonie sans cesse croissante et entretenir des relations officielles amicales, empreintes d'un esprit de coopération mutuelle. La volonté toujours sage de l'Ordonnateur éternel ne peut point avoir d'autres desseins. ⁴

Faut-il ajouter que le libéralisme fut, à toutes les époques, le prétexte des ennemis de la foi pour opprimer l'Eglise et entraver sa liberté d'action.

Il est des circonstances, nous ne le contestons pas, où l'on peut tolérer la séparation de l'Eglise et de l'Etat afin d'éviter un plus grand mal, mais il ne faut pas confondre et dire avec les libéraux catholiques que la séparation entraîne de grands avantages et qu'elle est le régime idéal pour les temps nouveaux et difficileux que nous traversons. En toute hypothèse, la séparation n'est acceptable qu'à titre d'exception afin d'éloigner des maux plus redoutables encore. ⁵

De l'union entre l'Eglise et l'Etat

Les partisans de l'union entre l'Eglise et l'Etat ne conçoivent pas tous de manière identique les rapports nécessaires entre les deux pouvoirs. Cinq théories fort divergentes pour ne pas dire opposées se présentent à nous. ⁶

⁴ Ottaviani, *Inst. Juris Eccl.*, t. 2, p. 85 et suiv.; Mattheus Conte a Coronata, *Jus Publicum Ecclesiasticum*, p. 122; Cavagnis, *Institutiones Juris Publici Ecclesiastici*, t. I, n. 534, 536.

⁵ Ottaviani, o. c., t. 2, p. 98; Mattheus, Conte a Coronata, o. c., p. 123; Cavagnis, o. c., t. 1, n. 537; Wernz, *Jus Decretalium*, t. I, p. 14, 15.

⁶ Le Père Dudon, dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* (art. *Concordats*), propose d'une façon un peu différente les divers systèmes concernant les relations entre l'Eglise et l'Etat: « On pourrait peut-être, écrit-il, caractériser par quatre formules les rapports entre l'Eglise et l'Etat: l'Eglise souveraine dans l'Etat chrétien, l'Eglise protégée dans l'Etat bienveillant, l'Eglise libre dans l'Etat neutre, l'Eglise serve dans l'Etat maître. » (col. 628).

1° THÉORIE SACERDOTALE OU PAPALE. — Il se trouva au moyen âge quelques théologiens ⁷ pour soutenir que l'Eglise possède, de droit divin, un pouvoir direct sur les choses temporelles elles-mêmes, mais cette doctrine ne fut jamais agréée par la majeure partie de l'Ecole, encore moins peut-on affirmer que les Souverains Pontifes aient réclamé, en aucune circonstance, des privilèges si étendus. Les textes démontrent le contraire. ⁸

Il est évident que tout ce qui s'accomplit dans l'ordre temporel en vue d'un but temporel demeure en dehors de la fin que l'Eglise se propose ici-bas. Or, c'est un principe indiscutable que les sociétés n'ont aucune juridiction directe excédant le champ de leur activité propre. Voilà pourquoi, il faut admettre sans hésitation que le Vicaire du Christ n'a jamais reçu de Lui un pouvoir direct touchant les choses d'ordre purement terrestre. ⁹ Rien d'ailleurs dans l'Evangile et la Tradition ne justifient de telles assertions.

2° THÉORIE DU CÉSARISME RÉGALIEN. — Les Gallicans, les Joséphistes, les *Juridictionalistes*, régaliens de toute école et de toute nuance, ¹⁰ accordent à l'autorité civile une juridiction plus ou moins étendue sur les choses spirituelles. L'Etat, selon eux, conserve un droit minimum de surveillance et d'inspection dans les affaires ecclésiastiques, sous le fallacieux prétexte de protéger les citoyens et le gouvernement contre des périls imaginaires, de crainte, disent-ils, que, sous le couvert de la religion, il ne se perpète des crimes ou ne se trame des conspirations au détriment du bien commun et de la sécurité publique.

⁷ Gilles de Rome, Jacques de Viterbe, Augustin d'Ancône, Henri de Crémone, Jean de Séguse, Alexandre de Saint-Elpide, Alvarez Pélage et Jean de Salisbury. Plus tard la même doctrine eut pour défenseurs Nicolas, archevêque de Palerme, Aspilcueta (Navarrus) et quelques autres. Voir Ottaviani, *Institutiones Juris Publici Ecclesiastici*, t. 2, p. 108; Badii, *Jus Canonikum Comparatum*, p. 23; Suarez, *Defensio Fidei*, III, 6.

⁸ S. Gélase écrivait à l'empereur Anastase: *Duo sunt imperator Auguste quibus principaliter mundus regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas, utraque principalis, suprema utraque, neque in officio suo alteri obnoxia est. . . Quantum ad ordinem pertinet publicae disciplinae, cognoscentes imperium tibi suprema dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites.* (Pl. 49) 42). Grégoire II disait non moins clairement: *Quemadmodum pontifex introspicendi in palatium potestatem non habet, ac dignitates regias conferendi, sic nec imperator Ecclesias introspicendi. . .* (Voir Ottaviani, o. c., p. 107).

⁹ Tarquini, *Juris Publici Ecclesiastici Institutiones*, p. 35; Ottaviani, o. c., t. 2, p. 109.

¹⁰ Marsile de Padoue et Jean de Jandun furent les initiateurs du césarisme. Voir Ottaviani, o. c., t. 2, p. 116.

L'Eglise, société parfaite et souveraine de par la volonté du Rédempteur lui-même, est de soi indépendante du pouvoir séculier en matière spirituelle et sacrée, et c'est un acte sacrilège que d'attenter à son autonomie et à sa liberté. Cette indépendance est affirmée sans équivoque en maints endroits du Code de Droit canonique, notamment dans les canons 218, § 2¹¹, 1016¹², 1322, § 2¹³, 1495, § 1 et 1496¹⁴, 1553, § 1¹⁵, 1960¹⁶, 2214, § 1¹⁷.

3° THÉORIE DE LA COORDINATION ENTRE LES DEUX POUVOIRS. — Cette théorie,¹⁸ plus récente et plus spécieuse à la fois, s'oppose à la séparation entre la société civile et la société ecclésiastique et proclame la nécessité de relations diplomatiques amicales entre les deux gouvernements, mais elle refuse de reconnaître à l'Eglise ou à l'Etat une supériorité ou une prééminence en quoi que ce soit.

Tout le système est édifié sur un faux principe: il considère l'Eglise et l'Etat comme deux sociétés de même nature qui poursuivraient un but identique, à peu près à la façon de deux nations politiquement indépendantes. Or, on le sait, il n'en est pas ainsi. Les deux puissances ne sont pas de même ordre et diffèrent du tout au tout par leurs fins, par leurs attributs et par leurs moyens propres. L'une a pour idéal de conduire les

¹¹ Can. 218, § 2. *Haec potestas (Romani Pontificis) est vere episcopalis, ordinaria et immediata tum in omnes et singulas ecclesias, tum in omnes et singulos pastores et fideles, a quavis auctoritate independens.*

¹² Can. 1016. *Baptizatorum matrimonium regitur jure non solum divino, sed etiam canonico, salva competentia civilis potestatis circa mere civiles ejusdem matrimonii effectus.*

¹³ Can. 1322, § 2. *Ecclesiae, independenter a qualibet civili potestate, jus est et officium gentes omnes evangelicam doctrinam docendi: hanc vero rite ediscere veramque Dei Ecclesiam amplecti omnes divina lege tenentur.*

¹⁴ Can. 1495, § 1. *Ecclesia catholica, et Apostolica Sedes nativum jus habent libere et independenter a civili potestate acquirendi, retinendi et administrandi bona temporalia ad fines sibi proprios prosequendos.*

Can. 1496. *Ecclesiae jus quoque est, independens a civili potestate, exigendi a fidelibus quae ad cultum divinum, ad honestam clericorum aliorumque ministrorum sustentationem et ad reliquos fines sibi proprios sint necessaria.*

¹⁵ Can. 1553, § 1. *Ecclesia jure proprio et exclusivo cognoscit: 1o De causis. . .*

¹⁶ Can. 1960. *Causae matrimoniales inter baptizatos jure proprio et exclusivo ad judicem ecclesiasticum spectant.*

¹⁷ Can. 2214, § 1. *Nativum et proprium Ecclesiae jus est, independens a qualibet humana auctoritate, coercendi delinquentes sibi subditos poenis tum spiritualibus tum etiam temporalibus.*

¹⁸ Les principaux défenseurs de cette doctrine furent Gorres, Schulte, Vering, Kober, Reichenspenger, avec quelques autres libéraux catholiques. Voir Ottaviani, o. c., t. 2, p. 142; Wernz, o. c., t. 1, p. 20, n. 36; Mattheus Conte a Coronata, o. c., p. 102.

hommes vers leur félicité surnaturelle, l'autre limite ses efforts à la conquête des biens terrestres et périssables.

4° THÉORIE DU POUVOIR PUREMENT DIRECTIF DE L'ÉGLISE. — Les maîtres du gallicanisme ecclésiastique, voulant concilier les droits de l'Eglise avec les exigences d'un Etat en mal d'émancipation, ont inventé la thèse du pouvoir purement directif de l'Eglise pour tout ce qui touche le domaine politique et profane. Spéculativement, ils concèdent à la Religion une certaine suprématie sur les puissances séculières, mais ils opposent une fin de non-recevoir à toute prétention ultérieure et contestent toute juridiction directe ou indirecte dans les affaires d'ordre temporel. L'autorité spirituelle peut éclairer et diriger l'action des princes ou de leurs ministres par des déclarations de principes, par des conseils, par de solennels avertissements, par des remontrances même; elle ne jouit pas toutefois d'une omnipotence telle qu'elle puisse imposer ses volontés efficacement en dehors de son domaine propre.

Il est erroné de dire avec les chefs ¹⁹ de cette école que la compétence directe ne se distingue point de la compétence indirecte et que le pouvoir d'exhortation et de persuasion suffise pour ajuster les rapports de l'Eglise avec les puissances politiques et solutionner les conflits possibles. L'homme, si élevé soit-il dans l'échelle sociale, est travaillé par bien des passions et ne se plie pas toujours hélas! aux sages injonctions de la raison, du devoir et de la foi. C'est pourquoi les décisions justes et légitimes de l'autorité exigent, comme complément indispensable, le bras d'un pouvoir coercitif vigoureux et efficace. ²⁰

5° THÉORIE DU POUVOIR INDIRECT DE L'ÉGLISE. — C'est la doctrine commune de l'Eglise et de ses docteurs. Ceux-ci affirment que l'Eglise et l'Etat constituent deux sociétés juridiquement parfaites, ²¹

¹⁹ Fénelon, Bossuet, Fleury, Gosselin, Van Gils, Moechler, Beidtel, Scheer, Bachofen, *Dict. Apol. de la Foi Cath.*, Art. *Pouvoir indirect*, col. 113-114. Voir Ottaviani, o. c., t. 2, p. 141; Mattheus Conte a Coronata, o. c., p. 101; Wernz, o. c., t. 1, p. 20, note 35.

²⁰ Mattheus Conte a Coronata, o. c., p. 101; Ottaviani, o. c., t. 2, p. 141; Wernz, o. c., t. 1, p. 20, note 35.

²¹ Une société parfaite est une société « capable de se suffire à elle-même, c'est-à-dire assez complète pour embrasser dans le cadre de son action, dans le rayon de sa finalité, tous les biens de même nature, et assez indépendante pour n'avoir pas besoin d'emprunter à des forces supérieures les moyens de poursuivre et de se procurer ces biens. » (Pâquet, *Droit Public de l'Eglise*, Principes Généraux, p. 29).

souveraines et indépendantes dans leurs domaines respectifs, qu'elles ne doivent pas marcher côte à côte en s'ignorant l'une l'autre, mais qu'elles doivent tendre à la concorde et à l'harmonie en se prêtant un appui mutuel. S'il s'élève une collision de droits, il appartient à l'Etat de céder devant les intérêts supérieurs que représente ici-bas l'autorité ecclésiastique, la fin de l'Eglise dépassant la fin de l'Etat de toute la distance qui sépare le ciel de la terre et l'infini du fini.

L'ordre temporel doit rester subordonné en quelque manière du moins à l'ordre spirituel, car les choses inférieures directement ou indirectement sont ordonnées aux choses supérieures. Les biens terrestres ne doivent point mettre obstacle à la poursuite des biens plus élevés, mais plutôt y conduire en aidant à les atteindre. Il est donc évident que l'Eglise, en vertu de la fin surnaturelle qui est sienne, garde une primauté et une juridiction au moins indirecte sur tout l'ordre temporel, en particulier sur l'Etat. ²²

B. — DE L'HISTOIRE DES RELATIONS ENTRE L'EGLISE ET L'ETAT

L'histoire des relations entre l'Eglise et l'Etat est trop longue et trop compliquée pour que nous songions ici à retracer même brièvement les événements les plus saillants et les tournants les plus graves de ce pèlerinage séculaire. L'interprétation des faits variant avec les doctrines, il arrive que nous avons autant d'histoires que de systèmes touchant les rapports possibles entre les deux puissances. Les juristes libéraux accusent le Saint-Siège d'avoir essayé, au cours des premiers siècles, d'usurper un pouvoir direct sur les affaires politiques et temporelles, tandis que les catholiques ne voient dans les incidents allégués que l'application des principes du Droit public, en vertu desquels la Cité reste subordonnée à la Religion en matière connexe avec le spirituel.

Cette histoire pourrait se diviser en six époques assez imprécises d'ailleurs: 1° l'âge des persécutions ou de l'oppression de l'Eglise par l'Etat; 2° l'âge de l'accord parfait entre le sacerdoce et l'empire, depuis l'édit de Constantin jusqu'au XI^e siècle; 3° l'âge de l'amitié troublée par

²² Ottaviani, o. c., t. 2, p. 130 et suiv.; Mattheus Conte a Coronata, o. c., p. 102 et suiv.; Wernz, o. c., t. 1, p. 17.

les querelles entre l'Empereur et le Souverain Pontife, du XII^e au XVI^e siècle; 4^o l'âge du Césarisme régalien préparé par les luttes du moyen âge, et propagé par la Réforme, du XVI^e au XVIII^e siècle; 5^o l'âge des Concordats acceptés par l'Eglise pour résoudre les difficultés inextricables suscitées par le Gallicanisme; 6^o l'âge du séparatisme, depuis la Révolution française jusqu'à nos jours. ²³

Il ne faudrait pas imaginer ces diverses périodes comme fermées par des cloisons étanches de façon à rendre impossible la coexistence de deux systèmes différents à une époque donnée, dans un même pays ou surtout chez des peuples distincts. La réalité est autre et nous apprend que l'Eglise de notre siècle par exemple, est, dans un coin du monde (en Russie), sous le coup de l'oppression la plus systématique qui soit, alors qu'elle signe ailleurs (en Italie ou en Prusse) des Concordats parmi les plus avantageux de l'ère chrétienne.

A l'heure actuelle, une trentaine de nations ont conclu des Concordats avec le Saint-Siège; la séparation complète entre les deux pouvoirs existe aux Etats-Unis, en Espagne, en Belgique et ailleurs; le césarisme le plus absolu règne au Mexique et en Russie.

C. — DE LA SITUATION JURIDIQUE DE L'EGLISE AU CANADA

Quelles sont les relations entre l'Eglise et l'Etat au Canada? Le problème est complexe à la vérité et ne peut pas être résolu d'un mot ou d'un trait de plume. Les conditions politiques du pays s'étant modifiées considérablement au cours des trois derniers siècles, la situation juridique du Catholicisme a changé à plusieurs reprises.

Sous la domination française, notre Eglise, comme celle de France, fut régie conformément aux dispositions du pacte concordataire conclu à Bologne, en 1515, entre Léon X et François I^{er}. C'était l'union entre les deux pouvoirs avec les concessions mutuelles que comporte le traité déjà mentionné. La métropole toutefois gémissait alors sous l'influence funeste du gallicanisme, et des tentatives répétées furent faites, sans suc-

²³ Ottaviani, o. c., t. 2, p. 330; Badii, *Jus Canonikum Comparatum*, p. 27 et suiv.

cès il est vrai, afin d'introduire dans notre discipline ecclésiastique les principes subversifs de cette erreur hélas! trop répandue. ²⁴

A la suite de la Cession (1763), de nouveaux efforts furent tentés pour nous imposer la suprématie spirituelle du Roi d'Angleterre, mais les évêques de Québec opposèrent une résistance irréductible à ces prétentions schismatiques et l'Eglise, après plusieurs années de tracasseries et de luttes, réussit à se dégager de la tutelle de l'Etat et à lui arracher une liberté relative. ²⁵

Cherche-t-on la nature des rapports existants, à l'heure présente, entre l'Eglise et l'Etat, il faut répondre que nous vivons sous le régime de la séparation, et cela est vrai, qu'il s'agisse du gouvernement central ou des gouvernements provinciaux, même dans Québec. L'Acte de l'Amérique Britannique du Nord ne contient aucune clause positive regardant la condition juridique de l'Eglise, qui n'a pas varié d'ailleurs depuis le temps de l'Union. Aussi doit-elle être jugée conformément au droit colonial en vigueur avant la Confédération. Cette conclusion, que nous estimons certaine, nous paraît jaillir du contexte même de la Constitution fédérative, et plus explicitement de l'article 129 qui se lit comme suit:

« Sauf toute disposition contraire prescrite par le présent acte, — toutes les lois en force en Canada, dans la Nouvelle-Ecosse ou le Nouveau-Brunswick, lors de l'union, — tous les tribunaux de juridiction civile et criminelle, — toutes les commissions, pouvoirs et autorités ayant force légale, — et tous les officiers, judiciaires, administratifs et ministériels, en existence dans ces provinces à l'époque de l'union, continueront d'exister dans les provinces d'Ontario, de Québec, de la Nouvelle-Ecosse et du Nouveau-Brunswick respectivement, comme si l'union n'avait pas eu lieu; mais ils pourront, néanmoins (sauf les cas prévus par des actes du parlement de la Grande-Bretagne ou du parlement du Royaume-Uni de la Grande-Bretagne et d'Irlande), être révoqués, abolis ou modifiés par le parlement du Canada, ou par la législature de la province respective, conformément à l'autorité du parlement ou de cette législature en vertu du présent acte. »

L'Acte de 1867 ratifie donc toute la législation antérieure qui ne vient pas en contradiction avec les déterminations de la nouvelle Consti-

²⁴ D.-A. O'Sullivan, *Essays on the Church in Canada*, D. & J. Sadler & Co., Toronto, p. 34 et suiv.; Pagnuelo S., *Etudes Historiques et Légales sur la Liberté Religieuse en Canada*, Beauchemin, Montréal, passim; Gosselin, *Histoire de l'Eglise au Canada*, Québec, passim.

²⁵ D. A. O'Sullivan, o. c., p. 90 et suiv.; Pagnuelo, o. c., p. 23 et suiv.; Gosselin, o. c., passim.

tution. Or, à cette époque, on considérait comme principe de Droit public incontestable que les Canadas-unis n'étaient liés à aucune confession religieuse et n'en reconnaissaient aucune à titre d'Eglise établie ou d'Eglise d'Etat. C'est ce que les documents feront voir plus clairement.

Dès les premiers jours de la domination anglaise, les délégués du gouvernement métropolitain, sur instructions de Londres, mirent tout en oeuvre afin d'implanter au Canada l'Eglise anglicane avec tous les droits et privilèges dont elle jouissait dans le Royaume-Uni; ils tentèrent également, par la ruse et par la force, d'imposer la suprématie royale à la hiérarchie catholique.²⁶ Des circonstances politiques heureuses jointes à l'énergique résistance du clergé et des fidèles déjouèrent les plans des stratèges britanniques et forcèrent le conquérant à céder, petit à petit et lambeau par lambeau, la glorieuse armure de nos libertés religieuses. De la sorte on vit se constituer progressivement une jurisprudence coloniale contraire aux privilèges de l'Eglise d'Angleterre et s'affirmer²⁷ la thèse de la séparation entre la société ecclésiastique et la société civile.

Déjà avant l'Union des deux provinces, en 1831, un rapport soumis à la législature du Haut-Canada posait le principe du séparatisme à peu près dans les termes qui suivent:

« Your committee do not admit that the Church of England is the established Church of this Province, and are therefore of the opinion that the Executive, if possessed of the right, might appoint a member of *any* sect of Christians to officiate as chaplain of this House, constituted as the House of Assembly now is, and must always continue to be, of persons of various religious denominations. The appointment of any chaplain will in all probability be unsatisfactory to a majority of the House. »²⁸

L'Acte Constitutionnel de 1791²⁹ concédait de vastes étendues des terres dites de la Couronne pour l'entretien du clergé protestant. Ces terres étaient dénommées Réserves du Clergé, en anglais *Clergy Reserves*. En 1840, on faisait un pas nouveau dans le sens de la séparation et on

²⁶ O'Sullivan, o. c., p. 75 et suiv.: *ibid.*, Appendix C; Pagnuelo, o. c. p. 86.

²⁷ On sait que le droit britannique privé ou public n'est pas un droit écrit et codifié, mais qu'il est un droit coutumier fondé tout entier sur la loi des précédents. « It is the glory of English law, that its roots are much deep into the soil of national history », écrivait naguère l'historien anglais Jenks (*A Short History of English Law*, London, 1912).

²⁸ O'Sullivan, o. c., p. 130, note.

²⁹ Sect., 36-42.

supprimait toutes les Réserves du Clergé avant d'abolir, un peu plus tard, toutes autres subventions accordées aux diverses confessions religieuses à même le trésor public.³⁰

Le divorce entre les deux puissances désormais accompli fut confirmé officiellement par deux décrets successifs du Parlement des deux Canadas. Le premier, de 1851, regardait la nomination aux cures dans l'Eglise anglicane, le second, de 1854, décrétait le mode de liquidation des Terres du Clergé. Il faut en citer quelques extraits, car ils sont d'importance capitale. L'acte de 1851 s'exprimait ainsi:

« Attendu que l'admission de l'égalité, aux yeux de la loi, de toutes les dénominations religieuses est un principe reconnu de la législation coloniale; et attendu que dans l'état et la condition de cette province, à laquelle il est particulièrement applicable, il est à désirer que ce principe reçoive la sanction directe de l'assemblée législative, qui reconnaît et déclare qu'il est le principe fondamental de notre politique civile: à ces causes, qu'il soit déclaré et statué par la Très Excellente Majesté de la Reine, par et de l'avis et consentement du Conseil législatif et de l'assemblée législative de la province du Canada, constitués et assemblés en vertu et sous l'autorité d'un acte passé dans le parlement du Royaume-Uni de la Grande-Bretagne et de l'Irlande, et intitulé: *Acte pour réunir les Provinces du Haut et du Bas-Canada, et pour le Gouvernement du Canada*, et il est par le présent déclaré et statué par l'autorité susdite, que le libre exercice et la jouissance de la profession et du culte religieux, sans distinction ni préférence, mais de manière à ne pas servir d'excuse à des actes d'une licence outrée, ni de justification à des pratiques incompatibles avec la paix et la sûreté de la province sont permis par la constitution et les lois de cette province à tous les sujets de Sa Majesté en icelle. »³¹

L'acte subséquent déclarait:

« Attendu qu'il est désirable de faire disparaître toute apparence d'union entre l'Eglise et l'Etat, et de disposer entièrement et finalement en ces matières, réclamations et intérêts provenant des réserves du clergé, par une distribution aussi prompte que possible. . . il est par le présent déclaré. . . »³²

Le juge Pagnuelo ajoute par mode de commentaire: « L'union de

³⁰ D. A. O'Sullivan, *Government in Canada*, Toronto, 1887, p. 281; Pagnuelo, o. c., p. 219, note 1. Il importe de noter ici que non seulement l'Eglise anglicane, mais aussi les autres confessions religieuses, le culte catholique non exclus, participèrent aux subventions gouvernementales pendant un certain temps, dans la province du Haut-Canada.

³¹ 14 et 15 Vict., ch. 1175: « Réservé pour la signification du plaisir de Sa Majesté, le 30 août 1851. L'agrément royal donné par Sa Majesté en conseil, le 15 mai 1852, et proclamé par Son Excellence James, Comte d'Eglin et Kincardine, dans la Gazette du Canada, le 1er juin 1852. » Voir Pagnuelo, o. c., p. 227, 228.

³² 18 Vict., ch. 2, sect. III. Voir Pagnuelo, o. c., p. 230.

l'Eglise et de l'Etat, dont parle ici la législature n'est pas la protection que l'autorité civile accorde pleinement dans ce pays à toutes les dénominations religieuses (religions chrétiennes), mais la *connexion*, comme s'exprime le texte anglais, entre l'Eglise anglicane et l'Etat, laquelle faisait celle-ci la créature de la Couronne. C'est cet état de chose contraire à notre droit colonial, que la législature fait disparaître afin de mieux établir l'égalité de tous les cultes chrétiens aux yeux de la loi. »³³

Les Actes du Parlement canadien d'alors allaient bientôt recevoir une solennelle ratification devant la plus haute cour de l'Empire, le Comité judiciaire du Conseil Privé de la Reine d'Angleterre. Dans la cause du Révérend M. Long contre l'évêque anglican de Capetown, les membres du Comité stipulaient que :

« L'Eglise d'Angleterre, dans les pays où il n'y a pas d'Eglise (d'Etat) établie par la loi, est dans la même position que tout autre corps religieux, c'est-à-dire ni meilleure ni pire. »³⁴

Le même suprême tribunal impérial, dans une décision postérieure du 20 mars 1865, déclarait de nouveau que :

« l'Eglise-Unie d'Angleterre et d'Irlande ne forme partie de la constitution dans aucun établissement colonial. »³⁵

M. O'Sullivan, dans son ouvrage intitulé *Government in Canada*, conclut avec raison : « There is no church established by law in Canada or in any of the Provinces of Canada, and there is no connection between the church and the state here as there is in England. The Church of England in the colonies is simply a voluntary association, and on the same footing with other religious bodies. »³⁶

Les documents historiques et juridiques démontrent avec évidence que la séparation de l'Eglise et de l'Etat est un des postulats fondamentaux de notre droit constitutionnel. Elle s'appuie sur une longue théorie de précédents et s'enracine dans le droit coutumier britannique colonial tout entier. Le principe est absolu et s'applique à tous les Dominions et

³³ Pagnuelo, o. c., p. 230.

³⁴ Moore, *Privy Counsel Cases* (N. S.), t. 1, p. 411.

³⁵ Moore, o. c., t. 3, p. 115.

³⁶ O'Sullivan, *Government in Canada*, p. 243.

autres possessions anglaises dispersés à travers le monde; il s'impose en particulier chez nous soit à l'égard du pouvoir central, soit à l'égard des gouvernements provinciaux, surtout ceux d'Ontario et de Québec qui furent naguère parties constituantes des Canadas-unis.

Qu'on n'objecte point la protection et la bienveillance du pouvoir civil dans la vieille province de Québec pour inférer de là l'union entre l'Eglise et l'Etat. Nous répondons que cela ne suffit pas, car si appréciables et si impérieuses soient-elles, les excellentes dispositions de nos législateurs ne changent rien à la face du problème. Théologiquement parlant, l'union entre l'Eglise et l'Etat impliquent l'existence de relations juridiques officielles entre l'un et l'autre gouvernements et ces rapports restent encore à établir. M. Pagnuelo écrivait avec justesse, il y a quelques décades à peine: « L'union entre l'Eglise et l'Etat, dont parle ici (projet de loi de 1854) la législature n'est pas la protection que l'autorité civile accorde pleinement dans ce pays à toutes les religions chrétiennes, mais la *connexion*, comme s'exprime le texte anglais. »³⁷

La bienveillance sympathique de l'autorité civile, même dans l'hypothèse de la séparation, n'est pas un fait unique ni exclusif à la province de Québec. On en trouve des exemples ailleurs, en Belgique notamment. Le séparatisme est à la base du droit public belge, proclamé par le gouvernement provisoire dans le décret du 16 octobre 1830 et sanctionné dans la Constitution du 7 février 1831. Celle-ci, cependant, tout en confirmant l'indépendance respective des deux pouvoirs, assure à l'Eglise un droit de protection de la part de l'Etat.³⁸

Le régime en vigueur au Canada est donc le système séparatiste. L'Etat toutefois n'est pas proprement laïc et athée, il est plutôt indifférent avec des prévenances spéciales à l'égard des confessions chrétiennes.

³⁷ Pagnuelo, o. c., p. 230.

³⁸ Badii, o. c., p. 366-367. L'auteur énumère les autres privilèges de l'Eglise catholique en Belgique. Ottaviani (o. c., t. 2, p. 342) n'admet qu'une séparation mitigée entre l'Eglise et l'Etat en ce pays. *In Belgio*, écrit-il, *viget partialis separatio inter Ecclesiam et Statum; cum S. Sede foventur relationes diplomaticae. Art. 14 Constitutionis anno 1831 latae edicit libertatem cultuum et exercitii eorumdem publici, necnon libertatem mentem suam manifestandi circa omnes res, esse sub tutela legis. Eadem Constitutio spondet libertatem consociationis ac protectionem religionis, dum Ecclesia et Status ab invicem omnino independentes proclamantur.* Il faut remarquer cependant que l'Etat dans la province de Québec, tout en protégeant l'Eglise, n'entretient aucuns rapports diplomatiques avec le Saint-Siège. C'est pourquoi, chez nous, il y a séparation complète entre les deux sociétés.

Il ne serait peut-être pas absolument inexact d'ajouter qu'il fait même profession extérieure de christianisme, d'un christianisme imprécis et assez fade sans doute, mais d'un christianisme officiel et légal quand même. L'Etat accorde une certaine protection aux Eglises chrétiennes, reconnaît les écoles confessionnelles, nomme des aumôniers militaires rétribués à même les fonds publics et inaugure les séances des chambres législatives par une prière d'essence chrétienne.

Dans la province de Québec, l'Eglise catholique, de fait sinon de droit, jouit de l'appui bienveillant des gouvernants et conserve une influence d'un grand prix, même si la loi ne lui garantit point l'inviolabilité et la prééminence qu'elle a reçues du Christ en partage.

Le gouvernement fédéral ou l'un des gouvernements provinciaux pourrait-il, par un Concordat ou autrement et sans s'éloigner de la stricte légalité, engager des relations officielles avec l'Eglise catholique ou avec l'une quelconque des autres sectes existantes au pays? Dans les conditions constitutionnelles présentes, nous ne le pensons pas, car le droit public britannique en dehors de l'Angleterre, est contraire à l'union de l'Eglise et de l'Etat, surtout au Canada comme il appert d'après les déclarations explicites du Parlement canadien citées plus haut.³⁹ Toutefois, si quelque Dominion autonome, l'Irlande par exemple, décidait d'apporter une modification au Droit public et d'instaurer le régime de l'union de l'Eglise et de l'Etat, personne, à notre sens du moins, n'aurait autorité pour l'en empêcher et annuler les décrets de sa législature. L'histoire des provinces maritimes nous apprend que l'un des premiers actes du gouvernement néo-écossais fut une loi déclarant l'Eglise anglicane Eglise établie sur toute l'étendue du territoire.⁴⁰

(à suivre)

Arthur CARON, o. m. i.

³⁹ Les décrets de 1851 et 1854. Voir Pagnuelo, o. c., p. 227 et 230.

⁴⁰ O'Sullivan, *Essays on the Church in Canada*, p. 88.

De vi aestimativa et de instinctu animalium

Sancti Alberti Magni, doctoris universalis necnon et S. Thomæ Aquinatis vestigia prementes auctores thomistici omni tempore quæstiones etiam de naturali philosophia pertractaverunt. Inter quas una sæpius mentes philosophorum naturalium exagitavit, quæstio scilicet de instinctu animalium.

Et re quidem vera inspicientibus nobis diligenter naturam viventem admirabilis apparet et ferme incomprehensibilis multiformitas, varietas et abundantia activitatum et operationum viventium. Quo diutius tamen observamus, quo plura facta colligimus, eaque, comparatione instituta, ad classes aliquas redigere conamur, eo magis convincimur, quod tota ista « immensa licentia rerum » nonnisi apparens est et fallax, quodque omni activitati viventium — si hominem excipias — ferrea quædam et rigida necessitas et determinatio simul cum mira ordinatione in finem competit. Faciliter etiam multitudo superabundans operationum ad perpaucas fundamentales reducitur, quæ in hoc tendunt, ut ipsum individuum operans per sufficientem nutritionem atque contra adversa omnia protectionem sartum tectumque conservetur et ut species naturalis per prolis generationem aptamque educationem vitam nanciscatur quodammodo perpetuam.

Quibus operationibus experientia testante *tria* omnino *communia* sunt:

1. Dispositiones et proclivitas quædam ad huiusmodi operationes animalibus brutis sunt innatæ, ita ut bruta statim ab initio summa cum certitudine et firmitate istas exerçant.

2. Omnia individua eiusdem speciei omnia opera eodem, ad essentiam quod attinet, modo eademque ratione prosequuntur, secundum illud Philosophi: « omnis hirundo similiter nidificat ».

3. Demum teleologia sive relatio aptitudinis et ordinis operationum ad finem obtinendum animalia omnino latet, ita ut ab istis non desistunt etiamsi in casu operatio sit plane inutilis vel etiam damnosa. Res exemplis illustretur. Quam ingeniose apes construunt series cellularum omnes norunt; nec minus mirabile est quomodo nutrimento prolem fovent diverso quidem, pro diversitate sexus, status evolutionis et finalis fovendorum; quæ diversitas primo secundum materias quibus componitur cibus attenditur, sed magis adhuc secundum proportionem quibus singulæ materiæ invicem miscentur et temperantur. — Calicurgus foetui suo cibum vivum carpit tarentolam vel araneam diadematum multo fortio-rem; ad hoc centra quædam nervosa aculeo suo percellit et sic prædam immobilem reddit; quod si vel in minimo deficit aut prædam suam occidit aut ab ea interficitur. — Castor fiber arcem sibi construit, fluminis aquas per aggeres temperat, at etiam in captivitate positus pergit indefesso labore ea omnia quæ facere consuevit, quamvis iam plane inutilia facta sunt, moliri.

Iure quæritur, quænam possit esse causa intima et adæquata talis activitatis, quæ ordinarie summam sapientiam prodit et tamen omni quandoque rationabilitate destituitur. Hanc quæstionem in sequentibus ad mentem Divi Thomæ Aquinatis solvere intendimus. Qua in re ut rite via atque ratione procedatur, in primis opiniones, quæ in temporis decursu ortæ sunt breviter equidem et succincte enumerabimus, ipsam solutionem dein in altera parte exposituri.

I — HISTORIA QUÆSTIONIS TEXTUR

Antiquissimi philosophi parum de quæstione nostra curabant. Ipse *Aristoteles* contentus est principium generale statuere, quod obiectum est primum movens immobile, quod mediante prævia perceptione appetitum excitat (*III De anima*, cap. 1, n. 433, a, b). Ultimum tamen determinativum appetitus esse dispositionem nativam appetentis eiusque naturales instinctus Philosophus passim affirmat.

Essentiam huiusmodi instinctus *Cicero* in suo libro *De finibus bonorum et malorum* (5, 9, 24) exposuit. Sequens doctrinam peripateticam asserit, quod omne animal seipsum amat et consequenter in hoc tendit, ut seipsum conservet, quia primus ad vitam suam tuendam appe-

titus sit ei inditum a natura ad hoc ut in esse persistat et ita sit affectum quomodo optimum ei sit. Hanc institutionem naturalem dicit in animalibus initio adhuc confusam esse atque incertam eamque nonnisi decursu temporis experientia adveniente fieri magis determinatam et consciam.

Avicenna in commentario ad libros Aristotelis *De Anima*, inter sensus interiores etiam vim specialem æstimativam enumerat tamquam fontem proprium omnium operationum, quibus animalia in finem tendunt. Quæ doctrina per *S. Albertum Magnum* ad *S. Thomam* pervenit, qui sæpius, in suis commentariis ad libros Aristotelis *De Anima* vel *De memoria et reminiscentia* et in *Libros Sententiarum Petri Lombardi* sicut et in propriis scriptis prædictam vim æstimativam, sive iudicarium naturale animalium, sensum intimum esse affirmat, quo animalia percipiant *intentiones insensatas*, i. e. utilitatem vel nocivitatem obiectorum, sive sibi sive toti speciei, quas quidem habitudines et relationes neque sensus externi neque phantasia percipere possint (*S. Thomas, Summa*, I, qu. 78, a. 4; qu. 81, a. 3; II *C. Gent.*, c. 60; *Qu. Disp. de Veritate*, qu. 25, a. 2; *Qu. Disp. unica de Anima*, a. 13; etc.). Sententiam *S. Thomæ* thomistæ fere omnes amplectuntur. (Cf. *Hugon, Phil. Nat.*, 2a p.; *Remer-Gény, Psychologia*; *Gredt, Elementa, Phil. Nat.*).

Sententiæ *S. Thomæ* sub finem sæculi XVIIi, alia theoria similis quidem sed omnino distincta æmula exorta est: theoria imaginum, quam primo apud *Conimbricenses* invenimus (*Commentarii Coll. Conimbricenses, S. J., in 8 libros Physicor. Aristotelis*, 1592). Animalibus secundum hanc theoriam insunt imagines repræsentantes operationes et motus efficiendos inde a nativitate, sed per excitationes sive ab extrinseco (obiecta visa) sive ab intrinseco (immutationes organorum) ad vivum exprimuntur.

Animalia huiusmodi imaginibus ratione naturalis ordinationis et determinationis irresistibiliter in suis operationibus diriguntur. Theoria imaginum postea etiam nonnullis scientiarum naturalium cultoribus placuit (*Fr. Cuvier, Règne animal*, Introduction; *H. Joly, L'instinct, Ses rapports avec la vie et avec l'intelligence*; idem, *L'homme et l'animal, Psychologie comparée*).

Quando sæculo XVIIo ineunte Philosophia naturalis, novis scientiarum incrementis freta, coepit magis magisque a traditionibus Scholas-

ticis resilire atque propriis viis incedere, *Descartes* proposuit theoriam mechanicam animalium, secundum quam bruta sunt *machinæ*, quæ ad actiones et excitationes reagunt sicut elementum chemicum in ampulla retorta vel sicut plantæ, quæ ad influxum caloris ponderis per tropismos quosdam respondent. In hac ergo theoria omne vel tenuissimum elementum psychicum animalibus denegatur. Vix necesse est dicere, quod mechanismus multos nactus est fautores, qui omnes theoriam sensus æstimativæ et imaginum quantum poterant impugnabant.

Cui theoriæ mox novi succreverunt adversarii, defensores scilicet intelligentiæ animalium. Ita *Büchner* in libro suo famoso *Kraft und Stoff* (p. 366) hæc scribit: « Etiam regnum animale aperta nobis suppeditat argumenta contra theoriam imaginum innatarum, quamvis quidam ex instinctu animalium præcipuum pro ea fundamentum depromere volunt. In capite aliquo posteriore conabimur ostendere, quod instinctus in sensu ordinariæ accepto alicuius impulsione naturalis inconsciæ, immutabilis et irresistibilis, ad fines quosdam obtinendos directæ, omnino non datur, quod e contra animalia bruta, non secus ac ipsi homines, cogitant, discunt, experiuntur et reflectunt, quamquam modo vel gradu minus perfecto. » Similiter *E. Hæckel* (*Welträtselc.* 6, 7). Alii vero hanc theoriam, quæ ex systemate evolutionistico Darwinii profluit, cum opinione Cartesii conciliare et in unum fundere studebant. Ita *A. Bethe*. Per alios auctores, poetas magis quam philosophos, demum ad simplicem anthropomorphismum perventum est, in quo omnia et singula, quæ in homine accidunt, absque discrimine et iudicio ullo brutis etiam animalibus adscribuntur. (Cf. *Brehm, Tierleben*. In prioribus saltem editionibus).

Interim *G. H. Schneider* (*Der tierische Wille*, 1880) novam proposuit problematis difficilis solutionem. Recogitans enim quod e. g. in cibo sumendo habetur delectatio quædam, si cibus est accomodatus, minime vero si est disconveniens, ipse generaliter tamquam causam operationum instinctivarum assignat affectiones innatas conversionis vel aversionis, associatas obiectis convenientibus vel disconvenientibus. Hæc theoria, quæ etiam affectionum innatarum nuncupatur, mox supplementi instar theoriæ imaginum addita est, quæ, sic ad perfectum deducta, plu-

res atque præclaros nacta est fautores (Palmieri, Gutberlet, Mercier, Uraburru, T. Pesch, etc.).

Eodem ferme tempore, sub finem scilicet sæculi ultimi, alii philosophi naturales ut *P. Wasmann*, *W. Wundt*, *O. Flügel* totis viribus contra theoriam mechanicam et intellectualisticam instinctus invecti sunt. Supremum eis hoc principium erat: « Debemus phænomena quam simplicissime explicare nec proinde adscribere brutis animalibus facultates psychicas altiores quam ad facta observata explicanda necessario requiruntur. » (*Wasmann, Instinkt und Intelligenz im Tierreich*, 3, p. 6). Ad doctrinam vero positivam istorum auctorum quod attinet mirus est consensus in admittendis principiis ordinis potius cognoscitivi. Ita *Wundt* (*Grundriss der Psychologie*, 8, p. 344) dicit: « Instinctus in genere haberi possunt tamquam impulsus, ex determinatis sensationibus et affectionibus orti. » « In omni instinctu impulsus individuales per sensationes exteriores vel interiores excitantur. » *P. Wasmann* aperte doctrinam Aquinatis de vi æstimativa profitetur et species obiective innatas ut improbables reiicit. Suam mentem (*op. cit.*, p. 30) ita breviter exponit: Activitates instinctivæ ex una parte ab intellectivis eo essentialiter differunt, quod non dependent a reflexione et finis intentione ipsius subiecti operantis; ex altera vero parte etiam a motibus pure reflexis sunt specificè distinctæ, quia a cognitione sensili animalis determinantur et diriguntur. Consequenter causa activitatum instinctivarum est sensatio et appetitus sensitivus bruti hæreditaria utique dispositione determinata. Sensatio autem requiritur non tantum externa sed et interna ac potissimum illa quæ a vi æstimativa elicitur. *P. Wasmann* in fine animadvertit, quod hoc mirum esse debet recentibus scientiarum cultoribus, quod iam *S. Thomas* brutis vim æstimativam adscripsit eodem quo ipse hoc fecit modo.

Totum istum conspectum historicum in unum colligit *P. Fröbes*¹: « Sunt aliqui, ait, qui de solutione per facultatem sensitivam desperant ideoque aut bruta nimis deprimunt faciendo illa machinas in his operibus, omnia scilicet mechanice explicando per motus reflexos; aut nimis hanc facultatem exaggerant æquiparando illam cum vera intelligentia

¹ *Psychologia rationalis*, Tom. I, p. 30.

humana.» In medio autem inter has extremas scientias « maxime tres sententiæ defensores invenerunt; eæ autem ponunt aut facultatem novam, vim scilicet æstimativam, aut appetitum innatum, aut cognitionem innatam ». Apud recentissimos auctores sententia interim innatarum affectionum et imaginum sive specierum obiectivarum multum invaluit.²

II — SENTENTIÆ SINGULÆ DIJUDICANTUR

Commune omnibus Scholasticis est effatum illud, quod bonum et verum sunt ex integra causa, malum vero et falsum ex quocumque defectu. Huius autem adagii veritas ex discussione variarum quæstionis de natura instinctus solutionum luculentissime illustratur.

1. THEORIA MECHANICA INSTINCTUS

Et in primis quidem sententia mechanistica Cartesii aliquid sane veritatis continet. Accuratum enim nervorum studium histologicum et physiologicum ostendit, quod non solum in cerebro sed etiam in medulla oblongata et spinali varia habentur centra, sibi invicem subalternata, in quibus nervi receptores determinatæ corporis partis conveniunt et a quibus nervi motores ad eandem corporis regionem pertinentes exeunt. Porro experientia constat, quod sæpe irritatio recepta statim in aliquo centro subordinato reactionem aliquam provocat, imo quod continuo associationes inter impressiones receptas et reactiones ponendas instituuntur non tantum in centrīs subalternatis, sed et in superioribus. Inde est, quod in brutis præter motus spontaneos, qui a potentia appetitiva eliciuntur, multi admittendi sunt motus reflexi, qui absque interventu ullo talis potentiæ contingunt.

At systema mechanisticum in illis motibus, quos specialissime instinctivos vocare consuevimus omnino deficit. Isti enim motus evidenter procedunt ex vera sensatione sive subjectivæ dispositionis sive alicujus objecti externi, et a potentia appetitiva modo conscio eliciuntur. Unde hoc systema causam veram et sufficientem actionum instinctivarum minime assignat.

² Cf. P. Frôbes, *op. cit.*, p. 26 et seq.

2. THEORIA INTELLIGENTIÆ BRUTORUM

Alia sententia, priori e regione opposita, animalibus brutis tribuit intelligentiam. Et sane, quomodo miræ operationes, quibus ingeniosissime et sibi et speciei consulunt, absque intelligentia explicari possunt? Ipse homo, vel optime excultus, neque post diligentissimas inquisitiones et collationes sapientius, et modo ad finem obtinendum accommodatiore operari posset, si in iisdem circumstantiis poneretur. Quid aliud possumus concludere, si admirabilia, quæ de apibus (cf. K. Kajô, *Unsere Honigbiene*), de formicis (cf. E. Wasmann, *Die Gastpflege der Ameisen, ihre biologischen und philosophischen Probleme*) certissime constant, mente revolvimus? Omni necessitate intelligentia dirigens admittenda est; neque proinde hoc theoriæ intelligentiæ animalium vitio vertendum est, quod causam explicativam instinctivarum intelligentiam statuerit, sed unice quod de hanc intelligentiam ipsis brutis animalibus adjudicaverit. Apposite enim Aquinas (*S. Th.*, I, qu. 103, a. 1, ad 1) dicit, « quod aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter: uno modo sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliæ creaturæ rationales, et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quæ sunt ad finem; alio modo aliquid dicitur operari vel moveri propter finem, quasi ab aliquo actum vel directum in finem, sicut sagitta movetur directa ad signum a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittæ ad determinatum finem demonstrat aperte, quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari ». Quod quidem ultimum aliter valet de mineralibus et plantis, quæ omni cognitione carent, et aliter de brutis, quæ finem materialiter tantum cognoscunt, non vero formaliter, sicut ex multis, quæ irrationabiliter a brutis fiunt, omnino demonstratur. Ex dictis defectus theoriæ intelligentiæ brutorum sufficienter apparet. Superest ut triplicem sententiam, in medio inter extremas has positam, ad trutinam revocemus.

3. THEORIA AFFECTIONUM INNATARUM

Et quidem, ut ab illa incipiamus, quæ magis obvia et sensui communi consentanea esse videtur, examinemus primo theoriam affectionum innatarum, secundum quam sensationibus associatæ sunt quædam affec-

tiones et impulsus cæci, quibus animal unice in suis actibus dirigitur. In hac theoria aliquid veri contineri nemo est qui dubitat. Cibi enim sumptio et foetus procreatio manifestam secumferunt delectationem dum e contra inimicus jam aggrediens et nocens aversionem vel iram causat. Attamen experientia teste sæpe id quod sensibus placet a brutis repudiatur et quod maxime ingratum est avide quæritur, instinctu ad hoc impellente. Cogita de ave, quæ etiam frigidissimo hiemis tempore morulas solani nigri vel atropæ belladonnæ negligit et impigre materias ad nidum construendum colligit, quæ famem patitur ne foetui desit cibus conveniens. Ceterum patet, hanc theoriam esse insufficientem, quando ad ea applicatur, quæ nullas secumferunt delectationes vel alias affectiones, sed ideam dumtaxat exemplarem in animali præsupponunt. Numquid aves delectationibus compulsæ cellulas suas secundum talem præ aliis figuram et mensuram conficiunt? Quamvis igitur concedimus, quod ordinarie omnes operationes instinctivæ in bonum individui vel speciei vergunt, et quod sæpius eas delectatio illa concomitatur, quæ non deest ulli operationi, quæ secundum naturam et debitas condiciones fit, tamen in hac delectatione, et generatim in affectionibus, sensuum perceptionibus associatis, motivum determinativum, sufficienter explicans vel ipsas operationes quas concomitantur videre minime possumus. Inde mirum non est, quod hæc theoria fere semper cum alia apparet conjuncta, quæ ab imaginibus sive speciebus objective innatis nomen habet, ad quam nunc transitum facimus.

4. THEORIA SPECIERUM INNATARUM

Prædictæ species objectivæ dicuntur innatae, non quod cunctis individuis inde ab initio a natura inditæ fuerint, — hoc de quibusdam tantum valet, — sed quia decursu generationum per multiplicem experientiam collectæ, per modum dispositionis hæreditariæ ad posteros transmissæ sunt. Eas accuratius describit P. Fróbes (*Psychologia speculativa*, Tom. I, p. 35) :

« 1) Patet non ipsas imagines ab initio vitæ adesse sed solum habitum (associationes) plane ut hoc valet in memoriâ ordinaria.

« 2) Neque putandum est, brutum statim ab initio operis cogni-

tionem totius operis complicati paulatim efficiendi jam habere, nam hoc necessarium non est, et experientia sæpe clare contrarium probat. . .

« 3) Hæ cognitiones exortæ non constant ex sola imagine visuali operis perfecti, sed agitur maxime de imagine motuum efficiendorum, quales e. g. habet qui simile opus exsequi didicit et nunc ad executionem incitatur.

« 4) Ut jam dictum est, præter repræsentationem operis exsequendi generatim aderit delectatio in hac operatione vel alius affectus accommodatus, qui appetitum ad agendum excitat; plane ut in bruto quod ex spe præmii opus quod didicit nunc repetit. »

Primo aspectu hæc expositio conceptionem illam modernam in mente evocat, secundum quam sensationes, per sensoria externa perceptæ, per nervos receptores ad determinatas corticis cerebri partes deducuntur ibique singulæ in singulis neuronibus collocantur et localizantur, ac demum ad invicem consociantur et concatenantur, ita ut secundum certas leges iterum excitari et quodammodo vivificari possint. Sed hæc tota conceptio quam ante annos plus quam 30 P. Wasmann (*Instinkt. . .* 3, p. 11) ex considerationibus psychologicis et magis adhuc ex somatologicis respuit, nimium negligit animam ejusque potentias.

Oportet præprimis assignare verum subjectum specierum innatarum. Determinata pars cerebri, centrum quoddam associationis, potest admitti tamquam fundamentum materiale, imo ut organum potentiæ sensitivæ, quæ cum eo unum constituit per se, naturale. At semper potentia ipsa est primarium.

Hoc a fautoribus quoque hujus sententiæ admittitur. « Animalia bruta, ait P. Frôbes (cf. *op. cit.*, p. 21), saltem perfectiora sensibus internis scilicet sensu communi, phantasia, vi æstimativa et memoria, prædita sunt. » Species innatæ insunt in aliqua potentia sensitiva, nempe in vi æstimativa sicut in subjecto, et sicut in principio elicitive consequenter actuum, qui per istas species excitantur. Quod igitur species reviscunt datis conditionibus, ita intelligendum est, quod potentia sensitiva, determinata per species cognoscitivas prorumpit in suum actum, elicit suum actum; quo novam producit speciem expressam sive phan-

tasma, quod habitualiter remanet in potentia tamquam dispositio ad eundem actum iterum ponendum.

Porro hæc potentia sensitiva, quæ per actus suos dirigit brutum animal in suis operationibus, proponendo objecta appetenda vel fugienda et impellendo ad operationem accomodatam, jure merito vis æstimativa ab ipsis quoque, qui hanc sententiam sequuntur, nuncupatur. Dicitur æstimativa, quia suo modo æstimat, judicat secundum dispositiones, quas sive ab Auctore naturæ inditas, sive a parentibus hæreditate transmissas accepit et suis propriis experienciis magis particulariter determinavit. Vis dicitur, quia non est potentia sensitiva speculativa sed omnino practica et ita se habet ad appetitum sensitivum sicut se habet ratio practica ad voluntatem in homine. (Cf. *S. Th.*, I, qu. 79, a. 11.) Hæc est ratio cur vis æstimativa suo modo imperat et potentias appetitivas incitat et impellit. Et quoniam unum quid determinatum appetendum proponit — secus ac ratio humana, — appetitus sensitivus prompte et naturali ductus necessitate exsequitur ordinationes facultatis æstimativæ.

Processus igitur psychologicus, ni fallimur, iste est: Brutum percipit dispositiones internas subjectivas e. g. famem, vel objecta externa e. g. cibum. Phantasia sensationis objectum percipit et vivide proponit; ac statim exsurgunt ea, quæ a modernis affectus ab antiquis passiones dicuntur. Vis autem æstimativa de objecto, per phantasma præsentato, judicat ex instinctu sive impulsu naturali et quid faciendum sit imperat. Nunc animal incunctanter incipit operari cum plena certitudine et plurimum etiam cum delectatione, quando scilicet coincidit id quod a phantasia commendatur cum eo quod ab æstimativa præcipitur.

Hæc ultima, quamvis ex principiis legitime fluere videntur, a factoribus specierum innatarum minime admittuntur propter difficultates quas postea videbimus, admittuntur tamen in systemate S. Thomæ, quod nunc ultimo loco fusius explicare convenit.

5. THEORIA POTENTIÆ ÆSTIMATIVÆ

Sententiam suam ita pandit Angelicus (*S. Th.*, I, qu. 78, a. 4): « Considerandum est quod si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum, quas percipit sensus, in quibus

delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quærat aliqua, vel fugiat non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali, quod percipiat hujusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior; et hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud principium; cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum prædictarum. . . Ad apprehendendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur ordinatur vis æstimativa. Ad conservandum autem eas vis memorativa, quæ est thesaurus quidam hujusmodi intentionum, cujus signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua hujusmodi intentione; puto quod est nocivum, vel conveniens. »

Natura harum virium intimius declaratur ex comparatione cum facultatibus analogis, quales in homine inveniuntur. « Considerandum est autem, quod quantum ad formas sensibiles non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus; sed quantum ad intentiones prædictas differentia est. Nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem per quandam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur æstimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa. . . Ex parte autem memorativæ (homo) non solum habet memoriam sicut cætera animalia, in subita recordatione præteritorum, sed etiam reminiscientiam, quasi syllogistice inquirendo præteritorum memoriam secundum individuales intentiones. »

Ex limpida hac expositione facile est, puncta principalia systematis S. Thomæ colligere:

1. Brutum dirigitur in suis operationibus instinctivis per vim æstimativam.
2. Aestimativa judicat, instincta et impulsa impetu naturali.
3. Cognitio quæ occasione sensationis sensuum externorum vel

phantasiæ exsurgit virtualiter duplex est: hoc est bonum, ergo fac hoc!... Non igitur immediate æstimativa urget: fac! carpe! fuge! sed hoc imperium in aliquo iudicio naturali de objecto fundatur.

4. Cognitio et imperium prædictum non est mera conditio sed causa proportionata actionis ponendæ.

5. Toto processu peracto species expressa manet habitualiter in vi æstimativa et in memorativa sicut et memoria eventus, qua iudicia futura æstimativæ accidentaliter modificantur et determinantur.

III — DUBIA DISSIPANTUR

Fatendum est, hanc theoriam, quantumvis pulchram, gravissimas tamen excitare difficultates, quas non licet reticere. Et prius quidem quæritur: a quonam venit instinctus iste naturalis, quo pulsa æstimativa in sua iudicia prorumpit? Numquid ipse auctor naturæ singulis vicibus in æstimativam bruti hanc impulsionem imprimit? — « Dicendum, ait Angelicus, quod necessitas naturalis inhærens rebus quæ determinantur ad unum, est impressio quædam Dei dirigentis ad finem; sicut necessitas, qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittæ. Sed in hoc differt, quia id quod creaturæ a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur, præter earum naturam, ad violentiam pertinet. » (*S. Th.*, I, qu. 103, a. 1, ad 3). Non igitur necesse est, ut Deus ipse continuo bruta instiget, sed æstimativa iudicat secundum impulsum i. e. determinationem naturalem, primitus acceptam a Deo. Natura cuiusque rei est « principium et causa motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens » (*Arist.*, *II Phys.*, cap. 1). Ex natura sponte oritur appetitus naturalis seu tendentia et ordo ad res sibi convenientes. Quæ quidem nihil sunt aliud ac relatio quædam transcendentalis, qua totum individuum ad ea refertur, quæ sibi sunt convenientia, singulæ vero partes, organa, potentiæ ad objectum proportionatum proprium (*S. Th.*, I-II, qu. 26, a. 1, ad 3). Cum igitur vis æstimativa sit sensus naturaliter ordinatus ad bonum et malum individui vel speciei percipiendum — sicut intellectus est ordinatus ad verum in genere, — ex ipso appetitu naturali jam inclinatur ad huiusmodi iudicia proferenda. Posset autem

quæri, utrum in vi æstimativa ponendus sit præterea habitus aliquis naturalis, analogus synderesi, quæ naturalem indolem facultatis ultimam perficiat et ad sua judicia practica determinet. Ad hoc « dicendum quod vires sensitivæ dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod operantur ex instinctu naturæ; alio modo secundum quod operantur ex imperio rationis. — Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturæ, sic ordinantur ad unum sicut et natura; et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus ita nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturæ operantur. — Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt; et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur » (*S. Th.*, I-II, qu. 50, a. 3). Hoc ultimum in homine dumtaxat et in animalibus aliquid, prout homini subduntur, habet locum. Unde simpliciter concludendum, quod in bruto « est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis sed ex necessitate, non ex iudicio libero » (*S. Th.*, I-II, qu. 26, a. 1).

Huic tamen solutioni obstat, quod vis æstimativa ab appetitu sensitivo movetur. Aestimativa enim manifeste secundum S. Thomam est sensus practicus et analogum rationis practicæ (*S. Th.*, I, qu. 79, a. 11, ad 3). Jamvero ratio practica cognoscit et præcipit mota ad hoc per voluntatem, cum « imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus » (*S. Th.*, I-II, qu. 17, a. 1). Videretur igitur quod et æstimativa sua judicia ferat impulsa ab appetitu sensitivo; ex quo plura sequerentur valde inconvenientia, ut puta libertas quædam et alia similia quæ intolerabilem redolent anthropomorphismum. Sed nihil horum verificatur, siquidem « aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis. . . Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; et hoc modo voluntas movet intellectum et omnes alias animæ vires » (*S. Th.*, I, qu. 82, a. 4). Et similiter vis æstimativa movet appetitum sensitivum præstituendo ei objectum, et ab eo movetur tamquam a motore efficiente. In hoc autem est maxima differentia, quod ratio plura voluntati proponit media ad libitum eligenda vel etiam repudianda, æstimativa autem unicum tantum objectum proponit idque ut

necessario appetendum. Igitur vis æstimativa movetur sane, at solummodo ad exercitium sui actus, non vero ad eius specificationem, ut aiunt; hæc enim ab ipsa natura prædeterminata est sicut supra diximus.

Hæc omnia, aiunt alii, generaliter admitti possunt. « Si autem sententia nimis intenditur et in oppositione ad phantasmata et affectus postulatur aliud iudicium virtuale convenientiæ, impossibilia statuere videtur; nam in ordine sensitivo nihil cogitari potest adesse nisi combinatio repræsentationum cognoscitivarum et appetitionum » (Frôbes, *op. cit.*, pag. 33). Hæc difficultas non latuit S. Doctorem. « Intellectus, ait, minus dependet a sensu quam quæcumque potentia sensitivæ partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu. . . Ergo multo minus debet poni una potentia sensitivæ partis ad percipiendas intentiones, quas non percipit sensus, quam vocant æstimativam. » Et quomodo respondet? « Dicendum quod licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum, intellectus multa cognoscit quæ sensus percipere non potest; et similiter æstimativa licet inferiori modo » (*S. Th.*, I, qu. 78, a. 4, ad 4). Quanta in paucis verbis instructio latet! Si intellectus a phantasmate, quod accidentia extrinseca complectitur, intimam rei essentiam et naturam abstrahere valet, cur sensus omnium potissimus ex apparentiis externis aliququaliter habitudinem objecti ad se percipere non poterit?

Sed saltem tam alta cognitio ad explicanda facta instinctus minime est necessaria; nam « ut objectum perceptum moveat ad actionem, nihil præterea requiritur, quam ut illa perceptio objecti et certæ actionis circa illud ponendæ delectationem et impulsus ad actionem eliciat; hæc autem delectatio est actus appetitus, non cognitio, et immediate ex determinatione naturæ perceptionem objecti sequi potest » (Frôbes, *ibid.*). — Videtur de facto actio instinctiva sufficienter explicari, si præter phantasiam, vim æstimativam et memorativam admittuntur perceptio objecti appetendi et certæ actionis circa illud ponendæ, et demum delectatio vel alius affectus accomodatus. Et etiam in sententia thomistica vix alia elementa explicativa postulantur. Differentia potius est in modo, quo ipsa eorumque ad invicem nexus concipiuntur. Etenim oblocutores requirunt « ut illa perceptio delectationem et impulsus ad actionem eliciat ». Et ad hoc perceptioni de se indifferenti objecti affectus quos-

dam et quandoque etiam cognitiones associant. Nonne multo facilius affectus explicantur si talis admittitur cognitio objecti, ut ex ea dicti affectus connaturaliter fluant? Si non in appetitu sensitivo nativa dispositio admittitur sed in vi æstimativa? Nonne sic natura æstimativæ, specierum objectivarum, appetitus sensitivi, affectuum melius servaretur?

Vis æstimativa est sua natura potentia sensitiva, cognoscitiva, practica, ergo directiva universæ activitatis bruti animalis proponendo objecta ut bona vel mala et actiones circa objecta ut ponendas, eo modo quo competit appetitui sensitivo; sicut ratio practica proponit voluntati objecta et gerenda, ita ut nemo possit aliter hominem constringere, ut modo humano aliquid operetur nisi hoc agat, ut homo per rationem ipse sibi imperet.

Species dein objectivæ aut concipiuntur ut imagines jam actu in facultate sensitiva sistentes — et tunc manifeste sunt ipsi actus cognoscitivi a potentia sensitiva elicit, objective considerati; aut concipiuntur tamquam determinationes sive dispositiones potentiæ sensitivæ — et tunc coincidunt cum his, quæ e Scholasticis communiter species intentionales impressæ vel expressæ dici consueverunt, quibus facultas cognoscitiva ad actum determinatur vel post actum ad ejus repetitionem habitualiter manet disposita. Sive autem sumatur pro actu sive pro specie intentionali semper natura ejus intimam postulat unionem et adaptationem ad ipsam facultatem cognoscitivam, cui proinde non ab extrinseco intrudi potest.

Appetitus vero eo dicitur sensitivus, quod ex sensatione tamquam ex sua causa naturali et proportionata elicitur. Satis est ut æstimativa proponat objectum ut bonum, operationem ut modo exsequendam, ut appetitus statim et absque alia dispositione speciali sequatur.

Delectatio demum vel alius affectus accomodatus qui appetitum ad agendum excitat, coincidit, sicut jam dictum est, cum passionibus, qui recte dicuntur motus appetitus sensitivi ex imaginatione quadam boni vel mali. Unde ex perceptione objecti qualiscumque naturaliter quædam passiones in appetitu resultant. Aut igitur admittitur talis cognitio objecti vel operationis perficiendæ, ut passiones convenientes exoriantur, aut naturalibus passionibus prætermisissis aliæ quasi ab extrinseco per-

ceptionibus de se indifferentibus associantur. Candide fatemur nobis priorem solutionem magis arridere.

Quocumque igitur vertimur, sententia S. Thomæ nobis longe præferabilior esse videtur. Et tamen omnibus persuasionibus durior una subsistit objectio, quæ vel sola totam superbam theoriam ad nihilum reducere minatur: sensus scilicet communis omnium hominum, totius generis humani consensus, nonne unanimiter proclamat, bruta animalia cæco compelli instinctu, veluti cæca passionibus et instinctibus suis duci? Verum est, nec diffiteri possumus, rem ita se habere; imo hoc ipsum et nos asseveramus, quod scilicet animalia instinctu cæco moventur, non obstantibus æstimativæ judiciis et imperiis. Res exemplo et comparatione illustretur. Si homini alicui videnti nescio quod objectum subito hoc iudicium emicaret: bonum! carpe! et ille absque deliberatione ulla, quamvis pro hoc suo iudicio nullam rationem indicare possit, statim in objectum irrueret, nonne jure cæco impulsu ductus egisse diceretur? Jam age! bruta animalia semper hoc modo agunt. Vident objectum. Vocem naturæ audiunt: bonum! sume! vel: malum! cave!. . . et horum omnium nec minimam rationem cognoscunt. Tendunt in finem, sed non cognoscunt finem. Numquid non vere cæca sunt? Nihil igitur evincitur contra sententiam S. Thomæ ex cæcitate instinctus animalium. At contra! Omnes etiam homines conveniunt in admittendo in quibusdam saltem animalibus sagacitatem quandam in quærendo, in experimentis faciendis, in discendo. . . Neque sententia intelligentiæ animalium tantum colligere potuisset applausum, si brutis non saltem analogum quid rationis humanæ competeret. Hoc autem analogum est vis æstimativa eo sensu quo a S. Thoma explicatur.

* * *

Ex hac, quam modo terminamus disquisitione, iterum ni fallimur apparet victrix doctrinæ Aquinatis et antiquorum superioritas, quæ cuncta problemata non quasi seorsim et monographice, sed ex conspectu totius systematis solvit et sic feliciter methodum sytheticam cum analytica conjungit. Mediā autem viam tenens æque distat ab exaggerationibus extremarum opinionum ac simul, sicuti ex universali experientia et observatione fundamenta et materiam suæ inquisitionis speculativæ desu-

mit, ita factis quoque hæc doctrina apprime respondet sensuique omnium hominum congruit.

Præterea ex dictis periculum quoddam satis clare elucet, cui scholastica quoque Philosophia hisce præsertim temporibus ac terris obnoxia est, siquidem plures extra castra christiana dimicantes ei resistere non valebant. Non loquimur de illo quod *Behaviorismus* dicitur systemate, quod intimas phænomenorum causas percontari ne quidem conatur, contentum exacta phænomenorum descriptione; sed loquimur de studiis eorum, qui hujusmodi problemata unice ex psychologia experimentalisolvere nituntur. De quibus rectissime recens quis dixit: « Psychologia per decennia arbitrata est sese methodo experimentalis mysteria quoque rerum psychicarum detegere posse. Multa sane scitu utilia prodita sunt at si totum inspicitur, oportet concedere quod ingentia in his studia vix fructus reddiderunt. Ad ipsissimum problema per hujusmodi studia de associationibus, de impedimentis, de reflexibus deque aliis similibus pressius non accessimus et tandem Psychologiæ proprium suum objectum, anima scilicet, remotum atque ablatum est. » (B. Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, 1930, p. 475. « Die Psychologie hat jahrzehntelang geglaubt, mit der experimentellen Methode hinter die Geheimnisse auch des Seelischen kommen zu können. Es ist vielerlei Interessantes dabei herausgekommen. Aber im ganzen genommen muss man leider sagen, dass die unendlichen darauf verwandten Mühen sich kaum gelohnt haben. Dem eigentlichen Problem sind wir durch all diese Forschungen über Assoziationen, Hemmungen, Reflexe u. s. w. nicht näher gerückt und zuletzt war der Psychologie auf diese Weise ihr eigentliches Objekt, die Seele selbst, ganz abhanden gekommen »).

Rodolphe HAIN, o. m. i.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

P. HINDEBRANDO HÖPFL, O. S. B. — *Introductionis in Sacros utriusque Testamenti Libros*. Vol. II. *Introductio specialis in Libros V. T.* Vol. III. *Introductio specialis in Libros N. T.* Roma, Scuola Tipografica Pio X, 1931. In-8, 364 et 482 pages.

Le R. P. Höpfl, consultant de la Commission Biblique et professeur d'Écriture Sainte au collège Saint-Anselme de Rome nous présente, en deux volumes, la troisième édition de son *Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium*. La haute valeur de cet ouvrage mérite qu'on la signale à l'attention des étudiants en sciences bibliques.

L'auteur, dans le premier volume, examine tous les livres de l'Ancien Testament. Le Pentateuque, parmi les hagiographes, reçoit, à cause de son importance dogmatique et les controverses qu'il a suscitées, des égards tout particuliers. Après en avoir esquissé le but, l'objet et les divisions fondamentales, le R. P. démontre, dans une forte thèse d'une cinquantaine de pages, l'origine mosaïque de ce livre inspiré et réfute victorieusement les objections de la critique moderne. Les autres écrits historiques sont, à leur tour, passés en revue. Voici la méthode ordinairement suivie: nom du livre sacré, sa fin, sa matière et ses principales parties, son origine et son autorité, soit divine, soit historique, soit canonique. Après les hagiographes, l'auteur étudie les ouvrages didactiques et les prophètes. Il fait précéder les premiers d'une dissertation sur la poésie sacrée des Hébreux, les autres d'un traité sur la prophétie en général.

Dans le second volume, tous les livres du Nouveau Testament sont également l'objet d'un examen détaillé, critique. Les problèmes d'introduction, qui peuvent et doivent intéresser l'élève, sont abordés loyalement. Pour plus de clarté dans l'exposition, l'auteur divise les écrits de la Nouvelle Loi en quatre catégories: Évangile et Actes des Apôtres, Épîtres de saint Paul, Épîtres catholiques, Apocalypse. Quelques notions sur la vie de l'Apôtre des Gentils et la nature de ses œuvres facilitent singulièrement la compréhension de la doctrine paulinienne.

Voilà le travail que nous avons à apprécier. Notons tout d'abord qu'une troisième édition d'un livre de ce genre en indique l'intrinsèque bonté et la faveur dont il jouit dans les milieux bibliques. Il convenait d'attirer l'attention sur ce point avant de mettre en relief toutes les qualités qui recommandent l'ouvrage.

Il nous plaît de noter la profonde érudition de l'auteur. On trouvera rarement dans un *Compendium* un savoir aussi étendu, une bibliographie aussi abondante. Le R. P. semble avoir tout lu sur les questions traitées. Aucun ouvrage ne lui est inconnu, aucun article ne lui a échappé. Cette érudition lui a permis de présenter un manuel scientifique, moderne, en soustrayant de ce dernier mot tout ce qu'il pourrait y avoir de péjoratif.

Bien que révélant une forte documentation, les traités ne dépassent pas cependant les limites imposées par un *Compendium*. L'ouvrage en dépit de l'abondance des matières demeure relativement *bref*. Tous apprécieront cette modération.

Dans l'ensemble l'argumentation est *solide, claire*. Les données traditionnelles, historiques, scientifiques et critiques sont bien résumées; les opinions diverses fidèlement rapportées. L'auteur pratique, dans les jugements controversés, un choix judicieux qui lui fait éviter les positions extrêmes, toujours contraires au bon sens et aux exigences scientifiques.

Le point faible de l'ouvrage — qu'on nous permette cette remarque, inspirée par le désir de rendre meilleur un travail déjà si précieux — se fait sentir dans la disposition typographique et les méthodes d'exposition. L'auteur néglige les divisions en chapitres, articles, paragraphes et numéros. Il donne trop peu de titres et de sous-titres, et il y en a qui s'imposent. Dans le premier volume, par exemple, on est surpris de trouver au commencement de chaque livre, des matières importantes — nom, objet et contenu de l'ouvrage, but que l'auteur s'est proposé en l'écrivant — groupées sans ordre apparent, sans inscription spécifique. Par ailleurs les modes d'exposition changent bien souvent. Ainsi les divisions d'un livre feront parfois l'objet d'un paragraphe spécial; ailleurs, ils seront mêlées aux questions d'origine ou d'authenticité, ou reléguées dans le groupe des matières non ordonnées dont nous signalions plus haut la présence. Ces variations, non toujours objectivement fondées, rendent plus difficile l'étude d'un sujet qui ne l'est déjà que trop en lui-même par sa sécheresse et sa monotonie.

Mais ces imperfections n'enlèvent guère à la valeur du travail du R. P. Höpfl. Il compte parmi les meilleurs. Nous le recommandons vivement aux professeurs d'Écriture Sainte et aux étudiants des séminaires et des scolasticats. D. P.

* * *

Chanoine HENRI MORICE. — *La Vie mystique de saint Paul. Le Contemplatif, le Docteur, l'Amant du Christ*. Paris, Libraire P. Téqui, 1932, In-12, XIV-250 pages.

Deux sujets semblent aujourd'hui retenir l'attention des savants: la personne et la doctrine de saint Paul et les phénomènes mystiques. Cependant personne n'avait encore tenté de traiter à la fois les deux questions en considérant la vie mystique de l'Apôtre. M. le chanoine Morice s'est proposé cette fin. Il veut considérer les états mystiques du saint soit en eux-mêmes, soit dans leur retentissement sur sa doctrine, sa piété, son ascèse, son activité extérieure, sa personne entière. Le présent volume étudie le *Contemplatif, le Docteur, l'Amant du Christ*. Un autre, intitulé: *L'Ame de saint Paul*, appréciera l'*Ascète, l'Apôtre, l'Homme*.

La tâche entreprise était, certes, ardue. L'Apôtre se montre très sobre, pour ne pas dire avare, de confidences sur sa vie intérieure. Le talent souple et tenace de M. le chanoine a surmonté avec assez de bonheur la difficulté et nous a présenté un portrait vivant de saint Paul mystique. L'auteur a réussi à dégager de la vie de l'Apôtre certains phénomènes mystiques et de sa doctrine des reflets lumineux que seule, pense-t-il, l'expérience mystique peut expliquer. Cependant, faute de distinguer assez nettement entre l'inspiration divine et l'intuition mystique, et dans la vie mystique, entre les éléments essentiels et les phénomènes accidentels, il aboutit à des conclusions qui perdent notablement de fermeté et de consistance. L'exposition est claire, rapide, effleurant peut-être trop légèrement certains points d'exégèse et de doctrine. Le style est à la hauteur des autres ouvrages de M. Morice: alerte, facile, imagé, éblouissant même, au point de fatiguer parfois l'esprit du lecteur. L'ouvrage contribuera largement à faire connaître et aimer l'attachante figure du grand Apôtre. A. D.

ETIENNE GILSON. — *Saint Thomas d'Aquin*. Cinquième édition revue et corrigée. Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Fils, éditeurs, 1930. In-12, 380 pages.

Un second tirage du *Saint Thomas d'Aquin*, de M. Gilson, vient de paraître, avec quelques retouches, chez Gabalda. Certains *lapsus doctrinaux*, échappés au savant professeur dans les éditions antérieures, ont été corrigés. Cet ouvrage, déjà remarqué, sur la philosophie morale du Docteur Angélique, doit être signalé à l'attention des élèves en philosophie, à cause de sa précision synthétique, de sa clarté d'exposition et de sa limpidité de style, autant évidemment que le comportent les doctrines abstruses de la métaphysique. L'auteur note fort opportunément dans son introduction: « il y a des livres qui sont clairs à première lecture, mais qui deviennent de plus en plus obscurs à mesure que l'on y réfléchit davantage; il y en a d'autres qui sont obscurs à première lecture et qui deviennent de plus en plus clairs à mesure que l'on y réfléchit davantage. » Celui de M. Gilson doit être placé parmi les derniers; c'est là, pensons-nous, une recommandation appréciable.

A. C.

* * *

Ch. VAN SULL, S. J.—*Léonard Lessius de la Compagnie de Jésus (1554-1623)*. Louvain, Editions du Museum Lessianum, 1930. In-8, X-366 pages.

Ce livre du P. Van Sull est un ouvrage édifiant et instructif à la fois. Il n'est pas uniquement un éloge du grand serviteur de Dieu que fut Lessius, mais c'est une vie documentée et très complète, pleine de détails historiques intéressants et pittoresques touchant la manière de vivre des étudiants au XVI^e siècle, la naissance du jansénisme louvainiste, les débuts et le rôle de la Société de Jésus en Belgique. L'auteur s'attarde longuement à défendre les diverses positions théologiques tenues par le jésuite belge, en particulier son opinion sur la prédestination postérieure à la prévision des mérites par Dieu. Il comprendra que tous ne partagent pas son avis à ce sujet.

Le style est sobre et clair, comme il convient dans un livre du genre.

Le second appendice (contenant la liste bibliographique des nombreux manuscrits de Lessius et des diverses éditions et traductions de ses ouvrages) sera particulièrement apprécié par les chercheurs et les historiens.

Nos professeurs et nos étudiants en théologie liront avec un vif intérêt la vie de ce maître de renom qu'ils rencontrent fréquemment dans leurs manuels, quelquefois cependant pour le réfuter. Les derniers apprendront de lui ce que peut produire l'amour de la science servi par un labeur opiniâtre et persévérant.

A. C.

* * *

AEGIDI ROMANI *Theoremata de Esse et Essentia*. Texte précédé d'une introduction historique et critique, par Edgar Hocedez, S. J. Louvain, Editions du Museum Lessianum, 1930. In-8, XIV-(127)-188 pages.

La publication, par le P. Hocedez, des *Theoremata de Esse et Essentia* de Gilles de Rome, constitue une contribution remarquable au travail qui se poursuit depuis quelques années autour de l'histoire des doctrines médiévales.

L'auteur, parfaitement familier avec les divers courants philosophiques de la fin du XIII^e siècle, discute avec une incontestable maîtrise, dans une introduction historique et critique, la date de composition (entre 1278 et 1286) des *Theoremata*, les tendances doctrinales de Gilles, l'authenticité et la pureté de son thomisme, les influences néo-pla-

toniciennes exercées sur sa pensée par Proclus, son autorité et son influence sur la scolastique postérieure. Le P. Hocedez estime que saint Thomas et Gilles sont deux tenants déterminés de la distinction réelle entre l'essence et l'existence; mais il déclare que leurs terminologies sont si divergentes qu'elles paraissent irréductibles, manifestant chez le maître et le disciple une conception assez différente touchant cette thèse fondamentale de la philosophie thomiste. Il accuse même le docteur augustinien de n'être point étranger aux confusions scotiste et suarézienne, relativement au problème de la distinction réelle.

On trouve dans ce livre des éclaircissements intéressants sur l'axiome si connu : *forma dat esse*, et répété par tous les professeurs de philosophie, souvent dans des sens assez disparates.

Le texte latin de l'ouvrage égidien est présenté d'une façon claire et ordonnée, avec, en note, toutes les variantes qu'on trouve dans les différents manuscrits.

Pour nous, qui ne pouvons nous procurer qu'à grands frais copie des manuscrits des maîtres du moyen âge, nous ferions preuve de sagesse et de prévoyance en achetant à mesure qu'elles paraissent les éditions critiques de leurs ouvrages. Les *Theoremata* de Gilles de Rome est un livre qui s'impose dans les Bibliothèques de nos séminaires et de nos collègues.

A. C.

Recension des revues

Angelicum.

Janvier-février-mars 1932. — MEERSSEMAN G.: *De S. Alberti Magni Postilla super Jeremiam inedita*, p. 3-20. — GARRIGOU-LAGRANGE R.: *Causae ad invicem sunt causae*, p. 21-42. — SIMONIN H.-D.: *La connaissance de l'Ange par lui-même*, p. 43-62. — MEERSSEMAN G.: *Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs*, p. 63-76. — VOSTÉ J.: *Epistula Aristeae*, p. 77-84. — BALZARETTI P.: *Risposta al Prof. B. Varisco*, p. 85-90.

Antonianum.

Janvier 1932. — P. Fidelis SCHWENDINGER, O. F. M.: *Duns Scoti doctrina de substantiali supernaturalitate fidei infusae*, p. 3-38. — P. Jacobus HEERINCKX, O.F.M.: *S. Antonius Patavinus auctor mysticus (Continuabitur)*, p. 39-76. — P. Willibrordus LAMPEN, O. F. M.: *De causalitate Sacramentorum juxta S. Bonaventuram*, p. 77-86. — P. Ludgerus MEIER, O. F. M.: *Philosophia perennis*, p. 87-98.

Apollinaris.

Juillet-septembre 1931. — MAROTO: *Const. Ap. « Deus scientiarum Dominus »: Pont. Institutum utriusque juris*, p. 386-396. — D'AMBROSIO: *Sorores externae monasteriorum monialium juxta novissima statuta data a S. C. de Religiosis*, p. 397-408. — DE CLERCQ: *Notae historicae circa fontes juris particularis Orientalium Catholicorum*, p. 409-427.

Archivum Franciscanum Historicum.

Octobre 1931. — P. André CALLEBAUT, O. F. M.: *Saint Antoine de Padoue. Recherches sur ses trente premières années. Notes, discussions et documents*, p. 449-494. — P. Leo AMORÔS, O. F. M.: *Series condemnationum et processum contra doctrinam et sequaces Petri Ioannis Olivi (e cod. Vat. Ottob. Lat. 1816)*, p. 495-512. — R. M.-J. MAURIAC: *Une enquête en vue de la béatification de Fr. Thomas Illyricus, O. F. M.; en 1612 (aux archives du Palais de Monaco D¹, 551)*, p. 513-522. — P. Hugolinus LIPPENS, O. F. M.: *Descriptio codicum Belgo-franciscalium diversis in locis asservatorum (Finis)*, p. 523-534.

Biblica.

Novembre 1931. — A. BEA: *Constitutionis Apostolicae « Deus scient. Dominus » momentum pro studiis biblicis*, p. 385-394. — H. HÄNSLER: *Der hist. Hintergrund von Richt. 3, 8-10 (V)*, p. 395-410. — E. POWER: *St. Peter in Gallicantu*, p. 411-446. — A. ALLGEIER: *Die erste Psalmenübersetzung des h. Hieronymus und das Psalterium Romanum*, p. 447-482. — A. VACCARI: *Codicis Evang. Purpurei N folium repertum*, p. 483-484.

Commentarium pro Religiosis.

Fascicule V 1931. — S. C. DE RELIGIOSIS: *Statuta pro Sororibus externis (Studium Exc. Vincentii la Puma)*, p. 409-430. — S. C. CONCILII: *Decretum de habitu ecclesiastico (Annotationes P. Larraona)*, p. 431-434. — A. LARRAONA: *Commentarium Codicis: can. 533, § 1*, p. 435-442. — S. GOYENECHÉ: *Consultationes*, p. 443-449. — A. LARRAONA: *Quaestiones canonicae de paupertate simplici*, p. 450-454. — A. TABERA: *Excursus historicus de dissolutione votorum in Religiosis dimissis*, p. 455-458.

Divus Thomas (Plaisance).

Septembre-décembre 1931. — I. ROSSI, C. M.: *Sancti Thomae Aquinatis Expositio Salutationis Angelicae*, p. 445-479. — M. A. NAUWELAERTS: *De Maria Nova Heva doctrina patrum antenicaenorum*, p. 480-491. — R. BERNARD, O. P.: *La Compassion de la très Sainte Vierge, expliquée par la Passion du Sauveur*, p. 492-515. — Al. JANSSENS: *La mort de la Sainte Vierge*, p. 516-523. — E. NEVEUT, C. M.: *Formules Augustiniennes: La maternité divine*, p. 524-530. — E. NEVEUT, C. M.: *La condamnation des Pélagiens au concile d'Ephèse*, p. 531-540. — P. CASTAGNOLI, C.M.: *Gli scritti tomistici della Biblioteca Classense di Ravenna*, p. 541-543. — H. LANGE, S. I.: « *Une question de Méthode* », p. 544-551.

Ephemerides Theologicae Lovanienses.

Janvier 1932. — P. DUMONT, S. I.: *L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scolastiques*, p. 5-27. — G. AREND: *De genuina ratione impedimenti impotentiae*, p. 28-69.

Gregorianum.

Octobre-novembre-décembre 1931. — H. VAN LAAK: *S. Robertus Cardinalis Bellarminus S. I. Ecclesiae Universalis Doctor*, p. 515-546. — C. SILVA-TAROUCA: *Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi (ultima pars)*, p. 547-598.

Harvard Theological Review (The).

Octobre 1931. — Shalom SPIEGEL: *Ezekiel or Pseudo-Ezekiel?* p. 245-321. — Edward Kennard RAND: *A Preliminary Study of Alcuin's Bible*, p. 323-396.

Jus Pontificium.

Fascicule IV 1931. — SPECTATOR: *De hispanica rerum subversione*, p. 193-195. — J. A. COULY: *De conditione juridica Ecclesiae catholicae in Gallia*, p. 196-200. — BIBLIOPHILUS: *Navarrus, cum tabula*, p. 201-207. — F. GILLMANN: *De divisione et systemate « Decreti » Gratiani, juxta antiquos glossatores usque ad Joannem Teutonicum*, p. 208-212. — * * * *De actibus personae collegialis, qui singulos tangunt*, p. 213-215. — J. NOVAL, O. P.: *De Vicario Generali: num, sine speciali mandato, sit auctoritas competens et veniat nomine Ordinarii in remotione parochorum ceterisque processibus*, p. 216-220. — J. STOCCHIERO: *De jurisdictione vicariorum paroecialium*, p. 221-231.

New Scholasticism (The).

Janvier 1932. — Gerardo BRUNI: *The « De Differentia Rhetoricae, Ethicae et Politicae » of Aegidius Romanus*, p. 1-18. — John A. MOURANT: *Plato's Doctrine of Temperance*, p. 19-31. — P. J. MCANDREW: *The Theory of Divine Illumination in St. Bonaventura*, p. 32-50.

Nouvelle Revue Théologique.

Janvier 1932. — *Saint Robert Bellarmin, Docteur de l'Eglise. Lettre apostolique de S. S. Pie XI*, p. 5-12. — F. TAYMANS, S. I.: *L'« option » principe de connaissance chez M. Blondel*, p. 13-33. — E. JOMBART, S. I.: *Le « volontarisme » de la loi d'après Suarez*, p. 34-44. — M. LEDRUS, S. I.: *Le problème des lois purement pénales*, p. 45-56. — G. VROMANT, C. I. C. M.: *Délégués apostoliques et Ordinaires de missions*, p. 57-65.

Février 1932. — Emile MERSCH, S. I.: *La pauvreté chrétienne*, p. 9-116. — P. GOREUX, S. I.: *L'aumône et le régime des biens. I. La doctrine de saint Thomas d'Aquin*, p. 117-131. — J. CREUSEN, S. I.: *L'onanisme conjugal. I. L'enseignement du magistère ordinaire*, p. 132-142. — Pierre CROULT: *Un Jongleur du Bon Dieu*, p. 143-158. — Edouard DHANIS, S. I.: *La conscience religieuse et la révélation d'après un livre récent*, p. 159-163.

Recherches de Science Religieuse.

Février 1932. — Adhémar D'ALÈS: *La Lettre d'Ibas à Marès le Persan*, p. 5-25. — André BREMOND: *La Religion de Platon d'après le Xe Livre des Lois*, p. 26-53. — Jean CALÈS: *La Grande Septante de Cambridge et la Septante de Goettingue*, p. 54-61. — Adhémar D'ALÈS: *Saint Cyrille d'Alexandrie et les Sept à Sainte-Marie d'Ephèse*, p. 62-70. — Guillaume de JERPHANION: *Encore les Inscriptions cappadociennes et la vie de saint Siméon Stylite*, p. 71-72.

Revue Apologétique.

Janvier 1932. — P. CRUVEILHIER: *Pour une connaissance plus parfaite du livre de Job (fin)*, p. 5-27. — M. HUMBERT: *Un ennemi de St Augustin, Jehan Le Clerc*, p. 28-62. — A. BROS: *Origine et évolution de la religion*, p. 63-71. — Pr. TESTAS: *Ni grec ni juif*, p. 72-73. — R. PLUS: *La légende dorée au voisinage des cimes d'argent*, p. 74-86.

Février 1932. — E. DUMOUTET: *Les Docteurs aux pieds de la Croix*, p. 129-148. — R. CREPY: *Les défaillances d'un théologien*, p. 149-163. — A. LUGAN: *Un américain à la recherche d'une morale humaniste*, p. 164-183. — J. RIVIÈRE: *Une revue satirique des dogmes*, p. 184-188. — L. AUGROS: *Sur la « philosophie chrétienne »*, p. 189-195.

Revue Biblique

Janvier 1932. — R. P. M.-J. LAGRANGE: *Saint Paul ou Marcion?*, p. 5-30. — R. P. D. BUZY: *Y a-t-il fusion de paraboles évangéliques?* p. 31-49. — R. P. A. BARROIS: *La Métrologie dans la Bible (fin)*, p. 50-76. — R. P. F.-M. ABEL: *Exploration du Sud-Est de la Vallée du Jourdain (suite)*, p. 77-88. — G. RYCKMANS: *Où en est la publication de l'épigraphie sud-sémitique?* p. 89-95.

Revue d'Ascétique et de Mystique.

Janvier 1932. — J. de GUIBERT: *Pour la Gloire de Dieu*, p. 3-16. — Paul DUDON: *Les Idées du P. Antonio Cordeses sur l'Oraison, II*, p. 17-33. — Marcel VILLER: *Autour de « L'Abrégé de la Perfection ». L'Influence*, p. 34-59. — Pierre DEFFRENES: *La Vocation de saint Vincent de Paul. Etude de Psychologie surnaturelle*, p. 60-86.

Revue de Philosophie.

Janvier-février 1932. — A. METZ: *L'Âme et le Corps d'après Bergson*, p. 7-36. — F. BLANCHE: *Une théorie de l'Analogie*, p. 37-78. — P. VIGNON: *La Génétique. — La Vie. — L'Évolution*, p. 79-91.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.

Novembre 1931. — M.-D. ROLAND-GOSSELIN: *Projet d'introduction à une étude critique de la connaissance*, p. 673-698. — Th. DEMAN: *Un jugement théologique sur la prétendue insoumission de Jeanne d'Arc à l'Église*, p. 699-710.

Revue Néo-scholastique de Philosophie.

Novembre 1931. — L. NOËL: *La méthode du réalisme*, p. 433-447. — C. RANWEZ: *La théorie du symbolisme moral de la beauté, d'après la « Critique du jugement »*, p. 448-468. — A. de IVANKA: *La connaissance intuitive chez Kant et chez Aristote (suite et fin)*, p. 469-486. — A. DE POORTER: *Un recueil peu connu de questions sur les Sentences*, p. 487-490. — L. NOËL: *La Constitution de S. S. Pie XI sur la réforme des études ecclésiastiques*, p. 491-493.

Revue Thomiste.

Janvier-février 1932. — R. P. F. CLAVERIE, O. P.: *La notion de synthèse*, p. 3-51. — R. JOLIVET: *L'intuition intellectuelle*, p. 52-70. — R. P. B. LAVAUD, O. P.: *Précurseur de Calvin ou témoin de l'augustinisme? Le cas de Gotescalc*, p. 71-101. — R. P. G. RABEAU: *Le « Nouveau traité de psychologie »*, p. 102-111. — R. P. P. AUNE, O. P.: *La semaine albertinienne*, p. 112-117. — M. de BOÛARD: *Une encyclique médiévale jusqu'à présent inconnue: le « Compendium Philosophiae »*, p. 118-143.

Vie Intellectuelle (La).

Janvier 1932. — Georges RENARD: *L'Église et la Souveraineté*, p. 8-30. — A. D. SERTILLANGES, O. P.: *L'ordre du monde et les causes finales*, p. 48-66. — Auguste VIATTE: *Le problème Mandchou*, p. 88-105. — FOU NOU-EN: *La Chine au carrefour*, p. 106-126. — André GEORGE: *La musique et le mécanisme*, p. 148-160.

Février 1932. — A. VINCENT: *Les tendances du Judaïsme moderne*, p. 180-196. — Robert LAMBRY: *Réflexions sur l'enseignement du dessin*, p. 208-218. — Jean JAOUEN: *L'école active. Un suggestif exemple de pédagogie nouvelle*, p. 219-227. — * * * *Des deux façons d'aimer la paix*, p. 246-274. — Jeanne ANCELET-HUSTACHE: *Saints Innocents*, p. 290-296. — A. VINCENT: *Alexandre le Grand et le syncrétisme religieux à l'époque hellénistique*, p. 322-330.

Vie Spirituelle (La).

Janvier 1932. — J. PÉRINELLE et D. FORESTIER: *L'âme du prêtre est marquée à l'effigie du Christ*, p. 5-22. — J. LE TILLY: *L'inquiétude humaine et l'espérance divine*, p. 23-35. — A. LEMONNYER: *La vie intérieure dans la vie active*, p. 36-50. — M.-J. CONGAR: *Sainte Elisabeth*, p. 51-73. — M. de VILLAROËL: *Règles importantes pour faire l'oraison*, p. 74-85. — Et. HUGUENY: *Le fond de l'âme, le « mens », et l'image de la sainte Trinité*, p. (1)-(25). — J. MENNESSIER: *La religion dans notre organisme spirituel*, p. (26)-(42). — MARIA A SANTA TERESIA: *L'action intime du Saint-Esprit*, p. (43)-(51).

Février 1932. — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *La grâce du moment présent et la fidélité dans les petites choses*, p. 113-122. — J. LE TILLY: *L'espérance dans la vie chrétienne*, p. 123-135. — H.-D. NOBLE: *La spiritualité de saint Thomas*, p. 136-141. — H. FAURE: *Le Bienheureux Jean Bosco*, p. 142-158. — A. SAUDREAU: *Les enseignements des deux saintes Thérèse*, p. 159-171. — CHARDON: *La grâce de Jésus fait la subsistance de son Corps mystique*, p. 172-181. — E.-B. ALLO: *Le sang de la Croix chez les ésotéristes*, p. (65)-(99). — J. MENNESSIER: *Religion et vie spirituelle*, p. (100)-(111).

Vigile.

Troisième Cahier 1931. — SAINT AMBROISE: *La Mort est un Bien*, p. 7-72. — Rég. GARRIGOU-LAGRANGE: *La Providence et la Prière*, p. 73-86. — Pierre CRAS: *Images de Jean Bosco*, p. 87-164. — Maurice BRILLANT: *Quia charitas ex Deo*, p. 165-236.

Ouvrages envoyés au bureau de la Revue

Card. LÉPICIER, O. S. M. — *Institutiones theologicae speculativae ad textum S. Thomae concinnatae. Cursus brevior. Vol. II.* Taurini-Romae, Ex Officina Libraria Marietti, 1932. In-8, LVI-421 pages. L. 25.

* * *

P. JACOBUS HEERINCKX, O. F. M. — *Introductio in Theologiam Spiritualem Asceticam et Mysticam.* Taurini-Romae, Ex Officina Libraria Marietti, 1931. In-8, XVI-355 pages.

* * *

P. EMMANUELE SUAREZ, O. P. — *De Remotione Parochorum aliisque Processibus tertiae partis Lib. IV Cod. Jur. Can.* Roma, Libreria Fratelli Lestini, 1931. In-8, 359 pages.

* * *

MARIUS PISTOCCHI. — *De Bonis Ecclesiae Temporalibus.* (Cod. I. C. Lib. III. — P. VI). Taurini, Ex. Off. Libraria Marietti, 1932. In-12, VIII-489 pages. L. 15.

* * *

P. JOSEPH PALOMBO, C. SS. R. — *De Dimissione Religiosorum. Commentarium theoretico-practicum ad tit. XVI^o libri II Codicis Juris Canonici.* Taurini-Romae, Ex Officina Libraria Marietti, 1931. In-8, XVI-296 pages.

* * *

FELIX M. CAPPELLO, S. J. — *Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis. Vol. I. Pars II. — De Extrema Unctione. Accedit Appendix De jure Orientalium.* Taurini-Romae, Ex Officina Libraria Marietti, 1932. In-8, XV-311 pages.

* * *

Concilium Tridentinum diariorum, actorum, epistularum, tractuum nova collectio edidit Societas Goerresiana. Tomus III, Diariorum pars tertia, Volumen prius. Friburgi Brisgoviae, Herder et Cie, 1931. In-quarto, VIII-762 pages.

St. Augustine's Canon of Scripture and his Criterion of Canonicity

I — ST. AUGUSTINE'S CANON OF SCRIPTURE

In his work *De Doctrina Christiana*, written with a view to aid the reader and interpreter of Sacred Scripture, St. Augustine has given an enumeration of the canonical Scriptures of the Old and New Testament. He presents his list as follows:

The whole Canon of the Scriptures. . . is contained in the following books: ¹ Five books of Moses, i. e., Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy; one book of Josue, the son of Nun; one of Judges, one short book called Ruth, which seems rather to belong to the beginning of Kings; next, four books of Kings, and two of Paralipomenon, — these last not following one another, but running parallel, so to speak, and going over the same ground. The books just mentioned are history, which contains a connected narrative of the times and follows the order of events. There are other books which seem to follow no regular order, and are connected neither with the order of the preceding books, nor with one another, such as Job, and Tobias, and Esther and Judith, and the two Books of Machabees, and the two of Esdras, which last two books look more like a sequel to the continuous regular history which terminates with the books of Kings and Paralipomenon. Next are the Prophets, in which there is one book of the Psalms of David ²; and three books of Solomon, viz., Proverbs, Canticle of Canticles, and Ecclesiastes. For two books, one called Wisdom and the other Ecclesiasticus, are ascribed to Solomon from a certain resemblance of style, but the most likely opinion is that they were written by Jesus the son of Sirach. Still they are to be reckoned among the prophetical books,

¹ *Totus autem canon Scripturarum. . . his libris continetur. Op. cit., 2, 8, 13; P. L. 34, 41.*

² In his *Enarrationes in Psalmos*, St. Augustine adopts the view that the titles of the Psalms are inspired. Cf. *Op. cit., Ps. 64, 1; P. L. 36, 772; Ps. 59, 1; col. 714; Ps. 33, 1-2; col. 300-301.*

since they have attained recognition as being authoritative.³ The remainder are the books which are strictly called the Prophets; twelve separate books of the Prophets which are connected with one another, and having never been disjoined are reckoned as one book; the names of these Prophets are as follows: Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Micheas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias; then there are the four greater Prophets, Isaias, Jeremias, Daniel, Ezechiel. The authority of the Old Testament is contained within the limits of these forty-four books. That of the New Testament is contained within the following: Four books of the Gospel, according to Matthew, according to Mark, according to Luke, according to John; fourteen Epistles of the Apostle Paul, one to the Romans, two to the Corinthians, one to the Galatians, to the Ephesians, to the Philippians, two to the Thessalonians, one to the Colossians, two to Timothy, one to Titus, to Philemon, to the Hebrews; two of Peter; three of John; one of Jude; and one of James; one book of the Acts of the Apostles; and one of the Apocalypse of John.⁴

In this Canon of the divine Scriptures the names of all the deuterocanonical books of the Old Testament appear, except that of Baruch. The book of Baruch is omitted in name only, for it was customary in the time of St. Augustine, as he himself informs us, to reckon it as part of Jeremias. "Some attribute this testimony [Baruch], not to Jeremias, but to his secretary, who was called Baruch. But it is more commonly ascribed to Jeremias."⁵

Although two books of Esdras are listed in St. Augustine's Canon of the Scriptures, three books in reality are designated, namely, I Esdras, now III Esdras; and II Esdras, now two separate books, known as I and II Esdras, or as Esdras and Nehemias. That St. Augustine reckoned III Esdras as one of the canonical books is evident from the fact that he quotes chapter 3, verse 9 and the following of it as canonical.⁶ The third book of Esdras, however, is really not an independent writing, but a translation of our canonical books of Esdras, Nehemias, and Paralipomenon, with one lengthy interpolation, viz., iii-V, 6, taken from some other source.⁷ It is therefore "a version of certain parts of Holy Scrip-

³ *Qui tamen quoniam in auctoritatem recipi meruerunt, inter propheticos numerandi sunt. Ibid.*

⁴ *Doct. Christ.*, 2, 8, 13; P. L. 34, 41.

⁵ *Civ. Dei*, 18, 33, 1; P. L. 41, 592; *Ibid.*, 15, 23; col. 471. It was also customary to quote Baruch as Jeremias in the second and third century. Cf. *Ante Nicene Christian Library*, vol. 14, 69.

⁶ *Civ. Dei*, 18, 36; P. L. 41, 596.

⁷ Gigot, F., *Gen. Introd.*, 122-123.

ture, whose substance is inspired, but whose individuality may be rejected by the Church, as was done in the case of the old Septuagint translation of Daniel".⁸

In enumerating the books of Wisdom and Ecclesiasticus as canonical, St. Augustine expressed the opinion that Jesus Sirach was most likely the author of both of them. But elsewhere⁹ he asserts that Jesus Sirach is the author of Ecclesiasticus alone, and that it cannot be proved that he is the author of Wisdom. On the contrary, it is more probable that he is not the author of it, although it is impossible for him to say who is the real author.

At the end of the list of the books of the Old Testament St. Augustine makes this remark: "The authority of the Old Testament is contained within the limits of these forty-four books."¹⁰ In his *Retractations*¹¹ he explains that he here used the term "Old Testament" in accordance with ecclesiastical usage. In another place he tells us that in ecclesiastical usage the term "Old Testament" signified all the canonical Scriptures written before the advent of Christ.¹² It is interesting to note also that the expression "Law and Prophets" as used in Augustine's time was meant to designate the same books as the term "Old Testament". "However, as I have already remarked, we are accustomed in our ordinary use of words, to designate by the name of Old Testament, all the Scriptures of the Law and Prophets which were given previous to our Lord's incarnation, and are contained in the authority of the Canon."¹³

⁸ *Ibid.*, 123.

⁹ *Retract.*, 2, 4, 2; P. L. 32, 631; *Spec. Scrip. Sac.*; P. L. 34, 946.

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ 2, 4, 2; P. L. 32, 631.

¹² *Judicatum est. . . secundum hanc loquendi consuetudinem, qua universae Scripturae canonicae ante incarnationem Domini ministratae Veteris Testamenti appellatione censentur.* *Gest. Pelag.*, 5, 15; P. L. 44, 329. Cf. *Hoc loco Vetus Testamentum intelligentes (Episcopi). . . Scripturas omnes canonicas ante adventum Domini ministratas.* *Ibid.*, 35, 62; col. 356.

¹³ *Gest. Pelag.*, 5, 13; P. L. 44, 327-328. Cf. *C. Pelag.*, 3, 4, 12; P. L. 44, 595; *dicitur jam obtinente loquendi consuetudine Vetus Testamentum, Lex et Prophetiae omnes, qui usque ad Joannem prophetaverunt*; cf. also, *In Joan. Evang.* T. 9, 5; P. L. 35, 1460; *Trin.*, 15, 17, 30; P. L. 42, 1081; *Spec. Scrip. Sac.*; P. L. 34, 887; *Doct. Christ.*, 3, 30, 43; P. L. 34, 82; *Unit. Eccl.*, 19, 51; P. L. 43, 430; *Tertullian, De Praescript. Adv. Haer.*, c. 36. The expression Law and Prophets, however, is sometimes used in a less general sense by St. Augustine. Cf. *C. Gaudent.*, 1, 31, 38; P. L. 43, 729.

The Canon of the divine Scriptures given in *De Doctrina Christiana* by St. Augustine corresponds to that drawn up by the Fathers of the Councils of Hippo, in 393, and of Carthage, in 397, and in 419.¹⁴ St. Augustine himself was a member of these last two councils, and his name is found among those of the forty-four bishops who signed the decrees of the Council of Carthage in 397. This Council in its 47th Canon enacted anew what the Council of Hippo had decreed in its 38th Canon. It was decreed that "besides the canonical Scriptures, nothing shall be read in the Church under the name of the divine Scriptures". The Council then enumerates the canonical books by name. The deuterocanonical books find a place in the lists of each of these Councils. In legislating that no scriptures except canonical Scriptures shall be read in the Church under the name of divine Scriptures, the Councils did not forbid other books to be read in church. It simply prohibited them from being read under the title of divine Scripture. The reading of the Acts of the Martyrs on their anniversaries was expressly permitted. Moreover it is not unusual to find St. Augustine himself reading in church from the writings of Cyprian, and from ecclesiastical records, particularly in his many controversies.¹⁵

In the Councils of Hippo (393) and Carthage (397) the Fathers of the Councils deemed it advisable to consult "the Church across the sea", that is, the Roman Church, on the action it had taken with regard to the canonical books.¹⁶ Likewise after promulgating this same Canon of the Scriptures for the third time in the Council of Carthage (419), the Fathers decreed that this Canon should be submitted to Pope Boniface, or to the bishops in the other parts of the Church for confirmation.¹⁷ We have no records to prove that Pope Boniface ratified this Canon. A predecessor of his, however, Innocent I, accepted as canonical all the books enumerated by the African Church as such. For when asked by St. Exsuperius of Toulouse, in Gaul, for a list of the canonical

¹⁴ Mansi, vol. 3, 891 sq.

¹⁵ Gest. Pelag., 11, 25; P. L. 44, 335; Ep., 23, 3; P. L. 33, 95.

¹⁶ *De confirmando isto canone transmarina ecclesia consuletur.* Mansi, vol. 3, 891.

¹⁷ *Hoc etiam fratri et consacerdoti nostro Bonifacio, vel aliis earum partium episcopis pro confirmando isto canone innotescat, quia a patribus ista accepimus in ecclesia legenda.* Mansi, vol. 3, 891. Cf. *ibid.*, vol. 4, 430.

books, it was this list as drawn up in the African Church which he sent in answer to his request. ¹⁸

What is most important in this action of the bishops of the Council of Carthage (419), is their statement that the books enumerated by them as canonical "are those which they have received from the Fathers to be read in the Church". ¹⁹ They therefore officially testify that they are following an established tradition in receiving these Scriptures. Indeed it is not to be thought that they would make such a weighty pronouncement without first ascertaining whether the books listed by them as divine and canonical were in reality the ones handed down as such by the Fathers. St. Augustine himself, the light and guiding spirit of the African Church, informs us that it was only after diligent examination that the apocryphal books of the Old and New Testament were excluded from the Canon, ²⁰ and that the Scriptures which were retained in the Canon were those which had come down in a well known and unbroken succession from the Fathers. ²¹ If a reason is sought for the threefold promulgation of the Canon of Scripture by the African Church within less than thirty years, it is to be found in the opposition raised against the deuterocanonical books during the same period by St. Jerome. ²²

The testimony of the Fathers of the African Church takes on added weight if one recalls that they were excellently qualified to speak as witnesses of an official tradition. From the time of Agrippinus of Carthage (220 A. D.), regular Church councils of a general nature were held almost annually, except in times of persecution. In fact general synods were more frequent in Africa from the time of St. Cyprian than anywhere else in Christendom. ²³ A well informed tradition was thus en-

¹⁸ P. L. 20, 501-502.

¹⁹ Mansi, *Loc. cit.*

²⁰ *Quae omnia nomine apocryphorum ab auctoritate canonica diligenti examinatione remota sunt.* Civ. Dei, 15, 23, 4; P. L. 41, 471.

²¹ *A quibus (patribus) usque ad nos auctoritas veracium Scripturarum certissima et notissima successione pervenit.* *Ibid.*, col. 470. Cf. C. Faust., 13, 5; P. L. 42, 284. This point will receive fuller treatment under St. Augustine's Criterion of Canonicity.

²² Gigot, F., *Gen. Introd.*, 60. Cf. Howorth, H., *Influence of St. Jerome on the Bible Canon.* *Journal Theol. Stud.*, vol. 11 (1909-1910), 321; also *Ibid.*, 10 (1908-1909), 496.

²³ Havey, F. P., *African Synods*, Cath. Encyclop., vol. 1, 200; Cf. Hefele, C., *Hist. of the Councils*, vol. 1, 86-87; vol. 2, 397.

abled to flow down through an official and regular channel. Records of these councils were kept which have since perished. And the Fathers of the African Church not only had access to such records, but they also had in their possession works of the Fathers before them which have since disappeared. They were, therefore, well situated to know what books the Fathers who preceded them in the faith received as divine Scripture. It is indeed providential that we are linked up with the early tradition of the Church by the official statements of these reliable witnesses.

II — ST. AUGUSTINE'S CRITERION OF CANONICITY

In the course of a controversy with some Semi-Pelagian monks of Gaul, over the difficult questions of grace and free will, St. Augustine had quoted the Book of Wisdom in support of his teaching. The monks objected to his citations from the Book of Wisdom, saying that they lacked authority because they were taken from a book that was not canonical. Replying to them in his *De Praedestinatione Sanctorum* St. Augustine defends the canonical character of the Book of Wisdom on the ground that it had been received and used by the Church as a divine book from apostolic times. These are his words:

The statement of the Book of Wisdom must not be repudiated. It is a book which has justly received the honor of being read in the Church of Christ, from the station of the readers [ambo of the lectors] of the Church of Christ, and to be heard by all Christians, from bishops even to the lowest lay believers, penitents, and catechumens, with the veneration paid to divine authority. . . It behooves them [the monks] to prefer the Book of Wisdom to all commentators, because illustrious commentators, even in the times nearest the Apostles, preferred it to themselves, seeing that when they made use of it for a testimony, they believed that they were making use of nothing but a divine testimony. . . And the Book of Wisdom, which for such a series of years has justly received the honor of being read in the Church of Christ, must not now [through the hands of the Pelagians] submit to injustice, because it withstands those who are mistaken on behalf of men's merits. ²⁴

²⁴ *Non debuit repudiari sententia libri Sapientiae, qui meruit in ecclesia Christi de gradu lectorum ecclesiae Christi tam longa annositate recitari, et ab omnibus Christianis, ab episcopis usque ad extremos laicos fideles, penitentes, catechumenos, cum veneratione divinae auctoritatis audiri. . . oportet ut istum librum Sapientiae. . . omnibus tractatoribus antepoant; quoniam sibi eum anteposuerunt etiam temporibus proximi Apostolorum egregii tractatores, qui eum testem adhibentes, nihil se adhibere nisi divinum testimonium crediderunt. . . Nec ideo liber Sapientiae qui tanta numerositate annorum legi meruit in ecclesia Christi. . . pati debet injuriam, quoniam resistit eis qui pro meritis hominum falluntur. Praedest. Sanct., 14, 27-29; P. L. 44, 980-981.*

In this important statement it is evident that the Book of Wisdom is canonical, first of all, because it has been received and read by the Church as a divine book, and secondly, because it has been used as divine by the Church from apostolic times.

1.—*The Book of Wisdom is canonical because it has been received and read by the Church as divine.*

St. Augustine calls to the attention of these monks a fact which they cannot deny, namely, that the Church for years has read the Book of Wisdom to the faithful as a divine book. It has not been read secretly as a divine book, but publicly, and that by the official readers of the Church, in the presence of bishops, lower clergy, lay faithful, and catechumens. By prescribing this book to be read to the people as a divine book, the Church was thereby declaring her belief in its inspired character, and also professing that she regarded it as a book which belonged to the collection or Canon of the divine Scriptures entrusted to her. St. Augustine, therefore, acknowledges that the usage of the Church is a principle which operated to determine the limits of the Canon of the Scriptures prior to any formal pronouncement of the Church, such as that of the African Councils, and later, that of the Council of Trent.

St. Augustine prefers to appeal to this principle rather than to make the easy reply that at that very time when these monks were rejecting the Book of Wisdom as not canonical, it had for more than thirty years²⁵ borne the official designation of canonical by reason of the declarations of the African Councils. Indeed as previously stated, the decrees of the African Councils on the Canon of the Scriptures have as their basis the usage and tradition of the Church. "These are the books which we have received from the Fathers to be read in the Church." ²⁶

It is likewise on the example of the orthodox Fathers and the use of the books in the Church that the Council of Trent rests its decree on the canonical Scriptures. "The. . . Council of Trent following the

²⁵ St. Augustine wrote this defense of the Book of Wisdom in 428 or 429, (Bardenhewer, O., *Patrology*, 487), and the Councils of Hippo and Carthage had declared it canonical in 393 and 397 respectively.

²⁶ Mansi, vol. 3, 891; *ibid.*, 4, 430.

example of the orthodox Fathers, receives and venerates with equal feeling of piety and respect all the books of the Old and New Testament, because one and the same God is author of both." And, "the Council judges it good to join to this decree a list of the books received by the same Synod. . . If anyone shall not receive these same books as sacred and canonical with all their parts, as they are read in the Catholic Church and contained in the Latin Vulgate. . . let him be anathema".²⁷ In this last sentence of the decree the Council of Trent sets forth, as E. Mangenot²⁸ justly says, the reason why the Scriptures are to be received as sacred and canonical. That reason consists in the conduct of the Church which reads them, and in their presence in the old Latin Vulgate, in which the Roman Church has kept them for so many years.

Reference to this same principle of ecclesiastical usage as one determining the Canon of the Scriptures is also found in Augustine's *Epistolae ad Romanos Inchoata Expositio*. Here the Epistles of St. Paul and of the other Apostles are said to be received by ecclesiastical usage.²⁹ And in his treatise *Contra Faustum*, he defines the canonical Scriptures as "those which the Church receives and retains".³⁰

St. Augustine is at pains to impress upon these Semi-Pelagian monks that in reading and using the Book of Wisdom as divine, the Church has not inaugurated some new custom. Accordingly, he calls to their minds the fact that it had been used as a divine book by the Fathers nearest the Apostles who had distinguished themselves as commentators of the divine Scriptures.

It is important to observe here, that St. Augustine not only states that these early Fathers regarded the Book of Wisdom as one of the divine Scriptures, but also testifies, and gives proof that they used its authority in support of Catholic teaching. He singles out St. Cyprian as one of the Fathers before him, who had used the Book of Wisdom in

²⁷ Concil. Trid., Sess. IV, *De Can. Script.*

²⁸ Dict. Théol. Cathol., vol. 2, 1600.

²⁹ *Apostolorum Epistolae, quas usus ecclesiasticus recipit. Op. cit.*, 12; P. L. 35, 2095.

³⁰ *Ipsae [i. e. Scripturae canonicae] sunt enim quas recipit et tenet Ecclesia. Op. cit.*, 23, 9; P. L. 42, 471.

support of Catholic doctrine.³¹ And an examination of St. Cyprian's writings reveals that he used it frequently in support of Catholic teaching.³² Perhaps St. Augustine also had St. Irenaeus in mind as one of the Fathers nearest the Apostles, for we find him citing against Julianus, the testimony of Irenaeus as that of a Father living close to the times of the Apostles. "Irenaeus, Bishop of Lyons, lived at a time not far distant from the Apostles".³³ Had St. Augustine so desired, he could have mentioned by name other early Fathers who had used the Book of Wisdom as a divine testimony in confirmation of their teaching.³⁴

A passage from St. Augustine's *In Epistolam Joannis Tractatus*³⁵ sums up what has already been said, namely, that a book is entitled to a place in the Canon if the Church receives and uses it as a divine book. "Brethren, behold you have the Scriptures of God: this Epistle is canonical; it is read throughout all nations; it is retained by the authority of the whole world; it has edified the whole world. In it you are told by the Spirit of God, that God is love. Now if you dare, go against God, and refuse to love your brother." ³⁶ What is this, but an enumeration of reasons for which John's Epistle is canonical? It is canonical because: 1) it is divinely inspired; it is the Scripture of God; the Holy Ghost speaks by it; 2) it is read as a divine book throughout the nations to which the Church has extended; 3) it is read because the Church retains it as a divine writing; 4) its reading serves to edify the Christian world, because its inspired statements give wholesome doctrinal and moral instruction.

2.—*The Book of Wisdom is canonical, because it has been used as divine by the Church from apostolic times.*

³¹ In *De Dono Perseverantiae*, St. Augustine again says that the early Fathers used the Book of Wisdom in support of their teaching. *Op cit.*, 17, 43; P. L. 45, 1019.

³² The passages cited from Wisdom for this purpose may be found in the Index of the Writings of St. Cyprian, vol. 2. *Ante Nicene Christian Library*.

³³ C. Jul., 1, 3, 5; P. L. 44, 644.

³⁴ Cf. Vigouroux, F., *Dict. Bibl.*, vol. 2, 162-167, for table of citations.

³⁵ T. 7, 5; P. L. 35, 2031.

³⁶ *Ecce habetis, fratres, Scripturas Dei: canonica est ista Epistola; per omnes gentes recitatur, orbis terrae auctoritate retinetur, orbem terrarum ipsa aedificat. Audis hic ab Spiritu Dei, Deus dilectio est. Jam si audes, fac contra Deum, et noli diligere fratrem tuum. Ibid.*

St. Augustine attaches great importance not only to the fact that the Book of Wisdom has been used by the Church as divine, but also to the time that it has been employed by her as divine. In the passage of *De Praedestinatione Sanctorum*³⁷ under consideration, he states that the Book of Wisdom has been used as a divine book in the Church for a long series of years,³⁸ — a series of years which extends back to the apostolic Church itself.³⁹ In calling attention to the fact that the Book of Wisdom has been used as divine in the Church from apostolic times, St. Augustine gives the final reason why it must be considered canonical. A book has a right to be in the Canon of the divine Scriptures if the Church from apostolic days has recognized and used it as divine.

This criterion likewise appears in his earlier work *Contra Faustum*, in which he teaches that the authority of the canonical Scriptures has been ratified in the times of the Apostles, and has come down in the Church through the succession of bishops. "There is", says St. Augustine, "a distinct boundary line separating all subsequent writings from the authoritative canonical books of the Old and New Testament. The authority of these books having been established in apostolic times, has come down to us through the successions of bishops and the extension of the Church, and from a position of lofty supremacy claims the submission of every faithful and pious mind".⁴⁰ Of similar import are these words addressed to Faustus by St. Augustine: "The authority of our books [i. e., the canonical books of the Old and New Testament]... supported by a succession of Apostles, bishops and councils is against you".⁴¹ By these words St. Augustine affirms that there is a well defined and official tradition supporting the authority of the canonical

³⁷ 14, 27-29; P. L. 44, 980-981.

³⁸ *Liber Sapientiae qui tanta numerositate annorum legi meruit in ecclesia Christi. Loc. cit.*

³⁹ *Sibi eum [librum Sapientiae] anteposuerunt etiam temporibus proximi Apostolorum egregii tractatores, qui eum testem adhibentes, nihil se adhibere nisi divinum testimonium crediderunt. Ibid.*

⁴⁰ *Distincta est a posteriorum libris excellentia canonicae auctoritatis Veteris et Novi Testamenti, quae Apostolorum confirmata temporibus per successiones episcoporum et propagationes Ecclesiarum, tanquam in sede quadam sublimiter constituta est, cui serviat omnis et pius intellectus. Op. cit., 11, 5; P. L. 42, 248-249.*

⁴¹ *Nostrorum porro librorum auctoritas. . . per successiones Apostolorum, episcoporum, conciliorumque roborata, vobis adversa est. Op. cit., 13, 5; P. L. 42, 284.*

books. It begins with the Apostles, and continues through the bishops who have succeeded them, and through the declarations of Church Councils. This is but another way of saying that the Church of his day accepts the Old and New Testament Scriptures as canonical, because the apostolic Church accepted them into the Canon, and has subsequently transmitted them through an unbroken succession of bishops.⁴²

Elsewhere in this same treatise, especially in defending the authority and authenticity of the New Testament writings, St. Augustine stresses the fact that this succession of bishops is one which can be traced without break back to apostolic times and sees. In his final appeal to Faustus and his followers, St. Augustine urges them to accept the authority of the Scriptures received by the Church, seeing that this authority has been preserved to their own day through the ministry of the Apostles, and through a regular succession of bishops in the sees of the Apostles.

My brief word of counsel to you, . . . is this, that if you acknowledge the supreme authority of the Scriptures, you should recognize that authority, which from the time of Christ himself, through the ministry of his apostles and through a regular succession of bishops in the sees of the Apostles has come down to our own day, safely conserved and made illustrious throughout the whole world.⁴³

In *De Consensu Evangelistarum* St. Augustine makes it a special point to say that the Gospels of Mark and Luke were written at a time when they could have received the approval of the apostolic Church as well as that of the Apostles themselves. "Indeed Mark and Luke wrote at a time when they could have received the approval not only of

⁴² It is evident that books written after apostolic times cannot have a place in the Canon. They are excluded by the very fact that it is impossible for them to have the approval of the apostolic Church and subsequent transmission from it.

⁴³ *Breviter vos admoneo, . . . ut si auctoritatem scripturarum omnibus praeferendam sequi vultis, eam sequamini, quae ab ipsius praesentiae Christi temporibus per dispensationes Apostolorum, et certas ab eorum sedibus successiones episcoporum usque ad haec tempora toto orbe terrarum custodita, commendata, clarificata pervenit?* C. Faust., 33, 9; P. L. 42, 517-518. Cf. a similar question put to Faustus by St. Augustine: "Why do you not submit to the authority of the Gospel, which is so well founded, so well established, so widely renowned, and which from the times of the Apostles has come down through well known successions [of bishops] to our own days?" *Ibid.*, 32, 19; P. L. 42, 509. Cf. also *Ibid.*, 28, 2; col. 485; 11, 2; col. 246; 13, 5; col. 284; 28, 4; col. 486; 32, 16; col. 506; 32, 21; col. 510; 32, 22; col. 510; 33, 6; col. 514; C. Adv. L., 1, 20, 39; P. L. 42, 626; Civ. Dei, 18, 38; P. L. 41, 598; En. in Ps., 130, 7; P. L. 37, 1708.

the Church of Christ, but also of the Apostles themselves, who were still alive in the flesh." ⁴⁴ And in saying this he strongly implies that the apostolic Church, and the Apostles themselves actually gave their approval to these Gospels. ⁴⁵ Hence the approval of the apostolic Church or of the Apostles is a matter to which St. Augustine attaches great importance. ⁴⁶

To say, however, that it was the apostolic Church which passed judgment on the inspiration of the Old and New Testament Scriptures is but an indirect way of asserting that the Apostles themselves determined the limits of the Canon of the Old and New Testament. For inasmuch as they were identical with the apostolic Church itself, being indeed its divinely appointed heads and leaders, it follows that what the apostolic Church approved had the sanction of their authority.

In a letter to Jerome, St. Augustine expressly states that the divine Scriptures were committed to posterity by the Apostles themselves, and, because of that fact, they now enjoy the high authority which belongs to the writings in the Canon. This, in effect, is the substance of the following words: "The truth of the divine Scriptures. . . was committed to posterity, not by any chance individuals, but by the Apostles themselves, and because of this, it was received into the high authority of the Canon." ⁴⁷

It is noteworthy in the case of Rufinus, who had formerly shared St. Jerome's opposition to the deuterocanonical books, that after his break with Jerome, he accepts the full Canon of the Old Testament as given by St. Augustine, and takes St. Augustine's position, that this Canon had been established by the authority of the Apostles. He blames Jerome for accepting the Hebrew tradition, and for not accepting "the books of divine Scripture, which the Apostles entrusted to the churches of Christ". ⁴⁸

⁴⁴ *Op. cit.*, 4, 8, 9; P. L. 34, 1222; cf. *ibid.*, 1, 1, 2; col. 1943.

⁴⁵ Jerome expressly says (*De Viris Illus.*, P. L. 23, 621) that Peter approved Mark's Gospel, and by his authority gave it to the churches to be read.

⁴⁶ Ep., 82, 5, 35; P. L. 33, 291.

⁴⁷ *Veritas divinarum Scripturarum, . . . memoriae commendata, non a quibuslibet, sed ad ipsas apostolis, ac per hoc in canonicum culmen recepta.* Ep., 82, 2, 7; P. L., 33, 278.

⁴⁸ *Libros, quos. . . ecclesis Christi Apostoli tradiderunt.* Apol. in S. Hieron., 2, 32-33; P. L. 21, 611-612.

St. Augustine's teaching concerning the apostolic approval of the Old and New Testament writings is confirmed by the expressions quoted above from *Contra Faustum* to the effect that the authority of the Scriptures has come down in the Church by the ministry of the Apostles,⁴⁹ and that it has been established by the succession from the Apostles.⁵⁰ The approval of the Scriptures as divine by the Apostles and the subsequent uninterrupted use and transmission of them as such by the Church constitute a complete and adequate criterion of canonicity. St. Augustine presents it as the one which accounts for the presence of every book of the Old and New Testament in the Canon of the divine Scriptures.

The knowledge of the names and number of these inspired Scriptures did not cease with the Church of apostolic times. It survived, as St. Augustine insists, with every succeeding generation of bishops from the Apostles. Conscious, therefore, of what books have been entrusted to her as divine, the Church has the right to say what these Scriptures are, for it is her right to keep them and her duty to guard them. And in preserving the true Scriptures she has excluded the false Scriptures, as writings which were not delivered to her in apostolic days. This, as St. Augustine teaches has been her course with regard to the apocryphal writings.⁵¹

The authority of the Church over the Scriptures is not an usurped authority. It has, says St. Augustine, been given to her by God Himself. "This authority [i. e., the Holy Scriptures] God has first of all placed in his Church."⁵² And the canonical Scriptures are those which she receives, retains, and guards.⁵³ Her right to say what are the Scriptures is perennial. Consequently in every age the authority of the Church is a constant and proximate criterion of canonicity. In the closing years of the 4th century⁵⁴ St. Augustine acknowledges it to be such in his

⁴⁹ [*Auctoritas divinarum Scripturarum*] *per dispensationes Apostolorum. . . pervenit.* C. Faust., 33, 9; P. L. 42, 517-518.

⁵⁰ *Per successiones Apostolorum. . . roborata.* Ibid., 13, 5; col. 284.

⁵¹ C. Fel., 2, 6; P. L. 42, 538-539; C. Cresc., 2, 31, 39; P. L. 43, 489; Civ. Dei, 15, 23, 4; P. L. 41, 470.

⁵² En. in Ps., 103, 8; P. L. 37, 1341.

⁵³ C. Faust., 23, 9; P. L. 42, 471; Util. Cred., 6, 13; P. L. 42, 74.

⁵⁴ St. Augustine wrote C. Ep. Man. in 396 or 397. Bardenhewer, *Patrology*, p. 483.

famous dictum: " I would not believe the Gospel, unless the authority of the Church moved me thereto. " ⁵⁵

It is precisely because he acknowledges the authority of the Church as a norm of canonicity for the Gospels that he must also recognize it as such for the other books of Scripture. " I am obliged to believe this book [Acts of the Apostles] if I believe the Gospel, because both Scriptures are commended to me in the same way by the authority of the Catholic Church ". (*Catholica commendat auctoritas*). ⁵⁶

St. Augustine did not stand alone among his contemporaries in his appeal to the authority of the Church as a ready criterion of canonicity. Rather his view reflects that of the churchmen of his time, as may be seen from the following profession of faith, drawn up by the bishops who opposed the condemnation of Pelagius. " We receive the Old and New Testament according to the number of books decreed by the authority of the holy Church. " ⁵⁷ And in his *Libellus Fidei*, the monk Bachiarus makes the same profession of faith in terms which are almost identical. ⁵⁸

C. J. COSTELLO, O. M. I., S. T. D.

Scholasticate of Mary Immaculate,
Washington, D. C.

⁵⁵ *Ego vero Evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae moveret auctoritas.* C. Ep. Man., 5, 6; P. L. 42, 176.

⁵⁶ *Ibid.*, 5, 6; P. L. 42, 177, Cf. *Ibid.*, 9, 10; col. 180.

⁵⁷ *Novum et Vetus Testamentum recipimus in eo librorum numero, quem sanctae Ecclesiae tradit auctoritas.* P. L., 45, 1733.

⁵⁸ P. L. 20, 1033. Cf. Bardenhewer, O., *Patrology*, p. 511.

La pédagogie de saint Thomas d'Aquin

Sine fictione didicit, sine invidia communicavit. (Sap. 7, 13).

Bonorum ingeniorum insignis est indoles, in verbis verum amare, non verba. (S. Augustin, De Doctr. christ., IV, 81).

Ces deux pensées, qui se complètent et s'éclairent mutuellement, indiquent d'une manière assez précise le but des pages qui vont suivre, en nous mettant sous les yeux la physionomie de saint Thomas d'Aquin, considéré comme éducateur et guide des études: *Studiorum dux*. Chercheur obstiné de la vérité intégrale, il communiqua généreusement ce qu'il avait appris et de plus, en dédaignant la gloire littéraire pour ne voir dans le langage qu'un instrument au service de la vérité, il mérite d'être au premier rang de ces esprits supérieurs si bien décrits par saint Augustin.

Ils sont vraiment supérieurs parce qu'ils s'élèvent au-dessus d'eux-mêmes: ils veulent servir la vérité, mais ils ne veulent pas se servir de la vérité pour leur propre gloire. Il ne s'ensuit pas que leurs oeuvres manquent de beauté et qu'ils ne soient jamais de véritables artistes, mais cette beauté et cet art sont d'un ordre éminent, auquel parviennent ceux-là seuls qui, négligeant la littérature, rejoignent la splendeur de l'ordre par le chemin de la vérité pure. Leurs oeuvres sont immortelles. Et saint Thomas, pour avoir travaillé dans le dessein unique d'instruire, pour avoir traduit ses idées en un langage et selon une méthode qui ne cherchent qu'à les faire revivre dans l'esprit du lecteur avec plénitude et facilité, est demeuré « le seul auteur du moyen âge directement utilisable dans ses propres écrits ». ¹

¹ P. Mandonnet, art., Frères Prêcheurs, *Dict. Th. Cath.*, c. 882.

A.-D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, Flammarion, 1931, p. 155.

Le présent article a pour but exclusif de présenter quelques réflexions sur la valeur des ouvrages du Docteur Angélique, tout spécialement de la *Somme théologique*, au point de vue pédagogique, c'est-à-dire de rechercher comment il a réussi à donner à sa pensée le genre d'expression qui doit susciter dans l'esprit du disciple la conviction qui anime le Maître.

Cette étude nous permettra de mieux apprécier le génie de saint Thomas et nous aidera, en expliquant certaines particularités de ses livres, à comprendre pourquoi son œuvre constitue un ensemble unique dans la littérature ecclésiastique.

Ensemble unique, il faut bien le reconnaître; on y voit, en effet, sans parler des idées, une méthode absolument personnelle dans la composition et le style; et, bien plus, les œuvres, près de 7,000, qui s'inspirent de sa doctrine ne lui ressemblent guère sous ce rapport. La plupart des travaux d'inspiration thomiste ont abandonné la manière de saint Thomas. Pourquoi? L'expérience en a-t-elle démontré la faiblesse? ou bien cette méthode, excellente en soi, est-elle trop difficile? A-t-on trouvé mieux ou l'équivalent sous une autre forme? Il est difficile de répondre à toutes ces questions et nous ne voulons ici ni blâmer ni approuver; en tout cas, il ne sera pas inutile de s'attacher exclusivement à l'œuvre de saint Thomas, de rechercher ses procédés, ses directives, ses manières pour en déterminer la valeur et même pour nous demander si cette valeur est inutilisable de nos jours.

Nous ne voulons pas a priori établir que tout est parfait et que rien ne laisse à désirer: ce serait contre l'expérience; ni qu'il soit impossible de faire autrement: ce serait contre saint Thomas lui-même, qui, dans le même temps, exprimait les mêmes idées de diverses façons. Nous désirons seulement examiner les caractères pédagogiques de la disposition et de la rédaction, en les mettant en rapport avec les lois de l'enseignement et de l'étude. Si le talent du Docteur Angélique apparaît encore plus complet, ce sera par mode de conclusion et non comme un point de départ.

Le relevé des détails significatifs pourra sembler discutable ou peu concluant ou de minime importance; c'est un inconvénient qu'on ne saurait éviter en un pareil examen où l'appréciation subjective est exposée à

se donner libre carrière et à découvrir des merveilles, là où d'autres ne voient rien qui mérite de retenir l'attention.

Il faut cependant s'appliquer à l'analyse des moindres particularités, surtout quand on les voit commandées par un dessein bien arrêté et lorsqu'elles se présentent systématiquement; on doit alors y reconnaître comme une loi et chercher sa raison d'être. Chacun sait d'ailleurs qu'en matière de perfection et de chef-d'oeuvre, ce sont les détails, parfois des raffinements presque imperceptibles, qui donnent la supériorité. On le constate à propos de critique d'art, de littérature, de musique; cela doit être vrai de la pédagogie, qui est en grande partie un art de la nuance.

Par ailleurs, le fondement est solide: il existe une pédagogie en saint Thomas et elle est excellente; nous pourrions aligner des témoignages imposants, nombreux et de toute provenance. Léon XIII les a résumés en les amplifiant dans l'Encyclique *ÆTERNI PATRIS*: *In eo neque copiosa quaestionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima procedendi ratio, neque principiorum firmitas aut argumentorum robur, neque dicendi perspicuitas aut proprietas, neque abstrusa quaeque explicandi facilitas desideratur*. Et le succès inégalé de son oeuvre, non seulement dans sa doctrine, mais dans son texte, nous dispense d'insister.

* * *

Cependant il s'est formé comme une légende autour de saint Thomas. Il est parfois classé, en compagnie d'Aristote, dans la catégorie des « auteurs difficiles » et cela en des milieux bien différents.

Beaucoup le considèrent avec respect, voyant en lui un de ces écrivains inaccessibles dont la pensée, à l'instar du sommet des montagnes, s'enveloppe de nuages et ne se laisse pénétrer que par un petit nombre d'explorateurs courageux. Ceux-là naturellement s'abstiennent de l'aborder.

Les adversaires de la Scolastique n'épargnent pas saint Thomas dans leur condamnation systématique de l'oeuvre intellectuelle du moyen âge: tout ce qui est Scolastique étant a priori inintelligible presque à l'égal du Zohar. Cette position critique commence heureusement à n'être plus à la mode et son déclin semble proche dans les milieux qui se piquent de sérieux scientifique. Il est vrai que les préjugés ont la vie tenace!

Il ne serait pas juste toutefois de généraliser sans restriction. Tout le monde connaît la parole découragée de Sully-Prudhomme en ses derniers jours: « C'est au travail qu'il demandait l'oubli de ses souffrances. C'est à cette époque qu'il lisait avec acharnement la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, lecture qui lui inspirait cette réflexion: Que tout cela est compliqué! Comment tout cela a-t-il pu sortir de l'Évangile qui est si simple? » (R. Poincaré, Discours de réception à l'Académie). Il est vrai que la simplicité de la *Somme* ne ressemble pas à celle de l'Évangile, livre absolument incomparable (encore que sa simplicité recouvre des mystères); mais, dans un ordre différent, on peut affirmer que l'œuvre de saint Thomas est simple et tout au moins d'un accès facile.

Quand on examine les causes qui ont rebuté certaines bonnes volontés, on découvre qu'elles sont étrangères à saint Thomas et indépendantes de lui, car il a vraiment fait tout ce qui était en son pouvoir pour les éliminer. Nous pouvons en indiquer quelques-unes dès maintenant, nous réservant d'y revenir dans la suite, si la chose est nécessaire.

Sans exclure, loin de là, les causes ordinaires ennemies de l'étude, mentionnons: l'absence de préparation philosophique; l'ignorance de la langue scolastique et de sa terminologie; la précipitation, qui voudrait tout apprendre et sur-le-champ; l'allure froide et impersonnelle du style; la longueur et les développements quasi infinis; l'imprévu des questions et leur classification. On pourrait sans peine allonger la liste. De toutes ces causes, saint Thomas n'est pas responsable; elles ont leur source en nous-mêmes et c'est là qu'il importe de les atteindre.

Il faut de toute nécessité une certaine préparation et maturité intellectuelle, car saint Thomas, ainsi que tous les auteurs sérieux, n'a rien du charlatan de La Fontaine:

Que l'on m'amène un âne, un âne renforcé,
Je le rendrai Maître passé.

Il faut également y consacrer le temps requis et la méditation; ajoutons à ces préliminaires une véritable sympathie pour cette étude et l'amour du travail solide, parfois austère, sans lequel l'intelligence ne se peut former. Voilà ce qui constitue l'état d'esprit du disciple et, si nous réus-

sissons à l'acquérir, saint Thomas sera pour nous un véritable Maître : *Studiorum dux*.

C'est naturellement dans son texte même qu'il faut s'attendre à rencontrer les qualités magistrales ou pédagogiques du saint Docteur, et l'étude directe de ses oeuvres, quand elle est possible, peut seule produire les résultats promis : à cette condition, ils sont certains. *Il valore pedagogico di questo metodo e incomparabile*, déclarait récemment le T. R. P. Gillet, dans son discours lors de l'ouverture des cours à l'Angelicum (le 4 nov. 1931). Plus on s'éloigne de cette méthode, en abrégeant, en transposant, en modifiant, plus les avantages pédagogiques qui émergent de la composition primitive, s'affaiblissent et disparaissent. Car non seulement le Docteur Angélique a dit de belles choses, mais il les a fort bien exprimées et enchaînées. S'il pouvait formuler son avis sur un grand nombre d'ouvrages qui, depuis son temps, se sont inspirés de ses principes, il reconnaîtrait sa doctrine, mais il ne retrouverait plus ses procédés et penserait sans doute encore une fois : *Plurimum impediti novitios*.

Qu'on ne cherche point à voir en ceci un mouvement tournant pour torpiller, comme on dit actuellement, les nombreux et excellents manuels et commentaires que nous possédons et qui sont absolument indispensables. Trop souvent les critiques qu'on leur adresse ne sont pas fondées et, comme nous l'avons dit à propos de la *Somme*, tous les torts ne sont pas du côté du livre. Nous voulons constater au contraire que leur valeur tient précisément au souci plus ou moins grand de rester fidèles à la pensée et aux méthodes de l'Ange de l'École. Il est évident que la langue théologique ne peut se ramener à un pastiche continuels du style de saint Thomas. Mais, s'il est permis de signaler les divergences de doctrine, il est également possible de marquer les différences de méthodes et de conclure, à l'occasion, que saint Thomas n'agissait pas ainsi, sans vouloir pour autant critiquer d'autres procédés qui peuvent être aussi bons, à condition de réussir aussi bien.

On pourrait rechercher en saint Thomas une doctrine pédagogique, en réunissant les textes qui s'y rapportent, mais ceux-ci sont relativement peu nombreux et peu expressifs à cause de leur caractère trop général, et nous les mentionnerons à l'occasion. Il nous semble préférable de nous

attacher aux procédés qu'il a délibérément adoptés, pour en découvrir les qualités didactiques. Comme les architectes du moyen âge, qui n'ont point rédigé de traité complet sur l'art de bâtir des cathédrales, mais nous ont laissé, dans leurs oeuvres, plus de renseignements que dans un livre, saint Thomas a construit un édifice doctrinal qui contient plus d'indications qu'un traité spécial. Ceux qui voudront refaire par eux-mêmes le travail que nous essayons ici et qui n'a d'autre ambition que de dire plus ou moins bien ce que tous ont déjà remarqué, ceux-là pourront voir de près, dans le plan, dans l'ordonnance des parties, dans la présentation des sujets, dans la forme rédactionnelle, non seulement une habileté peu commune, mais une véritable virtuosité pédagogique, et ils consentiront volontiers à renchérir sur l'éloge donné par Dante à Aristote: « Saint Thomas n'est pas seulement le Maître de ceux qui savent, il est le Maître de ceux qui enseignent »; et ils reconnaîtront l'exactitude de la parole de Léon XIII: *Facultatem imitandi posteris reliquisse, superandi potestatem ademisse videtur.*

I — L'ART D'ENSEIGNER

En pédagogie, de même que dans les autres sciences pratiques, il faut distinguer entre l'énoncé des lois et leur application, entre la théorie et la pratique. Il n'est pas rare de rencontrer des personnes qui ne possèdent que l'une ou l'autre, sans parler de celles qui ignorent le tout. Il y a donc une pédagogie théorique, qui recherche et détermine les lois de l'enseignement, et une pédagogie pratique ou art d'enseigner, qui les applique soit naturellement, soit à la suite de réflexions ou d'étude. Ce n'est qu'à une époque relativement tardive que la pédagogie s'est organisée en science complète et indépendante, et cette organisation constitue un indéniable progrès sur les méthodes d'enseignement purement naturelles ou empiriques; non pas que ces dernières soient dépourvues de toute valeur: elles ont au contraire fourni le meilleur matériel pour la découverte des lois générales; mais leur caractère nécessairement individuel trop souvent incomplet et intermittent, le danger d'acquérir l'art de l'enseignement par de longues expériences dont les élèves font les frais, ne permettent plus d'abandonner à cet instinct pédagogique seul, l'oeuvre de la formation et de l'instruction.

Cependant on ne saurait admettre les yeux fermés tout ce que la pédagogie moderne non catholique prétend nous imposer.

Elle montre une tendance, pour parler avec modération, à oublier ou même à mépriser les efforts et les acquisitions du passé. Le désir de recevoir le titre d'initiateur conduit fréquemment à la méconnaissance ou au dénigrement de ce qui a été fait jusque-là. Les uns font dater la science du jour où ils l'ont connue et s'imaginent avoir découvert ce qu'on vient de leur apprendre. Avant Christophe Colomb, avant Luther, avant la Révolution, il n'y avait rien. La pédagogie n'a pas su éviter ce travers. La plupart des réformateurs, Montaigne, Descartes, J.-J. Rousseau, Kant, Spencer, etc., n'ont trouvé à peu près que matière à critique dans ce qui existait avant eux; si, comme historiens, ils connaissaient les écoles de la Grèce et celles du Christianisme, comme pédagogues, ils semblaient les oublier. En supprimant tout ce qu'ils doivent au passé, consciemment ou non, leur part d'originalité serait bien réduite, car il ne se trouve guère d'axiomes pédagogiques aujourd'hui communément reçus qu'on ne puisse retracer dans les ouvrages ou les exemples de nos prédécesseurs. On peut donc s'attendre à rencontrer dans les anciens auteurs beaucoup de règles et d'exemples qui n'avaient pas été oubliés. Ce n'est pas un paradoxe de prétendre retrouver en saint Thomas une véritable pédagogie, un art véritable d'enseignement, et même d'établir, si on le désire, un quasi-code du professeur et du rédacteur d'ouvrages philosophiques ou théologiques.

Ce serait, de plus, chose grave d'oublier que le Christianisme possède une incomparable tradition pédagogique, puisque sa mission est précisément d'enseigner et de former: *Docete omnes gentes*. Ce serait également méconnaître l'un des plus beaux titres de son Fondateur, le divin Maître, de Celui qui déclarait: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde*. Nous sommes donc assurés de ne pas faire fausse route en cherchant dans le passé des exemples encore utilisables pour le temps présent.

Si, toutefois, saint Thomas n'est pas mentionné, suivant son mérite, dans l'histoire de la pédagogie, cela tient à une conception trop étroite de cette science, qui s'est concentrée autour de l'enfance, surtout en ces derniers temps, sans doute pour le motif que cette période de la vie humaine avait été étudiée moins attentivement que l'adolescence.

Il y a, en effet, de nos jours, une littérature considérable consacrée à ces deux âges, à l'enseignement primaire et secondaire, (littérature qui parfois, selon l'expression de Murray Butler, ferait regretter l'invention de l'imprimerie) ; mais la pédagogie des études plus avancées, de l'enseignement supérieur, si l'on veut, est presque inexistante à l'état d'élaboration scientifique. Et comme le Docteur Angélique s'est consacré uniquement à ce degré de l'enseignement, ses méthodes et son nom même sont inconnus de ceux qui se cantonnent dans une pédagogie trop exclusive.

Cette pénurie peut s'expliquer: les étudiants sont alors capables de s'aider eux-mêmes et leur effort est loin d'être inutile; d'autre part, les maîtres, à cause de la difficulté et de l'élévation des sujets traités, ne sauraient les rendre toujours accessibles comme les éléments des connaissances ordinaires. Mais, s'il est un art d'instruire les enfants et les adolescents, il doit y en avoir un, relativement aux élèves plus avancés: chaque âge présentant des exigences et des aptitudes particulières, étant soumis à des lois logiques et psychologiques spéciales pour son instruction et sa formation. Ces lois ont été en usage et le sont encore surtout naturellement, puisque dans leur ensemble elles ne sont pas rédigées. Toutefois, nous espérons le démontrer, il existe en saint Thomas un modèle qui a non seulement entrevu, mais appliqué ces règles avec une réflexion et une habileté que personne n'a dépassées.²

Ceci doit s'entendre évidemment des lois de la pédagogie supérieure, car saint Thomas n'a pas eu à s'occuper des enfants et, dans son oeuvre, on ne rencontre rien qui rappelle le *De parvulis ad Christum trahendis* de Gerson, ni même le *De catechizandis rudibus* de saint Augustin; il a, de plus, trop simplifié la psychologie de cet âge.³ On ne doit pas regretter ce fait: il y a tant de bons maîtres pour l'enfance qu'il faut remercier la Providence de nous avoir réservé l'Ange de l'Ecole pour l'instruction complète d'esprits plus avancés qui demeurent, après tout, des *incipientes*,

² Th.-M. Pègues. *Quot articulos scripsit, tot miracula fecit*, dans *Xenia Thomistica*, et Introduction à la *Summa Theologica*, Paris, Blot, 1926, p. VII.

C. Alibert, *Méthode pédagogique spécialement applicable à la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1907.

Card: Newman, *The Idea of a University*, Longmans, 1905, Discourse VII.

J. Lahitton, *Pédagogie de la classe*, IV^e Congrès de l'Alliance des Grands Séminaires, 1909, p. 108.

³ *L'Ami du Clergé*, *Le péché véniel chez les non baptisés*, 1932, p. 202.

et qui se font gloire de n'être que les humbles disciples de saint Thomas.⁴

Il est nécessaire d'établir une différence entre les qualités et les exigences de l'enseignement selon qu'il s'adresse à des enfants ou à des adultes déjà formés, initiés aux connaissances élémentaires et habitués au travail personnel.

Il est avéré qu'entre les enfants et ceux qui ne le sont plus, il y a autre chose qu'une dissimilitude d'âge ou de taille. Les enfants, les adolescents, se trouvent dans des conditions toutes spéciales et les procédés qui leur conviennent seraient inutiles ou nuisibles dans un âge plus avancé.⁵

Mais si l'enseignement à ce degré est débarrassé des industries plus ou moins efficaces destinées à fixer l'attention ou à développer les facultés, les exigences de l'exactitude, de la logique, de l'économie du temps, deviennent beaucoup plus impérieuses.

L'art d'enseigner, n'étant pas la simple communication d'un renseignement, mais une aide que le maître donne au disciple pour le guider et l'amener à refaire pour son compte le processus mental qui conduit à la vérité, cet art suppose trois conditions générales: connaître, s'exprimer, et s'exprimer selon l'état d'esprit du disciple: *discere, dicere, docere*. Chacune de ces conditions présente des difficultés spéciales, mais la dernière les suppose surmontées et impose une contrainte particulièrement délicate: s'oublier soi-même pour s'adapter à l'invisible pensée d'un autre; abandonner le fil de sa propre pensée ou mieux le tirer de telle façon qu'il s'attache ou se confonde avec le fil de la pensée du lecteur ou de l'auditeur; exciter dans l'esprit d'autrui le travail d'élaboration mentale qui communique à l'élève la science de celui qui enseigne. Telle est la nature de l'art d'enseigner. « L'esprit est un foyer qu'il faut réchauffer, non un vase qu'il faut remplir. L'esprit n'est pas une table rase, une page blanche où il n'y a qu'à écrire, un simple récipient qu'il suffit de remplir comme on remplit une mesure de grain; c'est un ensemble de germes qui aspirent à se développer. »⁶ C'est à titre d'exemple, non d'autorité, que

⁴ Th.-M. Pègues, *Initiation thomiste*, 1921, Les principaux Thomistes, 358.

⁵ De la Vaissière, *Psychologie pédagogique*, Paris, Beauchesne, p. 62.
Mgr G. Courchesne, *Nos Humanités*, Nicolet, 1927, p. 29.

⁶ G. Compayré, *Cours de Pédagogie*, p. 64.

cet auteur, hostile à l'Eglise, est cité ici. Quelle que soit la valeur philosophique de toutes ses comparaisons, il est très vrai que l'esprit ne se remplit pas comme une mesure de grain. Mais le plus intéressant à signaler, c'est le caractère de nouveauté qu'on semble donner à cette maxime. Elle se trouve aussi complète et plus exacte chez un auteur ancien qui n'est autre que saint Thomas : *Quandocumque unus ab alio docetur, oportet quod discens inspiciat conceptus docentis; ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam, sicut est processus ad scientiam in mente doctoris* (*De Verit.*, XI, 3, obj. 4). Dans cette objection, il révèle l'essence de l'enseignement humain, différent de l'enseignement par les Anges. Il tient pour évident, d'après la définition du mot *docere*, que le Maître n'infuse pas une science toute faite, qu'il n'impose pas une suite d'idées à retenir, mais à acquérir, et que la connaissance se fait dans et par l'étudiant soutenu et guidé par quelqu'un ayant déjà accompli en lui-même ce trajet recommencé en faveur d'un autre: *Unus alium docere dicitur quod istum discursum rationis quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa* (*De Verit.*, XI, 1, o.). Il est indispensable d'insister sur la distinction entre *dicere* et *docere*, car elle montre la différence entre l'écrivain qui manifeste simplement sa pensée et le pédagogue qui subordonne l'exposé de cette pensée aux conditions de l'enseignement. Trop d'auteurs s'illusionnent sur ce point et s'imaginent avoir fait oeuvre définitive dès qu'ils ont confié au papier ce qu'ils avaient dans l'esprit.

Ils peuvent être bons écrivains, profonds penseurs, initiateurs de génie. Mais, en ne songeant qu'à eux-mêmes et non à l'état intellectuel de l'étudiant, ils ne sont pas des guides pour les débutants. Il faut donc avoir le souci ou la préoccupation pédagogique pour être *magister* dans le sens naturel du terme. Nous allons bientôt examiner si cette préoccupation consciente du style pédagogique se vérifie en saint Thomas, comment et par quelles étapes il y est parvenu.

Les principales conditions auxquelles le maître est soumis peuvent se ramener à ces quelques points: un agencement rationnel et complet de toute la matière à enseigner, par l'ordonnance méthodique des parties dans l'ensemble et des parties entre elles; un choix des sujets à traiter, basé sur l'utilité et le degré de préparation des auditeurs; la réduction en surface de l'effort intellectuel en ne proposant qu'une chose à la fois et à

sa place; une présentation écrite ou orale conforme aux lois psychologiques du connu à l'inconnu, du général au particulier; une impeccable rigueur déductive, rectiligne et progressive; une application soutenue et le travail de la mémoire favorisé. ⁷

* * *

Il faut bien s'en rendre compte, la pédagogie chrétienne n'est pas seulement l'art de faire la classe à des élèves catholiques, elle est plus complète et plus élevée. Sans doute, les lois de la logique et de la psychologie sont les mêmes pour tout le genre humain et l'acquisition de la science est soumise à des conditions communes; mais le Christianisme ne permet pas de soustraire cet exercice de l'activité humaine aux lois de la morale et de la fin dernière: il saisit l'individu tout entier. « Tout enseignement, comme toute action humaine, a une relation nécessaire de dépendance vis-à-vis de la fin dernière de l'homme » (Encycl. sur l'Éducation chrétienne).

« Toute pédagogie est basée sur une philosophie de la vie. Toute véritable pédagogie sur la philosophie totale de la vie. » ⁸ « Il est incontestable que tous les grands programmes humanitaires et progressifs de notre ère — morceaux détachés du corps de la vérité chrétienne — ne peuvent se réaliser d'une manière saine et durable que sur la base du Christianisme, sans laquelle ils dégènerent assez rapidement en folies destructrices. » ⁹

Saint Thomas, plus que tout autre, dans sa vie et dans ses oeuvres, a toujours uni la science et la vertu, l'étude et la piété, la raison et la foi. Nous ne reviendrons pas sur cette vérité, qui forme la base de sa pédagogie. Si Dupanloup a écrit que cette union de l'étude et de la piété ne doit pas se trouver dans les conclusions générales de nos traités de pédagogie, mais être gravée en lettres de feu au frontispice de notre édifice, on nous permettra de signaler comment l'Angélique a toujours procédé ainsi. Ses

⁷ C. Alibert, *ouv. cité*, *passim*.

C. Caeymaex, *Cours de Méthodologie*, Malines, 1908, p. 29.

⁸ Fr. de Hovre, *Le Catholicisme, sa Pédagogie, ses Pédagogues*, Dewit, Bruxelles, 1930, p. 3.

⁹ F. W. Foerster, *préface* de l'ouvrage cité ci-dessus, p. VIII.

grands commentaires débutent par l'idée de Dieu, principe et terme de toutes choses: *Deus a quo et ad quem*. Le *Compendium Theologiae* s'inspire de cette idée: *Consistit humana salus in veritatis cognitione. . . , in debiti finis intentione. . . , in justitiae observatione*.

* * *

Pour apprécier à son mérite la pédagogie de saint Thomas, une question s'impose: le Docteur Angélique en a-t-il eu conscience? a-t-il soumis intentionnellement son style à ses exigences? a-t-il connu la préoccupation pédagogique? Le motif de cette interrogation est qu'une pédagogie consciente est de beaucoup supérieure à une certaine clarté ou habileté d'exposition, qui se rencontre naturellement chez quelques écrivains, et ainsi, les lois que nous pouvons établir en reçoivent plus de valeur.

On pourrait répondre que la question ne se pose pas, puisque saint Thomas a passé toute sa vie dans l'enseignement. Mais il y a des maîtres tout à fait désintéressés du sort de leurs disciples, comme bien des écrivains d'ailleurs. S'il leur arrive de s'élever très haut, ils le font quelquefois sans passagers. Non, le saint Docteur n'a jamais cessé de se préoccuper du sort de ses auditeurs et de ses lecteurs: au contraire, il s'est appliqué, il s'est ingénié à leur faciliter le travail. Cette application nous dévoile l'un des aspects les plus attachants de son génie. Non seulement il a enseigné toute sa vie, mais toute sa vie, il s'est efforcé d'améliorer son enseignement. C'est lui-même qui nous invite à le remarquer, dans une des très rares confidences qu'il nous ait livrées sur sa personne: *Consideravimus plurimum impediri novitios*. A quelle date faut-il faire remonter cet intérêt qu'il portait à la méthode des études? Sans doute au début de son enseignement et même plus haut. En effet, pendant les années de silence où il se formait, deux événements bien connus — les éclaircissements qu'il donna à son répétiteur bienveillant, pris de court, et le travail sur les *Noms divins*, qui le révéla complètement à Maître Albert — laissent voir un esprit soucieux et des choses à connaître, et de la manière de les exposer.

Ce qui semble certain, c'est que dès le début de son professorat, comme bachelier sententiaire, il ne s'est pas contenté de toucher du doigt

les multiples inconvénients du système en vigueur, mais il a déjà commencé l'élaboration du plan et des doctrines de la *Somme théologique*, particulièrement en ce qui concerne le choix et le développement des *Quaestiones disputatae*.¹⁰ Dans sa prière *Creator ineffabilis*, il n'oublie pas de demander « une grâce abondante d'expression ». Toute sa vie paraît ainsi dominée par la préoccupation d'une adaptation de la théologie aux nécessités des « débutants ». La mort l'a interrompu: *Venit finis scripturae meae*. Et il a emporté avec lui le secret des autres oeuvres qu'il devait assurément songer à reconstruire.

Il a donc médité longtemps, comparé, critiqué les idées et les méthodes. Mais, tandis que le résultat doctrinal s'exprimait peu à peu avec une richesse débordante, dans les *Questions disputées* et ailleurs, la réflexion pédagogique accompagnait, choisissant et retenant ce qui devait constituer un édifice tout nouveau: la *Somme théologique*. En préparant l'oeuvre, il préparait surtout l'ouvrier.

On peut donc établir que chez l'Aquinate, l'art didactique ne fut pas une résultante inconsciente de son esprit, mais le fruit d'une réflexion prolongée, soumise à l'épreuve de l'expérience. C'est une pédagogie qui s'observe, se juge et ne se satisfait qu'avec peine. Elle est certainement plus efficace et plus complète que le simple produit d'un don naturel, généralement intermittent et incomplet.

Cette intention bien marquée d'écrire en vue de l'enseignement nous donne un critère important pour l'interprétation de la *Somme*. Ayant d'admettre une contradiction plus ou moins apparente, ou une modification de la doctrine, il faut examiner si la difficulté en question ne se trouve pas résolue par le caractère didactique de l'ouvrage et si elle ne rentre pas dans la catégorie des inconvénients signalés dans le prologue. Cet ouvrage n'est pas, en effet, une oeuvre de précision poussée à l'extrême limite, ni un *correctorium*, ni un recueil de conclusions nouvelles; en perfectionnant les précédents travaux, elle les éclaire, les ordonne, les résume, les corrige quelquefois, mais elle ne les annule pas; quand donc l'auteur omet un argument ou en modifie un autre, il faut en premier lieu établir si l'intention générale n'est pas la cause de ces changements.

¹⁰ P. Glorieux, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1932, p. 5-33.

II — LE PLAN DE LA SOMME THÉOLOGIQUE

La *Somme théologique* apporte l'expression définitive de l'art didactique recherché par saint Thomas. C'est donc dans cet ouvrage qu'il faut étudier sa méthode, avant tout; la comparaison avec les autres écrits nous permettra surtout de constater ses progrès ainsi que les divers aspects de son talent. Les indications données plus haut nous amènent à examiner d'abord le plan général et sa formule, et ensuite, la cellule organique de cet immense traité: l'article interrogatif.

Etablir un plan selon un principe universel est le premier devoir d'un maître digne de ce nom; *Sapientis est ordinare*. La science ne comprend pas une collection de vérités énoncées les unes après les autres, ou imprimées dans un même livre, compilation ou florilège; elle est constituée par des principes et des conclusions devant garder leur caractère primitif ou dérivé. Et cela ne se peut faire que si chaque chose est à sa place logique: passer du simple au composé, de l'universel au particulier; ce qui suppose un plan général et une formule qui justifie l'agencement des diverses parties. Saint Thomas s'est appliqué, et pour lui c'était presque une nécessité, à mettre de l'ordre dans la science théologique et à justifier cet ordre. Gardons-nous de croire que ce fut une tâche aisée: si peu aisée que, pendant plusieurs siècles, elle a attendu son réalisateur.

Le premier alinéa de la deuxième question, *La pars*, en ses huit lignes, introduit une transformation considérable et fixe le résultat de bien des années de recherche. Tout en étant un progrès de la théologie elle-même, elle renferme un immense avantage pédagogique, en concentrant la science sacrée autour d'une idée et d'un principe.

La concentration des matières, indispensable dans l'enseignement,¹¹ ne se présente pas en théologie absolument comme dans le programme des études profanes. Scrutés à la lumière de la raison naturelle, les arts et les sciences gardent leur distinction spécifique et ne peuvent se grouper que sous une étiquette plus ou moins artificielle, ainsi qu'on le voit par les diverses méthodes: idée de Patrie, d'Humanité, de Solidarité, de Chrétienté, etc. La *scientia sacra* est, au contraire, spécifiquement une et relève de la lumière surnaturelle. Pour cette raison, les vérités qu'elle con-

¹¹ Mgr G. Courchesne, ouv. cité, p. 211, 377, 615.

tient sont réunies sous le même objet formel, mais le lien de ces vérités, l'ordre qui les enchaîne de principes à conclusions peut être différent, selon les esprits et le but ; et cette disposition devint plus ou moins heureuse.

Il est possible d'imaginer plusieurs manières d'ordonner la théologie: ordre d'utilité, de vérité, ordre historique, occasionnel, théocentrique, anthropocentrique, liturgique, etc. De toutes les distributions en usage avant lui, saint Thomas a dû déclarer qu'elles n'étaient pas satisfaisantes: *ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum non traduntur secundum ordinem disciplinae sed secundum quod requirebat librorum expositio vel secundum quod se praebebat occasio disputandi*. Il a donc voulu établir son plan personnel en prenant dans ce qui existait les éléments convenables.

Mais si l'ordre est acceptable, il faut en fournir la raison, la formule qui le justifie. Celui-là s'affirme un maître qui, non seulement ordonne, mais établit la formule de cette disposition. Saint Thomas l'a fait « comme personne avant lui ». ¹² Aucune formule ne réalise la concentration d'une manière aussi universelle, aussi cohérente, aussi objective que celle établie par l'Angélique: 1° *tractabimus de Deo*; 2° *de motu rationalis creaturae in Deum*; 3° *de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*. En voici la formule: *Principalis intentio huius doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae*.

Son mérite consiste non pas à avoir absolument inventé cette division tripartite, qui, matériellement, se rencontre dans le *Livre des Sentences* et observe une marche parallèle, mais à l'avoir améliorée et justifiée définitivement, si bien qu'elle s'est imposée dans la suite. Elle ne s'est pas imposée au point d'exclure toutes les autres. Il en existe une, toujours très répandue, celle des catéchismes: dogme, morale, vie surnaturelle, liturgie; ou celle du *Catéchisme du Concile de Trente*; ou encore celle du *Catechismus catholicus* du Card. Gasparri. Saint Thomas n'a

¹² Th.-M. Pègues, Introduction au *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, 1907.

pas prétendu abolir tout autre groupement, puisque lui-même, alors qu'il rédigeait la *Somme*, en adoptait une autre basée sur le salut, selon la méthode des *Sommes* abélardiennes¹³: la foi, l'espérance, la charité. C'est la division du *Compendium Theologiae* rédigé en 1271, et la composition de la *Somme* se place entre 1267 et 1273.

Pour mieux apprécier l'importance de cette innovation au point de vue didactique, rappelons brièvement l'état de la question vers le milieu du XIII^e siècle.

Parmi les initiateurs remarquables à divers titres, mentionnons saint Jean Damascène, Gratien, le Maître des Sentences. Plusieurs autres mériteraient d'être signalés, comme Alexandre de Halès, saint Bonaventure, ou même Gandulphe de Bologne, mais l'influence des trois premiers fut plus considérable, et les travaux que nous ont laissés les deux derniers furent rédigés précisément dans un but didactique.¹⁴ Il faut bien le reconnaître: la lumière est loin d'être faite sur les relations littéraires entre les écrivains de cette époque.

De saint Jean Damascène, nous ne retiendrons que la *Source de la Connaissance* dont la 3^e partie est fort connue sous le titre: *De Fide orthodoxa*; c'est le premier essai de classification systématique et il faut lui reconnaître une certaine influence sur la Scolastique. L'ordre qu'il suit se ramène au Symbole de Nicée-Constantinople.

Le *Décret* de Gratien, bien qu'appartenant au Droit canonique, doit être cité à cause de son influence sur le *Livre des Sentences* pour la documentation patristique et la théologie des sacrements. Mais l'ordre adopté par lui ne répond à aucune formule déterminée, soit pour l'ensemble, soit pour les subdivisions: *de Personis*, *de Clericis*, *de Causis*, *de Pœnitentia*, *de Consecratione*. Evidemment nous ne citons pas à la manière des canonistes.

Le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard introduisit ou, tout au moins, mit en vogue la division en quatre parties, qui, au point de vue

¹³ J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIII^e siècle*, 1914, p. 183.

¹⁴ F. Cayré, *Précis de Patrologie*, II, 1930, p. 330, 409, 452, 462 et bibliographie.

Dict. Théol. Cath., aux noms cités.

L. Janssens, *Summa Theologica*, Herder, 1900, p. 78-85.

mystique, répondait aux quatre fleuves du Paradis terrestre, et, au point de vue logique, était amenée par un texte de saint Augustin: *Omnis doctrina vel rerum est, vel signorum* (*De Doct. christ.*, 1, 2 et 3). Elle s'organise ainsi: Dieu, les créatures, le Christ, les sacrements. . . *Res quibus fruendum: Deus. . . Res quibus utendum: Mundus et in eo creata. . . . Signa: Sacramenta Veteris et Novae Legis.*

Saint Thomas, nous l'avons dit plus haut, s'inspira d'une pensée du Docteur d'Hippone pour la division du *Compendium Theologiae*, d'après les trois vertus théologiques. Cependant il n'avait pas retenu cette concentration pour son grand ouvrage: il avait adopté la division du Lombard en la transfigurant. Dans son premier *Commentaire*, donné en 1252, il avait déjà suggéré une meilleure explication qu'il devait définitivement conserver: *Res quibus fruendum, quibus utendum*; il ajoutait *secundum quod ad aliquid unum referuntur scilicet Deum a quo et ad quem sunt*. Formule à peu près décisive qui se retrouve dans le prologue de la *Somme* sous sa forme parfaite.

L'ordre de la *Somme* s'est imposé en théologie, non seulement dans son ensemble, mais dans ses subdivisions, sauf quelques exceptions comme l'ordonnance du traité de l'eucharistie. Les autres modifications qui se sont introduites n'ont pas toujours été aussi heureuses. Ce n'est pas sans inconvénient que les questions de la prédestination et de la liberté ont émigré du traité *De Deo* au traité *De Gratia*. Et la séparation, légitime sans aucune doute, de la morale et du dogme, nuirait à la concentration, si l'on n'avait soin de faire comprendre que la morale n'est que la IIe Partie: *De motu rationalis creaturae in Deum*.

L'enseignement de la théologie venait d'accomplir, par cette déclaration dont la brièveté voile l'importance, un progrès décisif, et l'on peut dire que c'est un fruit de la préoccupation pédagogique, puisque l'intention du Docteur Angélique portait surtout sur la manière d'enseigner: *eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium*. Il a su réaliser à cette fin une parfaite concentration dans une matière vaste et apparemment, si l'on considère les tentatives précédentes, irréductible à un seul principe.

Il nous semble inutile présentement de descendre dans le détail des modifications introduites, en vertu de la formule générale, dans le plan

primitif du *Livre des Sentences*: ce serait un travail infini et sans grande utilité. Il relève d'ailleurs du *Commentaire* suivi et se trouve avoir été bien fait par plusieurs auteurs de tableaux synoptiques et surtout par le Cardinal Lépicié dans ses *Institutiones theologicae*.

* * *

Le programme de la *Somme* n'envisageait pas exclusivement un plan et une méthode, il prévoyait plutôt des suppressions et des omissions; le tout pour un but pédagogique: *Consideravimus novitios. . . plurimum impediri. . . propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum*. Choses inutiles non pas en soi, mais par rapport à la situation des débutants. Personne ne peut nier que ce ne soit un des tout premiers principes dans l'art de l'enseignement, et trop fréquemment nous assistons à la lutte entre ceux qui veulent adapter les programmes et l'insistance des spécialistes qui essaient toujours d'ajouter. C'est une vérité incontestable pourtant que cela seul profite qui est assimilé, et naturellement, la multiplicité des questions intempestives s'oppose à une suffisante assimilation. Saint Thomas a voulu remédier énergiquement à cette suralimentation et il a exclu de sa *Somme* nombre de questions et d'arguments excellents, admirablement exposés par lui-même en d'autres livres, mais inutiles dans le cas envisagé, comme étant susceptibles d'engendrer le dégoût et la confusion. Il ne s'ensuit pas que l'étude intégrale de la *Somme* soit absolument nécessaire pour tous, même après ces nombreuses suppressions. Il est une chose que saint Thomas ne mentionne pas dans son prologue: c'est la durée des études, question qui se pose actuellement d'une manière plus aiguë, et qui nécessite, à l'exemple du saint Docteur, une compression encore plus énergique que de son temps.

Qu'il nous suffise d'avoir mis en lumière cette judicieuse condescendance du « Guide des études ».

L'examen détaillé et la justification du choix ne saurait trouver place ici, mais le travail de comparaison est facile (et très instructif), grâce aux renvois qui précèdent la plupart des articles de la *Somme*.

Une conclusion s'impose à qui ferait cette comparaison: les suppressions n'atteignent en rien l'exactitude, la plénitude et la profondeur de

la doctrine. Qui dit suppression, dit choix et préférence, ce qui demande un talent peu ordinaire. Si l'on veut bien comparer, par exemple, la question des processions divines dans *C. Gentes*, IV, 11, avec la question 27, *la pars*, on s'aperçoit que la *Somme* n'a rien laissé tomber, qui soit nécessaire. Et, ce qui est mieux, les articles de la *Somme* procurent à l'esprit plus de lumière et de satisfaction que la lecture des passages cités à titre de référence. Si le parallèle n'est pas trop ambitieux, on pourrait dire qu'il se produit un phénomène comme celui qui frappait les Apôtres quand ils demandaient l'explication de certaines paraboles: un mot définitif du Maître leur donnait plus de clarté que toutes leurs recherches et réflexions.

C'est que, par le terme « inutile », saint Thomas ne voulait pas dire « difficile »; tout au contraire, la vulgarisation qu'il entendait réaliser devait, au lieu de porter sur le *difficile*, qui est souvent le plus important, s'attacher à ce qui touche de trop loin le point essentiel. Autrement, ce serait rendre un très mauvais service à l'élève. La *Somme* ne comporte pas un recueil de choses faciles, mais un ensemble de choses nécessaires. De là son impérissable valeur.

Il a supprimé, sans indulgence aucune, ce qui s'intitule communément préambule, prolégomènes, notions, *animadversiones*, *nota bene*, *scholion*, *corollaria*, *appendices*, ou encore *elucidatio*, ce qui n'est pas toujours vrai, ou bien *disputatio*, ce qui est plus exact. . . et la liste pourrait s'allonger. Il n'a retenu que *pars*, *quaestio*, *articulus*. De même que le Droit canonique n'a conservé qu'un certain nombre de termes d'une signification précise et raisonnée. Dans les deux cas, ce procédé constituait une partie du travail difficile, *arduum sane munus*, qui s'appelle la composition, et qui effraie tous ceux qui ne veulent pas s'astreindre à une disposition bien étudiée.

Beaucoup de ces expressions ne sont introduites, souvent sans égard à leur sens naturel, que pour masquer un défaut d'élaboration. Sans doute le mode de composition nécessaire au moyen âge ne permettait pas les annotations, comme la chose est possible avec la mise en page des livres modernes. Mais combien en profitent pour y mettre ce qu'ils n'ont pu introduire ailleurs, de préférence aux renvois bibliographiques qui s'imposent. Nous avons tous remarqué cette réflexion du futur Pape

Pie XI, rapportée dans les *Etudes*, du 20 fév. 1932, p. 493 : « Cette science de la composition ne se rencontre que chez vous. Les autres se perdent dans leurs documents dont ils gonflent leurs notes. Ou le fait vient à sa place dans la trame du texte, alors faites-l'y entrer, ou il n'a rien à faire, donc supprimez la note. » Saint Thomas possédait ce sens de la rédaction et il supprimait tout ce qui ne rentrait pas dans son texte. Ces remarques ne s'appliquent pas évidemment aux travaux purement scientifiques ni aux travaux d'érudition. Mais la leçon est toujours utile.

Parmi les omissions remarquables à notre point de vue, il faut signaler — puisqu'elle concerne la méthode — l'absence de toute dissertation si l'on veut expliquer le comment et le pourquoi de ce qui va suivre. Qui n'a été frappé du laconisme avec lequel saint Thomas annonce le sujet et les divisions? Par exemple: *Deinde considerandum est de causa gratiae. Et circa hoc quaeruntur quinque, etc., etc.* Alors que beaucoup d'auteurs consacrent un temps et un espace précieux, (je ne parle pas de l'exposition orale), à ce qu'on appelle le *nexus* ou le *status* ou l'*ordo rerum*, le Docteur Angélique introduit simplement le disciple dans le sujet, laissant au travail de révision et de réflexion le soin de constater l'enchaînement. Qui ne s'est impatienté, à l'entrée d'un monument, à subir les trop longues explications du guide pour annoncer le plan et les choses admirables que l'on va contempler? L'habile maître ne nous retient pas sur le seuil de la maison: il nous fait entrer immédiatement, et, sans effort, nous saisissons ce qu'il n'aurait pu nous apprendre que par de longs préambules, qui supposent déjà la connaissance de ce qu'il désire nous transmettre. L'art oratoire lui-même revient à cette loi d'introduire le sujet et dans le sujet sans détours. On se rappelle la réflexion de La Bruyère: « Quelles préparations pour un discours de trois quarts d'heure qui leur reste à faire! Plus ils cherchent à le digérer et à l'éclaircir, plus ils m'embrouillent » (*Caractères, De la Chaire*).

Ce n'est pas que le Maître veuille brusquer et détourner l'attention du disciple; tout au contraire, il est tellement assuré qu'aucune déception ne l'atteindra quand il reviendra sur ses pas, qu'il semble lui dire, un peu comme Caton: *Rem tene, ordo sequetur.*

III — L'ARTICLE

La plus importante des innovations didactiques de saint Thomas a été l'article interrogatif, qui constitue en quelque sorte l'unité pédagogique de la *Somme* et la forme méthodique à laquelle tout devait se réduire. C'est une nouveauté et elle lui est personnelle; car l'article présente une composition caractéristique qu'on ne retrouve en aucun auteur avec la même rigueur, la même allure invariable, la même perfection, et le motif qui l'a déterminé à choisir ce procédé est une raison pédagogique. Chaque article est bien séparé des autres et indivisible en lui-même, comme le nom l'indique, à l'effet de concentrer l'attention sur une seule difficulté, selon la loi pédagogique: une chose à la fois et à sa place. Cette loi repose sur un autre principe de l'enseignement: réduire la surface de l'effort intellectuel pour favoriser la profondeur, ainsi que pour éviter la confusion. Il est par conséquent d'une longueur modérée, afin de ne pas lasser l'attention, et introduit par une question d'une nature spéciale qui la fixe, excite l'intérêt, et marque le but. Ce n'est pas une interrogation d'examen, servant à constater si l'on sait quelque chose, mais une question scientifique pour aider à raisonner ses connaissances. Aussi, bien souvent, elle contient la réponse; cependant, elle demande avant tout de justifier cette réponse, de même qu'il arrive dans les mathématiques. Cette interrogation est assez claire, venant à la suite des autres, pour susciter le désir d'en connaître la solution. Premier stade.

Le deuxième stade est celui de la recherche. Aux difficultés qui se présentent d'elles-mêmes, ou qui déjà ont été proposées par d'autres et qui sont parfois d'une franchise et d'une audace déconcertantes, l'auteur joint, à la manière d'un contre-ferment, une remarque en sens inverse, qui doit s'opposer aux divagations possibles et au danger d'une solution prématurée, c'est le *sed contra*. Puis, comme si rien n'avait été dit, s'établit l'examen objectif de la question posée: c'est le corps de l'article, la partie centrale et essentielle.

Au troisième stade vient l'examen et la solution des difficultés proposées. L'esprit se repose dans la possession d'une vérité et la mémoire peut enregistrer le raisonnement.

Le titre adopté est celui d'article et non de question, bien que l'arti-

cle soit interrogatif. Saint Thomas a conservé le mot *quaestio*, tel qu'il était employé, sans se préoccuper du sens naturel qui est l'interrogation, et même sans le laisser soupçonner: *De perfectione Dei*, *De Merito*, sauf de rares exceptions: *An Deus sit?* *Quid sit beatitudo?* C'est que pour lui, l'interrogation ne sert pas à tout propos, mais elle vaut surtout par la nature de la chose soumise à l'interrogation: cela doit être une vérité, une vérité démontrable, une vérité indépendante des autres, une seule vérité. Tous les traités de pédagogie insistent particulièrement sur l'art de poser des questions et à juste titre. On peut dire de la *Somme*, que si les réponses sont admirables, les questions le sont encore plus, car elles contiennent et dirigent les premières. L'objet de l'interrogation sera avant tout une chose précise et bien encadrée,¹⁵ une articulation indivisible dans un tout organisé, un article qui soit, dans l'ordre mental comme l'individu dans la nature, un *subsistens distinctum*.

Le terme est heureusement choisi; il existait déjà en un sens analogue dans le Symbole et c'est là que saint Thomas a pris l'idée et le mot pour en faire la cellule organique, l'individu, l'unité pédagogique de son grand traité (*S. Th.*, II-II, 1, 6).

Cohérent en lui-même, lié avec les autres, assez étendu pour être complet, assez bref pour ne rebuter ni la raison ni la mémoire, assez intéressant pour attirer, assez sérieux pour être profitable, assez indépendant pour n'être pas influencé par d'autres thèses ou notions, assez clair pour être immédiatement compris, assez profond pour entretenir la méditation, il est difficile d'imaginer un procédé plus simple, plus solide, plus efficace, et en considérant la manière dont un tel programme a été réalisé, on peut reprendre la parole de Jean XXII: *Quot articulos scripsit, tot miracula fecit*.

Ce n'est pas diminuer l'originalité du Docteur Angélique que de rechercher les antécédents de l'article tel qu'il l'a conçu. Plusieurs essais avaient déjà été faits et certains éléments étaient d'un usage courant. Parmi ceux qui ont comme préparé cette méthode, on cite généralement Gerbert, Abélard surtout dans le *sic et non*, le Maître des Sentences, Alexandre de Halès, et même parmi les écrivains ecclésiastiques, Origène

¹⁵ C. Caeymaex, ouv. cité, p. 42 et suivantes.

et saint Hilaire. L'Aquinate cite expressément Aristote pour justifier le procédé éminemment scientifique et didactique du *doute méthodique* (III Metaphys., I), et « le processus triadique » (1. exposé du pour et du contre; 2. solution; 3. réponse), qui continue les traditions du XII^e siècle, se rattache logiquement à la doctrine aristotélicienne de « l'aporia ». ¹⁶ Mais avant lui, on n'avait point organisé la théologie sous cette forme, ni surveillé l'économie interne de l'article, ni suffisamment déterminé la raison fondamentale, ni choisi les objections, ni ajusté les articles entre eux avec la même rigueur et la même habileté.

L'expression *articulus* était fréquente, sans avoir néanmoins de limite ni de signification invariable; on la trouve appliquée à tels sujets qui, plus tard, auraient droit au titre de section ou de question; de plus, ces pseudo-articles étaient souvent subdivisés à leur tour en *quaestiunculae*, ce qui, dans le système de la *Somme* est impossible, puisque l'article, contenant un sujet réduit à ses limites, est indivisible. On ne rencontre que peu de chose qui puisse lui être comparé dans les ouvrages antérieurs ou postérieurs, si ce n'est peut-être une division, bien modeste et bien effacée, obéissant obscurément aux mêmes intentions, le *numéro*, qui, chez les auteurs récents, présente une certaine unité, mais dont l'utilisation est généralement incohérente et peu rigoureuse.

On doit donc reconnaître le grand mérite du Docteur Angélique dans le choix qu'il sut faire d'une unité doctrinale raisonnée et dans l'inflexible réduction qu'il a réussi à accomplir de toute la théologie aux cadres de l'article. Il a été seul à agir ainsi, sans doute à cause de l'extrême difficulté de cette méthode. Il est arrivé pour lui ce que l'on remarque chez ces grands écrivains dont le style est admirable de naturel, mais à force de travail et de génie. L'article de saint Thomas semble chose fort simple: pour apprécier à sa valeur cette simplicité, il suffit de remarquer que personne n'a réussi à l'imiter.

On peut s'en rendre compte en comparant le texte de la *Somme* avec le *Supplementum*, qui semble bien l'oeuvre de Réginald de Piperno, collaborateur et confident de saint Thomas ¹⁷; on remarque aisément

¹⁶ M. de Wulf, *Histoire de la Philosophie médiévale*, I, 246.

¹⁷ P. Mandonnet, *Les écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, 1910, p. 153.

une différence, quoique le rédacteur fût plus qualifié que personne pour connaître la méthode de l'Angélique et que le *Commentaire des Sentences* ait fourni la matière. Nul ne s'est risqué à recommencer le travail de Réginald, à plus forte raison à continuer et achever la *Somme*. Plusieurs écrivains ont repris les mêmes divisions, avec un succès tout autre: Sedlmayr, O. S. B., dans sa *Scholastica Mariana*, Migne, *Summa aurea*, VII, et d'autres; un auteur récent a repris cette division en questions et articles, mais si la doctrine est thomiste, la méthode est fort différente. Le miracle ne s'est pas renouvelé.

Les procédés en vogue ne sont pas aussi recommandables que l'article de la *Somme*, et leur application ne paraît pas le fait d'une pédagogie aussi avisée: thèse, conclusion, proposition, dissertation. Bien que dans ce genre, il y ait de vrais chefs-d'oeuvre, leur construction est généralement trop vaste et artificielle, les notions y sont données en fonction d'une thèse et leur emploi est malaisé en dehors du livre, parce que des matériaux taillés pour un édifice sont moins utilisables dans un autre. Ces inconvénients ne sont pas insurmontables sans doute; mais rien n'égale la *Somme* en valeur pédagogique.

(à suivre)

V. DEVY,
de la Compagnie de Marie.

Le manuel de théologie dogmatique de M. le chanoine Lahitton ⁽¹⁾

La publication d'un nouveau manuel de théologie semble chose assez ordinaire. D'habitude elle ne comporte qu'un simple compte rendu bibliographique. Il en va autrement pour les deux volumes que vient de publier M. le chanoine Joseph Lahitton et qui seront bientôt suivis de deux autres. La compétence de l'auteur et surtout la manière inusitée de présenter ses thèses demandent qu'on signale spécialement cet important travail.

M. le chanoine Lahitton a obtenu, chez nous, une bonne notoriété lors de la publication de son livre sur *La Vocation sacerdotale*. Dès ce moment, il manifestait un esprit que ne satisfait pas la routine et qui ne craint pas de laisser les chemins battus, quand ils dévient de la voie tracée par les grands maîtres de la théologie.

Comme il fallait s'y attendre, le livre fut âprement discuté, mais la force des raisons ne tarda pas à convaincre, et il fallut bien se rendre à l'évidence, quand Pie X eut déclaré que l'auteur « avait élucidé la question doctrinale de l'appel au sacerdoce. . . et mis en lumière, sur ce point, la pure doctrine de l'Eglise ». ²

Ce qu'on sait moins, au Canada, c'est la préparation toute spéciale de M. le chanoine pour composer un manuel de théologie dogmatique. Professeur au Grand Séminaire de Poyanne depuis près de 40 ans, directeur d'âmes sacerdotales, conseiller de nombreux prêtres du ministère actif, il ne pouvait manquer de savoir ce qu'il faut à nos élèves en théo-

¹ *Theologiae Dogmaticae Theses juxta sinceram D. Thomae doctrinam ad usum Seminariorum et Verbi Divini Praeconum*. Tom. I et II. Paris, Gabriel Beauchesne, Editeur, 1932. In-8, XVII-476 et 504 pages.

² *Acta Apost. S.*, 15 juillet 1912, 30 juin 1913.

logie, ce qu'ils doivent apporter quand ils sont lancés dans la carrière apostolique, et il a entrepris de le leur donner.

Aussi bien, en ouvrant ce livre, en parcourant les 50 thèses de chaque volume, on a l'impression que l'auteur nous présente un travail vingt fois remis sur le métier. Le cardinal Billot confiait à ses élèves que, chaque année, il refaisait ses cours, donnés pourtant de nombreuses fois. M. le chanoine Lahitton, disciple, si je ne me trompe, de ce maître célèbre, a suivi la même méthode, et ses *Theses dogmaticae* sont sorties de ses cartons, criblées, condensées, coordonnées, inexpugnables, prêtes à être assimilées par l'élève moyen et à servir de guide et de stimulant pour l'élève d'intelligence supérieure qui veut s'adonner à un travail de recherches personnelles et de synthèse doctrinale. Le manuel, en effet, ne doit pas être une borne pour le séminariste ou le prêtre du ministère, mais un mentor, un phare, et c'est ce que M. le chanoine a voulu faire du sien.

La division est excellente et opportunément remise sous les yeux du lecteur chaque fois qu'il en est besoin; c'est le plan logique de la *Somme* où toutes les questions de dogme sont distribuées en huit parties pour correspondre aux huit semestres du cycle scolaire de nos séminaires et scolasticats.

La méthode est rigoureuse et précise: I. Objet de la thèse, II. sa place logique dans le traité et comment elle se relie aux autres, III. explication des termes employés, IV. sens de la thèse. Vient ensuite la preuve: et d'abord l'argument suprême, toujours tiré de la Règle de foi pour nous: les décisions de la sainte Eglise. Les autres preuves montrent le bien-fondé de ces décisions. Elles sont prises de la sainte Ecriture et de la raison théologique et présentées sous forme de schéma. C'est la méthode préconisée par la Constitution *Deus scientiarum Dominus*: « La théologie doit être enseignée selon une méthode à la fois positive et scolastique, de telle sorte que les vérités de la foi étant exposées et démontrées par la Sainte Ecriture et la Tradition, la nature de ces vérités et leur raison intime soient recherchées et illustrées selon les principes et la doctrine de saint Thomas d'Aquin. (III, 29) .

On aurait tort, à notre avis, de regretter que les arguments de la raison théologique soient ainsi donnés sous cette forme concise de schéma. Il semble bien, en effet, que l'auteur ait agi délibérément, que c'est même

pour lui un point essentiel de sa méthode. L'expérience lui a appris que, si l'élève a besoin de jalons qui le guident dans ses études théologiques, il doit cependant être provoqué au travail personnel d'intelligence. Il faut qu'il élabore lui-même la doctrine dans son cerveau, qu'elle vive de sa vie intellectuelle à lui. S'il trouve le travail tout fait dans le livre, il jouira d'une intéressante lecture, mais la vérité sera pour lui une formule abstraite, elle ne deviendra pas la vie de son esprit; auprès d'autrui il pourra être un bon rapporteur, il ne sera jamais un maître; devant une objection présentée sous une forme autre que celle de son manuel, il restera court, parce que ce n'est pas lui qui sait, mais son livre. M. le chanoine Lahitton, lui, veut former son élève et le guider dans son travail. Il ne se substitue pas à lui.

Inutile d'ajouter que la doctrine veut être thomiste. On n'attendait pas moins du professeur de Poyanne et, en mettant son ouvrage dans les mains de nos étudiants, on est sûr qu'ils sont à bonne école. Il n'y aura pas même le danger qu'ils délaissent la *Somme* pour se contenter du manuel. Au contraire, plus ils étudieront les *Theses dogmaticae*, plus ils seront poussés à se reporter vers la source d'où elles dérivent.

Le séminariste n'étudie pas seulement pour savoir. Il doit à son tour devenir docteur. M. le chanoine n'a pas perdu de vue cette fin essentielle. Son manuel est aussi dédié aux prédicateurs de la parole de Dieu. Il sait bien que le séminariste ne rédige pas ses sermons et ses catéchismes au séminaire, mais qu'il y est pour s'*informer* de la doctrine qui doit en constituer la substance. Quand l'élève aura, pendant quatre ans, étudié ce livre, il ne sera pas tenté de s'en dessaisir au terme de ses cours. Il en fera, au contraire, le compagnon nécessaire de son ministère d'évangélisation. En plus de la substance de la doctrine catholique, il y aura trouvé ces *Coelestia* que l'auteur a ajoutés à chacune de ses thèses. C'est aussi une heureuse innovation que ces larges extraits des Pères et des Docteurs de l'Eglise donnés en langue française et spécialement choisis en vue de fournir à la piété un aliment à la fois substantiel et savoureux, et de constituer une source sûre et limpide pour la prédication et l'enseignement catéchistique.

Tel est le manuel vraiment remarquable qu'un auteur hautement qualifié donne au monde ecclésiastique et où les laïcs, curieux des sciences

sacrées, aimeront à venir pour fortifier leurs convictions religieuses. À notre humble avis, il est l'un des plus recommandables que nous possédions aujourd'hui.

Placé sous le patronage de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et du Bienheureux Théophile Vénard, il a été composé dans le rayonnement de l'Ange de l'École, à la gloire de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et dédié aux Coeurs de Jésus, Marie et Joseph.

Nous lui souhaitons la large diffusion qu'il mérite dans les séminaires et scolasticats, et plus particulièrement auprès des prêtres engagés dans le ministère de la prédication.

Gilles MARCHAND, o. m. i.

Un nouveau livre sur le Concile de Trente ⁽¹⁾

La Société Goerres, fondée par les catholiques allemands pour promouvoir les sciences historiques et critiques, commença, il y a plusieurs décades, le collectionnement et la publication des sources documentaires concernant le Concile de Trente. Ce fut une initiative saluée avec enthousiasme par tous les historiens et les hommes d'Eglise. Un écrivain protestant fort connu, Léopold Ranke, déclarait jadis que l'histoire définitive de la Réforme catholique ne pourrait point s'écrire avant qu'on eût ramassé et fixé la masse documentaire encore éparse et insaisissable. Adhémar d'Alès déplorait naguère que, faute de documentation précise et ferme, les travaux de reconstruction exécutés jusqu'ici le fussent dans « une intention manifeste de dénigrement » ou dans un but apologétique.

Telle est la lacune qu'ont voulu combler les savants directeurs de la Gorresgesellschaft. Le succès est venu couronner leurs efforts. Le Saint-Siège, après plusieurs tentatives infructueuses, avait abandonné la partie devant la mauvaise volonté des chancelleries d'Etat. La nouvelle collection comprend quatre sections : les *Diaria* ou relations des événements du Concile par l'un ou l'autre des membres de l'auguste assemblée ; les *Acta* ou compendium des actes, bulles, brevs qui ont précédé ou accompagné le Concile ; les *Epistulae* ou Lettres des principaux personnages intéressés aux grandes délibérations de Trente ; les *Tractatus* ou dissertations théologiques et canoniques composées à l'occasion de la réunion ou à la demande des Pères conciliaires. Neuf volumes ont déjà paru et

¹ *Concilium Tridentinum diariorum, actorum, epistularum, tractuum, nova collectio* edidit Societas Goerresiana. Tomus III, Diariorum pars tertia. Volumen prius. Friburgi Brisgoviae, Herder et Cie, 1931. In-quarto, VIII-762 pages.

d'autres suivront. On a écrit avec justesse que cette oeuvre constitue « une mine de documents d'une richesse extraordinaire, mise à la disposition des érudits avec une compétence remarquable et un labeur véritablement gigantesque ». Les interrogations et les problèmes qui se posent dans le travail de recherche et de reconstitution des vieux manuscrits, dans le contrôle de leur authenticité et de leur intégrité, sont généralement résolus avec une sûreté de tout repos par les brillants rédacteurs de *Concilium Tridentinum*.

Nous désirons présenter aujourd'hui aux lecteurs de la Revue le troisième tome des *Diaires* dû à la vaste érudition et à la plume experte de M. Sébastien Merkle. Le livre contient quatre séries de documents d'inégale importance, mais tous d'un intérêt indiscutable. Le compilateur réserve, assez étrangement nous semble-t-il, les prolégomènes explicatifs et les index pour un autre volume à paraître dans un avenir prochain.

La pièce initiale est un *journal* ayant pour auteur un certain Astolphe Servan, entré plus tard chez les Capucins, qui lors du Concile se trouvait au service du secrétaire Massarelli. Le récit couvre toute la période de la dernière réunion conciliaire résumant les événements qui se déroulèrent entre le 2 octobre 1560 et le 10 décembre 1563. Il fut utilisé avec profit par Pallavicini.

La deuxième série comprend les trois écrits de Philippe Musotti, secrétaire du cardinal-légat Seripandi.

1° Journal des actes et des congrégations tenues entre le 15 janvier 1562 et le 9 décembre de la même année;

2° Relation abrégée du Concile sous le règne du pape Pie IV, plus précisément d'avril 1561 à décembre 1563;

3° Réunion de différentes pièces qui furent dressées dans les conférences conciliaires de cette période.

Le chapitre suivant renferme deux pièces sorties de la plume de

Philippe Geri, évêque d'Ischia et confident du légat Morone qui exerça une influence si considérable sur les délibérations du Concile.

1° Un *Diaire* sous forme de relation dédiée au cardinal Morone et relatant par le menu les congrégations qui eurent lieu entre le 4 décembre 1562 et le 3 février 1563.

2° En appendice. — Une Lettre du même personnage, en date du 14 novembre 1563, adressée au marquis d'Aguilar, Jean Fernandez Manriquez, ambassadeur et orateur de Charles-Quint.

Le dernier et le plus célèbre document sans conteste est celui de Gabriel Paleotti, auditeur de Rote avant de devenir cardinal-évêque de Bologne. Homme illustre par sa science et sa vertu, il rallia un grand nombre de suffrages lors du conclave convoqué pour choisir un successeur à Sixte-Quint. La relation qu'il nous a laissée décrit les sessions auxquelles il assista pendant la dernière réunion du Concile. Son journal, qui commence le 15 janvier 1562 pour se terminer le 4 décembre 1563 avec la clôture de l'assemblée oecuménique, est publié pour la première fois intégralement. Ni Mendham ni Theiner ne nous avaient donné une édition complète. Pallavicini et Oldericus Rainaldus y ont puisé largement pour la rédaction de leurs travaux sur le saint Concile de Trente, et seules les relations de Massarelli dépassent en importance le *diaire* de Paleotti.

Les documents contenus dans ce volume, on le voit, ont un caractère commun: ils se réfèrent tous à la dernière réunion du Concile tenue sous le pontificat de Pie IV. Leur valeur historique et critique est au-dessus de tout soupçon: la seule réputation de M. Merkle nous en est un gage. Ces *Diaires*, celui de Paleotti particulièrement, ne manqueront point de jeter une lumière nouvelle sur cette période si tourmentée, mais si glorieuse et si féconde à la fois, pour l'Eglise et l'orthodoxie.

Du point de vue matériel, c'est un fort volume, grand in-quarto de huit cents pages près, parfaitement réussi. La typographie, la mise en vedette des divisions, et des points de repère, la disposition des notes,

l'indication des sources, tout est net, précis, impeccable et se détache admirablement sur le vélin clair.

Les bibliothèques théologiques et historiques, celles de nos Universités, de nos grands séminaires même, qui n'ont point encore souscrit à la *Collectio Goerresiana*, ne devraient pas négliger de le faire, car c'est une oeuvre imposante par ses proportions, par son autorité, par ses richesses insoupçonnées. Elle constitue un instrument de travail indispensable pour les maîtres et les étudiants.

Arthur CARON, o. m. i.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

G. M. Card. VAN ROSSUM, C. SS. R. — *De Essentia Sacramenti Ordinis. Disquisitio historico-theologica*. Editio Altera. Rome, F. Pustet. In-8, 242 pages.

La savante monographie de Son Eminence le cardinal Van Rossum sur l'essence du sacrement de l'Ordre, parue en 1914, était épuisée depuis longtemps. Le très distingué Préfet de la Propagande, malgré les écrasants labeurs de sa charge, a trouvé le moyen de reprendre son étude historico-théologique et d'en publier une deuxième édition. Il y maintient toutes ses positions, malgré les attaques assez vives que certains théologiens lui ont fait subir. Pour l'auteur, seule l'imposition des mains est la matière essentielle du sacrement de l'Ordre ; par conséquent le décret *Pro Armenis* du Concile de Florence ne peut pas être tenu pour une définition doctrinale et il est permis d'enseigner le contraire. Le savant cardinal a voulu répondre explicitement aux adversaires de sa doctrine. Il prend surtout à partie Galtier, Hugon, la *Revue Thomiste*, *L'Ami du Clergé*, De Guibert, Heinrich-Gutberlet. La question toujours si controversée de l'autorité de l'Eglise sur la substance des sacrements est exposée avec une particulière vigueur. La présente édition met en nouvelle lumière les brillantes et solides qualités du théologien de marque qu'est Son Eminence le cardinal Van Rossum. A. D.

* * *

Card. LÉPICIER, O. S. M. — *Institutiones theologicae speculativae ad textum S. Thomae concinnatae. Cursus brevior*. Vol. II. Taurini-Romae, Ex Officina Libraria Marietti, 1932. In-8, LVI-421 pages. L. 25.

Le cardinal Lépicier présente au public le second tome de son *Cursus Brevior* de théologie spéculative. On y retrouve l'ordonnance méthodique, la clarté de pensée, la limpidité de style, la fidélité à la doctrine de saint Thomas qui caractérisent les oeuvres de l'éminent théologien servite. Ce nouveau volume contient cinq traités : le traité des vertus et des dons, le traité du péché originel, le traité de la grâce, les traités christologique et sotériologique, la mariologie et quelques chapitres sur la théologie de saint Joseph. Les professeurs de dogmatique apprécieront particulièrement les quelques quarante pages consacrées à la théologie de ce grand saint. A notre sens, c'est un des rares manuels, sinon l'unique, qui s'arrête à donner les fondements théologiques de cette dévotion qui, en ces derniers temps, a pris dans l'Eglise des développements considérables.

L'auteur maintient, contre le thomisme traditionnel (prédéterministe), ses positions (quelquefois dénommées néo-cajétanistes), relativement à la nature de la grâce suffisante et de la grâce efficace. De même, il refuse de reconnaître que la grâce d'union suffit à sanctifier formellement l'humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ce sont des vétilles comparées aux immenses richesses que recèle ce solide volume de théologie scolastique.

A. C.

* * *

JOS. AERTNYS, C. SS. R. — *Theologia Moralis secundum Doctrinam S. Alfonsi De Liguorio, Doctoris Ecclesiae*. Quam ex integro recognovit, auxit atque ad Codicem Juris Canonici accommodavit C. A. DAMEN, C. SS. R. Editio duodecima (quarta post Codicem Juris Canonici). Taurini-Romae, Ex Officina Libraria Marietti, 1932. In-8, XX-763 et 821 pages. L. 80.

La *Théologie morale* du Père Aertnys, C. SS. R., semble avoir conquis la faveur des moralistes. En effet, les éditions se succèdent à intervalles assez rapprochés. La douzième vient d'être préparée par le Père Damen. C'est la quatrième depuis la publication du nouveau Code de Droit canonique. Elle ne diffère que très légèrement des autres. Cependant le distingué professeur de morale au Collège de la Propagande, à Rome, a révisé soigneusement le texte de l'édition précédente. Il y a introduit les dernières décisions de la Commission d'Interprétation du Code, ainsi que la doctrine des lumineuses Encycliques de Sa Sainteté Pie XI sur l'éducation, le mariage et les questions sociales. De ce fait, la nouvelle publication acquiert une valeur exceptionnelle qui lui donne droit au meilleur accueil de la part des professeurs de théologie morale.

A. D.

* * *

- I. *Choix d'Écrits spirituels de saint Augustin*. Traduction nouvelle, par Pierre De Labriolle, avec une introduction sur *L'Ame de saint Augustin*. Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Fils, éditeurs, 1932. In-12, 189 pages.
- II. ORIGÈNE. — *De la Prière. Exhortation au martyr*. Introduction, traduction et notes, par G. Bardy. Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Fils, Editeurs, 1932. In-12, 287 pages.
- III. *Lettres spirituelles de saint Jérôme*. I. *La Doctrine spirituelle*, par Denys Gorce. Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Fils, Editeurs, 1932. In-12, 223 pages.
- IV. MÉTHODE D'OLYMPE. — *Le Banquet des dix Vierges*. Traduction par Jacques Farges. Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Fils, Editeurs, 1932. In-12, 205 pages.

Voilà les premiers volumes de la *Bibliothèque patristique de Spiritualité*. Encore une collection! . . . Loin de nous, cependant, la pensée de reproche. Nous sommes au siècle de la spécialisation et de la documentation: ces groupements répondent à un besoin actuel. Si la bourse s'épuise, l'esprit s'enrichit et se délecte.

La présente collection offre aux âmes contemporaines, affamées de spiritualité, l'aliment fort et substantiel de la doctrine patristique. Grâce à ce florilège infiniment précieux, le meilleur de la pensée des Pères deviendra accessible et assimilable au public cultivé. La *Bibliothèque patristique*, ne poursuivant qu'un but d'édification, élimine les oeuvres de pure controverse et celles qui n'offrent qu'un intérêt historique. Chaque volume est confié à un spécialiste d'une compétence éprouvée qui, dans une introduction brève, mais lumineuse, nous met en contact avec celui dont il nous présente les écrits et place, dans leur milieu, les extraits dont il donne une nouvelle traduction sur un texte critique.

I. La première place revenait à saint Augustin. Les oeuvres du Docteur d'Hippone ont été pendant tout le moyen âge la source où se désaltéraient les âmes assoiffées de doctrine ascétique et mystique. Celles de notre siècle seront heureuses de s'abreuver à leur tour dans la spiritualité augustinienne que leur offre le petit volume de M. De Labriolle. Après une introduction sur *L'âme de saint Augustin*, le volume reproduit quatre morceaux: I. Le « *De cura pro mortuis gerenda* ». — II. La « règle » de saint Augustin. — III. *Lettres spirituelles*. — IV. *Pensées et maximes*. Nous souhaitons que la collection s'enrichisse de nouveaux écrits du grand Docteur africain.

II. Il nous est agréable de rencontrer dans cette galerie des Docteurs de la spiritualité l'attachante figure d'Origène. Malgré ses écarts et ses témérités, malgré les controverses dont il fut l'objet, le fils de Léonide, le disciple de Pantène et de Clément d'Alexandrie reste un maître incontesté de la vie intérieure. On en sera convaincu en lisant le traité *Sur la Prière* et *l'Exhortation au martyr*, que M. Bardy présente avec beaucoup d'érudition et de finesse. Origène s'y montre tout entier avec son extraordinaire connaissance des saintes Ecritures, son ardeur apostolique, sa vaillance indomptable en face de la mort et son amour dévorant pour le Christ et pour les âmes.

III. L'influence de saint Jérôme sur la spiritualité du moyen âge et des siècles suivants n'est guère moins considérable que celle de saint Augustin. Saint François de Sales, sainte Térèse, Bossuet en sont les témoins fidèles. Cette action surnaturelle s'exerce particulièrement sur les âmes consacrées à Dieu. Les sept lettres que M. Denys Gorce a réunies dans ce troisième volume nous découvrent le sublime et rude idéal religieux et sacerdotal que le solitaire de Bethléem faisait briller devant les yeux de ceux à qui il s'adressait. Ces pièces sont trop connues pour que nous en fassions ici l'analyse. On nous promet un autre ouvrage où la doctrine de saint Jérôme apparaîtra vécue et mise en pratique par ses correspondants.

IV. Saint Méthode d'Olympe, à cause de sa figure extraordinaire, mérite d'être plus connu. Son enseignement devait trouver place dans la *Bibliothèque patristique de Spiritualité*. Dans *Le Banquet des dix Vierges*, le saint se montre comme le précurseur des « humanistes dévots ». Théologien et lettré de valeur, il reprend d'une façon originale le thème du *Banquet* de Platon et le transpose sur le plan chrétien: il fait célébrer la pureté des dix vierges qui prennent tour à tour la parole, à la fin d'un repas auquel les avait invitées la Vertu personnifiée. Livre où s'expriment les plus beaux sentiments d'une âme totalement éprise de l'amour divin. A. D.

* * *

P. Dr. EMERICO PISZTER, S. O. Cist. — *Chrestomathia Bernardina ex operibus S. Bernardi, Abbatis Claravallensis, Doctoris Melliflui, collecta et ad systema quoddam theologiae redacta*. Taurini, Ex Off. Libraria Marietti, 1932. In-8, VII-391 p. L. 18.

Le dernier des docteurs de l'Eglise, saint Bernard, n'avait pas encore trouvé la place qui lui était due dans la théologie dogmatique et morale, ascétique et mystique. L'anthologie systématique du P. Piszter est donc une production opportune. Le compilateur suit l'ordre de la *Somme Théologique* ou des manuels modernes de théologie et fournit, pour chaque traité et question, de larges et précieux extraits de l'abbé de Clairvaux. Grâce à ce travail colossal et à cette disposition logique des passages cités, les professeurs et les auteurs de spiritualité pourront facilement appuyer leurs exposés sur la grande autorité de saint Bernard. La théologie spéculative et plus encore la théologie affective s'enrichiront de tout l'appoint que leur apporte le *Docteur Mellifluus*. Il faut

remercier de cette précieuse initiative le P. Piszter et la Maison Marietti, dont les éditions à la fois savantes et pratiques sont, depuis vingt ans surtout, d'un si puissant secours aux artisans de la pensée catholique. A. D.

* * *

Louis de Blois. Sa vie et ses traités ascétiques, par les Bénédictins de Saint-Paul d'Oosterhout. II. *Le Miroir de l'Âme. . . La Consolation des Âmes craintives*. Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1932. In-12, 221 pages.

Le grand mouvement de vie spirituelle qui, à notre époque, soulève les âmes, les pousse en même temps vers les grands maîtres de la spiritualité. Parmi ceux-ci, Louis de Blois occupe une place de choix. Aussi les Bénédictins de S. Paul de Wisques ont-ils voulu donner une traduction nouvelle des *Oeuvres spirituelles du Vénérable Louis de Blois*, éditées chez Mame, de 1911 à 1922. Le second volume de cette édition étant épuisé, on fit des instances auprès des Bénédictins de S. Paul de Wisques et de S. Paul d'Oosterhout pour obtenir une réimpression. Le premier tome, contenant une esquisse biographique et *L'Institution spirituelle*, est paru en 1927; le second vient d'être publié: il reproduit *Le Miroir de l'Âme. . . La Consolation des Âmes craintives*. Les traducteurs et la collection *Pax* ont droit à notre gratitude. Les âmes pieuses trouveront dans cet ouvrage une doctrine à la fois simple et profonde, toute pénétrée d'onction, de force et de charmes. Ces trois traités se complètent l'un l'autre et présentent une puissante synthèse doctrinale. Aux personnes éprouvées, qui sont multitude, nous conseillons la lecture de Louis de Blois, toujours porteuse de confiance et d'espérance. A. D.

* * *

P. JACOBUS HEERINCKX, O. F. M. — *Introductio in Theologiam Spiritualem Asceticam et Mysticam*. Taurini-Romae, Ex Officina Libraria Marietti, 1931. In-8, XVI-355 pages.

La théologie ascétique et mystique cherche encore sa voie, mais elle est en train de se fixer. L'unité et la paix se font de plus en plus autour des doctrines fondamentales et des méthodes à employer. Le travail de synthèse s'élabore lentement, les traités ou manuels voient le jour à des dates assez rapprochées. Mais personne n'avait jusqu'ici tenté de publier une introduction complète à cette partie de la théologie. Le P. Heerinckx vient de combler cette lacune et l'on peut affirmer qu'il l'a fait de main de maître. Destiné aux professeurs de théologie et à leurs élèves, l'ouvrage répond à toutes les questions préliminaires aux traités d'ascétique et de mystique. On y étudie la nature, les sources, la méthode, les divisions, les exposés existants (manuels, etc.), l'excellence et l'utilité de cette théologie. Le livre se termine par une discussion fort utile sur la manière d'organiser un cours de spiritualité et par des conseils très sages sur l'étude de cette matière.

La méthode scolastique adoptée par l'auteur, un ordre logique et clair, une documentation riche et sûre, des principes et des conclusions fermes et lumineuses font de cette *Introductio* un manuel de grande valeur qui s'impose aux maîtres et aux étudiants des séminaires et des scolasticats. On aurait désiré une étude plus approfondie et une discussion plus étendue de certains problèmes de spiritualité; mais l'auteur a voulu sans doute demeurer dans les bornes restreintes d'un manuel. Il faut peut-être l'en féliciter. A. D.

* * *

VLADIMIR SOLOVIEV. — *Les Fondements Spirituels de la Vie*. Traduction du russe par le R. P. Georges Tzebricow. Lettre préface de S. Exc. Mgr Michel d'Herbigny. Bruxelles, Editions de la Cité Chrétienne, 1932. In-12, 243 pages.

Voilà un livre qui sera une révélation pour le public de langue française. En effet, le profond penseur et le grand chrétien que fut Vladimir Soloviev était peu connu en dehors du cercle restreint des russophiles. La traduction que vient de nous donner le Père Georges Tzebricow permettra à tous de pénétrer dans cette grande âme. Une lettre préface de Mgr d'Herbigny montre assez l'importance de l'ouvrage et l'opportunité de la traduction. L'auteur écrivit *Les Fondements Spirituels* vers 1883, fit sa profession de foi catholique en 1889 et fut reçu dans l'Eglise en 1896. Cependant déjà, malgré certaines formules, plus classiques en russe qu'en langue occidentale, la doctrine de cet Orthodoxe est substantiellement orthodoxe, au sens plein et légitime du mot, foncièrement catholique. Ce métaphysicien croyant nous apparaît nourri de vastes lectures philosophiques, théologiques, mais surtout scripturaires. Russe et Oriental par le mouvement synthétique de sa pensée et par son caractère mystico-intellectuel, il a subi de fortes influences latines, dues à des livres ou à des conversations avec des théologiens occidentaux. La richesse, la solidité et la clarté de cet ascète laïque rappelle souvent Joseph de Maistre et le dépasse parfois; la profondeur et l'originalité des aperçus surnaturels, la brièveté impérieuse des formules, leur caractère scientifique et pathétique l'apparentent à Pascal. Suivant pas à pas saint Paul, Vladimir Soloviev nous montre, au nom de la raison et de la conscience, la malignité et la vanité de notre commune vie mortelle et en réclame l'amendement. Mais l'homme plongé dans cette vie mauvaise cherche un point d'appui; la religion personnelle le lui donne dans la prière, l'aumône et le jeûne pris en leur sens le plus large et dans l'union au Christ Jésus et à son Eglise qui le prolonge sur terre.

« La religion personnelle et la religion sociale, en plein accord et liaison entre elles, s'adressent, donc, à chaque homme, lui intimant ces préceptes: *prie Dieu, viens en aide aux autres, réprime ta nature, conforme-toi intérieurement au Christ, Dieu-homme vivant, reconnais sa présence réelle dans l'Eglise et que tes actes tendent à traduire Son esprit dans tous les domaines de la vie humaine et naturelle, pour que s'accomplisse par nous le but théandrique du Créateur, que le ciel s'unisse à la terre* » (p. 19).

A. D.

* * *

FELIX M. CAPPELLO, S. J. — *Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis*. Vol. II. Pars II. — *De Extrema Unctione*. Accedit Appendix *De jure Orientalium*. Taurini-Romae, Ex Officina Libraria Marietti, 1932. In-8, XV-311 pages. L. 15.

On retrouvera, dans le présent volume, les qualités qui distinguent les ouvrages du populaire canoniste qu'est le R. P. Cappello: amplitude dans le développement, solidité de la doctrine méthodiquement élaborée et appuyée sur une documentation sûre et abondante, précision dans les idées et clarté d'expression, le tout heureusement mis en relief par une disposition typographique soignée.

L'auteur destine son ouvrage spécialement aux prêtres adonnés au ministère; nous sommes persuadé qu'il leur sera très utile pour les guider dans l'administration du sacrement de l'Extrême-Onction. Mais il sera aussi d'un grand secours à ceux qui doivent enseigner cette matière, voire, à ceux qui voudraient l'approfondir. Les questions spéculatives et plus subtiles, comme, par exemple, l'effet principal de ce sacrement, y sont

traitées toujours de façon satisfaisante; les incursions dans le domaine juridique des Eglises orientales ne sont pas moins instructives. Bref, c'est un livre qui nous semble apte à répondre aux exigences les plus variées.

J. R.

* * *

MARIUS PISTOCCHI. — *De Bonis Ecclesiae Temporalibus*. (Cod. I, C. Lib. III. — P. VI). Taurini, Ex. Off. Libraria Marietti, 1932. In-12, VIII-489 pages. L. 15.

M. le chanoine Pistocchi de la cathédrale de Forli est avantagement connu par ses ouvrages en matière canonique. Dans le présent volume, il donne un commentaire littéral des canons 1495-1551 du Code, concernant les biens temporels de l'Eglise. Après une courte introduction, *notae prooemiales*, sur les biens temporels ecclésiastiques en général, l'auteur donne l'interprétation des canons selon leur ordre et leurs divisions dans le Code.

Ce commentaire est remarquable, non seulement par une certaine ampleur de développement, mais surtout par sa base scientifique; les sources du droit ancien tant civil qu'ecclésiastique, de même que le droit actuel italien et les ouvrages des canonistes et des juristes sont abondamment mis à contribution, fournissant ainsi une direction précieuse à ceux qui voudraient exploiter cette matière compliquée.

J. R.

* * *

P. S. TH. LECT. FR. GERARDUS M. PARIS, O. P. — *Divisio Schematica Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis ac ad Tertiam Partem Supplementi ad usum Professorum atque Studentium*. Taurini-Romae, Ex Officina Libraria Marietti, 1931. In-4 oblong, 73 pages. L. 5.

Nous sommes heureux de signaler ici quelques-unes des particularités de ce travail: chacun des trente-quatre tableaux à un titre propre; sous les principales divisions et subdivisions, l'auteur donne le nombre de questions et d'articles qui y ont trait; en regard des subdivisions, à la droite de la page, figurent, sur deux colonnes verticales, les numéros des questions et le nombre des articles que celles-ci contiennent; la typographie est excellente, le format commode; l'impression des tableaux, sur le recto, rend le livre facile à consulter. Nous serait-il permis de faire une suggestion? Nous aurions préféré un premier tableau plus développé, donnant, à la façon d'une table des matières, les références aux trente-quatre tableaux de l'ouvrage, à l'occasion de l'énoncé de leur contenu. Amélioration possible que nous proposons respectueusement à l'auteur, dont l'ouvrage est méritant, très utile, et se recommande spécialement par sa clarté et son esprit méthodique.

R. L.

Recension des revues

Antonianum.

Avril 1932. — Dr Michael SCHMAUS, Prof. in Universitate Pragensi: *Guiljelmi de Nottingham, O. F. M., doctrina de aeternitate mundi*, p. 139-166. — P. Jacobus HEERINCKX, O. F. M.: *S. Antonius Patavinus auctor mysticus (Continuatio et finis)*, p. 167-200. — P. Irenaeus SQUADRANI, O. F. M.: *Tractatus de Luce Fr. Bartholomaei de Bononia (Continuabitur)*, p. 201-238. — P. Ephrem LONGPRÉ, O. F. M.: *Fr. Rogeri Marston et anonymi Doctoris O. F. M. quaestiones ineditae de B. Francisci stigmatibus*, p. 239-244. — P. Albertus O'NEILL, O. F. M.: *De necessitate Incarnationis*, p. 244-250.

Apollinaris.

Octobre-décembre 1932. — MAROTO: *Const. Ap. « Deus scientiarum Dominus »: Pont. Institutum utriusque juris*, p. 537-544. — CANESTRI: *De Ecclesiae ad « educationem bellicam » competentia*, p. 545-551. — SCHMID: *De vi verborum « acatholicus, secta acatholica, minister acatholicus » in Jure Canonico*, p. 552-567.

Archivum Franciscanum Historicum.

Janvier 1932. — P. Columban FISCHER, O. F. M.: *Die « Meditationes Vitae Christi ». Ihre handschriftliche Ueberlieferung und die Verfasserfrage (Wird fortgesetzt)*, p. 3-35. — Decima L. DOUIE: *Three treatises on evangelical poverty by Fr. Richard Conyngton, Fr. Walter Chatton and an anonymus from MS. V III 18 in Bishop Cosin's library, Durham (To be continued)*, p. 36-58. — P. Hieronymus GOYENS, O. F. M.: *Norma vivendi in Provincia Germaniae Inferioris a. 1598 praescripta pro domibus Recollectionis*, p. 59-76.

Biblica.

Fascicule I 1932. — A. BEA: *S. Robertus Card. Bellarminus, Univ. Eccl. Doctor*, p. 1-5. — R. KOEPPPEL: *Uferstudien am Toten Meer*, p. 6-27. — H. LUSSEAU: *A propos d'un « Essai sur la nature de l'Inspiration scripturaire »*, p. 28-48. — A. FERNANDEZ: *El limite septentrional de Benjamin*, p. 49-60. — A. LANDGRAF: *Familienbildung bei Pauluskomentaren des 12. Jahrhunderts*, p. 61-72. — A. VACCARI: *Il testo 1 Cor. 15, 51*, p. 73-76. — B. ALFRINK: *Das Wort רגב in Job 21, 33; 38, 38*, p. 77-86. — P. JOÛON: *Notes philologiques (1 et 2 Chron.)*, p. 87-90. — A. POHL: *Das verschlossene Tor Ez. 44, 1-3*, p. 90-92.

Fascicule II 1932. — B. FREY: *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, p. 129-168. — A. LANDGRAF: *Familienbildung bei Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts (II)*, p. 169-193. — A. MALLON: *Les places fortes du S.-E. de la vallée du Jourdain*, p. 194-201. — A. M. VITTI: *Ultimi*

giudizi sulle Pastoralì, p. 202-208. — E. SUYS: *Les chants d'amour du Pap. Chester Beatty I*, p. 209-227. — U. HOLZMEISTER: *Wann war Pont. Pilatus Prokurator?* p. 228-232.

Commentarium pro Religiosis.

Fascicule I 1932. — A. LARRAONA: *Commentarium Codicis, Can. 533, § I*, p. 24-35. — S. GOYENCHE: *Consultationes*, p. 36-43. — A. PEINADOR: *Quaestiones juridicae-morales de statu religioso*, p. 44-50. — R. SAUCEDO: *Exercitium jurisdictionis eccles. et Superioris laici in Ord. Hosp. S. Joannis de Deo*, p. 51-61. — S. GOYENCHE: *Dissolutio S. J. in Hispania*, p. 62-64.

Divus Thomas (Plaisance).

Janvier-février 1932. — E. NEVEUT, C. M.: *Du mérite de convenance*, p. 3-29. — Th. DEMAN, O. P.: *La théologie de l'ὑπομνή biblique*, p. 30-48. — G. M. PERRELLA, C. M.: *De canonicitatis criterio (continua-bitur)*, p. 49-61. — E. GOMEZ, O. P.: *Catalogo de los manuscritos de escritores Dominicanos en la Universidad de Oxford (continuarà)*, p. 62-69. — E. NEVEUT, C. M.: *Formules Augustiniennes: « Da mihi quod jubes et jube quod vis »*, p. 70-74. — R. GIACHINO, C. M.: *« Testi Cristiani »*, p. 75-89. — M. FATTA: *Specificità chimica e finalità immanente*, p. 90-96.

New Scholasticism (The).

Avril 1932. — John J. TOOHEY: *The Starting-Point of Epistemology*, p. 95-107. — George H. MAHOWALD: *Suarez: De Anima*, p. 108-119. — Daniel C. O'GRADY: *Mathematics and Philosophy*, p. 120-129. — John A. MOURANT: *A Philosophical Criticism of Socialism*, p. 130-143.

Nouvelle Revue Théologique.

Mars 1932. — François JANSEN, S. J.: *Un évêque théologien, S. E. Mgr Waf-feluert*, p. 193-212. — L. WYCKENS: *Les origines du Luthéranisme*, p. 213-239. — P. GOREUX, S. J.: *L'aumône et le régime des biens. II. L'interprétation de saint Thomas d'Aquin dans la tradition*, p. 240-254. — R. THIBAUT, S. J.: *Notes d'exégèse évangélique*, p. 255-256. — *Notes de théologie pastorale. Le port privé de la communion aux malades*, p. 257-260.

Recherches de Science Religieuse.

Avril 1932. — GUY DE BROGLIE: *Réponse à une attaque*, p. 129-150. — Joseph LECLER: *L'argument des deux Glaives (suite)*, p. 151-177. — Léopold MALEVEZ: *La doctrine de l'Image et de la Connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, p. 178-205.

Revue Apologétique.

Mars 1932. — La REVUE: *Hommage à M. l'abbé Bruno de Solages*, p. 257. — K. ADAM: *La voie qui mène au Christ* (trad. de l'allemand par E. Ricard), p. 258-283. — R. PLUS: *Le patriotisme chrétien*, p. 284-298. — A. LUGAN: *Un américain à la recherche d'une morale humaniste (fin)*, p. 299-326. — R. DUBOSQ: *Les effets de la communion bien comprise*, p. 327-336. — V. LENOIR: *Deux conceptions de l'Etat. Pour la guerre ou pour la paix?* p. 337-342. — A. GIRAUDET: *Sous la croix gammée de Hitler*, p. 343-349.

Avril 1932. — Mgr DE LA SERRE: *Jubilé rectoral de S. Exc. Mgr Baudrillart*, p. 385-390. — P. POURRAT: *Les origines de la théologie scolastique*, p. 391-404. — E. DUMOUTET: *Le Christ selon la chair et le « printemps » de la liturgie médiévale*, p. 405-430. — J. GAUTIER: *Un pamphlet contre saint Jean Eudes*, p. 431-445. — R. DUBOSQ: *Le cadre normal de la communion bien comprise*, p. 446-456. — J. BLOUET: *Les trois fondateurs du séminaire d'Avranches*, p. 457-468. — L. ENNE: *De Godefroy de Bouillon à la princesse Bibesco*, p. 469-477.

Revue Biblique.

Avril 1932. — R. P. M.-J. LAGRANGE: *De quelques opinions sur l'Ancien Psautier latin*, p. 161-186. — R. P. E.-B. ALLO: *Saint Paul et « la double résurrection » corporelle*, p. 187-209. — G. BARDYS: *La Littérature patristique des « Quaestiones et responsiones » sur l'Écriture sainte (à suivre)*, p. 210-236. — R. P. F.-M. ABEL: *Exploration du Sud-Est de la Vallée du Jourdain (fin)*, p. 237-257. — R. P. FESTUGIÈRE: *Foi ou formule dans le culte d'Isis?* p. 257-261. — R. DEVRESSE: *Pro Theodoro*, p. 261-263.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.

Février 1932. — G. RABEAU: *La Logique d'Edmund Husserl*, p. 5-24. — L. FOUCHER: *La notion d'immortalité de l'âme dans la philosophie française du XIXe siècle*, p. 25-53. — B. BOTTE: *La Sagesse et les origines de la christologie*, p. 54-67.

Revue Néo-scholastique de Philosophie.

Février 1932. — M. DE WULF: *Courants doctrinaux dans la philosophie européenne du XIIIe siècle*, p. 5-20. — D. O. LOTTIN: *La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse*, p. 21-41. — E. DE STRYCKER: *Le syllogisme chez Platon*, p. 42-56. — A. DE POORTER: *Les manuscrits de Sophistique de la Bibliothèque de Bruges*, p. 57-64. — A. MANSION: *Sur le texte de la version latine médiévale de la Métaphysique et de la Physique d'Aristote dans les éditions des Commentaires de saint Thomas d'Aquin*, p. 65-69. — N. BALTHASAR: *Art, esthétique, beauté, philosophie de l'art et métaphysique*, p. 70-115. — G. LEGRAND: *Philosophie du droit et sociologie juridique*, p. 116-119.

Revue Thomiste.

Mars-avril 1932. — M. T. L. PENIDO: *Psychologie religieuse, phénoménologie et théologie*, p. 195-225. — R. P. A. GARDEIL, O. P.: *La contemplation mystique est-elle intentionnelle*, p. 226-250. — R. P. S. ZARB, O. P.: *Unité ou multiplicité des sens littéraux dans la Bible?* p. 251-300. — M. DE BÔUARD: *Le « Compendium Philosophiae »*, p. 301-330.

Vie Intellectuelle (La).

Mars 1932. — G. SWARTS: *L'attitude intellectuelle du protestantisme moderne*, p. 356-375. — A.-D. SERTILLANGES, O. P.: *L'Apport philosophique du Christianisme, d'après M. Etienne Gilson*, p. 386-402. — Luigi STURZO: *Travailleisme et Catholicisme. Le Problème de la collaboration politique*, p. 428-457. — P. JOURDA: *L'Heptaméron et la Société du XVIe siècle*, p. 478-497. — A. GASTOUÉ: *Vincent d'Indy, 1851-1931*, p. 516-528.

Avril 1932. — F.-M. BRAUN, O. P.: *L'inscription de Nazareth sur la violation de sépulture*, p. 8-17. — L. DOUCY: *De la finalité en sociologie*, p. 40-68. — P. Henri SIMON: *Culture et Bourgeoisie*, p. 84-107. — André MALVIL: *Monologue*, p. 130-142.

Vie Spirituelle (La).

Mars 1932. — B. LAVAUD: *L'amour de Dieu au ciel*, p. 225-239. — Isabelle RIVIÈRE: *Comme soi-même*, p. 240-255. — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *La consécration du genre humain au Coeur Immaculé de Marie*, p. 256-268. — R. BERNARD: *La foi de saint Joseph*, p. 269-280. — H. FAURE: *Le Bienheureux Jean Bosco*, p. 281-297. — CHARDON: *Que par la subsistance mystique les âmes saintes font une seule personne mystique avec Jésus*, p. 298-307. — Et. HUGUENY: *Le vouloir foncier*, p. (129) - (157). — A. LEMONNYER: *La théologie spirituelle comme science particulière*, p. (158) - (166). — Dom J. HUIJBEN: *Chronique d'histoire de la spiritualité*, p. (167) - (189).

Avril 1932. — B. LAVAUD: *L'amitié des saints au ciel*, p. 5-17. — R. BERNARD: *Pensées sur l'Annonciation*, p. 18-36. — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *La voie de la perfection selon sainte Catherine de Sienne*, p. 37-57. — E. CHARPENTIER: *La vie intérieure de Marguerite Renard*, p. 58-84. — SAINT AUGUSTIN: *Le Commandement nouveau*, p. 85-88. — H. BREMOND: *L'oraison mentale et les formules de prière sous l'ancien régime*, p. (1) - (34). — M. T.-L. PENIDO: *Une théorie pathologique de l'Ascétisme*, p. (35) - (54).

Vigile.

Quatrième Cahier 1931. — Hilaire BELLOC: *Les Milton*, p. 7-24. — Olivier LACOMBE: *Nature humaine, contemplation intellectuelle et magistère de l'Eglise*, p. 25-44. — C. D. B.: *Léopold Andrian*, p. 45-70. — Léopold ANDRIAN: *L'ordonnance hiérarchisée du Tout*, p. 71-126. — Etienne BORNE: *Le buisson ardent*, p. 127-138. — Charles DU BOS: *Du spirituel dans l'ordre littéraire (III)*, p. 139-217.

Premier Cahier 1932. — Maurice DENIS: *Carnet de voyage en Italie: Rome*, p. 7-58. — Venceslas IVANOV: *La vision du laurier dans la poésie de Pétrarque*, p. 59-74. — Charles DU BOS: *Aperçus sur Goethe*, p. 75-166. — Fredegond SHOVE: *Poèmes*, p. 167-180. — Jacques MARITAIN: *De la Théodicée Cartésienne*, p. 181-222.

Du moine laïque au religieux prêtre ⁽¹⁾

A notre époque, il apparaît naturel qu'un même homme soit prêtre et religieux. L'Eglise et la mentalité du peuple chrétien, loin de mettre obstacle à cet état de choses, le favorisent pleinement, l'une par sa législation, l'autre par sa franche coopération à l'éclosion des vocations religieuses et sacerdotales. Depuis plusieurs siècles, les religieux actifs, comme les contemplatifs, ont généralement uni, dans une même vie fructueuse,

¹ RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES. — Nous donnons ici les références des ouvrages qui sont d'une utilité constante dans une étude telle que la nôtre; on trouvera les autres dans les notes. Les citations seront indiquées par le nom de l'auteur ou par un signe indiqué ici. Les chiffres romains désignent le volume et les chiffres arabes, les pages. — BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, 38 tomes, Lucques, 1738-1759. — BATIFFOL, *S. Grégoire le Grand*, Coll. *les Saints*, Paris, 1928. — BESSE, *Les Moines d'Orient, antérieurs au concile de Chalcédoine*, Paris, Oudin, 1900. — ID., *Le monachisme africain*, extrait de la *Revue du Monde catholique*, Paris, Oudin, sans date. — BULLARIUM ROMANUM DIPLOMATUM ET PRIVILEGIORUM SS. RR. PP., cura Tomassetti, a S. Leone Magno usque ad præsens, Augustæ Taurinorum, 1857 ss. (BRTT). — BUTLER, *Le monachisme bénédictin*, traduit de l'anglais, par Ch. Grolleau, Paris, 1924. — CABROL, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, Paris, 2e. éd. — CATALANUS, *Sacrosancta Concilia Oecumenica Prolegomenis et Commentariis illustrata*, 4 vol. Romæ, 1736-1749. — CORPUS JURIS CANONICI, ed. Lipsiensis secunda, Richter-Friedberg, 2 vol., Lipsiæ, 1928, (nous citons le *Corpus* de la manière ordinaire et les notes critiques sous le nom de Friedberg). — DICTIONNAIRE APOLOGÉTIQUE de d'Alès, Paris, Beauchesne, 1911 ss. (DAFC). — DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE de Cabrol, Paris, Létouzey et Ané, 1907 ss. (DACL). — DICTIONNAIRE D'HISTOIRE ET DE GÉOGRAPHIE ECCLÉSIASTIQUES de Beaudrillart-Vogt-Rouziès, Paris, Létouzey et Ané, 1912 ss. (DHGE). — DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE de Vacant-Mangenot-Amann, Paris, Létouzey et Ané, 1903 ss. (DTC). — DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE de Villien-Magnin, Paris, Létouzey et Ané, 1924 ss. (DDC). — CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, New York, 1907 ss. (CE). — DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, texte, introduction et commentaire, 2 vol., 1886-1892. — ID., *Histoire ancienne de l'Eglise*, 3 vol., Paris, 1906-1910 (A l'Index). — ESPEN (Van), *Jus ecclesiasticum universum*, 2a. ed. Matrivi, 1791 (A l'Index). — FERRARIS, *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica*, 8 vol., éd. Migne, 1858. — GOU-GAUD, *Les chrétientés celtiques*, 2e. éd., Paris, 1911. — HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, Paris, Létouzey et Ané, 1907 ss. (HL). — HEUSSI-MULERT, *Atlas zur Kirchengeschichte*, Tubingen, 1905. — JAFFE, *Regesta Pontificum Romanorum, a condita Ecclesia ad ann. 1198*, Berolini, 1851. — LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IVe s. et la première moitié du Ve* (Thèse), Louvain, 1898. — LE PAIGE, *Bibliotheca Præmonstratensis ordinis*, Parisiis, 1633. — MABILLON, *Annales O. S. B.*, 6 tom., Lutetiæ Parisiorum, 1703-1739. — ID., *Acta Sanctorum O. S. B.*, 9 vol., Venetiis, 1733. — MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. Welter, Parisiis, 1901 ss. — MARIN, *Les moines de Constantinople*,

les sollicitudes pastorales au zèle pour la perfection dans leur état. Les statistiques actuelles montrent que les religieux prêtres forment une notable proportion dans le clergé catholique.²

Etonnera-t-on le lecteur en disant qu'il n'en fut pas toujours ainsi dans l'histoire de l'Église. La vérité est que celle-ci, dans sa législation, n'a pas également facilité, à travers les siècles, l'union de la vie sacerdotale et de la vie religieuse, que l'esprit du peuple chrétien ne l'a pas toujours entrevue comme pratiquement réalisable. L'opposition qu'on relève sur ce point, à des siècles de distance, entre divers textes législatifs, est frappante.

Voici en quels termes absolus Grégoire le Grand se prononce sur ces questions: « Personne, dit-il, ne peut se consacrer au ministère ecclésiastique et en même temps vivre normalement sous une règle monastique. »³ Comme nous le verrons plus bas, bien d'autres passages de ses lettres opinent ou commandent dans le même sens. Et si, par contre, nous sautons au XVIII^e siècle, nous y voyons qu'une proposition conciliaire, de même portée que celle de Grégoire le Grand, mais inspirée de

Paris, 1897. — MARTINEZ, *L'Ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, Beauchesne, 1913. — MESNAGES, *Le Christianisme en Afrique, origines, développement et extension*, Alger, 1914. — MIGNE, *Patrologiæ Cursus Completus; Patrologia Græca (MG) et Patrologia latina (ML)*. — MITTARELLI ET COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, 9 vol., Venetiis, 1755-1773. — MONTALEMBERT, *Les Moines d'Occident*, 5e. éd., 7 vol., Paris, Lecoffre, 1873. — MÖRINUS, *Commentarium historico-dogmaticum de Sacris Ecclesiæ Ordinationibus*, Parisiis, 1655. — PALLADIUS, *Histoire Lausiaque, texte grec et français*, éd. Lucot, Paris, 1912. — PARGOIRE, *L'Église Byzantine de 527 à 847*. — PENNOTI, *Generalis totius sacri ordinis clericorum canonicorum historia*, Coloniae, 1645. — PHILONIS JUDÆI *Omnia quæ exstant opera*, Parisiis, 1640. — POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, 4 vol., Paris, Gabalda, 1921-1928. — THOMASSIN, *Ancienne et Nouvelle Discipline de l'Église*, éd. André, 7 vol., Bar-le-Duc, 1864-1867. — TILLEMONT (Lenain de), *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 2e. éd., Paris, 1701-1712, 16 vol. — VERHŒVEN, *De regularium et sæcularium clericorum juribus et officiis*, Lovanii, 1846. (Nous avons surtout utilisé la réfutation de cet ouvrage: elle a pour auteur les RR. PP. Tinnebroeck et de Buck, S. J., dans la publication anonyme intitulée EXAMEN HISTORICUM libri R. D. Domini Verhæven . . . , Gandavi, 1847; nous citons EXAM. HIST.). — WERNZ-VIDAL, *Jus canonicum*, tom. II, *De Personis*, Romæ, 1928. — WOLTER, *Præcipua Ordinis monastici elementa*, chez Desclée, 1880.

² L'*Atlas hierarchicus*, du R. P. Streit (Paderbone, 1929), donne, pour l'Europe et l'Amérique, le chiffre de 52,253 prêtres religieux, sur un total de 250,163 prêtres. Pour les autres continents (Asie, Afrique, Océanie), les statistiques de cet ouvrage ne font pas la distinction entre séculiers et réguliers; cependant, comme on ne trouve guère dans ces continents que des territoires de missions, on peut présumer que la plupart des prêtres, dont le nombre est de 16,867, appartiennent à l'état religieux.

³ « Nemo potest et ecclesiasticis obsequiis deservire et in monachica regula ordinata persistere. » Epp. Lib. V, ep. 1, ML. vol. 77.

motifs très différents, est qualifiée de fausse et pernicieuse. C'est en ces termes, en effet, que Pie VI condamne une des propositions du concile janséniste et régaliste de Pistoie, qui établissait sans discernement l'incompatibilité de la vie monastique et de l'exercice du ministère.⁴

Ces textes, bien qu'il ne faille pas trop en urger le contraste, dénotent une certaine évolution dans la discipline ecclésiastique,⁵ évolution dont nous voudrions marquer les grandes étapes. Entreprendre cette étude en suivant de près les textes patristiques et législatifs, c'est illustrer d'une manière frappante l'influence divine dans les progrès apparemment naturels et humains des institutions de l'Église.

Le mot évolution éveille l'idée d'un mouvement harmonieux, majestueux parce que lent, des hommes et des institutions vers la perfection, mouvement dont la perspective, avec le recul des siècles, promet de nombreuses jouissances intellectuelles. Ne nous trompons point. Il faut être un grand historien armé d'une érudition sûre, étendue et bien assimilée, pour pouvoir composer de ces synthèses alléchantes. L'étude d'une législation, d'une discipline, pour peu qu'on remonte à ses origines, révèle un ensemble confus de faits et de prescriptions souvent caduques et contradictoires. La question présente n'échappe pas à cette loi.

L'évolution que nous allons suivre dans les prescriptions législatives et les faits couvre une période très longue, qui s'étend des origines de l'état religieux au XVe siècle. Et pour comprendre avec plus facilité le sens des documents et des faits, il faut diviser l'histoire de cette évolution en deux parties: 1° des origines (environ 250) au concile de Chalcédoine (451); 2° du concile de Chalcédoine au XVe siècle.

⁴ « 80. Regula Ia, quæ statuit universe et indiscriminatim: statum regularem aut monasticum natura sua componi non posse cum animarum cura cumque vitæ pastoralis muneribus, nec adeo in partem venire posse ecclesiasticæ hierarchiæ, quin ex adverso pugnet cum ipsiusmet vitæ monasticæ principiis. Falsa, perniciosa, in sanctissimos Ecclesiæ Patres et Præsules, qui regularis vitæ instituta cum clericalis ordinis muneribus consociarunt, injuriosa, pio, vetusto, probato Ecclesiæ mori summorumque Pontificum sanctionibus contraria; quasi monachi, quos morum gravitas et vitæ ac fidei institutio sancta commendat, non rite nec modo sine religionis offensione, sed et cum multa utilitate Ecclesiæ clericorum officiis aggregentur. » Cf. No. 1580, Denziger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, Friburgi Brisgovix, 1928.

⁵ Ce disant, nous ne prétendons point aller contre les termes de la condamnation précitée: ils résument l'ensemble d'une évolution dont nous voulons étudier les phases détaillées. D'ailleurs, si l'on s'en tient aux intentions qui ont dicté les paroles et les actes, il y a moins loin de Grégoire le Grand, qui condamne le genre de vie du clerc régulier, à Augustin, qui l'a préconisé, qu'aux courtisans du concile de Pistoie.

I — AVANT LE CONCILE DE CHALCÉDOINE (environ 250 à 451)

Nous disons que le point de départ de cette période est l'origine de l'état religieux et non pas la fondation du christianisme. Il faut, sans aucun doute, faire remonter les origines de toute vie religieuse aux exemples et conseils de Notre-Seigneur, dans l'*Évangile*.⁶ Les *Actes des Apôtres* nous montrent que les premières communautés chrétiennes réalisèrent d'une façon stricte, mais provisoire, la perfection de la vie religieuse.⁷ Les écrits des Pères des trois premiers siècles ont trait parfois aux communautés de vierges et d'ascètes, constituant au milieu des chrétiens, par leur virginité et l'austérité de leur vie, un exemple et un stimulant à la vertu.⁸ Cependant, on ne saurait reconnaître dans ces manifestations de vie parfaite une forme même sommaire d'état religieux, tel qu'il devait plus tard se développer: c'est à la fin du III^e siècle et au début du IV^e, qu'il faut placer l'apparition des premières communautés de moines.

Vers le milieu du III^e siècle, l'Égypte, terre natale de l'anachorétisme, ne connaissait pas encore les groupes d'ermites de la Thébaidé ou, à plus forte raison, les monastères cénobitiques. Ceux que tourmentait le souci d'une vie parfaite n'osaient pas encore se séparer complètement de la communauté chrétienne. Ils vivaient dans des cellules, élevées aux abords des villes et des villages, comme le rapporte saint Athanase.⁹ Il fallut la détermination farouche d'un saint Antoine, sa réputation de sainteté, pour faire apparaître dans les déserts du Haut-Nil ces groupements d'ermites, qui constituèrent assez vite de véritables agglomérations. Lorsqu'il devint nécessaire de pourvoir aux besoins spirituels de ces communautés, dès lors se posa la question de l'union de la vie sacerdotale et de la vie religieuse.

Au témoignage de l'auteur très ancien de la vie de Pachôme, ce

⁶ Cf. *Mt.*, XIX, 21 (Pauvreté); *Mt.*, XIX, 12; I *Cor.*, VII, 37-40 (Chasteté); *Mt.*, XVI, 24 (Obéissance).

⁷ *Actes des Ap.*, II, 44 ss.; IV, 32.

⁸ Cf. Pourrat, vol. I et Martinez, op. cit. totum.

⁹ « Necdum autem tam crebra erant in Aegypto monasteria, neque omnino quisquam aviam solitudinem noverat; sed quicumque in Christi servitute sibimetipsi prodesse cupiebat, non longe a sua villula separatus instituebatur. » S. Athanasius, *Vita S. Antonii*, cap. III, MG. vol. 26. — Ces paroles se rapportent à l'année 245 env.

furent des prêtres « séculiers »¹⁰ des villages les moins distants, qui pourvurent à ces exigences.¹¹ Certains auteurs¹² semblent insinuer qu'avant Pachôme, les cénobites se déplaçaient en masse pour aller assister aux offices, dans les endroits voisins. C'est une hypothèse qui ne paraît ni bien fondée, ni vraisemblable. Nous ne voyons pas pourquoi, avant Pachôme comme de son temps, lorsque les moines se groupaient par centaines, quelques prêtres n'auraient pas pu se déplacer, au moins à l'occasion de certaines fêtes dans l'année, pour procurer aux religieux la consolation de participer aux saints mystères.

Mais déjà, au début du IV^e siècle, ce déplacement fut rendu inutile par la présence de prêtres parmi les moines.¹³ Il est assez étonnant de constater cette présence, car nous savons que saint Pachôme lui-même faisait appel au ministère du clergé paroissial précisément pour cette raison « qu'il ne souffrait pas qu'un de ses moines remplît l'office de clerc ».¹⁴ La suite du récit nous explique, cependant, comment le sacerdoce s'introduisit dans les monastères. « Si nous trouvons parmi les moines quelques-uns qui ont déjà été ordonnés, nous acceptons leur ministère. . . , ou si un frère étranger se présente, dont il appert qu'il est revêtu du sacerdoce, nous ne le lui reprochons pas comme s'il s'était indûment ingéré dans ce ministère. . . ; si enfin un clerc venait à Pachôme pour vivre sous sa règle, le Patriarche rendait à sa dignité un honneur comme dû à l'Eglise. »¹⁵

Une explication existe qui fait disparaître la contradiction apparente

¹⁰ Nous nous permettons ce qualificatif, au risque de faire un anachronisme, et cela, pour nous conformer à une nécessité psychologique: si l'on énonce devant nous une idée neuve et dont nous n'avons pas d'équivalent, nous ne la comprendrons qu'au moment où nous arriverons à la construire avec des idées familières. Cf. ad sensum Baudin, *Leçons de Psychologie*, Paris 1919, p. 456.

¹¹ *Vita Pachomii*, cap. XXIV, ML. vol. 73.

¹² Besse, *Moines d'Orient*, p. 413. — Van Espen, II, 510. (Il se réfère à Morinus). — Ce fut évidemment le cas lorsque les ascètes vivaient aux abords des villes; mais quant à la façon dont on procéda plus tard, les documents ne nous renseignent pas sur ce point, de l'aveu même de celui qui a fait une étude poussée du cénobitisme Pakhômien, Ladeuze, 290.

¹³ Cf. le texte cité quelques lignes plus bas: « Si vero repererimus aliquos ex monachis jampridem clericos ab episcopis ordinatos, amplectamur eorum ministerium. » *Vita Pachomii*, cap. XXIV, ML. vol. 73.

¹⁴ *Vita Pachomii*, cap. XXIV, ML. vol. 73.

¹⁵ *Vita Pachomii*, cap. XXIV, ML. vol. 73.

dans la législation de Pachôme. Redoutant à juste titre tout mouvement d'ambition et de rivalité parmi ses fils, il n'aurait pas permis à l'un d'entre eux d'aspirer au sacerdoce, mais il ne faisait pas difficulté d'admettre dans le sein de sa communauté des candidats déjà promus aux ordres.

L'accroissement du nombre des cénobites de la Haute-Egypte explique le besoin qu'ils avaient de quelques prêtres pour les fonctions sacrées. C'est, sans doute, le même souci de s'assurer les cérémonies du culte public, qui inspira, aux fondateurs et abbés des monastères du IV^e siècle, de faire ordonner ou de recevoir des prêtres parmi les moines. Saint Jérôme, racontant le voyage de Paula en Egypte, en 385, nous dit qu'au désert de Nitrie vinrent à sa rencontre des foules innombrables de moines dont beaucoup étaient prêtres ou clercs.¹⁶ Un texte de Palladius, au sujet de ces mêmes moines de Nitrie, met davantage en relief la nécessité pratique à laquelle on se pliait dans l'ordination des religieux. « Quant à l'église, on l'occupe seulement le samedi et le dimanche. Huit prêtres sont attachés au service de cette église dans laquelle, du vivant du prêtre-doyen, aucun autre ne célèbre, ni ne prêche, ni ne décide (confesse?) ; ils sont assis autour de lui en silence. »¹⁷ Ailleurs, il est assez remarquable que, parlant d'un certain moine Isidore, il l'appelle *le prêtre de Scété*.¹⁸

A la fin du IV^e siècle, la pratique semble se généraliser d'avoir ainsi des prêtres parmi les cénobites.¹⁹ Par l'extension du monachisme dans la Palestine, l'Asie mineure et la région de Constantinople, leur nombre

¹⁶ « Et urbem No, quæ postea versa est in Alexandriam et oppidum Domini Nitriam, in quo purissimo virtutis nitro sordes lavantur quotidie. Quod cum vidisset, occurrente sibi sancto et venerabili Episcopo Isidoro Confessore, et turbis innumerabilibus monachorum ex quibus multos sacerdotalis et leviticus sublimabat gradus. » *Ep. ad Eustochium*, ML. vol. 22.

¹⁷ « [5] . . . Τὴν δὲ ἐκκλησίαν σαββάτῳ καταλαυβάνουσι μόνῳ καὶ κυριακῇ. Ὁκτῶ δὲ ἀφηγούμενοι πρεσβύτεροι ταύτης τῆς ἐκκλησίας εἰσὶν ἐν τῇ μέτρῳ οὐ ζῆ ὁ πρῶτος πρεσβύτερος, ἄλλος οὐδεὶς προσφέρει, οὐχ ὁμιλεῖ, οὐ δικάζει, ἀλλ' ἡσύχως αὐτῷ προσκαθέζονται μόνον. » Palladius, ch. VII, par. 5, p. 67.

¹⁸ « [19] . . . τῷ μεγάλῳ Ἰσιδώρῳ, τῷ πρεσβυτέρῳ τῆς Σκήτεως . . . ». Palladius, ch. XIX.

¹⁹ Cf. Cassien, *Collatio X*, ML. vol. 49. — S. Epiphane, *Brevis Expositio Fidei*, XXI, MG. vol. 42. — S. Basile, qui, en 376, adresse une lettre « compresbyteris et aliis monachis », ep. 256, MG. vol. 32. — Théodore de Cyr, epp. 28, 97, 113, où il fait allusion à plusieurs moines prêtres. — Les souscriptions des actes de divers conciles de cette époque, cf. HL. vol. II, passim.

s'accrût considérablement. Alors qu'en Egypte, on avait obéi à une stricte nécessité en ordonnant des prêtres, on se montre plus facile dans le Proche Orient. L'isolement des communautés cénobitiques égyptiennes exigeait chez elles la présence de prêtres; en Orient, il y en eut bientôt plusieurs dans le même monastère, et cela, semble-t-il, pour la simple commodité des frères. Les actes des conciles de la première moitié du Ve siècle, les lettres du temps nous livrent les noms de plusieurs de ces prêtres, et il paraît également que déjà dans ces pays, la pratique était introduite de conférer aux archimandrites ou abbés l'ordination sacerdotale.²⁰

On sait que le monachisme oriental avait déjà reçu une certaine organisation, alors qu'en Occident il ne faisait que débiter. Son développement est cependant, quant à l'inspiration et aux motifs, parallèle à celui de l'Orient. Là aussi, peu à peu, on vit apparaître quelques prêtres parmi les moines. Nous savons que saint Martin de Tours se servit de ses religieux pour l'apostolat des campagnes gauloises. Bien que nous n'ayons aucun texte en confirmation, il nous semble difficile de nier que quelques-uns d'entre eux fussent prêtres.²¹ Saint Victrice, évêque de Rouen (vers 380), établissait, dans les nouvelles paroisses rurales, des moines à côté des prêtres; en principe, ils n'étaient que les auxiliaires de ces derniers, mais il n'est pas impossible qu'un certain nombre fussent ordonnés.²² Le Monastère de Lérins, fondé dans les premières années du Ve siècle, fournit à la Gaule Méridionale une telle quantité de prêtres et d'évêques qu'il mérita d'en être appelé le séminaire.²³

²⁰ C'est ce que semblent indiquer particulièrement les signatures qu'on relève au bas des actes des conciles, entre 445 et 451.

²¹ Cf. Montalembert, I, 229. — Baronius, III, ad annum 328 (en vertu d'une chronologie erronée), No. 33; celui-ci l'affirme sans indiquer de source. — Un texte de Sulpice-Sévère permettrait de l'affirmer par manière de déduction: «... Ante Martinum pauci admodum, immo pene nulli in illis regionibus nomen Christi receperant; quod adeo virtutibus illius exemploque convaluit ut jam ibi nullus locus sit qui non aut ecclesiis frequentissimis, aut monasteriis sit repletum. Nam ubi fana destruxerat, statim ibi aut ecclesias aut monasteria construebat.» *Vita S. Martini*, cap. XIII, ML. vol. 20.

²² Cf. Vacandard, *S. Victrice*, Coll. *les Saints*, Paris, 1903, p. 111 et 112.

²³ C'est ainsi que l'appelle Montalembert, I, 254. — Une ancienne homélie célèbre cette grandeur de Lérins: «Beata et felix insula Lerinensis quæ, cum parvula et plana esse videtur, innumerabiles tamen montes ad cælum misisse cognoscitur. Hæc est quæ eximios nutrit monachos et præstantissimos per omnes provincias erogat sacerdotes. Ac sic quos accepit filios reddit patres; et quos nutrit parvulos reddiit magnos; quos velut tirones accepit, reges facit.» *S. Cæsarius Arelatensis, Hom. 25.* — Cette homélie ne se trouve cependant ni parmi celles de saint Césaire (ML. vol. 67), ni parmi celles de saint Césaire qu'on attribue à S. Eucher (ML. vol. 50). Nous citons d'après Thomassin, II, p. 555 (Livre IIIe, ch. XVe).

Ce recrutement des prêtres dans les monastères n'était pas sans y provoquer quelques désordres ou causer des ennuis à ceux qui en avaient la conduite. C'est vraisemblablement la raison pour laquelle Cassien, un peu plus tard (vers 420), voulut, suivant l'expression de Montalembert, rétablir « l'antique barrière qui séparait les moines du clergé séculier ». ²⁴ Par contre, dans les pays celtiques, la part faite aux religieux dans le sacerdoce et l'apostolat fut prépondérante, au point que certains historiens ont voulu la rendre exclusive et se sont demandé s'il existait un clergé séculier en dehors du clergé monastique. ²⁵ Quoi qu'il en soit, il est vrai qu'en regard des autres parties de l'Occident, le développement du monachisme celtique est en avance: c'est un phénomène tout particulier, dû à des circonstances locales qu'il n'entre pas dans notre but d'étudier.

Au IV^e siècle, on relève le cas assez rare de moines qui sont ordonnés, non pas en vue du ministère, mais pour divers autres motifs qu'on peut généralement ramener à celui d'une profonde admiration de tel évêque pour tel solitaire. L'abbé Nil et son fils, qui, d'abord, avaient été ordonnés pour remplir un ministère, obtinrent la permission de retourner à leur solitude. ²⁶ L'évêque de Gabelon ordonne un certain Mathoïs de Raytus pour la seule consolation de recevoir sa bénédiction. ²⁷ On sait que saint Jérôme ne consentit à se faire ordonner, que sous la condition expresse qu'on le laisserait à sa solitude et à ses livres. C'est même son obstination à ne pas dire la messe qui provoqua l'incident très célèbre de l'ordination de son frère Paulinien. ²⁸ Sozomène relève enfin le cas tout à fait extraordinaire de trois moines qui devaient être créés évêques, non de tel siècle, mais simplement *honoris causa*. ²⁹

La place accordée aux moines dans le sacerdoce fut proportionnellement aussi large dans l'épiscopat. En Orient comme en Occident, les métropolitains, les évêques, le clergé, le peuple réclamaient souvent com-

²⁴ Montalembert, I, 255.

²⁵ Cf. Gougaud, p. 83-84.

²⁶ Cf. *Nili Narrationes*, VII, MG. vol. 79.

²⁷ Cf. *Vitæ Patrum*, Lib. V, libell. 15, No. 27, ML. vol. 73.

²⁸ Hieron. *Contra Joannem Hierosolymit.*, cap. XLI, ML. vol. 23. — Le texte est assez ambigu, mais c'est généralement dans ce sens qu'on le prend.

²⁹ Sozom. *Hist. eccl.*, I, VI, c. 34., MG. vol. 67.

me pasteurs des cénobites dont la vertu éprouvée, les talents éminents faisaient l'objet d'une admiration générale. On pourrait ainsi dresser un catalogue assez long de ces évêques qui, avant d'être promus à leur dignité, avaient partagé avec leurs frères le silence et la pauvreté de la vie religieuse. Parmi eux, on relève les noms les plus illustres de ces Pères que l'Eglise considère à juste titre comme des témoins de la tradition, et des docteurs, qui, par leur doctrine et au prix d'une courageuse résistance, ont préservé la foi orthodoxe des pires erreurs.³⁰

Dans les faits relevés avant le concile de Chalcédoine et relatifs à la promotion des moines au sacerdoce, il nous reste à parler d'une catégorie qui a soulevé un problème historique: il s'agit de ceux qu'on a appelés tout à fait à tort les chanoines réguliers.³¹ Dans les documents du IV^e et du V^e siècle, on trouve à plusieurs reprises la mention de certaines communautés de clercs, qui paraissent avoir vécu dans un état monastique. Le fait que les écrivains attirent l'attention sur ces groupements insinue qu'ils constituaient plutôt une exception dans le régime ordi-

³⁰ Citons entre autres: en Orient, Paphnuce, év. de Thébaïde Majeure (280-340). — Serapion, év. de Thmuis, (.....-365). — Epiphane, év. de Salamine en Chypre (310-403). — Grégoire de Nazianze (328-389). — Basile, év. de Césarée en Cappadoce (329-379). — Grégoire, év. de Nysse (330-400). — Amphiloque, év. d'Iconium (339-395). — Jean Chrysostome, év. de Constantinople (347-407). — Théodoret, év. de Cyr (393-457). — Cf. aussi Athanasius, *ep. ad Dracontium*, où il cite à son correspondant, qui se dérobaient devant les charges de l'épiscopat, l'exemple de sept moines élevés comme lui à cette dignité. No. 7, MG. vol. 25.

On rencontre aussi, en Occident, Martin, év. de Tours (326-397). — Honorat, év. d'Arles (.....-429). — Hilaire, év. d'Arles (.....-449). — Augustin, év. d'Hippone (354-430), dont le monastère d'ailleurs fournit plusieurs pasteurs d'églises africaines, cf. Mesnages, p. 290.

³¹ On ne doit pas parler de chanoines réguliers avant le XI^e siècle, c'est-à-dire avant la fondation des Chanoines de Saint-Victor et des Prémontrés. Les communautés canoniales, jusqu'à cette époque, furent indépendantes les unes des autres, même après les célèbres législations carolingiennes, qui généralisèrent l'application de la règle de saint Chrodegang. L'idée d'un ordre de chanoines réguliers, qui, depuis les temps apostoliques, se serait développé jusqu'à nos jours, à travers certaines vicissitudes et restaurations, n'apparaît pas très conforme à l'histoire. (Cf. Pennotti et LePaige, *passim*; théorie à laquelle Dom Allaria semble donner sa faveur dans CE., art. *Canons Regular*). A notre avis, saint Martin de Tours, saint Patrice et même les clercs de saint Augustin eussent été étonnés de se voir enrégimentés dans « l'ordre » des Chanoines Réguliers. N'est-ce pas cette théorie, qui, par contre-coup, aurait inspiré aux prêtres séculiers de se dire de « l'ordre de saint Pierre »? On rencontre d'autres auteurs, qui, sans aller aussi loin, font remonter aux temps apostoliques la vie commune des clercs. (P. Sempé, *Messenger du Coeur de Jésus de Toulouse*, 1923, p. 617, *Les Chanoines Réguliers*, et 1925, p. 45, *A propos d'état religieux*). Tout en reconnaissant le bien fondé de certaines affirmations, il nous semble que, dans cette opinion, certaines généralisations ou rapprochements demanderaient d'être étayés plus solidement.

naire des clercs.³² Sozomène nous cite entre autres deux de ces communautés de clercs, celle de Ricononoura, sur les confins de la Palestine et de l'Égypte, et celle de l'église dite « du Chêne » (Ad Quercum), près de Chalcédoine.³³ Ailleurs, les communautés organisées sous la direction de saint Eusèbe de Verceil, et de saint Augustin, à Hippone et dans l'Afrique chrétienne, sont restées célèbres.³⁴ Certains moines, qu'on avait arrachés à leur monastère pour les faire évêques, semblent avoir tenu à conserver auprès d'eux quelques religieux, en compagnie desquels ils goûtaient quelques restes d'un genre de vie aussi aimé que regretté. Tel est le cas de saint Basile et de Théodoret de Cyr.³⁵

Après avoir étudié les faits relatifs à l'ordination des moines avant 451, il est utile de les reprendre dans leur ensemble et de les rapprocher de certains documents: de cette synthèse ressortent des généralités qui enlèvent à leur énumération un caractère un peu disparate et qui permettent de se former une certaine vue de la discipline de ces temps.

Quand on compare le nombre des moines élevés au sacerdoce avec celui de leurs frères, on est forcé de reconnaître qu'ils constituaient une minorité. Les moines du IV^e siècle et de la première moitié du V^e sont, de par leur vocation, des religieux laïques. Ils doivent consacrer leur vie exclusivement à l'oeuvre très noble, très ardue de la sanctification personnelle, et l'on ne doit pas leur demander de s'occuper directement et activement du salut de leurs frères: ils y coopèrent déjà largement par leur prière et leur pénitence.

³² On cite contre cette affirmation un passage du Livre III^e de saint Augustin en réplique aux lettres de Petilianus. Celui-ci reprochait au saint Docteur d'avoir introduit une nouveauté en obligeant ses clercs à la vie commune. Saint Augustin répond: « Quod genus vitæ omnino quale sit nescit; vel potius toto orbe notissimum nescire se fingit. » (ML. vol. 43). On admettra facilement, nous le pensons bien, qu'une institution peut être connue de toute la terre sans y être pour cela répandue.

³³ Sozom. *Hist. eccl.*, Lib. VI, 31 (pour Ricononoura), Lib. VIII, 17 (pour l'église du Chêne) MG. 17. — On trouvera sur cette dernière des détails très intéressants dans l'article « Chalcédoine, VIII, Rufinians » (H. Leclercq), dans DACL.

³⁴ Sur Eusèbe de Verceil et sa fondation, cf. saint Ambroise, ép. 63 (ML. vol. 16) et sermon 56 (ML. vol. 17). — Sur saint Augustin et le monastère d'Hippone, cf. epp. 60 et 48 (ML. vol. 33), sermons 355-356 (ML. vol. 38) et sa biographie par Possidius (ML. vol. 50). Le monastère de Milan auquel Augustin fait allusion (*Conf.* Lib. VIII, ch. VI, ML. vol. 32 et *De Moribus Eccl. Cath.*, chap. 33, ML. vol. 32) n'était qu'un monastère de laïques sous la direction d'un prêtre.

³⁵ Cf. Saint Basile, epp. 36, 37, 150, 207, 606, 762 (MG. vol. 32), dans lesquelles il est fait allusion à ces témoins quotidiens de la vie de Basile. — Théodoret de Cyr., ép. 113 (MG. vol. 83). Un des mandataires de la lettre est Alypius, « monachorum qui sunt apud nos exarchum », et tous les mandataires sont des prêtres.

C'est là l'idée que le peuple chrétien se fait alors du moine, et celui-ci entre pleinement dans ces vues. On comprend par conséquent la répugnance de la plupart des moines de cette époque à se laisser ordonner. Ils redoutaient le sacerdoce comme un écueil à leur vertu et une occasion de relâchement.³⁶ Ils ne consentent à se faire ordonner que sur les instances réitérées de l'évêque et qu'en considération du salut des âmes. Quelquefois pour surmonter leur crainte et leur humilité, on est obligé de ruser, d'organiser de véritables guets-apens, d'employer même la violence physique, au point qu'on peut révoquer en doute la validité de certaines de ces ordinations. Théodoret nous raconte qu'un de ces moines, Macédonius, fut attiré à la ville épiscopale sous prétexte qu'il avait à se justifier de certaines accusations portées contre lui. On le fait assister à la messe pendant laquelle l'évêque et les ministres lui imposent les mains, sans que, dans sa simplicité, il ne se doute de rien. A la fin de la cérémonie, quelqu'un le met au courant de ce qui s'était passé. Macédonius, transporté de colère, commence à invectiver les officiants et, bien plus, au paroxysme de l'indignation, il saisit son bâton et les poursuit à travers le chœur.³⁷

Les évêques, en général, ne respectaient guère cette volonté humble des moines, surtout lorsque la vertu insigne de ceux-ci les désignait comme naturellement aptes à assumer les responsabilités pastorales. Aussi, les moines évitaient-ils de se faire connaître. Au dire de Cassien, c'était parmi eux un adage courant, adage assez peu nuancé et caractéristique de l'extravagance des ascètes égyptiens, qu'ils se devaient d'éviter avec un égal soin et les évêques et les femmes.³⁸ Aussi, normalement, le ministère des villes et des paroisses est-il exercé par des clercs « séculiers ».

³⁶ Sulpice-Sévère nous fait une peinture pittoresque d'un moine devenu clerc, qui a cédé aux facilités de sa nouvelle existence: « Dilatat fimbrias suas . . . ipse etiam ubique discurrit, et qui ante, pedibus vel asello ire consueverat, spumante equo superbe invehitur. Parva prius ac vili cellula contentus habitare erigit celsa laquearia, construit multa conclavia, sculpsit ostia, pingit armaria . . . » *Dialg. XIV*, ML. vol. 20. On sent dans ces mots d'un heureux du monde, qui avait éprouvé la vanité des biens terrestres, une ironie à la fois mordante et pitoyable à l'endroit d'un malheureux parvenu, étourdi par sa nouvelle grandeur.

³⁷ Théodoret de Cyr, *Hist. Relig.*, XIII (MG. vol. 82).

³⁸ Cassien, *Inst. Lib.* XI, c. 17 (ML. vol. 49). Poursuivant un rapprochement du plus mauvais goût, voici la raison qu'il donne de cet axiome bizarre: « Neuter enim (mulier et episcopus) eum quem semel suæ familiaritati devinxerit, vel quieti cellulæ ulterius operam dare, vel divinæ theoriæ per sanctarum rerum intuitum purissimis oculis inhærerè. »

Cette conception de la vie religieuse, unie à d'autres causes, devint la source de certains abus qui, en Orient, prendront des proportions alarmantes. Ces moines, qui s'étaient d'abord distingués du reste du peuple chrétien par une vertu extraordinaire, en arrivaient à former par l'accroissement de leur nombre, leur manque d'organisation, leur amour de la solitude et aussi leur ignorance, un élément turbulent, sur lequel devra bientôt s'exercer la surveillance des autorités religieuses et civiles.

Il est difficile de dire quelle fut la pensée de l'Église sur la question qui nous occupe. D'une part, nous avons un texte du pape saint Sirice, en 385, qui se montre nettement favorable à l'ordination des moines. « Nous désirons, dit-il, et nous voulons que les moines, recommandables par la gravité de leurs moeurs et de leur vie, et leur connaissance de la foi, soient rendus participants de l'office des clercs. »³⁹ D'autre part, nous tenons de deux de ses successeurs presque immédiats, des textes équivoques ou obscurs. Innocent Ier (401-417), dans un décret constamment rappelé dans les conciles postérieurs, déclare que « les moines, qui, après un long séjour dans le monastère, parviennent aux ordres de la cléricature, ne doivent pas renoncer à leur dessein premier ». ⁴⁰ Le saint Pontife a-t-il voulu dire qu'ils devaient garder dans le monde leur simplicité de vie première, ou entend-il les confiner au monastère pour l'exercice de leur ministère? Il est difficile de le dire, car les auteurs anciens semblent l'avoir interprété dans le dernier sens. La lettre du Pape Zozyme (417-418), adressée à l'évêque de Salone, est conçue en des termes encore plus obscurs. Elle défend sans aucun doute les ordinations faites « par saut », où l'on omet la collation de certains degrés de l'Ordre. Mais le Pape semble s'y déclarer opposé en principe à toute ordination de moines. ⁴¹ Ces textes pontificaux reflètent, en somme, l'attitude généralement indécise

³⁹ Cf. Denziger, No. 90.

⁴⁰ On trouve ce décret reproduit entre autres fois dans le c. 14 du concile de Londres, (1138), Mansi, XXI, 513 ou HL. V, 720.

⁴¹ Voir le texte dans Mansi, IV, 34, ou le résumé dans Jaffé, No. 131. La phrase importante, au point de vue qui nous occupe, est celle-ci: « . . . significas nonnullos ex monachorum populari cœtu, quorum solitudo quavis frequentia major est, . . . ad sacerdotium festinare . . . » Les mots soulignés paraissent bien avoir ce sens: la vie solitaire des moines est bien plus précieuse que ne le serait leur participation active à l'office des clercs.

de tous sur cette question purement disciplinaire de la promotion des religieux aux saints ordres.

A une époque où apparaissent de si grands génies parmi les Pères, il ne conviendrait pas d'omettre de les consulter sur ce qui nous intéresse, d'autant que leur pensée, leur exemple a joui d'une autorité étendue, à une époque où on aurait vainement cherché dans le Droit canon des précisions au sujet de l'ordination des religieux. L'impression générale qui se dégage des actes, des écrits des grands évêques que l'Eglise a connus entre 350 et 450, est que leur préférence intime va à l'état monastique plutôt qu'au sacerdoce. Ce n'est pas qu'ils méconnaissent les grandeurs de la prêtrise, mais quitter la vie monastique pour le ministère, c'est, à leur point de vue, quitter le ciel pour la terre, renoncer à la meilleure part qu'ils escomptaient ne devoir jamais leur être enlevée.

M. de Montalembert a écrit de saint Basile: « Il semble avoir eu surtout pour but de réunir la vie active à la vie contemplative, et de rapprocher les moines du clergé et du peuple chrétien, pour qu'ils en devinsent la lumière et la force. Tel est l'esprit de ses nombreux écrits ascétiques. . . , tel surtout apparaît sa fameuse règle. »⁴² Ce jugement ne laisse pas que de nous surprendre: outre que Basile lui-même répugnait à l'épiscopat, que ses règles (complète et abrégée) ne nous paraissent contenir rien d'analogue à ce que dit M. de Montalembert, nous le voyons, dans un de ses sermons ascétiques, mettre les moines en garde contre une tentation de vaine gloire que leur procurerait le sacerdoce.⁴³ Il faut ajouter cependant que dans une autre lettre, il se réjouit de l'élévation à l'épiscopat d'un saint homme comme Amphiloque d'Iconium.⁴⁴

Il est moins difficile de fixer la pensée de saint Jérôme. Dans les paroles suivantes, que nous renonçons à traduire de peur de leur enlever de leur concision, nous reconnaissons bien celui qui avait si longtemps hésité devant le sacerdoce et qui n'avait capitulé que moyennant l'assurance de ne jamais quitter sa cellule: *Monachum se esse, non loquendo et discursando, sed tacendo et sedendo noverit. Monachus non doctoris,*

⁴² Montalembert, I, 110.

⁴³ Basile, *Sermo asceticus II*, No. 10, MG. vol. 31.

⁴⁴ Basile, *Ep. ad Amphiquium*, MG. vol. 32.

sed plangentis habet officium qui vel se vel mundum lugent. »⁴⁵ Dans quelques autres passages de ses lettres, saint Jérôme présente manifestement le sacerdoce comme un idéal tellement élevé qu'il est téméraire d'y prétendre: on comprend facilement que les jansénistes aient eu une prédilection pour ce saint à la vertu si entière.⁴⁶

Saint Augustin, par sa doctrine et ses actes, tranche sur ses contemporains. Bien qu'il eût, comme eux, conscience des dangers que comportait pour le moine la vie cléricale, et qu'il gardât toute sa vie un désir intense du cloître, il ne jugea pas cependant incompatibles la vie monastique et la vie cléricale: il s'efforça, au contraire, dans la mesure du possible, de procurer aux clercs les avantages de la vie monastique et c'est, sans doute, à ses heureuses réalisations qu'il doit d'être considéré comme le Père des clercs réguliers. Au lendemain de son ordination, il obtint de son évêque, Valérius, de fonder ce célèbre monastère d'Hippone qui devint une pépinière de prêtres et d'évêques africains.⁴⁷ Dans deux de ses sermons, incorporés plus tard à ce qu'on a appelé la Règle de saint Augustin, il nous a décrit le genre de vie monacale auquel il astreignait tous ses clercs: il n'en ordonnait aucun qui ne consentît à partager avec ses confrères la vie de pauvreté commune.⁴⁸ Dans une lettre à l'évêque Aurélien, nous le voyons s'indigner contre une conception trop humaine de la vie cléricale. Aurélien avait ordonné un moine déserteur de son couvent et Augustin le lui reproche en ces termes: « C'est ménager aux moines une chute facile et faire la plus grave injure à l'ordre des clercs que d'élire aux offices de la cléricature les déserteurs des monastères! A moins qu'on admette la vérité du dicton populaire: « mauvais soliste, bon symphoniste », ainsi le peuple se moquera de nous, disant: « mauvais moine, bon clerc! » Ce serait triste si nous poussions les moines à un orgueil aussi fâcheux et si nous jugions les clercs dignes d'une si grave infamie.»⁴⁹

⁴⁵ Hieron. *Ep. ad Dominionum*, ML. vol. 22.

⁴⁶ Hieron. *Ep. ad Heliodorum*, ML. vol. 22: « Quod si te quoque, ad eundem ordinem, pia fratrum blandimenta sollicitant, gaudebo de ascensu, timebo de lapsu . . . Monachus si ceciderit, rogabit pro eo sacerdos; pro sacerdotis lapsu quis rogaturus est? » — *Ep. ad Rusticum*, ML. vol. 22: « Cum ad perfectam ætatem veneris, et te vel populus vel pontifex civitatis in clerum elegerit, agito quæ clerici sunt, et inter ipsos sectare meliores, quia in omni conditione et gradu, optimis mixta sunt pessima. » — Voir aussi dans Gratien, IIa pars. cs. XVI, q. Ia, où se trouve un texte apocryphe, adaptation de saint Jérôme (Cf. annot. crit. de Friedberg).

⁴⁷ Cf. Possidius, *Vita S. Augustini*, cap. V, ML. vol. 32.

⁴⁸ Aug., *Sermon 355*, ML. vol. 39.

⁴⁹ Aug., *Ep. 60*, ML. vol. 33.

Saint Augustin a été ici, sinon un initiateur, au moins un organisateur, un chef de file dont les exemples seront suivis, d'abord en Afrique, puis, plus tard, dans l'Eglise entière.⁵⁰ Il ne faudrait pas croire cependant qu'il ait par là dissipé toute incertitude sur la question de l'union de la vie sacerdotale et de la vie monastique. Nous allons, en effet, trouver dans la période suivante de fortes oppositions à son point de vue.

II — APRÈS LE CONCILE DE CHALCÉDOINE

(451—XVe siècle)

Dans l'étude d'une évolution qui concerne les religieux, il convient généralement d'assigner comme le point de départ d'une nouvelle étape le concile de Chalcédoine (451). Nous y trouvons de fait la première législation d'ensemble sur l'état religieux, et nous savons, par l'histoire, qu'il a exercé une influence prolongée sur le droit spécial des religieux dans les siècles postérieurs.

Il n'y a pas de séparation étanche entre la période précédente et celle qui s'ouvre en 451 : on n'en trouve aucune en histoire. Les faits recensés plus haut sont donc acquis et reçoivent avec le temps un développement normal. On continue à trouver des prêtres parmi les moines, et toujours en plus grand nombre. Il serait cependant prématuré de dire que les moines, dès le début de cette époque, vont assumer d'une façon régulière les responsabilités pastorales. Si l'on tient compte des prescriptions canoniques émanées du Pape, des conciles, des évêques, ou des faits révélés par les documents, on est embarrassé de dire quelle fut la pensée de l'Eglise. Si l'on constate qu'elle se montre de plus en plus favorable à la promotion des moines aux ordres, sa pensée n'évolue que très lentement, à travers bien des flottements et des contradictions. Autre est le sens des canons, autre celui des faits, ou plutôt, deux courants se remarquent dans ce qu'on pourrait appeler assez inexactement le droit commun et le droit privilégié : dans le premier se manifeste le traditionalisme

⁵⁰ Pour l'Afrique, voir Mesnages, p. 289. — Pour l'Eglise entière, c'est l'histoire de la fortune de la Règle de saint Augustin, formée d'extraits de ses œuvres (ép. 211, ML. vol. 33, *Sermons* 355-356, ML. vol. 39) auxquels on a ajouté trois règles monastiques écrites par d'autres auteurs à une époque postérieure. Cf. CE. art. « *Augustine, The Rule of* », by Dom Besse.

obstiné des juristes, ou les hésitations d'une autorité sollicitée en des directions opposées; dans le second, toutes les audaces d'intérêts particuliers ou les initiatives suscitées par des besoins nouveaux. Ce double courant trace la méthode à suivre dans cette période: en parcourant de siècle en siècle les prescriptions des conciles, du Pape, du *Corpus Juris* et en indiquant sommairement la relation avec les faits, qui marque leur efficacité, nous aurons dessiné l'évolution consciente du droit commun; en dépouillant l'histoire particulière des églises et des monastères, nous aurons observé les réactions quasi inconscientes, mais secrètement dirigées par la Providence, d'une société qui force le droit écrit à s'adapter à elle-même. Par cet exemple longuement développé, nous aurons illustré le grand principe de l'évolution nécessaire des lois positives humaines en subordination avec le droit divin, principe qu'en modifiant la célèbre formule positiviste on pourrait énoncer ainsi: « Le législateur humain n'invente pas les lois, il les garde et les écrit. »⁵¹

Le concile de Chalcédoine admet la présence de prêtres parmi les moines comme un fait juridique, susceptible d'être réglementé.⁵² Si l'on considère que, par là, un principe très général est reconnu, et, d'autre part, que l'influence des canons disciplinaires de ce concile a été très forte et durable sur le droit régulier, il vaut la peine de le noter. Comme cependant le concile détermine bien les circonstances juridiques des ordinations, et qu'il place les cénobites sous la juridiction entière des évêques, il n'a pas contribué particulièrement à donner un essor à l'ordination des moines. Les troubles que ceux-ci avaient suscités, en Orient et en Afrique, avaient attiré sur eux la méfiance de l'autorité religieuse et civile.

Les conciles des Ve, VIe et VIIe siècles se montrent plutôt hostiles à toute participation des moines à la vie publique, notamment par l'exercice du saint ministère. « Il ne leur est pas permis d'entrer dans les villes ou les villages où se trouvent des évêques, des prêtres, des diacres, pour y habiter et y devenir une cause de dissension et jeter le trouble entre les

⁵¹ Portalis avait écrit: « Le législateur n'invente pas les lois, il les écrit. » Il est bien évident que nous n'acceptons pas le sens nettement positiviste de cet axiome, que lui voulait son auteur. Nous nous proposons, au contraire, dans la conclusion, de montrer comment, à travers les contingences de l'histoire, il faut voir l'action secrète de l'Esprit Saint sur son Eglise et les législateurs qui la gouvernent.

⁵² Cf. c. 4. On y prévoit le titre de monastère pour l'ordination des moines, Mansi, VII, 374.

prêtres et leurs ouailles. . . ; qu'ils ne tiennent point d'assemblées en ces lieux et qu'ils n'y offrent point le sacrifice. . . ; qu'ils s'en aillent dans les couvents et dans les lieux incultes, et qu'ils y fassent leur demeure et s'y tiennent. Qu'ils soient sous la juridiction et l'obéissance des évêques, des prêtres et des périodeutes qui ont l'autorité et sont constitués sur leurs monastères. . . »⁵³ La sévérité de ce décret s'explique par les circonstances historiques où il fut porté; mais, sous une forme plus adoucie, on retrouve de pareilles mesures d'ostracisme dans plusieurs autres conciles. Celui d'Agde (506), considéré comme important par les historiens,⁵⁴ décrète: « On ne doit pas ordonner de moines dans les villes et les paroisses sans témoignage de l'abbé. . . »⁵⁵ Plusieurs autres conciles de cette époque ont des dispositions semblables, qui ne constituent rien moins qu'une présomption de faveur à l'égard des moines.⁵⁶

On trouve parfois, dans les conciles, une allusion louangeuse à un document essentiel dans l'histoire du monachisme occidental: la règle de saint Benoît. C'est le moment de l'étudier ici. Cette règle devint en si peu de temps le cadre presque unique de la vie religieuse en Occident, qu'on doit se demander comment le saint auteur a envisagé l'accès des moines aux ordres. Si l'on s'en tient à la lettre des chapitres où le patriarche nous livre sa pensée (Chapitres 60e et 62e),⁵⁷ on doit avouer

⁵³ Ce texte est emprunté au concile nestorien de Séleucie, en 486. Cf. HL. II, 936, note.

⁵⁴ « Le concile d'Agde a fait prendre une expansion considérable à cette discipline arlésienne que nous avons vue condensée dans les statuts. Par les évêques qu'il a rassemblés, tant de l'Aquitaine que de la Viennoise méridionale, il a mis en présence la législation respective des deux métropoles ecclésiastiques les plus en vue de la Gaule: Arles et Tours. Par la date, il fait la transition entre l'Eglise gallo-romaine et l'Eglise gallo-franque. » HL. II, 973, en note.

⁵⁵ C. 27, Mansi, VIII, 319, HL. II, 973.

⁵⁶ Tel est le cas des conciles suivants: IIe concile dit de saint Patrice (lieu incertain, vers la fin du Ve s.) c. 17: « Monachi sunt qui solitarii, sine terrenis opibus habitant, sub potestate episcoporum vel abbatis. » Mansi, VI, 525, HL. II, 888 — conc. de Tarragone (516), c. 11: « Monachis a monasterio foras egredientes, ne aliquod ministerium ecclesiasticum præsumant, agere prohibemus, nisi forte cum abbatis imperio. » Mansi, VIII, 539, HL. II, 1026 — conc. de Lérida (Ilerdense en 524 ou 546) c. 3, où l'on renvoie aux décisions du concile d'Agde, Mansi VIII, 610, HL. II, 1063 — conc. de Paris (en 614 selon HL.) c. 5: « Ut intra septa monasterii non baptizetur, nec missæ defunctorum sæcularium celebrentur, nec sæcularium corpora sepeliantur: forsitan permissu pontificis. » Mansi, X, 547, HL. III, 254.

⁵⁷ Règle de saint Benoît, ML. vol. 66 ou 103 dans la Concordance de Benoît d'Aniane: Ch. LX: « Si quis de ordine sacerdotum in monasterio se suscipi rogaverit, non ei quidem citius assentiatur: tamen si omnino perstiterit in hac supplicatione sciat se omnem regulæ disciplinam servaturum, nec aliquid ei relaxabitur, ut sit sicut scriptum

que saint Benoît, en y mettant sa modération caractéristique, ne fait que refléter l'opinion de son temps. Comme le sacerdoce est un danger pour la vertu du moine, le prêtre ne doit pas dans la communauté se prévaloir de sa dignité pour s'élever au-dessus de ses frères: au contraire, le sacerdoce dont il est revêtu est une noblesse qui oblige à une plus grande régularité. D'autre part, si l'abbé doit, en vue des besoins du monastère, demander l'ordination de l'un de ses fils, il prendra soin d'élire un sujet digne en tout de cet honneur. On remarquera dans toutes ces prescriptions une grande réserve vis-à-vis du sacerdoce.⁵⁸

Au VIII^e siècle, dans quelques conciles, furent portées des mesures intéressant les chanoines, et qui doivent retenir notre attention. Nous avons vu, dans le chapitre précédent, comment quelques évêques avaient imposé à leurs clercs un régime de vie analogue à celui des moines. La pratique s'était maintenue, mais toujours avec une certaine variété tenant à l'arbitraire de l'évêque.⁵⁹ Une heureuse coopération des autorités ecclésiastiques et civiles donna un essor considérable et bienfaisant à cette discipline. Vers le milieu du VIII^e siècle, saint Chrodegang, évêque de Metz, désireux d'opérer la réforme de son clergé, avait composé sous forme de règle une heureuse adaptation à la vie cléricale de la règle de saint Benoît. L'essai qu'on en fit produisit de si heureux résultats, que bientôt les rois carolingiens, de concert avec les évêques, en imposèrent l'application dans tout leur royaume.⁶⁰

Après cette uniformisation de la vie canoniale, les conciles, jusqu'à

est: Amice ad quid venisti? (Mt., XXVI, 50). Concedatur ei tamen post abbatem stare, et benedicere aut missas tenere, si tamen jusserit abbas: sin alias, nullatenus aliqua præsumat, sciens se disciplinæ regulari subditum et magis humilitatis exempla omnibus det. — Et si forte ordinationis aut alicujus rei causa, fuerit in monasterio, illum locum attendat quando ingressus est in monasterio, non illum qui ei pro reverentia sacerdotii concessus est. . . » — Ch. LXII: « Si quis abbas sibi presbyterum vel diaconum ordinari petierit, de suis eligat qui dignus sit sacerdotio fungi. Ordinatus autem caveat elationem aut superbiam. Nec quidquam præsumat nisi quod ab abbate præcipitur, sciens se multo magis disciplinæ regulari subditum. Nec occasione sacerdotii obliviscatur regulæ obedientiam et disciplinam, sed magis ac magis in Deum proficiat. Qui tamen regulam a decanis vel præpositis constitutam sibi servare sciat; quod si aliter præsumperit, non sacerdos sed rebellio judicetur . . . ».

⁵⁸ On aura particulièrement noté la savoureuse accommodation faite de la parole de Notre-Seigneur à Judas (Ch. LX).

⁵⁹ Voir dans DACL. l'article « Chanoines », de H. Leclercq.

⁶⁰ Capitulaire d'Aix-la-Chapelle, 789, c. 72 ss., Mansi XVII bis 209, HL. III, 1033; conc. d'Aix-la-Chapelle, 817, Mansi, XIV, 147 ss., HL. IV, 10, ss. On trouvera dans HL. IV, 20, le texte de la règle de saint Chrodegang qui a servi de base aux décisions de ces conciles.

la fin du XI^e siècle, ne paraissent plus s'occuper de l'union de la vie cléricale et de la vie monastique. En 1096, au concile de Nîmes, on rapporte mot à mot le décret de Boniface IV, à l'authenticité douteuse, et dont il sera question plus bas.⁶¹ Le concile de Gran (Strigoniense), en Hongrie (1114), contient une étrange prescription dont on s'explique mal la sévérité, à cette époque du moins: « Canon 39. Nul évêque ou prêtre, (c'est-à-dire ayant comme les abbés des pouvoirs d'ordre), n'ordonnera de moines. » Une note du P. Inchoffer, S. J., dans la collection Mansi, entend cette prohibition des moines dans le sens strict du mot, c'est-à-dire des ermites.⁶² En 1123 fut célébré le premier concile de Latran (IX^e oecuménique). Les évêques s'y plaignirent avec beaucoup d'amertume des usurpations des moines. « Il ne nous reste plus, disaient-ils, qu'à jeter crosse et anneau et à servir les moines. » Les privilèges de ceux-ci avaient, en effet, atteint un degré exorbitant, qui ne répond pas évidemment aux prescriptions du droit commun, mais que les faits cités plus bas expliqueront suffisamment. Pour faire droit aux plaintes des évêques, quelques canons furent adoptés, qui visaient à restreindre l'exercice du pouvoir d'ordre chez les moines: ces mesures draconiennes ne paraissent pas avoir obtenu une grande efficacité.⁶³

De tous les Souverains Pontifes qui se sont succédé du X^{Ve} au XVI^e siècle, très rares sont ceux qui se sont préoccupés de trancher théoriquement la question de l'union de la vie sacerdotale et de la vie cléricale. A la fin du Ve siècle, Gélase I^{er} (492-496) demande aux évêques de Lucanie qu'on supplée à la pénurie des ministres sacrés par l'ordination de quelques moines dignes du sacerdoce, et il accorde pour ceux-ci la dispense sur les interstices canoniques. Quel que soit le caractère particulier de cette intervention, elle manifeste que le Pontife ne voyait aucune incompatibilité entre le sacerdoce et la vie religieuse.⁶⁴

Il y a lieu de s'arrêter davantage sur saint Grégoire (590-604). Le

⁶¹ C. 2, Mansi, XX, 932, HL. V, 447.

⁶² Mansi, XXI, 98, ss, HL. V, 542.

⁶³ Mansi, XXI, 278 ss, HL. V, 630. Le texte cité est extrait d'une relation du Concile faite par Pierre le Diacre et qu'on trouvera dans Mansi, loc. cit., p. 300. Le concile de Latran ne semble pas en effet avoir sensiblement arrêté le mouvement des exemptions.

⁶⁴ *Ep. 9 ad episc. Lucaniæ*, paragr. II et III, ML. vol. 59.

premier moine à être parvenu au siège de Pierre, il fut aussi un de ceux dans la sollicitude duquel la vie monastique eut la large part. Dans la volumineuse correspondance qui nous est restée de lui, bien des lettres ont trait au sujet précis de notre étude. Elles permettent de nous faire une idée assez exacte de la pensée du saint Pontife.

Sur ce point, M. de Montalembert a émis un jugement qui ne paraît pas entièrement conforme à l'ensemble des actes de saint Grégoire: « Il s'efforça, dit-il, à faire prévaloir une distinction rigoureuse entre l'état ecclésiastique et la vie religieuse. »⁶⁵ On serait plus près de la vérité en disant que Grégoire n'a pas eu de politique constante sur ce point, ou que, du moins, il a parfois changé sa manière de voir, au gré des nécessités de l'Eglise.

A l'égard des pays où le recrutement suffisant du clergé permettait un fonctionnement normal des monastères, Grégoire partageait le préjugé de ses contemporains, suivant lequel un homme chargé du ministère ne pouvait suivre la règle de saint Benoît. Dans certaines de ses lettres, il est catégorique sur ce point,⁶⁶ et, par quelques autres, nous savons qu'il ordonna suivant ce principe. Ainsi ne permet-il l'ordination de quelques moines qu'en vue des nécessités du monastère⁶⁷ ou, si c'est en vue du ministère, exige-t-il que le nouvel ordonné soit « enlevé » (*tollatur*) du monastère et qu'on ne lui permette plus d'y exercer aucune charge.⁶⁸ Lorsque, pour suppléer à la négligence des clercs de l'endroit, il établit des moines dans l'église romaine de saint Pancrace, il ajoute immédiatement: « Nous prescrivons de ne pas cesser d'y maintenir un prêtre étranger (*peregrinum*) qui y célèbre la messe. »⁶⁹ La vigueur avec laquelle Grégoire pourvoit ainsi au recueillement et à la paix des monastères nous est un indice de la nostalgie de la vie religieuse qu'éprouvait

⁶⁵ Montalembert, II. 181.

⁶⁶ Epp. Lib. V, ep. I, ML. vol. 77; Lib. IV, ep. II, ML. vol. 77.

⁶⁷ Epp. Lib. VI, ep. 42, ML. vol. 77; Lib., IX, ep. 92, ML. vol. 77.

⁶⁸ Epp. Lib. VI, ep. 28, ML. vol. 77; Lib. VII, ep. 43, ML. vol. 77; Lib. IV, ep. II, ML. vol. 77.

⁶⁹ Epp. Lib. IV, ep. 18, ML. vol. 77.

celui qui, selon sa propre expression, « de moine avait été fait Pape ». ⁷⁰ C'est sans doute pour sa consolation qu'il garda à sa cour un certain nombre de moines, comme nous l'apprend un de ses anciens biographes. ⁷¹

Le génie de Grégoire n'eût pas été complet s'il n'avait gardé assez de souplesse pour s'affranchir, au moins occasionnellement, des préjugés de son temps, lorsque les circonstances l'exigeaient. L'expédition d'Augustin et de ses moines en Angleterre, entreprise sur son ordre, nous prouve qu'il eut en fait cette souplesse. Nous n'avons pas à faire ici, l'histoire de cette incursion apostolique parmi les tribus anglo-saxonnes, mais plutôt à rechercher comment Grégoire fut amené à jeter ainsi un groupe de moines dans l'apostolat le plus actif et le plus aventureux. On peut s'étonner à bon droit de cette décision, car il n'était certes pas moins difficile de concilier le recueillement avec les travaux de la conversion d'un peuple barbare qu'avec le ministère ordinaire dans les agglomérations chrétiennes. Grégoire avait-il été instruit par l'exemple des moines hiberniens et calédoniens qui, à l'exclusion presque entière du clergé séculier, avaient solidement jeté les bases d'une Eglise qui devait produire des saints d'une allure un peu excentrique, mais d'une trempe admirable ? C'est une supposition plausible, mais rien dans les actes de saint Grégoire ne l'autorise. ⁷² Il nous semble plus vrai d'affirmer que, dans l'oeuvre très ardue de la conversion de l'Angleterre, il avait besoin d'auxiliaires d'une vertu et d'une abnégation supérieures, et qu'il a cru ne pouvoir les trouver que dans les rangs de l'élément monastique. En effet, deux de ses lettres, adressées l'une aux rois Thierry et Théodebert, l'autre à la reine Brunehaut, manifestent un désir de la part des Angles de se convertir, mais aussi une négligence des évêques du Nord de la France à répon-

⁷⁰ Epp. Lib. I, ep. 5. Cf. aussi Epp. Lib. V, ep. I, ML. vol. 77. Le décret du concile romain de 601 est probablement apocryphe, mais il est tout à fait dans « l'esprit » de Grégoire le Grand. On en trouvera le texte dans BRTT. I, 171 ou Mansi, X, 485, ou HL. III, 239.

⁷¹ « Monachorum . . . sanctissimos sibi familiares elegit . . . Videbantur passim cum eruditissimis clericis adhærere Pontifici religiosissimi monachi et in diversis professionibus, habebatur vita communis: ita ut talis esset tunc sub Gregorio penes urbem Romanam Ecclesiam qualem hanc fuisse sub apostolis Lucas et sub Marco Evangelista penes Alexandriam Philo commemorat. » *Vita Gregorii a Joanne Diacono scripta, Acta Sanctorum*, VIII, 148.

⁷² Voir sur les relations de l'église celtique avec Rome, Gougaud, p. 205 ss.

dre à ce désir.⁷³ Devant pareille incurie, Grégoire se serait tourné vers ses moines, dont il avait éprouvé le zèle et la vertu. Quoi qu'il en soit, le choix d'Augustin et de ses moines a été l'effet d'une décision bien réfléchie, comme le prouve l'insistance avec laquelle Grégoire relève le courage défaillant des moines, au cours de leur expédition.⁷⁴

On pourrait donc résumer la pensée de saint Grégoire sur la participation des moines aux offices cléricaux, en disant que, dans les parties civilisées de la chrétienté, notamment en Italie, il agit tout à fait dans le sens où Montalembert le dit. Pour ce qui concerne, au contraire, les peuples païens et néophytes, il favorisa l'union du sacerdoce et de la vie religieuse ; sous l'influence de quelles considérations, nous l'avons dit précédemment.

On attribue à l'un des proches successeurs de Grégoire, Boniface IV, un document où le pape aurait énergiquement défendu les moines contre ceux qui les déclaraient inaptes au saint ministère. L'authenticité de ce décret, qu'on retrouve mot à mot reproduit dans le canon 2e du concile de Nîmes (1096), a été niée par les érudits⁷⁵; il ne peut donc être invoqué comme un témoin de la discipline du VIIe siècle. D'ailleurs, les idées qu'on y trouve paraissent être en avance sur leur temps.

Il nous faut maintenant nous reporter à une époque bien postérieure, pour consulter une autre source du droit non moins importante, le *Corpus Juris*, dont les parties s'échelonnent du milieu du XIIe siècle (décret de Gratien) jusqu'à la fin du XVe (*Extravagante Communes*).

Comme nous le verrons plus bas, dans l'étude du droit particulier et des faits qu'il a suscités, la question de la promotion des moines aux saints ordres ne se posait plus pratiquement, à cette époque. Il ne faut pas s'étonner cependant de la voir reprendre dans certains documents,

⁷³ Epp. Lib. VI, epp. 58 et 59. ML. vol. 77. Ce sont des lettres de recommandation pour Augustin et ses compagnons, à leur passage dans les royaumes francs. Les prélats négligents sont désignés par les mots « sacerdotes e vicino . . . sacerdotes qui in vicino sunt »; il faut entendre par là, non les évêques bretons, voisins du nord, mais les évêques francs, car, dans les mêmes lettres, Grégoire dit avoir enjoint à Augustin de prendre avec lui comme interprètes, auprès des Saxons, « presbyteros e vicino . . . »; or ceux-ci sont manifestement les sujets des souverains auxquels sont adressées les lettres.

⁷⁴ Epp. Lib. VI, ep. 51, ML. vol. 77. On remarquera que le Pape ne conteste pas la vérité des détails qu'on a donnés aux moines sur les Saxons, mais qu'il fait appel à des motifs d'une élévation héroïque, dignes de la vertu de ceux auxquels il s'adresse.

⁷⁵ Cf. Mansi, X, 485, HL. III, 239.

soit à cause de leur caractère d'oeuvre de revision comme le Corpus, soit à cause des circonstances concrètes qui leur ont donné naissance.

Gratien a indirectement touché l'objet de notre étude (Question, première, cause XVIe de son décret), là où il pose la question, à savoir « s'il est permis aux moines de célébrer les offices, de confesser, de baptiser ». La participation des moines aux saints ordres sera évidemment en fonction de la réponse donnée à cette question. Le grand canoniste, après avoir cité, selon sa méthode ordinaire, les textes pour et contre, paraît très hésitant quand il s'agit de se prononcer, de faire « la concordance ». Nous ne voudrions pas infliger au lecteur l'analyse fastidieuse des canons et des « dicta » énumérés dans la question.⁷⁶ D'autre part, nous sommes embarrassés en voulant interpréter la pensée de Gratien, qui n'est pas claire du tout. Cet auteur semble admettre la légitimité de l'ordination des moines, mais avec la réserve que cela se doit faire après entente de l'abbé avec l'évêque, qui verront à prévenir les abus possibles. Cette réserve ne comporte pas une direction très pratique, car c'était précisément dans les rapports entre l'abbé et l'évêque que se présentaient les difficultés à cette époque. Quant aux autres parties du Corpus, on nous permettra de signaler brièvement les passages qui intéressent notre étude.

C. 1, X, 1, 11 (Innocent III). Quand un moine a reçu un ordre dans une congrégation, il peut, s'il passe à une autre congrégation, recevoir les degrés supérieurs.

C. 1, X, 1, 14. On y confirme les décrets du concile de Poitiers (1078), demandant que l'abbé soit revêtu du sacerdoce. Dans les Clémentines (cl. III, 10 in Clem.), on reproduit ce décret, mais dans le c. 1, X, 1, 14 (Innocent III), on prévoit le cas exceptionnel, où, faute d'un prêtre, l'on soit obligé de placer un minoré comme abbé.

C. 1, 10, in Clem. « par. 8. pour l'extension du culte divin, nous décrétons que, sans plus d'excuse légitime, tous les moines, sur l'injonction de l'abbé, se fassent promouvoir à tous les saints ordres. »

Au lecteur familiarisé avec l'histoire ecclésiastique, ces décrets paraîtront avoir été inspirés par les problèmes soulevés dans les abbayes de commande, mais nous remarquons qu'il n'y est pas question proprement

⁷⁶ Causa XVI, q. Ia. Il est important de consulter les notes critiques de Friedberg.

ni exclusivement de ces cas, et que les décrets, étant compris dans des collections juridiquement authentiques, étaient susceptibles d'une application générale.

A considérer ces seuls documents de droit commun, que nous avons parcourus dans leur ensemble, on ne rendrait pas un compte exact de la part de plus en plus grande faite aux moines dans la participation aux saints ordres. Il y a eu, en réalité, sur ce point, une évolution beaucoup plus rapide que ne le feraient supposer ces documents. C'est dans les anciennes annales et quelques autres sources, que nous trouvons les faits qui manifestent ce progrès et dont la multitude nous impose un choix.

Pour l'Occident,⁷⁷ on ne peut traiter de cette évolution uniformément. La différence profonde qui a caractérisé le développement de l'Eglise dans les pays celtiques, par rapport au reste de l'Occident, nous en empêche.⁷⁸

Le nombre de prêtres parmi les moines, dans les églises celtiques, fut de bonne heure très élevé, même si, relativement au nombre des moines, il représente une petite minorité. La part prise par les moines à l'établissement et au développement de l'Eglise en Irlande, en Ecosse, sur la côte occidentale de l'Angleterre et en Bretagne Armoricaïne, de même que la constitution toute particulière des groupements sociaux devaient amener cet état de choses que les documents nous démontre comme ayant existé en fait. S'il y a eu dans ces pays un clergé séculier, il faut admettre que sa place et son influence ont été bien réduites. L'histoire nous livre, sur ce point, des détails caractéristiques. Lorsqu'un canon pénitentiel légifère sur les clercs séculiers, il prend comme norme la sanction appliquée à des moines. Le mot *abbé*, sous sa forme gaélique, prend souvent le sens très large d'un personnage investi d'une haute autorité spirituelle ou tem-

⁷⁷ C'est de propos délibéré que nous omettons de parler de l'Orient. Les éléments nécessaires pour une étude de ce genre nous ont fait défaut. D'ailleurs, l'impression générale qu'on retire des études d'ensemble est que le monachisme oriental, après le Concile de Chalcédoine, est resté dans un état plutôt stationnaire; on n'y voit rien de semblable aux réformes des XI^e, XIII^e et XVI^e siècles, qui ont marqué le progrès de la vie religieuse en Occident.

⁷⁸ Le « particularisme celtique » était dû à plusieurs causes qu'on trouvera étudiées dans Gougaud, *passim*; nommons, entre autres, le tempérament celtique, et concrètement, les conditions sociales particulières des pays celtiques, la marque profonde laissée dans les institutions monastiques par leurs fondateurs, Patrice, Columba, Aidan, « hommes d'une espèce mémorable », dit Gougaud, p. 377.

porelle: dans cette acception, un roi antique, le Pape, le Christ lui-même seront des abbés.⁷⁹ Dans son *Histoire ecclésiastique*, le Vénérable Bède nous assure que l'abbé d'Iona, sans être évêque, exerçait une juridiction générale et sans conteste sur les évêques des îles Britanniques.⁸⁰

Lorsqu'au XIIe siècle, les diverses familles de l'Ordre Bénédictin vinrent s'établir dans ces pays, elles y établirent leurs propres institutions au stade où une évolution beaucoup plus lente les avait amenées. A ce moment, chez les bénédictins, la distinction entre les moines de chœur et les frères convers était généralement admise. Nous avons vu, plus haut, comment la règle de saint Benoît était empreinte d'une certaine méfiance vis-à-vis du sacerdoce. Cependant le saint Patriarche n'improuvait pas l'ordination de ses moines, et il est curieux de voir comment ses fils, tout en respectant la lettre de la règle, ont su en adapter l'esprit aux conditions nouvelles du Haut Moyen Age.

Nous ne pouvons que difficilement établir suivant quelle progression le nombre des prêtres crût dans les monastères bénédictins. Il est probable que chaque monastère, d'après le nombre des moines, l'attitude des supérieurs ou sous l'influence des causes que nous allons mentionner plus bas, subit sur ce point une évolution particulière. Il semble que c'est au cours des IXe et Xe siècles⁸¹ que s'établit cette règle d'ordonner presque tous les membres des communautés bénédictines. Si nous cherchons les causes de ce passage d'une conception « laïque » à une conception « cléricale » du monachisme, elles nous paraissent se réduire au rôle joué par le monachisme dans le progrès de la civilisation européenne, et, à partir du VIIe siècle, en Gaule, à l'influence irlandaise.

La première de ces causes est un des lieux communs de l'histoire, et nous nous contenterons d'en préciser certains aspects, afin de souligner leurs relations avec l'objet de notre étude. L'oeuvre d'évangélisation et de civilisation des peuples barbares, offrant une perspective d'incommodités et de dangers continuels, exigeait, pour être entreprise et continuée, des qualités héroïques. Ce n'est guère que dans le cloître qu'à cette époque

⁷⁹ Nous empruntons ces détails à Gougaud, p. 67 et 74.

⁸⁰ Beda, *Hist. Eccl.*, III, 4, ML. vol. 95.

⁸¹ Cf. Commentaire de la règle de saint Benoît, par Dom Martène, dans ML. vol. 66, et aussi Butler, p. 306-307.

on trouvait des coeurs assez généreux et des caractères assez trempés pour satisfaire à ces exigences.⁸² Les grands apôtres de l'Europe centrale sont des moines. De l'apostolat à l'exercice du pouvoir d'ordre du sacerdoce, il n'y a qu'un pas, et la charité inspira à ces hommes héroïques d'accepter ce à quoi répugnait souverainement leur humilité: la dignité de la charge pastorale.

D'autre part, l'Italie, la Gaule et l'Espagne connurent, à cette époque, des temps troublés, où les petits avaient à souffrir de toutes les guerres qui divisaient les grands, où les pauvres avaient à redouter les duretés du fisc, et malheureusement aussi la cupidité de certains prélats et clercs. Les immunités très larges dont jouissaient, au for ecclésiastique et civil, les propriétés monastiques, en faisaient pour ces malheureux un refuge et un asile de paix. De là, chez les populations, l'insistance à rechercher le ministère des moines ou à s'établir sur les terres appartenant aux monastères⁸³; de là aussi, à partir du VIIe siècle, chez les grands qui avaient à coeur le bonheur de leurs sujets, la pratique assez fréquente de léguer la totalité ou une partie de leurs fiefs à des monastères.⁸⁴ Ces legs, qui portaient en droit le transfert de l'autorité sur les populations, firent croître le nombre des moines-prêtres, en proportion des exigences du ministère, sur tous ces domaines.

On peut assigner, comme une autre cause, l'influence irlandaise. Nous entendons par là l'essor donné aux exemptions et immunités monastiques par l'établissement, en Gaule, de saint Colomban et de ses disciples. Ceux-ci, en effet, importèrent sur le continent, non sans y soulever d'âpres contestations, les méthodes d'ascèse, de vie liturgique et

⁸² Il faut lire les pages émouvantes consacrées par Montalembert au développement de cette idée, dans l'introduction des « *Moines d'Occident* », ch. III et IV.

⁸³ Les défenses du concile de Paris, que nous avons cité plus haut (note 56), supposent que beaucoup de fidèles recouraient au ministère des moines.

⁸⁴ Citons entre autres: Grégoire le Grand, au monastère de Subiaco, BRTT. I, 166.—la donation du Duc de Spolète à l'abbaye de la Farfa, donation amplifiée par les Souverains Pontifes, Jean VII (704), BRTT. I, 214 et Benoît VIII, (1017), BRTT. I, 519.—la fondation de Cluny par la volonté de Guillaume d'Aquitaine, cf. G. Letonnellier, *L'Abbaye exempte de Cluny et le Saint-Siège*, Paris, Picard, 1923, et les bulles des Papes Agapet II (949), BRTT. I, 400, Jean XIX (1034) BRTT. I, 549, Léon IX (1049) BRTT. I, 583.

d'apostolat des pays celtiques. ⁸⁵ Leur travail, accompli dans une atmosphère d'audacieuse liberté, porta tant de fruits qu'il engagea les Souverains Pontifes à confirmer juridiquement le fait accompli: les exemptions de Luxeuil et de Bobbio, ⁸⁶ fondation de saint Colomban, sont les premières d'une certaine latitude, et elles servirent de type à une multitude d'autres. ⁸⁷ Ces privilèges, outre les effets concrets auxquels nous avons fait allusion dans le paragraphe précédent, entraînent, pour les abbés, des pouvoirs qui facilitaient grandement les ordinations des moines. ⁸⁸

L'apparition, au XIIe siècle, des chanoines réguliers vint apporter une confirmation de ce que le droit coutumier avait établi dans des familles religieuses dont le caractère premier n'était pas clérical. La régularité et la ferveur de ces nouveaux ordres démontrèrent la possibilité d'associer d'une manière normale la vie cléricale et la vie monastique. A partir de cette époque, on ne discute pas foncièrement cette possibilité. Il est vrai que, d'une façon intermittente, on voit certains docteurs séculiers s'élever contre la participation des religieux aux saints ordres et au ministère: ce fut le cas de Guillaume de Saint-Amour, au XIIIe siècle; des Pères du concile de Pistoie et de Van Espen, au XVIIIe siècle; du Docteur Verhoeven de Louvain, au XIXe. ⁸⁹ Mais ces voix furent isolées, ou si elles représentaient l'esprit d'un groupe, la prétendue inaptitude des religieux au ministère n'était, dans leur théorie, qu'un argument nouveau pour évincer une concurrence gênante à l'amour-propre et à la bourse.

⁸⁵ Voir sur cette influence monastique irlandaise, Montalembert, II, 453 ss. et Gougaud, p. 215 ss. (Ce dernier ouvrage contient en appendice une carte de la Gaule, qui illustre cette influence).

⁸⁶ Pour Bobbio, voir les bulles d'Honorius 1er (628) BRTT. I, 177 et de Théodore 1er (643) BRTT. I, 184, pour Luxeuil, celle de Jean IV (640) BRTT. I, 182.

⁸⁷ Ce fait ne contient rien d'étonnant pour une époque où les lacunes du droit commun laissent tant de place au régime des précédents et à l'usage des formulaires.

⁸⁸ Des privilèges de ce genre devinrent plus fréquents à partir du Xe siècle, mais on en rencontre cependant déjà au VIIe. Cf. les privilèges de Bobbio et Luxeuil cités plus haut, et le formulaire du royaume de Bourgogne, Mansi, XVIII bis, 579.

⁸⁹ Guillaume de Saint-Amour, *De Periculis novissimorum temporum* (1256), condamné par Alexandre IV, Cf. Rashdall, *Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, 1895, I, 380 ss. — Concile de Pistoie, condamné par Pie VI, *Const. Auctorem Fidei*, 1794. Cf. Denz. No. 1580. — Van Espen dont les ouvrages ont été mis à l'Index (S. Office, 1704, 1713, 1732). — Verhoeven, op. cit., réfuté par *Examen Histor.* Cf. plus haut, note 1.

Elles n'ont jamais gagné de profonde influence et n'ont jamais abusé ceux que, religieux ou autres, guidait un sens solide de l'Eglise et de ses destinées.

* * *

Il est facile, en effet, de démontrer à quelle influence l'Eglise du Christ a obéi en admettant d'abord, puis en favorisant, ce que nous appellerions l'institution des clercs réguliers, au sens le plus large du mot. Le progrès lent, mais constant, de cette institution à travers toutes les vicissitudes de l'histoire du Bas-Empire et du Haut Moyen Age, nous oblige à en chercher une cause plus profonde que les explications historiques que nous avons tenté d'exposer plus haut. A travers toutes les contingences, il faut voir l'action de l'Esprit Saint, qui, en rapprochant, au fur et à mesure des progrès de l'esprit humain d'organisation, des éléments au premier abord différents, forge l'unité de l'Eglise, corps mystique du Christ.

Il fallait vraiment, dans l'Esprit de Jésus, que ces deux éléments vitaux de son corps mystique, la vie religieuse et la hiérarchie, soient intimement unis pour qu'ils puissent répandre dans les membres la sève divine qu'ils reçoivent avec une plus grande effusion. Nous trouvons déjà un indice de cette intention du Christ dans l'Evangile: n'y voyons-nous pas qu'Il s'applique à former avec une égale sollicitude et ceux qu'Il va établir dans la hiérarchie, et ceux qu'Il appelle à le suivre dans le renoncement et l'oubli de soi.⁹⁰

Mais où trouver le principe dogmatique de cette union entre la vie religieuse et la vie cléricale? N'est-ce pas auprès de celui à la doctrine duquel les Souverains Pontifes convient les philosophes et les théologiens catholiques? Il se fait que le Docteur Angélique a mis ce principe pleinement en lumière, avec une acuité qui atteint l'ordre même des choses.

⁹⁰ Il n'est pas toujours facile de démêler, dans les enseignements du Sauveur, ce qui regarde particulièrement les Apôtres ou ses autres disciples. Cf. Pourrat, I, 1-16, Filion, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 3 vol., Paris, Létouzey et Ané, 1925, II, p. 221-222, 234-235, 520 ss.

Nous allons, pour conclure, essayer d'exposer sa pensée, le plus sommairement possible. ⁹¹

La charité, « qui est le lien de la perfection », ⁹² sera aussi dans le Corps mystique du Christ le lien des deux états de perfection, la vie religieuse et l'épiscopat, plénitude du sacerdoce. La charité, suivant le précepte fondamental de la Loi, se porte vers Dieu et vers le prochain. Si on la considère selon Dieu, elle portera l'homme à se renoncer à lui-même complètement pour rendre possible son union avec la Perfection Suprême et, en ce sens, l'état religieux est évidemment un état de perfection. D'autre part, l'amour du prochain poussera l'homme à se dévouer tout entier, même au prix de sa vie, aux intérêts supérieurs de ses semblables, et, dans ce sens, l'épiscopat est aussi un état de perfection. ⁹³ Si l'on entend par état un ensemble de caractères et de circonstances permanents et visibles (nous allons dire sociaux), qui sont à la perfection ce qu'est le moyen à la fin, on doit corrélativement prendre l'état religieux et l'épiscopat comme des moyens de réaliser la perfection. ⁹⁴

Il importe donc, pour le bien des membres comme du corps entier, que ces deux moyens, loin d'agir séparément, avec une efficacité diminuée, opèrent dans l'union la plus intime; or, comment la réaliser plus parfaitement cette union autrement que dans la vie d'un même homme?

« Mon Sauveur, s'écrie le Père Monsabré, il faut que votre Eglise soit, après la Trinité, après votre personne sacrée, le plus bel ordre qui existe, l'ordre transcendant par rapport à tous les ordres de la nature, la plus magnifique et la plus ravissante de toutes les unités. » ⁹⁵ A un point

⁹¹ Cf. Saint Thomas, *Somme Théologique*, II-II, q. 184, *Opuscule XVIII, De la perfection de la vie spirituelle*, *Opuscule XIX, Contre ceux qui attaquent le culte de Dieu ou la religion*. On trouvera un développement ascétique de cette pensée dans *La Vie intérieure* du Cardinal Mercier, 4e entretien, Bruxelles, 1919.

⁹² *Col.*, III, 14.

⁹³ Ce que saint Thomas entend strictement de l'épiscopat, comme état de perfection, peut s'appliquer, dans un sens large, à tous les degrés hiérarchiques qui en partagent la plénitude, dans une mesure plus ou moins grande.

⁹⁴ L'état de perfection de l'épiscopat est celui d'une perfection acquise: il est proprement l'ensemble des pouvoirs sacerdotaux qui doivent être exercés à l'avantage des autres: l'évêque est formellement le pasteur dont toute l'activité est destinée au bien des ouailles. Mais de même que l'état du religieux tend à produire en lui la perfection de l'amour de Dieu, l'épiscopat tend à produire la perfection de la charité pour le prochain.

⁹⁵ Monsabré, *Conférences de Notre-Dame*, 1881, *L'unité de l'Eglise*.

de vue particulier, il était donc dans les destinées de l'Eglise que l'on vît un jour se rapprocher le sacerdoce et l'état religieux. A mesure que l'action visible de l'Esprit Saint, manifestée par les charismes, s'effaçait devant le développement organique de l'Eglise, elle devait être suppléée par une autre plus cachée, mais plus parfaite. Dépouillé du prestige de la puissance miraculeuse, privé du stimulant des persécutions, le sacerdoce chrétien, pour ne pas s'abîmer dans la servilité politique, le relâchement des moeurs et la cupidité, devait se retremper à une source de ferveur et de renoncement: il l'a trouvée dans sa formation au séminaire, qui n'est qu'une forme de vie religieuse, et dans l'état religieux lui-même. Il a fallu des siècles à l'établissement de cette puissante idée, mais elle a prévalu.

Louis TACHÉ, C. S. Sp.

Collège des Pères du Saint-Esprit,
Saint-Alexandre de la Gatineau.

Le rythme verbal et musical dans le chant romain

1ère PARTIE. — L'ÉLÉMENT D'INTENSITÉ ET LE RYTHME

I—RAISON ET FAIT DE L'EMPRISE VERBALE SUR LE CHANT ROMAIN.

Lorsque saint Paul recommande aux fidèles de chanter, il le fait avec des expressions qui nous révèlent, indirectement, la physionomie caractéristique de l'art grégorien, qui est un véritable « langage » musical :

Docentes et commonentes vosmetipsos in psalmis et hymnis, etc. : Instruisez-vous et édifiez-vous mutuellement en chantant des psaumes, des hymnes, etc. Le chant, moyen d' « instruction » : comment cela ? Evidemment par les *paroles* qui sont chantées. Dans le chant, les paroles ont donc un rôle fondamental à jouer, et elles n'y manqueront pas, car elles sont indispensables pour nourrir substantiellement la prière, pour transmettre la vérité et la grâce, avec les gestes sacramentels. Si l'on doit les chanter, c'est sans doute pour les rendre plus belles, plus attrayantes, mais aussi plus persuasives et plus pénétrantes, et ainsi, à la fois, pleinement instructives, en même temps qu'édifiantes.

Le chant chrétien ne se laissera pas distraire des paroles par la musique. Il pourra être et il voudra être de la belle musique, mais en demeurant, foncièrement, de la parole chantée.

De quelle parole peut-il s'agir dans les mélodies grégoriennes ? Du latin. Car le chant sacré de l'Eglise romaine prit sa forme définitive et caractéristique à l'époque où le latin était devenu sans conteste, en Occident et à Rome même, la langue liturgique principale et officielle.

C'est donc le latin, parlé ou déclamé, qui, avec ce qu'il possédait, en puissance ou en acte, de rythme et de mélodie, s'est offert aux musiciens sacrés.

Tout conspirait pour que ceux-ci se laissassent guider assez docilement, dans leur inspiration musicale, par le *cantus obscurus* contenu dans le simple langage.

Le latin, tel qu'il était prononcé et rythmé au VI^e siècle, présentait justement, nous le verrons, des caractères qui le prédisposaient, en quelque sorte, à s'épanouir musicalement, sans rien perdre de sa forme propre ni de sa parfaite intelligibilité.

Les « musiciens », pontifes et clercs, ne cherchaient point à susciter l'intérêt musical pour lui-même par l'originalité de leurs compositions: et le genre même de la plupart des textes à chanter les invitait à suivre les suggestions de la mélodie et du rythme des paroles, à respecter la forme des mots et leurs groupements naturels: versets de psaumes et antiennes, simples récitatifs des lectures et des oraisons, refrains, réponses ou acclamations.

Enfin il s'agissait de textes en prose, et non de constructions verbales artificielles: ils devaient donc s'accommoder plus naturellement d'une sorte de libre déclamation musicale.

Mais quelle est exactement et en fait la portée de l'emprise de la parole et de la phrase latines sur la mélodie grégorienne? Et s'il est vrai que le rythme donne à la mélodie sa forme artistique définitive et toute sa beauté, doit-on rechercher et trouver le secret de cette forme, la clef de ce rythme, pour les mélodies grégoriennes, dans le rythme du langage: en l'espèce, dans le rythme du latin de leur époque?

Le chant liturgique traditionnel de l'Eglise *romaine* est-il romain jusque dans le principe même de son rythme et de sa beauté si caractéristique?

Nous verrons que l'histoire, la philologie, les musiciens et une analyse objective de la composition musicale grégorienne nous imposent une réponse affirmative, qui nous donnera en même temps la clef d'une exécution pleinement artistique des mélodies grégoriennes.

Auparavant, une constatation de fait: c'est qu'une lecture même rapide, et sans idée préconçue, de ces mélodies, nous révèle une influence vraiment extraordinaire, frappante, de la forme verbale et des accents

du mot et de la phrase, sur la manière dont la mélodie vient s'appliquer aux syllabes, aux mots, aux phrases du texte liturgique.

Bien que chacun puisse faire cette constatation, citons au moins, en première ligne, les témoignages qualifiés de Dom Pothier et de Dom Mocquereau.

« On ne peut trop le répéter, le rythme grégorien repose avant tout, *pratiquement et scientifiquement*, sur l'*accentuation* et le *phrasé*, soit des paroles, soit des neumes, et non sur des combinaisons plus ou moins factices, étrangères ou contraires au principe de l'accent.

« Dans le récitatif simple, l'intervention de la musique, trop modeste pour gêner le rythme inhérent au texte, ne fait que l'accuser davantage sans l'altérer. . .

« A côté de ces récitatifs. . . il en existe qui, sans sortir du genre, offrent des formules mélodiques plus ornées, bien que toujours sobres. Celles-ci, en donnant plus de variété au débit, en adoucissent davantage la raideur et en même temps font davantage valoir les accents et ressortir les cadences. Ce surcroît de musique ne va pas au détriment, mais à l'avantage du rythme, qui reste toujours plus que jamais celui des paroles. . .

« Dans les passages plus riches de notes, si ces notes ne forment sur une même syllabe qu'un seul groupe, tout au plus deux, ce sont encore les mots qui continuent, par la manière même dont ils sont groupés et accentués, à régir le mouvement du rythme, l'accentuation et le phrasé du chant.

« Quant aux traits neumatiques, le groupement des neumes imite et remplace celui des mots; le genre d'accentuation et de phrasé reste le même. D'un bout à l'autre du morceau, le rythme demeure ou bien celui même du discours, ou bien un rythme semblable à celui du discours, bien que, dans ce cas, les effets de l'accent doivent se combiner avec ceux de l'accent mélodique. (Dom Pothier, *Revue du chant grégorien*, XX, 41).

« Nulle cantilène plus que la romaine ne traite les paroles avec tant d'égards et de déférence. Très souvent elle conforme ses mouvements à ceux du texte, elle modèle sur lui son rythme et son intonation, et se contient dans la forme matérielle des mots, dans l'étendue des phrases et

des périodes. . . Si elle se sent trop à l'étroit dans les limites du texte, pour rendre avec l'expression convenable, et à sa manière, le sentiment des paroles et les orner de ses mélismes, alors elle n'hésite plus à faire valoir ses droits ; cependant même dans ses exigences les plus rigoureuses, elle prend encore mille précautions afin de conserver la liaison des syllabes et de maintenir ainsi l'unité des mots, dont elle distend doucement les éléments sans jamais les séparer ni les briser » (*Paléographie musicale*, IV, 69).

« Notre but est de prouver par des arguments intrinsèques, c'est-à-dire tirés des cantilènes mêmes, que l'accent tonique latin et le cursus¹ ont exercé une influence active sur la formation mélodique et rythmique de la phrase grégorienne, qu'ils sont les bases sur lesquelles repose tout l'édifice du chant, l'ossature qui lie et soutient ce corps mélodique. Tel est le fait important que nous voudrions mettre en évidence, non seulement au point de vue archéologique, mais encore au point de vue de la restauration et de l'interprétation pratique des cantiques de l'Eglise. Nous voudrions encore l'établir afin de bien faire ressortir le vice des systèmes qui, de nos jours, en méconnaissant le caractère *essentiellement oratoire*² et récitatif de ces chants, en ont dénaturé la version primitive et l'exécution » (*Pal. mus.*, III, 8; IV, 60).

Aussi Jules Combarieu, rendant compte dans la *Revue critique* des faits grégoriens relevés dans la *Paléographie musicale*, pouvait-il conclure: « Le plain-chant est une sorte de miroir où se reflète la langue latine. »

Et Dom Gatard: « L'exécution d'une cantilène (grégorienne) doit ressembler à une lecture bien accentuée à laquelle la mélodie vient ajouter son charme. »

¹ L'influence du cursus ne se manifeste, à vrai dire, que dans un nombre restreint de cas particuliers, de cadences notamment. Encore n'exclut-elle aucunement, même dans ces cas, l'action organisatrice de l'accent tonique; par exemple, dans les formules des Préfaces. L'action de l'accent, au contraire, s'exerce universellement dans le répertoire grégorien; sauf réserves en ce qui concerne certaines hymnes, au rythme mesuré, qui sont d'ailleurs en marge de l'art grégorien proprement dit.

² Des disciples de Dom Mocquereau, partant non plus des faits, des « cantilènes elles-mêmes », mais d'un nouveau système général du rythme, qu'il construisit plus tard, et qui fut appliqué alors au chant grégorien, iront, en excluant l'accent lui-même de ce qu'ils appelleront le rythme (le rythme pur), jusqu'à avancer, sous prétexte que le rythme du chant grégorien est vraiment musical — ce que personne n'a jamais nié, — qu'« il ne peut s'accommoder nullement des lois du rythme oratoire » (Dom. Gajard), et jusqu'à refuser tout rôle à l'accent tonique dans la constitution proprement rythmique du mot latin et des groupes de mots, même non chantés (Potiron).

C'est le commentaire spécialisé de la remarque générale de Diderot, dans *le Neveu de Rameau* : « Quel est le modèle vivant du musicien (mélodiste) . . . ? C'est la déclamation. . . Il faut considérer la déclamation (des paroles) comme une ligne, et le chant comme une autre ligne qui serpenterait sur la première. . . Il n'y a rien de plus évident que le passage suivant que j'ai lu quelque part : *musices seminarium: accentus: l'accent est la pépinière de la mélodie.* »³

Les phénomènes phonétiques présidant à la diction ou à la déclamation du mot et de la phrase paraissent donc bien avoir joué un rôle décisif dans l'élaboration des mélodies grégoriennes.

Quels éléments d'organisation artistique possédait la parole latine, pour que le chanteur, le compositeur ou improvisateur grégorien ait pu, avec une telle complaisance, régler ses modulations et son rythme — du moins dans la mesure compatible avec les droits de la musique et avec les libertés d'adaptation nécessaires — sur les modulations et le rythme du langage?

Le rythme du langage, en particulier, était-il assez parfait, assez artistique déjà pour fournir au nouvel art musical son « ossature » et le principe de sa « forme », la condition de sa beauté?

Nous allons voir concourir à l'ordonnance des syllabes dans les mots et aussi des groupes de mots dans la phrase, trois éléments: l'élément de durée: longueur des syllabes (et étendue des mots et des groupes de mots); l'élément mélodique: hauteur relative des syllabes; l'élément d'intensité.

Mais le rôle respectif de ces éléments à l'époque « grégorienne » va être bien différent de celui qu'ils jouent à la période classique; et

³ Les théoriciens du moyen âge eux-mêmes semblent bien être du même avis, en dépit de leurs savantes considérations métriques, où ils se perdent un peu, comme on sait. Lorsqu'ils en arrivent à une analyse concrète des faits grégoriens précis, comme Guy d'Arezzo (et Aribon) avec *Dixit Dominus mulieri Chananae* et le pseudo Hucbald avec *Ego sum vita*, etc., leurs explications aboutissent à démontrer qu'il faut considérer ces mélodies comme du simple discours pourvu de notes. Aussi M. Maurice Emmanuel, à propos de ce dernier exemple et de l'analyse pratique qui en est faite: « Il n'y a là ni vers mesurés à l'antique, ni vers de même longueur . . ., c'est de la prose chantée, et rien de plus » (*Hist. de la langue musicale*, I, 233, etc.). Cf. notre article *A propos des théoriciens du moyen âge*, dans la *Revue du chant grégorien*, XXV, n. 4, p. 137.

nous allons voir le langage ordinaire prendre peu à peu, grâce à une évolution pour ainsi dire providentielle de la combinaison des mêmes éléments, une physionomie phonétique assez nette, assez claire, assez artistique, pour se prêter comme sans effort à une sorte de transposition musicale.

Tandis que les grammairiens ou musiciens de l'époque classique ne pourront parler de « rythme » proprement dit, c'est-à-dire d'ordonnance artistique, qu'à propos du langage poétique ou prosodique, c'est-à-dire plus ou moins « artificiel », ceux de l'époque suivante pourront en parler, *avec le même vocabulaire*, à propos du *simple langage*.

Qui aura ainsi fait participer le langage de la prose commune à l'héritage artistique de la poésie? C'est un principe d'organisation artistique que nous allons retrouver dans toute la musique: l'élément d'intensité.

Nous verrons en effet l'élément de durée, ou quantitatif, prédominant dans le rythme artificiel des pieds métriques, mais inefficace dans la succession des *mots* de la prose ordinaire, perdre sa prééminence et se contenter d'un rôle très secondaire, en se transformant; l'élément mélodique de l'accent conserver sa valeur propre, comme élément simplement matériel du rythme, et même l'affirmer davantage avec le concours de l'intensité; l'élément d'intensité, enfin, d'abord plutôt effacé dans le langage comme dans la poésie, grandir sur les ruines de la quantité prosodique et s'emparer du mot, dont il réalisera la synthèse artistique et vivante, toute prête à l'épanouissement musical que va lui apporter l'art grégorien.

II — LE LATIN COURANT DE L'ÉPOQUE CLASSIQUE.

LES ÉLÉMENTS DE SON RYTHME.

Il s'agit ici de la prose du langage usuel, non du langage artificiel de la poésie ou des effets prosodiques de l'art oratoire.

Rappelons brièvement le rôle joué par les trois éléments de durée, d'acuité, d'intensité, dans la physionomie phonétique de la parole latine de cette époque.

1. *Élément de durée.*

Les syllabes étaient longues ou brèves, par nature ou par position. Dans la poésie et dans certaines clausules oratoires, des combinaisons déterminées ou alternances de ces longues et de ces brèves, obtenues par le choix et la disposition artificielle des mots successifs, produisaient, grâce à l'équivalence approximative de deux brèves pour une longue, des rapports d'équilibre et de mesure agréables à l'oreille.

Mais ces groupements artificiels de syllabes longues ou brèves, ou pieds métriques, dont l'individualité était soulignée par un ictus (métrique), d'une nature encore un peu incertaine pour l'époque classique, ne correspondaient nullement — et même s'opposaient volontiers — aux groupements de syllabes représentés par les mots.

Dans le langage ordinaire, les mots étaient bien pourvus de syllabes longues ou brèves, mais ces syllabes ne constituaient plus, surtout dans l'enchaînement des mots, d'ordonnance proprement dite. L'ictus métrique, au surplus, y faisait défaut. Si donc l'élément quantitatif pouvait jouer dans la poésie un rôle organisateur, rythmique, il ne l'exerçait pas dans la prose ordinaire, du moins habituellement et en principe.

Ajoutons que même dès l'époque classique, les écrivains se plaignent amèrement de ce que dans le langage courant ou populaire la distinction des brèves et des longues, surtout avec la précision de leur valeur prosodique, soit plus ou moins méconnue.

A mesure que cette opposition des longues et des brèves cessait d'être suffisamment sensible, elle cessait d'apporter l'élément de variété, dans la durée des syllabes, nécessaire non seulement pour constituer une apparence de rythme, mais pour conserver au mot une physionomie déterminée dans l'ordre quantitatif.

L'élément de durée n'intervenait donc guère, dans le langage ordinaire, pour la constitution des mots, que par la « continuité » dans l'émission du mot et par le nombre de ses syllabes. Il déterminait le « mouvement », dans la phrase, mais ne réalisait pas son « ordonnance ».

Aussi le *rythme* quantitatif de la poésie, pratiquement inexistant dans la prose, devait-il y être suppléé par l'intervention des éléments d'ordre mélodique et d'ordre intensif, du moins dans la mesure où ceux-ci pouvaient intervenir.

2. *Élément mélodique.*

On sait que dans le mot latin l'une des syllabes était mise en relief mélodique par un son plus élevé. C'était la syllabe « accentuée » (*ad cantum*) ou tonique (*aiguë*). Le mot *ton* indique en effet surtout l'*acuité* (provenant de la *tension* de la corde), bien que le mot *tonos* en grec soit aussi employé, même par des écrivains classiques, dans le sens d'intensité (frottement énergétique de la corde).

Il ne s'agit plus ici d'un certain relief donné, comme celui de l'ictus métrique, à l'un des éléments du *pied*, ou groupe artificiel de syllabes, mais bien au groupe grammatical constituant le *mot*.

Cet accent mélodique jouait bien un rôle dans la physionomie du mot; mais de quelle nature?

Il donnait tout d'abord et certainement une personnalité au mot dans l'ordre mélodique, et cette valeur musicale de l'accent le prédisposait à jouer un rôle dans la composition musicale proprement dite qui allait attribuer une note déterminée à chacune des syllabes du mot. Ainsi, dans les plus anciens chants grecs qui nous ont été conservés, et qui n'appartiennent pas au genre strophique (à canevas métrique fixe), comme les hymnes delphiques ou la chanson de Seikilos, les accents toniques, aigus, du texte sont représentés par des notes relativement aiguës. Nous retrouverons la même influence de cette acuité verbale dans le dessin des mélodies grégoriennes, avec quelques tempéraments.

Mais cette sorte de prééminence mélodique sur les syllabes non accentuées entraînait-elle une véritable subordination de la part de celles-ci? Cette « coloration musicale » du mot, cette « prosodie » qui procure à l'oreille une certaine délectation (*aurium voluptas*, dit Cicéron) était-elle suffisante pour produire dans le mot et surtout dans la succession des mots, cette unité, cette synthèse, cette clarté que réclame le rythme? Il ne le semble pas.

Tous les philologues sont d'accord pour affirmer que l'accent tonique d'*acuité* n'a jamais exercé d'influence, en aucune langue, sur l'évolution de ses formes, et ils en concluent qu'il n'a jamais joué de rôle proprement rythmique.

Weill et Benloew, en 1855 (*Théorie gén. du rythme*), écrivaient

bien, que l'accent mélodique « en dominant en quelque sorte les autres syllabes par son acuité » permettait à l'unité de l'idée de se peindre sensiblement dans le son du mot. Mais Benloew, d'autre part, avouait que s'il fixait les (dernières) limites du mot, « sa délicatesse ne lui permettait pas encore de créer l'unité [rythmique] du mot ».

Son pouvoir, très discret, d'unification, ne s'étendait guère, semble-t-il, que sur la fin du mot.

Dans le latin, en effet, sa place fixée soit à la pénultième, soit à l'antépénultième, c'est-à-dire à une distance déterminée et réduite de la finale, dénote l'existence d'un rapport intime entre la tonique et la finale, non entre la tonique et les syllabes précédentes. La « cadence » tonique, c'est-à-dire la chute de la voix de l'aigu au grave (syllabe finale), signalait seulement la fin du mot, et le délimitait par rapport au mot suivant. Aussi, pour parfaire l'individualité du mot, les philologues font-ils intervenir, au début du mot, l'accent initial d'intensité (du moins jusqu'à la période classique) : « Un mot latin était strictement délimité à ses extrémités par l'intensité de l'initiale et par l'acuité de la tonique. La place de la note aiguë indiquait assez exactement où le mot allait finir » (Havet, *Mémoires de la Soc. linguistique de Paris*, VI, I, 13).

Mais tout cela ne constitue pas un principe d'unification, une synthèse rythmique. Ajoutons que dans la phrase, l'extrême irrégularité du retour de l'accent mélodique et la constance relative de sa hauteur l'empêcheront de jouer un rôle vraiment organisateur, c'est-à-dire, ici encore, rythmique.

3. *Élément d'intensité.*

Nous avons mentionné, en passant, l'existence d'un accent initial d'intensité. De savantes recherches ont été faites sur cet accent primitif (Havet, Vendryes, etc.), qui, à l'époque de la belle littérature classique, avait cessé, par son affaiblissement, de jouer un rôle rythmique, surtout décisif : en particulier dans la poésie où prédominait l'influence de l'élément quantitatif et de l'ictus métrique. Mais il devait néanmoins subsister jusqu'au II^e (Havet) et même au III^e siècle de notre ère.

Mais on trouvait, à l'époque classique, un autre ictus d'intensité, du moins en poésie : « À côté de la quantité des syllabes, le rythme an-

rien comportait aussi, comme tout rythme d'ailleurs, une succession de temps *forts* et de temps *faibles*. »⁴

Cet ictus vocal de la poésie ne nous intéresse pas ici directement. Nous y reviendrons à propos de la naissance du rythme accentuel d'intensité.

Nous signalerons seulement que de savants linguistes, comme Lindsay, Fraenkel, etc., ont cru reconnaître une coïncidence habituelle ou fréquente de l'ictus vocal métrique et de la syllabe d'accent tonique, surtout — et ceci détruit l'objection la plus considérable des opposants — pour l'accent principal des groupes de mots. Ce fait s'expliquerait par l'affinité de l'ictus vocal et de l'accent tonique, au point de vue de l'*intensité*. Cette affinité, en tout cas, sera certaine au III^e siècle.

Venons enfin à l'accent tonique. Celui-ci était-il donc non seulement mélodique, mais intensif, dès l'époque classique?

Écoutons M. Laurand résumant l'état de la controverse sur ce sujet:

« *La plupart des linguistes* pensent que la syllabe accentuée était prononcée *avec plus d'intensité*. . . Pour les partisans de l'accent intensif, il n'y a qu'une espèce d'accent [proprement dit: un accent intensif]; il y a eu seulement changement de place. L'accent principal était d'abord sur la première syllabe, avec un accent sur la pénultième ou l'antépénultième (accent tonique). Plus tard, l'accent de l'initiale devint secondaire: *élémentum* est devenu *èlémentum*; *témpestâtibus* est devenu *témpes-tâtibus* » (*Manuel*, etc., vol. VI, 678).

Il faut observer aussi que dans les mots du type *Dèus* et *Dóminus*, qui sont très nombreux, l'accent initial d'intensité se trouvait coïncider avec l'accent tonique, et se confondre avec lui, en quelque manière. Et nous avons rappelé qu'il n'avait pas disparu quand se forma l'accent tonique d'intensité proprement dit.

Si, selon « la plupart des linguistes », l'accent tonique possédait, déjà dès la période classique, un certain caractère d'intensité — bien qu'il fût

⁴ M. G. Nicolau, *L'origine du cursus rythmique et les débuts de l'accent d'intensité en latin*, p. 44. — Nous citerons volontiers cet auteur, qui, avec son ouvrage récent (1930), bien au courant des conclusions modernes de la philologie, nous paraît le guide le plus sûr dans ce domaine.

principalement mélodique, — on peut penser que c'est dans cet élément d'intensité qu'il faut chercher le principal facteur d'une certaine unité rythmique du mot, même dès cette époque ; si tant est que la continuité et la succession de certaines syllabes ne suffisaient pas (avec l'accent mélodique) à constituer ce rythme, peu artistique au demeurant.

L'intensité de l'accent tonique était en tout cas, alors, relativement peu sensible. Cela nous explique pourquoi il n'eut pas d'influence dans l'évolution morphologique des mots, mais aussi pourquoi il put progressivement devenir, par développement de cet élément d'intensité, c'est-à-dire par évolution naturelle, générateur d'un rythme proprement dit.

Quel était donc, en résumé, le rythme du latin de la langue courante, à l'époque classique ?

Nous avons vu qu'en dehors de la poésie et de certaines formules oratoires, l'élément quantitatif ne pouvait intervenir efficacement pour le constituer.

Quant à l'élément mélodique, il ne pouvait jouer qu'un rôle secondaire et très restreint pour les raisons que nous avons exposées, et aussi à cause de son inaptitude foncière à former le rythme verbal, d'après les linguistes.

L'intensité paraît être intervenue d'une manière plus efficace, mais encore assez timide et confuse.

En somme, ces trois éléments concouraient pour leur part à la distinction des mots et des phrases et contribuaient à rendre intelligibles la succession et le groupement des syllabes. Mais aucun d'eux n'y déterminait une ordonnance sonore assez régulière, assez claire, pour procurer à l'oreille l'impression d'ordre, la satisfaction esthétique que doit procurer le rythme.

Le rythme du langage n'existait qu'à l'état imparfait et pour ainsi dire embryonnaire. Mais nous allons le voir se perfectionner, en se précisant, grâce à l'intervention plus énergique et impérieuse de l'élément d'intensité, appliqué à l'accent tonique.

III — LE RYTHME D'INTENSITÉ DEPUIS LE III^e SIÈCLE.

Que vont devenir dans le latin, après la période classique, les trois éléments de durée, de mélodie, d'intensité?

La quantité prosodique, qui se réfugie encore dans les compositions poétiques, a disparu à peu près complètement. Dès le III^e siècle, les grammairiens constatent qu'on « ignore d'une façon générale la quantité des syllabes. . . Au IV^e siècle le rythme quantitatif n'était plus qu'un vague souvenir » (Nicolau, 77). Toutefois une certaine combinaison de temps longs et de temps brefs pouvant enrichir la composition musicale, nous retrouverons dans les mélodies grégoriennes des syllabes allongées « mélodiquement » de différentes manières; mais ces allongements seront sans rapport avec leur quantité prosodique ancienne, sauf les cas particuliers de quelques cadences dérivées des cursus.

En somme, le rythme *quantitatif* existe moins que jamais dans le langage.

L'*élément mélodique* de l'accent subsiste. L'intensité, qui va donner de plus en plus de relief à la syllabe tonique, et par suite à son « ton » par l'élan, la force, la nuance d'ampleur qui l'étoffera davantage, contribue à ce que la mélodie verbale reste facilement présente à l'esprit du musicien comme de celui qui parle; et l'influence de cette mélodie se manifesterà, sans tyrannie toutefois, dans les compositions grégoriennes, non seulement comportant une seule note par syllabe, mais enrichies de neumes. Cependant, cette influence n'est pas d'ordre rythmique.

L'*élément d'intensité*, qui avait toujours existé, sous des formes diverses, comme nous l'avons vu, prend une importance prédominante, en s'attachant définitivement à la syllabe tonique, qui le possédait en germe.

Quintilien nous apprend que *dès l'origine* l'accent latin, tout en restant musical, avait pris une certaine dureté, une certaine force inconnues à l'accent grec. « Dès le temps d'Auguste, malgré les efforts des lettrés et des délicats qui veulent se rapprocher de la prononciation attique, l'accent latin gagne en vigueur, et, par l'énergie de son attaque, finit par dominer de plus en plus les autres syllabes du mot. *Le troisième siècle avait vu la fin de cette évolution.* En devenant fort, l'accent devenait en

même temps un élément de *rythme* dans le mot comme dans la phrase, car le rythme est constitué par l'alternance des temps forts et des temps faibles »⁵ (D. Mocquereau, *Pal. mus.*, III, 12).

« On peut conclure que la transformation de l'accentuation latine était non seulement très avancée, mais *complètement achevée* au IIIe siècle après J.-C. »⁶

« Dès le IIIe siècle les syllabes du mot sont groupées, grâce au relief particulier de la syllabe accentuée, autour de l'accent, qui constitue le *sommet rythmique* du mot en raison de son *intensité*. . . A cette époque on a caractérisé cette nouvelle fonction de l'accent par une expression devenue célèbre: l'accent serait « l'âme du mot ». Et à cette qualité de l'accent, les anciens en ajoutent une autre: ils font de l'accent le fondement même du rythme [même musical]: l'accent est devenu le *seminarium musicæ*. . . »

« L'accent d'intensité constitue un sommet rythmique sur lequel se concentre, pour le sujet parlant, l'effort musculaire, et pour l'auditeur, l'attention auditive » (Nicolau, o. c., 80, 65, 73).

Il est très important de remarquer qu'en devenant *intense*, l'accent « groupait » les syllabes du mot, il réalisait ou précisait son unité rythmique. Le principe rythmique d'intensité s'étendait à toute la phrase, qu'il « centrait », et à toutes les syllabes dans le mot et dans la phrase. Par les accents secondaires, dont la mélodie grégorienne va souligner le relief, toutes les syllabes se trouvaient groupées en rythmes successifs binaires ou ternaires. Désormais, on ne pouvait plus adresser au latin ce reproche fait au langage formé de longues et de brèves, en succession dés-

⁵ Plus tard, il est vrai, préoccupé de restreindre autant que possible le caractère intensif de l'accent, son antiquité et son influence sur le chant romain, Dom Mocquereau écrit (*N. m.*, II, 116) : « L'intensité ne s'empare nettement du ton latin que vers la fin du IVe siècle; au Ve, la conquête est achevée. » Puis, renchérisant, un peu plus loin (p. 237) : « Au début du chant ecclésiastique, IVe, Ve, VIe siècles (Notez que l'*art grégorien* n'existait pas encore aux IVe et Ve siècles), la musicalité était encore la caractéristique *dominante* de l'accent, et si l'intensité s'y mêlait déjà, ce n'était qu'une *nuance discrète* [sic] qui laissait à l'acuité le premier rang. . . » Mais c'est le texte, plus scientifique, de la *Paléographie* que confirment la philologie (Voir le texte suivant) et les documents.

⁶ M. Nicolau, qui vient de démontrer la présence de l'*ictus vocal* métrique d'intensité au IIIe siècle, fait remarquer qu'il « a été créé à l'image de l'accent d'intensité, et qu'il n'en est que le reflet . . . : preuve que le rythme accentuel (d'intensité) existait déjà ».

ordonnée, de ne posséder qu'un « rythme vague, indéterminé, une ébauche de rythme, parce que les syllabes n'avaient pas entre elles de rapports définis » (Laloy).

Mais puisqu'on a récemment essayé de dénier à l'élément d'intensité le droit de servir de base au rythme, non seulement dans le *chant grégorien*, mais même, par suite, au *langage latin* qui lui a prêté sa forme rythmique, il sera utile de montrer que toute la tradition ancienne attache la qualité rythmique à l'élément d'intensité, et qu'elle l'applique très formellement au latin lorsque l'accent tonique est devenu, sans conteste possible, un accent d'intensité. Nous verrons tous les grammairiens appliquer au *langage latin* les termes consacrés à la description du rythme, et de tout rythme: celui de la danse, de la poésie et de la musique.

« Le lien entre la théorie du rythme et celle de l'accentuation est très étroit. Si les grammairiens des derniers siècles de l'antiquité et du moyen âge ont pu établir un lien aussi étroit entre le *rythme* et l'*accent*, c'est que ce dernier était déjà devenu *le fondement même du rythme* » (Nicolau, o. c., 78).

Nous verrons ensuite que cette conception du rythme a traversé les siècles, et que, transposée d'abord dans le chant grégorien, puis dans la musique, elle est encore celle de nos musiciens modernes les plus qualifiés pour disserter sur le rythme.

IV — LE RYTHME D'INTENSITÉ ET LA TRADITION ANCIENNE.

Reprenons les choses d'un peu haut. Et cela nous permettra d'apporter quelque clarté dans certaines expressions, comme celles d'*arsis* et de *thesis*, qui ont été l'objet de bien des confusions: car on y a mis beaucoup de choses diverses et contradictoires, et même jusqu'au. . . néant, en les dépouillant d'une réalité qu'elles avaient toujours représentée.

Le rythme, étant l'ordonnance des éléments constituant le mouvement sonore, suppose deux éléments distincts, entre lesquels puisse s'établir un rapport, une relation.

Ces deux éléments essentiels du rythme sont généralement dénommés *arsis* et *thesis*: expressions employées par les Grecs.

Remarquons tout d'abord, pour éviter toute confusion, que ce qui caractérise chacun de ces deux éléments, ce ne peut être simplement leur *numération* dans le temps, leur place respective d'*avant* et d'*après* dans le mouvement sonore: cela, c'est leur rôle dans le *mouvement*, ou *segmentation* de la durée, non dans l'*ordonnance* présidant à cette segmentation et surtout à la succession des segmentations de la durée.

Ce qui les constitue dans leur être *rythmique*, c'est le caractère *sensible* qui les différencie, qui les distingue l'un de l'autre et qui les subordonne l'un à l'autre.

Les mots *arsis*, c'est-à-dire mouvement de levé, et *thesis*, ou posé, expriment avant tout, ou directement, les deux temps essentiels du rythme de la danse ou de la marche: le *levé* du pied (ou du bras) et le *posé* du pied (ou du bras), l'un se résolvant dans l'autre, ou celui-ci préparé ou conditionné, selon le point de vue, par celui-là.

Assurément ce rythme spatial (variété et ordonnance des mouvements corporels) est destiné à la perception visuelle: l'élément d'intensité qui peut l'accompagner, lui est extérieur. Aussi le grec Bacchios peut-il, par exemple, identifier l'*arsis* simplement au mouvement du pied qui se lève, la *thesis* à celui du pied qui revient à terre, sans faire mention de la non-intensité de l'une, de l'intensité éventuelle de l'autre.

Mais il ne les exclut pas pour cela. Et de fait, le double mouvement du pied qui se lève et se repose est accompagné normalement d'un double phénomène relevant de l'intensité, et perceptible par l'ouïe. Le pied, en se levant, ne produit dans l'air aucun bruit; il en produit un, au contraire, en reprenant contact avec le sol.

Ce bruit était même parfois le résultat d'un coup plus ou moins violent, dominant les bruits de l'amphithéâtre (comme certaine « interprétation » iambique, au dire d'Horace) ou même faisant effondrer le plancher de la scène (dans une pièce d'Aristophane).

C'est pourquoi, très naturellement, ce rythme spatial de la danse ou de la marche, en général accompagné de paroles et de chant, était indiqué

par le chef du choeur (orchestrique) au moyen de coups, ou *ictus*, frappés par le pied, la main ou la baguette. Le *posé* ou *thesis* était donc fort, et le *levé* faible: celui-ci n'étant souligné par aucun bruit, ou l'étant peut-être parfois par un frappé moins fort.

Rien d'étonnant que pour définir les deux temps du rythme *vocal* qui accompagnait régulièrement la danse ou la marche « lyrique » (et pouvait exister seul), on retrouve chez les grammairiens les deux expressions d'*arsis* et de *thesis*, jointes à la notion d'intensité; car ici, l'ouïe est nécessairement intéressée.

« Les Grecs appelaient *thesis* la partie forte, *arsis* la partie faible du pied. Le latin emprunta au grec ces deux termes; mais les Romains appelèrent *arsis* le temps fort et *thesis* le temps faible » (Nicolau, p. 44).

Nous verrons le pourquoi de ce changement de signification. Mais ce qu'il faut retenir d'abord, c'est que chez les Grecs comme chez les Latins, les deux éléments sensibles du rythme paraissent inséparables de l'élément d'intensité, et aussi, que l'*ictus rythmique*, dans le *domaine sonore*, *ictus mécanique* de la baguette, du pied ou de la main (*ferire, percussio*, etc.), ou *ictus vocal* du pied métrique ou de l'accent (l'un et l'autre, au moins dès le III^e siècle) est signalé par l'*intensité*.

Dans le texte suivant de Marius Victorinus (IV^e siècle), on remarquera le parallélisme établi entre les deux et même les trois genres de rythmes: rythme spatial et rythme d'indication (baguette, pied, etc.) d'une part, rythme vocal de l'autre, parallélisme fondé sur l'*intensité*, qui sert d'ailleurs à les distinguer aussi par son application différente, relevée ci-dessus (texte de M. Nicolau):

« *Arsis igitur et thesis, quas graeci dicunt, id est sublatio et positio, significant pedis motum. Est enim arsis sublatio pedis sine sono, thesis positio pedis cum sono; item arsis elatio temporis, soni, vocis, thesis depositio et quaedam contractio syllabarum.* »

« L'*arsis* et la *thesis*, comme disent les Grecs, c'est-à-dire le levé et le posé, se rapportent au mouvement du pied. L'*arsis* est en effet le levé du pied, *sans accompagnement de sonorité*, la *thesis* le posé du pied, *avec sonorité*; et encore l'*arsis* est l'*élévation* du temps [vocal], du son [voyelle

sonante], de la syllabe; la *thesis* est la déposition et une sorte d'amoin-drissement des syllabes. »⁷

Ce texte doit être rapproché d'un passage du *Traité sur la musique* d'Aristide Quintilien (fin du III^e siècle) :

« Le rythme est un groupement de temps (systema tôn chronôn) réunis selon un certain ordre, et que l'on appelle, selon leur caractère, *arsis* et *thesis*, *sonorité* (psophos) et *faiblesse* (ou fléchissement: *èré-mia*). »⁸

« Le parallélisme dans les termes mêmes qu'emploient Marius Victorinus et Aristide Quintilien est frappant: on remarquera ainsi que le terme psophos (sonorité) qui, dans la définition grecque, se rapporte à l'*arsis*, correspond très exactement au terme *sonus* du texte latin, et que *èré-mia* a son équivalent dans l'expression latine *sine sono*.

« Avant ces deux auteurs, à la fin du second siècle de notre ère, Terentianus Maurus faisait déjà allusion à l'intensité particulière de la syllabe qui se trouve au temps fort:

*parte nam attolit (pes) sonorem parte reliqua deprimit
arsin hanc graeci vocarunt, alteram contra thesin.*

« . . . L'emploi du mot *sonor* ne laisse aucun doute: ce terme ainsi que tous les autres de son groupe (*sonus*, *sonare*, *sonoritas*) ont toujours été employés par les grammairiens pour désigner l'intensité » (Nicolau, p. 51).

Voici encore un texte très formel de Martianus Cappella (Ve siècle) définissant l'ictus vocal métrique, l'*arsis* et la *thesis*, en fonction de

⁷ Les mots *elatio* ou *elevatio vocis*, dans tous les textes concernant l'*arsis* et la *thesis*, ne doivent pas être interprétés, ainsi que l'observe M. Nicolau, dans le sens d'élévation *mélodique*, mais dans le sens attribué aux expressions « parler haut », « élever la voix »: « L'ictus vocal en effet doit être un élément d'*intensité*, non de hauteur . . . Sa fonction propre est de marquer le temps fort . . . : le rythme, on le sait, ne peut être fondé sur des différences de hauteur. »

Evidemment l'*absence* de sonorité, pour le mouvement du pied levé, mouvement sensible aux yeux par lui-même, a son correspondant *analogique* (non identique !) dans le mouvement vocal d'élan, nécessairement perceptible à l'oreille, dans un *affaiblissement* de la sonorité, non dans son . . . néant sonore. Et cette analogie suffit pour la justesse de la comparaison et de l'opposition.

⁸ On remarquera le caractère très général et compréhensif de cette définition, où *arsis* est assimilé à force, *thesis* à faiblesse (sonore).

l'intensité. (Rappelons qu'il ne peut s'agir d'élévation mélodique de la voix dans l'ictus, mais d'élévation intensive) :

« (Pedis) partes duae sunt, arsis et thesis. Arsis est elevatio, thesis est depositio vocis ac remissio. L'arsis marque le renforcement de la voix, la thesis son repos et son affaiblissement. »

Dans tous ces textes, les mots d'*arsis* et de *thesis*, éléments du rythme, sont définis en fonction de l'élément d'intensité.⁹

L'ictus vocal (métrique et tonique) d'intensité, dont l'existence chez les Grecs comme chez les Latins est indubitable, au moins dès le III^e siècle, a entraîné, surtout chez les Latins, un renversement dans le sens donné aux mots *arsis* et *thesis*, ainsi qu'en témoigne en particulier le texte de Marius Victorinus.

Mais c'est toujours l'élément d'intensité qui continue à les caractériser dans leur nouvelle acception. Plus que jamais, les termes d'*arsis* et de *thesis*, « sont appliqués respectivement au temps fort et à la dépression rythmique du temps faible ».

Avec l'évolution de l'accent tonique en accent d'intensité, au III^e siècle, le rythme d'intensité va s'affirmer de plus en plus clairement. Les mots *arsis* et *thesis*, par lesquels on continue à définir le rythme, vont s'appliquer à l'accent, précisément parce qu'il est intense, et que l'intensité est le facteur normal du rythme, surtout depuis la disparition du rythme quantitatif.

Notons que les mêmes expressions, qui caractérisaient l'ictus vocal métrique et qui se rapportent à l'intensité, sont alors employées pour définir l'accent et en même temps l'*arsis*: *elevatio* et *depositio*, *sonare*, etc. : « *Accentus in ea syllaba est quae plus sonat* », dit Servius à la fin du IV^e siècle.

Si les grammairiens confondent désormais l'ictus métrique et l'accent, ce ne peut être que par leur qualité commune d'intensité. Et s'ils

⁹ On a peine à comprendre comment l'auteur du *Nombre Musical*, qui, d'ailleurs, paraît avoir ignoré le texte d'Aristide Quintilien, d'une portée très générale, a pu risquer l'exégèse suivante du texte de Marius Victorinus : « Le *cum sono* ne se rapporte qu'au geste lui-même, qu'au pied qui s'abaisse pour indiquer la place de la *thesis*, mais non à sa qualité *dynamique* . . . » La démonstration contraire de M. Nicolau, qu'il poursuit en signalant l'assimilation faite ensuite par les grammairiens de cet ictus vocal métrique et de l'accent d'intensité, est péremptoire, comme le sont d'ailleurs les autres textes ci-dessus.

attribuent le premier temps du *rythme*, l'*arsis* (forte: cf. Mart. Capella) à l'accent, c'est parce que celui-ci, étant *intense*, joue un rôle *rythmique*, et le rôle principal.

Citons seulement le passage suivant de Priscien (fin du Ve s. ou début du VIe) : « *In unaquaque parte orationis arsis et thesis sunt non ordine syllabarum sed pronuntiatione: velut in hac parte « natura », quando dico « natu » elevatur vox et est arsis intus; quando vero sequitur « ra » vox deponitur et est thesis. . . Sed vox quae per dictiones formatur donec accentus perficiatur in arsin deputatur; quae autem post accentum in thesin. »*

« L'identification de l'accent avec l'élément caractéristique du rythme, l'*arsis*, est très significative; c'est le signe indubitable de la nouvelle fonction rythmique de l'accent » (Nicolau, p. 64).

Notons au passage l'expression très juste: « élément caractéristique du rythme ». C'est qu'en effet, dans le rythme d'intensité dû à l'accent, c'est bien l'accent, qui est, comme créateur du rythme, l'élément « caractéristique ». C'est bien le principal moment du mouvement sonore comme s'exprime M. Landormy. Ce sera donc, dans la succession des syllabes et dans la phrase, le *jalon rythmique* par excellence.

Il domine les autres syllabes par sa « puissance », selon l'expression de Pompeius (fin du Ve s.) : « *Illa syllaba plus sonat in toto verbo quae accentum habet. . . quasi ipsa habet majorem potestatem.* » C'est même cette importance de l'accent d'intensité, qui, retenant sur lui l'attention de celui qui parle, entraîna bientôt l'allongement des syllabes brèves accentuées: l'intensité ayant d'ailleurs une affinité avec la *longueur*.

Ce serait donc un défi à la réalité des faits que de vouloir attirer au contraire l'attention et de placer le « jalon rythmique », en principe, sur la finale des mots. Cette syllabe, en effet, plus faible, moins vivante, avait une juste tendance naturelle à s'effacer, à cause de sa faiblesse même: *quaedam contractio verborum, depressio, remissio vocis. . .* etc. Elle allait même bientôt s'effacer jusqu'à souvent disparaître dans l'évolution du latin en langues romanes. Ainsi voit-on encore, à mesure que s'affirme l'intensité et la domination rythmique de l'accent, les syllabes finales, longues par nature, devenir brèves. (Cf. Sacerdos, Keil, VI, 494). La finale des mots latins (surtout paroxytons) — tout à fait différente

de la finale française au point de vue rythmique—n'a aucune qualité, en principe, pour jouer le rôle de jalon rythmique, même d'ictus rythmique. Comme on l'a déjà remarqué, dans les citations qui ont précédé, les mots *arsis* et *thesis*, qui, dans leur première acception, chez les Grecs, soit dans le rythme de la danse, soit dans celui de la poésie, signifiaient, avec le premier temps du rythme (levé) la *faiblesse*, avec le second (posé) la *force*, signifient maintenant, dans le rythme accentuel, avec le premier temps, la force (intensité de l'accent tonique), avec le second, la faiblesse (syllabe finale).

Ce changement de sens est le résultat très naturel du renversement rythmique opéré en passant du rythme mécanique ou prosodique au rythme accentuel, *tous les deux, rythmes d'intensité*, mais aux valeurs renversées.

Pourquoi était-ce l'*arsis* qui devenait forte en passant au rythme latin? Parce qu'on appelait *arsis*, chez les Grecs, le *premier temps* du rythme, et qu'en latin l'accent d'intensité était le premier temps du nouveau rythme verbal. Quand on parlait rythme, chez les Grecs, on parlait *arsis-thesis* (levé-posé), et non *thesis-arsis*. On conserva la même nomenclature, puisqu'on entendait bien toujours parler de *rythme*, lorsqu'on parlait *accentuation*.

De plus l'accent latin, étant un accent d'élan et un véritable point de départ, c'est le terme *arsis* qui lui convenait. Il n'était point posé, mais levé, élané, quoique étant *fort*.

On peut ainsi établir le parallèle des deux rythmes, disons grec et latin, pour simplifier:

	GRECS	LATINS
<i>arsis</i> :	levé faible (<i>sine sono</i>)	levé fort (<i>cum sono</i>)
<i>thesis</i> :	posé fort (<i>cum sono</i>)	posé faible (<i>sine sono</i>)

Nous allons voir maintenant comment, dans la transformation du latin en langues romanes, la notion de l'accent d'intensité — accent rythmique — va subsister, en entraînant une nouvelle transformation

des termes servant à désigner les éléments du rythme. Mais nous ne donnerons pas à ce sujet les développements qu'il peut comporter, car nous ne voulons qu'y signaler un argument accessoire pour justifier notre application du rythme latin d'*intensité* aux mélodies grégoriennes.

V — LE RYTHME D'INTENSITÉ ET LES MUSICIENS.

La puissance rythmique de l'accent, due à son intensité, s'est si bien manifestée, et même d'une façon si tyrannique, sur ses subordonnées, et tout d'abord sur les syllabes finales, que celles-ci ont fini par disparaître dans les langues issues directement du latin.

Du même coup le rythme s'est trouvé radicalement modifié. La syllabe tonique, qui était premier temps du rythme, s'est trouvée devenir le dernier. Elle a bien conservé sa prédominance rythmique, avec sa puissance intensive. Mais son rôle « animateur » vis-à-vis de la ou des syllabes finales a disparu, avec le caractère d'élan qu'il lui conférait.

Quand le mot *amorem* est devenu *amour*, qu'est-il arrivé? La syllabe tonique *mor*, qui était forte et au levé, est bien restée forte, mais s'est trouvée au posé, au dernier temps du rythme. On retrouverait ainsi exactement, ou à peu près, le système grec :

arsis: levé du pied (*faible*). Lat.: (a-) *mór-* (*fort*). Franç.: a- (*faible*).
thesis: posé du pied (*fort*). Lat.: -em (*faible*). Franç.: mour (*fort*).

Autrement dit, en nommant le rythme par son élément caractéristique, l'élément d'intensité, dans (a) *-morem*, on a un rythme arsique, avec finale ou thesis faible, féminine, dans *amour*, on a un rythme théti-que, avec finale ou thesis forte, masculine.

Tout aurait été pour le mieux, si deux causes de confusion n'étaient survenues.

1° L'introduction, dans la musique vocale polyphonique (puis dans toute musique) de la *barre de mesure*.

Celle-ci avait été inventée surtout pour qu'on pût se reconnaître dans un ensemble polyphonique, à travers la superposition de *rythmes différents*. Elle n'avait aucune valeur rythmique.

Mais comme elle *semblait* distinguer des groupements de notes, le *premier* élément de la mesure, prenant de l'importance, a été assimilé à l'élément important du rythme, l'élément *fort*. On a donc écrit :
a- | mour. . .

En prenant l'habitude de placer les *syllābes d'accent fortes* (françaises ou latines, faussement assimilées, d'ailleurs) au premier temps de la mesure, on a été amené à donner à ce temps le qualificatif *rythmique de temps fort*.

D'où la confusion entre *rythme* et *mesure*, entretenue par la composition de mélodies au *rythme* très régulier, réellement « *mesuré* » : la mesure était devenue cadre rythmique! ¹⁰

On s'est aperçu — il n'y a pas bien longtemps — de la méprise, mais ce système d'une barre signalant le temps fort du *rythme* est en somme si pratique, qu'on le conserve volontiers, quitte à accorder mesure et rythme en *changeant l'espèce* de la mesure, lorsque le rythme s'affranchit de la régularité dans la distribution de ses jalons rythmiques (d'intensité, en principe).

Le mal est donc réparé, à cela près que les auteurs de solfège continueront généralement à définir le *rythme* en parlant du temps fort de la *mesure* : ce qui est encore un hommage indirect à l'élément d'*intensité*, rythmique effectif.

2° Erreur plus grave, et pour l'exécution du chant grégorien, et pour son accompagnement harmonique, et pour la composition musicale en général : c'est l'oubli ou la méconnaissance du principe traditionnel qui attribue à l'accent d'intensité le rôle de principe rythmique et de jalon rythmique effectif.

Sans vouloir prendre garde que *a - morem* est, rythmiquement, le contraire d'*amour*, on assimilera non pas *amour* à *amore*, ce qui serait « presque » excusable, vu le respect dû à l'ancienneté, mais *amore* à *amour*!

Ce faisant, on assimile, au point de vue rythmique, le premier temps

¹⁰ « Dans le chant, le rythme s'applique proprement à la valeur des notes et s'appelle aujourd'hui mesure » (J.-Jacques Rousseau).

fort de a - *morem* au premier temps faible de *amour*, le second temps faible de l'un au second temps fort de l'autre; on assimile de même l'élément d'élan animateur et dominateur (accent tonique) d'*amore*m à l'élément d'humble introduction (syllabe initiale faible et subordonnée) de *amour*, la syllabe finale, faible et fugitive, de *amore*m, à la syllabe finale, forte et impérieuse, du mot *amour*.

Que respecte-t-on? La simple *numération* des syllabes: le chiffre un restant décoré du beau nom d'arsis, le chiffre deux du nom de thesis: c'est-à-dire l'ordre numérique de deux éléments constituant le « mouvement » sonore, nullement son ordonnance.

Appliquée à la musique, on devine ce que cette négation des éléments sensibles du rythme peut faire de la mélodie.

Mais si, par surcroît, après avoir déclaré que dans ce rythme arithmétique, c'est le *dernier* élément — quel qu'il soit — qui est le facteur rythmique principal, ou ictus « rythmique » par excellence, on abandonne la sphère « immatérielle » de cette *numération* pure, pour redescendre dans le domaine *sensible* des sons musicaux, voire des accords de l'harmonie, et souligner *sensiblement* l'« importance » de cet ictus, ne risque-t-on pas, avec une finale faible comme celle d'*amore*m, d'aboutir à une contradiction pratique désastreuse? ¹¹

Une pareille théorie du rythme, qui bouleverse et vide de leur substance les notions d'arsis et de thesis (et au point de les unir sur le même temps rythmique!), et qui prétend se passer des éléments *sensibles* constituant le support nécessaire du rythme objectif, non seulement va à l'encontre de toute la doctrine traditionnelle, mais de celle que professent les *musiciens modernes*, d'accord avec les philologues. ¹²

Aucun ne songe à chercher le rythme en dehors des notions de durée, d'intensité, d'acuité, de timbre, et tous s'attachent en particulier à l'élé-

¹¹ V. *Revue du chant grégorien*, 1932, n. 2, avec exemple. — Outre qu'on ne saisit pas facilement pourquoi le second élément d'une synthèse (le rythme) qui les embrasse tous les deux *simultanément* (la mémoire ou l'imagination jouent ici leur rôle) est plus important, *en tant que second*, que le premier.

¹² Il est vrai qu'on peut être excellent musicien et mauvais théoricien. (Voir la *Tribune de S. Gervais*, juillet, septembre, novembre 1929). Mais ce n'est pas le cas des auteurs que nous allons citer.

ment ou à l'accent d'intensité (tonique ou purement musical), qu'ils fassent ou non intervenir dans leurs définitions ou leurs explications du rythme le procédé de la barre de mesure, et de son « temps fort ».

Il est bien entendu ¹³ qu'en théorie le rythme et un rythme peuvent exister sans variation d'intensité: une différence dans une autre qualité du son — hauteur, durée, timbre — suffit. Mais en fait, c'est bien l'accentuation rythmique d'intensité qui est considérée par les modernes, aussi bien que par les anciens, comme le facteur prédominant du rythme.

Écoutons Mathis-Lussy, dans son *Traité de l'expression musicale*:

« Quand vous entendrez exécuter une composition musicale quelconque. . ., vous serez frappé des faits suivants : le chant vous semblera tantôt monter, tantôt descendre; certains sons paraîtront forts, d'autres faibles, sur les uns on s'appesantira, sur les autres on passera rapidement.. Bientôt vous vous apercevrez que *les sons plus forts* reviennent avec une certaine périodicité. . . Vous ferez instinctivement des balancements de tête. . ., vous battrez la mesure, tant est irrésistible l'entraînement produit par la régularité de ces sons forts, dont chacun commence une mesure. . . »

« Redoublez d'attention, vous percevrez quelque chose comme des groupes sonores plus ou moins symétriques. . . Vous remarquerez que des sons forts commençant ces groupes se présentent aussi avec une certaine régularité périodique. Ils ne coïncident pas toujours avec les sons forts qui marquent la mesure. . . »

Puis Mathis-Lussy fait remarquer que d'autres sons forts, plus éclatants, viennent briser la régularité des mesures et la symétrie des rythmes. Et il conclut:

« Tels sont les phénomènes que présente l'audition. . . Résumons leur énumération.

« Les *sons forts* qui excitent les mouvements de votre tête et de vos pieds font sentir la mesure: ce sont des *accents* métriques de la mesure rythmique régulière.

¹³ Cf. pour tout ce passage, notre article de la *Tribune*, 1, c., p. 177 et 178. Sur la musique d'orgue, voir l'article de M. D'Argoeuves dans la *Rev. du ch. grégorien*, 1931, p. 127.

« Les sons forts qui coïncident avec le commencement des vers, des césures, marquent les différentes cadences et repos résultant des phrases et membres de phrases: ce sont des accents rythmiques (le mot *rythme* concernant ici les membres de phrases).

« Enfin les sons forts, distincts des accents métriques et rythmiques qui surviennent d'une manière exceptionnelle, imprévue, marquent les notes susceptibles de déplacer la tonique, de changer le mode, de briser la régularité de la *mesure du rythme* [des accents « métriques » ci-dessus], ce sont des accents pathétiques. »

Retenons au moins ceci que ce qui frappe par-dessus tout des musiciens comme Mathis-Lussy, à l'audition d'une oeuvre, ce qui éveille chez eux l'instinct musical, l'intelligence musicale, le sentiment musical, ce qui leur manifeste l'ordre et le sens du mouvement musical, c'est un phénomène d'*accentuation*, réductible principalement à l'élément d'*intensité* (sons forts).

Si j'interroge Vincent d'Indy, qui appartient à l'école moderne, libérée des entraves du siècle précédent en ce qui concerne la mesure, je l'entendrai me parler également d'*accentuation* quand il s'agira du rythme (lire tout son chapitre de la *Mélodie*, dans son cours de *Composition*, livre Ier) :

« . . . L'*accentuation* tient à l'essence même de la mélodie (telle qu'il l'a définie) ; elle lui donne sa signification en y déterminant la *rythmique mélodique*. Dans la *musique pure*, aussi bien que dans le chant, un simple changement d'*accentuation* modifie à la fois le sens rythmique et la signification musicale (p. 33) . . . » Suivent des exemples.

« Nous voyons donc, par tout ce qui précède, que le groupe mélodique, véritable *mot musical*, est affecté par l'accord de la même manière que le *mot* du langage usuel, et contribue, au même titre que ce dernier, à l'intelligence du discours musical, au moyen de l'*accentuation*, qui nous donne la clef de la *rythmique*. »

M. Albert Bertelin, dans son magistral *Traité de composition musicale*, s'exprime ainsi de son côté (vol. I, 2) :

« On peut dire que l'artiste, en donnant volontiers à certains sons une prépondérance effective de durée, d'intensité ou d'acuité, crée le rythme, qu'il impose à l'auditeur sous une forme déterminée. . .

« Le rythme en musique implique une inégalité réelle dans la *durée*, l'*intensité* ou l'*acuité* des sons. »

Il est remarquable, d'autre part, que Littré, faisant évidemment écho à la doctrine musicale du XIXe siècle, ait reconnu une telle prééminence dans l'élément d'intensité pour former le rythme, qu'il définit, un peu abusivement du reste, en fonction de la *seule intensité*: « Rythme : système de durée des sons, succession régulière des sons forts et des sons faibles. » Le mot « régulière » mis à part, nous retrouvons la définition antique d'Aristide Quintilien: « Système de temps ordonnés selon leur sonorité ou leur faiblesse. »

Ainsi René Dumesnil peut-il écrire *Le Rythme musical*, 76) : « L'accent, c'est-à-dire l'effet de force et d'intensité, est l'âme du rythme musical. »

Tous les traités de solfège, même les plus récents, nous parlent, à propos de *rythme*, de *temps forts* et d'*accentuation*. On enseigne encore aujourd'hui, et à juste titre, que « c'est d'après leurs accents rythmiques que les mesures doivent être classées », accents rythmiques d'intensité, bien entendu: « Les temps d'une mesure diffèrent quant à l'accentuation, c'est-à-dire quant au degré de force et de douceur, etc. » (A. Gedalge, p. 189).

En ce qui concerne, dans la musique vocale en particulier, l'accord du rythme et de l'accent: « Le rythme de la parole s'impose absolument à celui de la musique. Si l'accent, en général, n'a pas de place fixe dans la mesure, l'accent tonique en a une. Jamais un compositeur ne placera sa parole n'importe comment; il tiendra toujours compte, dans le rythme musical, de l'accent des mots; et, s'il ne le fait pas, il sera inintelligible. Telle mélodie chantée peut avoir un rythme complètement différent de celui qu'elle aurait si elle était instrumentale. . . Et dans les cas d'adaptation, fréquents dans le chant grégorien, le rythme est certainement modifié par les paroles diversement accentuées que l'on place sur un timbre donné (quand le timbre ne s'adapte pas lui-même aux accents) : cela m'apparaît si évident que je ne conçois même pas qu'on puisse se poser la question. » (Guy de Lioncourt, *Tablettes*, déc. 1924).

Les maîtres du piano ne parlent pas autrement. On connaît la doctrine, très grégorienne (dans notre sens) de Blanche Selva; et M. Ed-

mond Laurens écrit dans son *Cours d'éducation pianistique* (p. 268, 315) : « Le but de la mesure est d'indiquer, d'après l'accentuation rythmique perçue par l'ouïe ou que l'ouïe doit percevoir (rien d' « immatériel »), la division et l'accentuation rythmique à donner aux notes. . . L'accentuation du temps a pour but de faire percevoir le *rythme*. » De même, Vincent d'Indy enseigne que c'est l'accentuation du premier temps d'une mesure qui lui donnera « une valeur rythmique particulière ».

En résumé, grammairiens, philologues et musiciens s'entendent à merveille pour nous dire que *le rythme* dépend essentiellement d'une ordonnance des quatre qualités sensibles du son, et plus particulièrement, dans les réalités du langage — du latin d'abord et surtout — et de la musique, de *l'accent d'intensité*.

Nous pourrions donc dès maintenant, en toute sécurité, examiner comment, dans la mélodie grégorienne, *l'accent verbal* d'intensité, directement fourni par les textes latins auxquels elle s'applique, est devenu accent rythmique « musical ».

Mais puisqu'une nouvelle théorie du rythme vient s'inscrire en faux contre l'élément d'intensité comme facteur principal ou essentiel du rythme, et nous propose, pour le remplacer, un phénomène nouveau, qui expliquerait tous les genres de rythmes, demandons encore, avant de poursuivre notre chemin, une audience aux physiciens et aux philosophes.

Nous verrons qu'ils s'accordent fort bien avec les philologues et les musiciens, nos amis.

VI — LE RYTHME D'INTENSITÉ ET LA PHILOSOPHIE.

D'après ce nouveau système, exposé surtout dans le VIIe volume de la *Paléographie musicale*, dans le *Nombre musical* de Dom Mocquereau, et dans divers articles de la *Revue grégorienne*, il existerait un *phénomène* distinct des quatre qualités sensibles reconnues par les physiciens, en particulier de l'intensité, et qui serait le véritable facteur de tout rythme.

Ce « phénomène » est d'autant plus nouveau (pour nous tout au moins) et mystérieux, qu'il se rencontrerait dans toutes les espèces de

rythme, aussi bien dans le simple langage que dans la danse et dans la musique. ¹⁴

Et, en effet, le nouveau système ne serait pas simplement une théorie du rythme « musical », du nombre « musical », mais bien du rythme tout court, du rythme « pur », du « nombre » (rythmique). Les jalons de ce rythme seraient pour ainsi dire « immatériels »: « ictus » ou « touchements » n'ayant aucun rapport, comme tels, avec l'élément d'intensité ou de durée, d'après les dernières explications données.

En ce qui concerne la musique vocale, en particulier, le système ne manque pas de hardiesse. En effet, « cette théorie qui place la base et l'effet du rythme dans une certaine fonction de notes appelées ictus ne repose sur aucun document, aucun auteur n'en parle, aucun manuscrit n'en contient ». ¹⁵

Elle renverserait, pour ce qui regarde le rythme du latin, qui nous occupe comme base du rythme grégorien, tout ce que nous ont enseigné jusqu'à présent la grammaire et la philologie ancienne et moderne.

Un exemple. Quand je dis: *Deus Dominus*, j'ai, d'après l'opinion reçue et ce qu'on pourrait appeler le sens commun, deux groupes rythmiques, déterminés par les accents d'intensité des deux mots. Si je dis *Dominus Deus*, j'ai les mêmes groupes rythmiques. Leur ordre, leur combinaison seulement sont changés; les jalons rythmiques demeurent attachés aux mêmes syllabes, les syllabes toniques. La nuance apportée dans chacun de ces deux mots par son changement de place est imperceptible, si même elle existe.

D'après le nouveau système, le rythme de *Deus*, par exemple, serait *radicalement* changé. Dans *Deus Dominus*, *De* serait thesis, *us* arsis: ictus rythmique sur *De* (l'accent n'y est pour rien). Dans *Dominus Deus* *De* serait arsis, *us* thesis: ictus rythmique sur *us*.

Et pourquoi? Parce que l'élément capital, pour déterminer le compartimentage rythmique, c'est la dernière syllabe, qui achève le mouve-

¹⁴ Ce phénomène ne serait donc proprement ni musical ni vocal. Par conséquent si, au nom de ce rythme de caractère universel indéterminé, on nous affirme que le rythme des mélodies grégoriennes n'est pas un rythme d'intensité, mais un rythme « purement musical », on sort de la logique du système—en supposant d'ailleurs gratuitement que le rythme d'intensité ou verbal ne puisse être musical dans ses applications.

¹⁵ A. Gastoué, *Méthode de ch. grégorien*, p. 49. Il ne semble pas que l'ouvrage du *Nombre musical* ait réussi à prouver le contraire.

ment sonore. Ce qui compte, ce n'est nullement la valeur de chaque syllabe ni son rôle dans la constitution phonétique du mot, c'est l'ordre de *numération* des syllabes par tranches de deux, en comptant à reculons à partir de la dernière; celle-ci étant l'ictus rythmique principal, d'où découle l'analyse rythmique de la phrase.

Non seulement l'accent tonique d'intensité ne joue plus ici aucun rôle, mais l'ictus rythmique « pur » a plutôt une affinité pour les syllabes non toniques, puisqu'il a une prédilection pour les syllabes finales. Exemple d'un rythme pur idéal, avec ictus rythmiques sur les syllabes finales: *Memento Verbi Tui Servo Tuo*.

Si ce système était vrai, en dépit des « apparences », des vulgaires réalités sensibles dont philologues et musiciens se sont contentés jusqu'ici, il se pourrait que nous fassions du rythme « pur » sans le savoir, comme Monsieur Jourdain faisait de la prose. Nous pourrions nous en réjouir à la manière du héros de Molière, et continuer, dans la sphère inférieure, mais plus facilement accessible, des phénomènes sensibles — et intelligibles, d'ailleurs, — à parler d'un rythme musical, d'un rythme chorégraphique, d'un rythme oratoire ou verbal, tout en faisant du « rythme pur ».

Mais comme le nouveau système prétend exclure comme une erreur le droit des phénomènes sensibles — de celui d'intensité surtout — à constituer à eux seuls un rythme objectif, il pourra être utile non pas d'entreprendre la critique méthodique du nouveau système, mais de montrer comment l'élément d'intensité peut être justifié, comme base du rythme du langage latin et, par suite, des mélodies grégoriennes, du point de vue philosophique, comme il l'est du point de vue des philologues et des musiciens.

Il va sans dire que nous pourrions être amenés à exclure, au moins comme indémontrable et inutile, l'intervention, comme élément essentiel, fondamental du rythme, d'un nouvel ordre de phénomènes, inconnu de tous jusqu'à présent, dans la théorie et la pratique des arts du mouvement. ¹⁶

¹⁶ Pour ce qui va suivre, nous emprunterons quelques passages à plusieurs de nos articles publiés sur le sujet. Cf. notamment *Revue de ch. grégorien*, 1921, 1922, 1923 et *Tribune de S. Gervais*, 1929, les trois derniers numéros.

Nous pouvons partir de cette définition de Platon, assez communément admise: « Le rythme est l'ordonnance du mouvement. » Nous l'appliquerons à l'étude des phénomènes sonores qui nous intéressent, en nous excusant un peu de l'aridité scolastique des lignes qui vont suivre.

Le rythme n'est pas le mouvement, puisqu'il en est l'ordonnance.

Qu'est-ce que le mouvement? Écoutons Aristote, après Platon.

« Le mouvement n'est rien autre que les choses. Car ce qui se meut ne peut se mouvoir que selon la substance ou selon la quantité ou selon le lieu. Or on ne peut en tout cela saisir rien de commun qui ne soit ni substance, ni quantité, ni qualité, ni aucun des autres prédicaments. En sorte que le mouvement et le changement ne peuvent rien être hors des susdites réalités, car en dehors d'elles il n'y a rien » (*Phys.*, III, c. I, n. 4).

Il ne faut pas confondre en effet le *mouvement* avec le *temps*, considéré comme mesure du mouvement.

« Le mouvement forme l'être matériel du temps, c'est la réalité successive continue, qui se prête au fractionnement de l'intelligence et lui fournit tous les éléments de la réalité temporelle: le nombre, l'avant et l'après, la trouve objectivement continue où tous ces éléments forment un tout successif indivis. . . » (D. Nys, *La notion du temps*, p. 31).¹⁷

Le mouvement successif continu est du domaine physique, *sensible*; le mobile qui le réalise — le son, en l'espèce — est, comme être continu, un être mesurable, *ens quantum*. Ce mouvement n'est pas autre chose que la *modification* réelle du mobile (*modificatio subjecti continui*). (Cf. Gredt, o. c., p. 222, 227-228). « C'est bien au *changement successif* que les scolastiques donnent le nom de mouvement proprement dit » (Nys, o. c., 26).

La seule durée ou continuité n'est que la condition de la mesure du mouvement; celle-ci est l'oeuvre d'un *principe extrinsèque* (il ne s'agit pas encore du jugement *per prius et posterius*), qui établit une *modification* dans le continu — le son initial, en l'espèce.

¹⁷ Le temps, dit Aristote, n'est pas autre chose que « le nombre du mouvement selon l'avant et l'après ». « Tempus ut mensura motui superaddit aliquid rationis, id est simultaneitatem et numerationem, quatenus intellectus assumit motum per modum *simultanei*. numerando in eo partes. Ideo tempus ut mensura definitur ab Aristotele numerus motus secundum prius et posterius » (Gredt. *Elementa phil. Aristotelico-thom.*, I, n. 270).

De même que dans le « continu permanent », dans une pièce d'étoffe, une mesure *spatiale* extrinsèque, mais réelle dans son application, *appréciable à la vue*, sera appliquée à cette pièce et en définira la longueur, ainsi, dans le « continu successif » sonore, un moyen de mesure *temporelle* extrinsèque par rapport au son initial, *appréciable à l'oreille*, établira le « nombre », le *fondement* réel d'une distinction dans le continu sonore, par un *changement* dans l'une des qualités substantielles du son. ¹⁸

L'intelligence interviendra ensuite, dans l'un et l'autre cas, pour achever la synthèse de la double perception, en rapportant le nombre ou les parties nombreuses au continu (*per prius et posterius* en ce qui concerne notre continu successif).

Mais sans le fondement réel des éléments de l'analyse, la synthèse est impossible, le mouvement ne peut exister et est inintelligible.

Le mouvement « immatériel », le mouvement « pur » n'existe pas, comme le dit Aristote en termes équivalents.

Nous voici donc bien établis, en compagnie d'Aristote et de saint Thomas, avec le mouvement, et le mouvement sonore en particulier, dans le domaine des réalités sensibles, où nous trouvons le son, doué des qualités ou propriétés substantielles que lui reconnaissent les physiciens.

Mais poursuivons, puisque nous n'en sommes qu'au « mouvement ».

Puisque le rythme est « l'ordonnance du mouvement », il est une spécification du mouvement par l'ordre. Il ajoute à la notion simple du mouvement celle d'une organisation; il établit dans les segmentations objectives de la durée une disposition particulière des réalités distinctes se succédant dans le continu.

¹⁸ On pourrait objecter que dans un son continu, je puis établir un jalonnement non pas seulement par des percussions que j'y ajoute, mais simplement par des percussions que je « pense ». Réponse: Dans ce cas, je perçois, bien réellement, non plus seulement le son continu, mais la résultante de ce son avec les percussions qui *existent* dans mon imagination auditive. Comme dans le cas d'une percussion externe, il y a un changement dans le son continu, devenu plus complexe par les percussions réelles ou imaginées.

De même en ce qui concerne le rythme: les variétés de percussions que j'imagine dans le tic tac d'une horloge, je les perçois réellement dans mon imagination, comme le remarque A. Fouillée, et je puis même en modifier l'ordre.

Cette disposition particulière, qui vient ordonner les éléments du mouvement sonore, peut être le résultat d'un agent purement physique, mais aussi d'un acte de l'intelligence. De toute manière, elle s'offre, par les relations physiques particulières qu'elle comporte, à un acte d'intelligence plus parfait que celui qui a reconnu l'unité du mouvement dans la succession de ses éléments, c'est-à-dire au jugement esthétique.

Durée et mouvement ne sont pas intelligibles artistiquement. Seules les variations ordonnées dans les qualités du son forment l'objet de l'ordonnance artistique.

Or les qualités du son, au dire des physiciens, se réduisent à celles-ci :

- l'intensité: ordre dynamique;
- la hauteur: ordre mélodique;
- le timbre: ordre phonétique.

On peut y ajouter la durée (ordre quantitatif), pour des sonorités déjà déterminées par les qualités substantielles précédentes. Il s'agit alors d'une spécification de cette durée par des segmentations proportionnées.

En dehors de l'intervention particulière de l'un au moins de ces éléments, une ordonnance du mouvement sonore est *physiquement impossible* et est *inintelligible*.

Cependant, voici qu'on annonce l'existence d'un autre élément ou phénomène spécial, distinct des phénomènes d'intensité, de durée, etc. (V. *Revue grég.*, VII, 53), aussi réel qu'eux, et qui serait le phénomène « rythmique » :

« En dehors des quatre ordres énumérés, il existe une série [?] de phénomènes très importants qui constituent un nouvel ordre: . . . l'ordre rythmique proprement dit. Nous l'appellerions volontiers *cinématique* (Kinesis: mouvement) ou ordre du mouvement rythmique. »

On ne voit pas très bien comment « rythmique » est contenu dans « cinématique », et comment cet adjectif vient s'ajouter, un peu subrepticement, à ordre du mouvement. N'y aurait-il pas ici: 1° une confusion entre mouvement et rythme (ou mouvement ordonné); 2° l'attribution indue du nom de « phénomène » au mouvement, considéré alors comme une *réalité* distincte de la matière même du mouvement sonore, en dépit d'Aristote?

Écoutons, en effet, comment a été découvert ce nouveau phénomène « aussi réel » que l'intensité, la durée, etc., c'est-à-dire, apparemment, aussi *physiquement* définissable.

« Les sons, en tant qu'employés dans le rythme, se distinguent [au moyen d'une qualité substantielle, réelle, comme l'intensité, etc.] par le rôle qu'ils remplissent dans le mouvement sonore rythmique; car bien différente est l'impression [?] qu'ils communiquent selon qu'ils sont placés à l'élan, *au début* du mouvement, ou *à sa fin*, à son expiration. On doit donc ajouter aux quatre ordres précédents un cinquième ordre [de phénomènes]: l'ordre rythmique proprement dit. »

Mais d'abord, quelle est cette « impression » révélatrice, causée par le « rôle » initial ou final d'un son dans un mouvement sonore? N'est-ce pas l'impression d'un simple *mouvement*, d'une simple segmentation de la durée *per prius et posterius*? Ce son initial et ce son final, que font-ils, sinon réaliser par *un avant* et *un après* le mouvement sonore?

Car c'est bien le mouvement, et non pas encore le rythme, qui est défini et objectivé par un *début* et une *fin*: ordre simplement numérique.

C'est confondre le rythme avec le mouvement que de dire que le mouvement est *rythmique* par le fait qu'un son est placé au début, un autre à la fin du mouvement sonore. Mouvement et mouvement ordonné sont deux choses.

D'autre part, le fait qu'un son précède ou suit un autre son suffit-il pour nécessiter la présence d'un phénomène spécial, et réellement distinct des éléments matériels du son, c'est-à-dire des choses en mouvement?

Et de quelle espèce serait ce phénomène? De quelle nature serait cet ictus « proprement rythmique », ni intense, ni long, ni timbré, ni mélodique par lui-même, qui caractériserait le son final?

Il semble bien que le nouveau phénomène « rythmique », dit « cinématique », né d'ailleurs d'une confusion entre mouvement sonore et rythme, n'est qu'une *simple abstraction* et n'a *aucune réalité*: « Considérer dans le rythme un ordre *cinématique*, ou du mouvement, existant en dehors de toutes les modifications des sons et des silences, c'est là une pure et fière abstraction qu'on pose à côté de la réalité; car le rythme n'est pas autre chose que l'ordonnance des modifications dans les qualités du son

(durée, intensité, acuité, timbre) : en dehors de cela, il n'y a que le néant . . . ou l'imagination. »¹⁹

D'ailleurs l'auteur du *Nombre musical*, pas plus que ses disciples, n'est jamais parvenu à nous définir la réalité de ce phénomène. Le « rythme pur » est aussi insaisissable que le « mouvement pur ».

Aussi, quand les auteurs ou partisans de cette nouvelle théorie du rythme essaient de nous définir ou de nous dépeindre cet ictus spécial qui s'attache à l'élément final, considéré comme moment principal du rythme, ils s'évadent non seulement du domaine philosophique, mais du domaine physique, pour se réfugier dans une sorte de zone intermédiaire entre l'esprit et la matière, ou dans les fictions poétiques.²⁰

« Le rythme se meut invisiblement. . . c'est un battement d'ailes. . . c'est le flocon de neige (encore cela est-il trop matériel). . . il est éthéré, virginal. . . il est impondérable. . . il est quasi virginal. . .

« Le mouvement est immatériel et le son de la voix est impalpable et immatériel. . . ce qui explique [sic] comment les mouvements rythmiques sont souvent de la même nature que la voix elle-même, c'est-à-dire délicats, impalpables, impondérables. . . Les élans et les chutes de la voix sont d'une nature plus spirituelle que matérielle », etc. (*Nombre mus.* I, 98-100).

« Le rythme est ici tout immatériel; n'allez pas le matérialiser au nom d'une théorie a priori quelconque » (*Revue grég.*, VII, 50).

« L'ictus, chez les anciens (??), n'était pas un phénomène d'intensité, mais *de rythme*; il était le repos de la voix, ou plus exactement la retombée du mouvement sonore, quelque chose de *plus spirituel que matériel* » (*N. m.*, II, 681).

Un philosophe ne manquera pas de froncer le sourcil en présence de tous ces adjectifs, car « il importe de remarquer que dans le beau. . .

¹⁹ Guy de Lioncourt, *Le rythme grégorien*, *Tablettes de la Schola*, décembre 1924. Cf. *Revue du ch. grégorien*, XXIX, janvier 1925.

²⁰ Au IV^e volume de la *Paléographie musicale*, le nouveau phénomène n'avait pas encore pris consistance. L'auteur, qui s'appuyait alors sur les faits au lieu de chercher à y retrouver les traces d'un système préconçu, remarquait justement que tel mouvement sonore, tel groupe de notes, par exemple dans un motif d'intonation, ne constituait que l'élément *matériel* du rythme; l'élément *formel* (principe d'ordonnance) était fourni par . . . l'accent d'*intensité* des mots.

qui est propre à l'art humain, cet éclat de la forme, si purement intelligible, est saisi dans le sensible et par le sensible, et non pas séparément de lui. . . C'est par l'appréhension même du sens que la lumière de l'être vient ainsi pénétrer l'intelligence » (J. Maritain, *Art et Scolastique*, 40).

Mais Dom Mocquereau insiste, dans le II^e volume du *Nombre musical*, et ses disciples à sa suite, sur ce caractère spirituel de l'ictus, qui n'est en soi ni fort, ni faible, ni long, ni bref, ni aigu, ni grave; sur ce sentiment tout intérieur du rythme pur, qui peut être imperceptible ou quasi imperceptible aux sens.²¹ Il tâche même d'entraîner — malgré lui! — M. Maurice Emmanuel, pour une expression un peu hasardée, dans cet idéalisme dangereux.

Il y a bien quelque chose d'« immatériel », si l'on veut, dans l'intelligence du rythme et le sentiment de sa beauté, mais non point dans les données objectives du rythme lui-même.

Il y a une ordonnance sonore, d'ordre sensible et perceptible, qui existe réellement par les rapports physiques se rencontrant entre ses éléments matériels, en dehors même de la perception sensible qui, accidentellement, les recueille et de l'acte d'intelligence qui les transforme en relations. La synthèse d'ordre psychologique qui se fonde sur ces rapports, sur cette heureuse diversité des valeurs matérielles, par l'intermédiaire des sens, n'a qu'une valeur représentative pour notre intelligence. Le jugement esthétique et l'impression de beauté qui peut normalement l'accompagner sont conditionnés par la disposition même des éléments matériels.

Dans une oeuvre musicale, pour qu'il y ait création de rythme, il faut bien qu'il y ait projection dans le monde des réalités sonores d'une forme idéale qui se trouve dans l'intelligence. La beauté artistique sera le resplendissement sensible de cette forme idéale; l'impression esthétique de l'auditeur sera, de son côté, « une fulguration d'intelligence sur une matière intelligemment disposée » (J. Maritain).

Mais encore faut-il que la matière soit intelligemment disposée. De même que pour l'auditeur, l'acte d'intelligence qui affirme le rythme est

²¹ D'où le choix du mot « touchement », substitué au mot d'ictus pour caractériser le jalon principal du « rythme pur », l'effleurement étant en effet aussi peu sensible que possible.

conditionné par les éléments matériels prédisposés à cet effet et saisis par les sens, ainsi, pour le compositeur, l'oeuvre intellectuelle de synthèse n'existe pas tant qu'elle n'a pas trouvé sa réalisation dans des données sensibles, au besoin « imaginées ».

Il n'est nul besoin, pour expliquer le rythme, d'inventer un phénomène spécial, plus ou moins insaisissable par les sens, qui, en dehors des réalités sonores « intelligemment disposées », interviendrait pour réaliser leur ordonnance. Il n'a pas de place dans la filière des opérations psychologiques, pas plus que dans la physique.

Faisons donc plutôt nôtres ces paroles si justes: « Il ne faut pas chercher ailleurs que dans les sons et leurs qualités les *éléments formels* du *rythme*. . . , en premier lieu la durée et la force, parce qu'elles suffisent à la *formation du rythme* » (*Nombre mus.*, I, 42) : la durée lui fournissant le mouvement sonore, la force ordonnant ce mouvement.

Revenons donc pleinement rassurés vers le latin de nos textes liturgiques, où, d'après les données les plus sûres de la philologie, « il est aisé d'apercevoir la *fonction rythmique* de l'*accent d'intensité* » (Nicolau).

Nous allons voir comment il exerce cette fonction dans le mot et dans la phrase, en attendant d'examiner son rôle dans la constitution rythmique de la mélodie grégorienne.

VII — L'ACCENT D'INTENSITÉ DANS LE RYTHME DES PAROLES.

A l'époque où les mélodies grégoriennes se sont formées et ont pris leur physionomie artistique définitive, l'accent tonique d'intensité régnait sans conteste, nous l'avons montré, dans la langue latine; et cela au moins dès le III^e siècle, c'est-à-dire depuis déjà trois siècles.

1. *L'accent tonique, âme du mot.*

L'accent tonique réalisait — et réalise toujours — l'unité organique du mot par l'unité d'effort qui groupe autour de lui les autres syllabes. Il préside à leur ordonnance par la variété hiérarchique des valeurs d'intensité qui, sous sa prééminence, sont attribuées aux syllabes diverses, selon la place occupée par chacune d'elles par rapport au « sommet rythmique » de la syllabe accentuée.

« Chaque mot est produit par une *impulsion unique* qui commence avec la première syllabe du mot, atteint le point culminant de sa *force* sur la *syllabe principale*, appelée pour cela syllabe accentuée, et vient expirer pour ainsi dire sur la fin du mot. Jusqu'à ce que la syllabe accentuée soit prononcée, la voix semble monter; elle retombe ensuite sur la dernière syllabe du mot et s'y repose un instant avant de reprendre un nouvel essor » (Dom Pothier, *Mémoires Grégoriennes*, p. 101).

L'accent tonique d'intensité a été très justement appelé par Pompeius, Martianus Capella et bien d'autres, « l'âme » du mot.

L'âme est le principe de vie. L'accent, qui va donner la *vie* au mot, la possède d'abord *en lui-même*, par un mouvement intime qui « anime » la sonorité de sa voyelle. Ce mouvement se réalise, dans le domaine de l'intensité qui la caractérise, par une double progression rapide de *crescendo* et de *decrescendo*. C'est ce qui lui donnera son caractère d'élan, de souplesse, et qui lui confèrera à la fois une nuance d'ampleur par suite de la complexité de ce mouvement, et une nuance de légèreté, de brièveté apparente par suite de la rapidité du moment où s'affirmera le maximum de l'intensité.

Les syllabes qui pourront précéder, dans le mot, cet *élan* de la tonique ne seront que le commencement, plus longuement exprimé, de la première phase de cet élan, les syllabes qui la suivront seront le complément de la seconde phase, celle de fléchissement et de retombée.

Mais si l'accent domine ainsi et relie toutes les syllabes, il a une relation plus intime — comme l'avait son ancêtre et compagnon, l'accent mélodique, — avec la ou les syllabes qui le suivent toujours et qui achèvent le mot, qu'avec celles qui peuvent le précéder.

L'accent sert de point de ralliement au mouvement verbal. Or, remarque Vincent d'Indy, « tout mouvement doit se résoudre dans une détente ». L'effort de l'accent se résoudra dans la détente « sonore » représentée par les syllabes finales.

C'est ce rapport entre la syllabe d'accent et la fin du mot qui exprimera essentiellement l'ordonnance sonore, le « rythme » : rapport de force à faiblesse, d'effort à repos, de point de départ à point d'arrivée. Le rapport sera un peu différent, selon que l'élément final du mot suivra

immédiatement ou non la syllabe d'accent. Exemple: *De-us, Do-mi-nus*.

Cette différence, étant d'ordre rythmique, ne consistera pas seulement dans le nombre des syllabes, mais surtout dans le caractère différent du dernier élément de chacun de ces groupes de syllabes, au point de vue de l'intensité. Le dernier élément du groupe ternaire (*Dominus*) sera plus intense que celui du groupe binaire. L'achèvement du mouvement sonore, qui est plus important, sera marqué d'une manière plus sensible, qui caractérisera du même coup l'ordonnance rythmique particulière du groupe ternaire. L'élément final sera encore un peu plus affirmé lorsqu'il sera en même temps fin d'un groupe de mots ou d'une phrase, pour une raison semblable.

L'intensité relative de la dernière syllabe d'un mot, comme *Dominus*, lui fera donner le nom de finale « masculine », la faiblesse plus notable de la finale de *Deus* lui fera donner le nom de finale « féminine ». ²²

Dans les mots isolés, l'ordonnance rythmique ne s'exprime que par ces deux espèces de rythme simples: binaire et ternaire. Pourquoi cela ? Parce qu'ils suffisent pour constituer une ordonnance, et qu'ils sont les plus simples et les plus clairs. Le langage ordinaire, en effet, est régi par la loi du moindre effort, et pour celui qui parle et pour celui qui écoute. Cette loi n'est pas contre-balancée ou concurrencée, comme dans le langage artificiel de la poésie ou dans celui de la musique, par le souci de réaliser de la beauté, qui exige un surcroît d'effort.

2. Les syllabes prétoniques. L'Anacrouse.

Que vont devenir, dans ce rythme binaire et ternaire, où le temps fort précède le temps faible, les syllabes qui, dans un mot, peuvent précéder la syllabe tonique?

On peut distinguer trois cas, selon que celle-ci est précédée d'une syllabe, de deux syllabes, ou davantage.

A) *Une syllabe*. — Cette syllabe, en vertu du phénomène d'attraction et de subordination qui fait partie du mécanisme de l'accentua-

²² En musique moderne, toutefois, un rythme simplement ternaire, avec premier temps fort, est considéré comme féminin aussi bien que le rythme binaire, la qualification de « masculin » étant réservée au rythme qui termine sur un temps fort proprement dit.

tion rythmique d'intensité, se rattachera *naturellement* à la syllabe tonique, comme élément de préparation de l'élan vocal, ainsi que nous l'avons expliqué. Notons seulement, en outre, que par sa faiblesse relative, elle aura une certaine affinité avec les syllabes qui suivent l'accent: ce qui lui permettra de jouer un rôle de liaison avec un rythme précédent.

Cette syllabe qui précède et prépare le premier temps d'un rythme complet (ici, du rythme tonique proprement dit), et que nous retrouverons dans la musique, a été appelée *anacrouse*. Exemple: *inténde*.

Quoique ce mot ait été forgé à une époque assez récente, il mérite d'être conservé, et il est justement utilisé par les musiciens, car il répond à une réalité physique et rythmique.²³

B) *Deux syllabes*. — Le même besoin de clarté, de simplicité, de moindre effort, qui a présidé aux groupements binaires et ternaires de l'accent tonique exerce ici encore son action. Les deux syllabes, tout en subissant l'attraction de la syllabe tonique et en préparant son élan — elles ont à ce titre un caractère anacrousique — formeront un nouveau groupement binaire, à l'image — moins colorée, moins élancée que le modèle — du groupement binaire tonique. La première syllabe, qui est ici la syllabe initiale du mot, se trouvera dotée d'un accent d'importance secondaire, ou accent secondaire: « Vène-rémur ».

Ce groupement rythmique étant subordonné, au point de vue « rythmique » ou groupement tonique, son accent sera moins intense que l'accent tonique, qui demeurera ainsi le « sommet rythmique » du mot.

C) *Plus de deux syllabes*. — Ce cas se rattache au précédent, et aussi, éventuellement, au premier. Les syllabes prétoniques se grouperont en rythmes élémentaires binaires ou ternaires, binaires de préférence, comme étant plus simples. Ces groupes se rattachent et restent subordon-

²³ Dans le mouvement purement spatial, il pourra être exprimé (analogiquement) par le fléchissement des genoux qui précède et prépare un saut « à pieds joints », par exemple. On peut même remarquer, pour poursuivre l'analogie, que de même qu'une anacrouse verbale pourra servir en même temps de thesis ou point d'arrivée pour un groupe rythmique précédent: stéri- | lém in | dômo, méum in- | ténde, ainsi la thesis ou point d'arrivée d'un premier saut pourra coïncider naturellement avec un nouveau fléchissement des genoux, préparant, comme « anacrouse », le saut suivant.

La même syllabe (ou la même note) peut ainsi être à la fois thesis et anacrouse comme élément faible du rythme; tandis qu'aucune syllabe ne saurait être à la fois thesis et arsis: ce qui impliquerait contradiction et impossibilité physique.

nés à l'accent tonique. Ils peuvent être précédés, selon le nombre des syllabes du mot, par une syllabe initiale d'anacrouse. Exemple: Dèpre-càti-ônem; mi-sèri-côrdia; ju-stifi-càti-ône; glo-rifi-câmus, ou glôrifi-câmus.

3. *Le rythme des mots groupés. Rythme quaternaire.*

A) *Enchaînement des groupes binaires et ternaires.* — L'ordonnance des syllabes des mots en groupes binaires et ternaires se retrouvera naturellement dans la succession des mots dans la phrase.

Mais le même besoin de clarté que nous avons vu agir, dans les mots un peu longs, sur les syllabes prétoniques, groupées en rythmes élémentaires, va agir sur les syllabes relativement faibles, en nombre varié, qui peuvent se succéder entre deux rythmes ou accents toniques consécutifs.

a) *Une syllabe faible d'anacrouse*, nous l'avons dit, sera élevée à la dignité d'élément de thesis par un accent précédent. Un monosyllabe non tonique pourra jouer le même rôle. Exemple: Deus *in* adju-torium meum *in*-tende.

b) *Une syllabe relativement forte (non tonique)*, c'est-à-dire non seulement une syllabe d'accent secondaire, mais une finale masculine ou un monosyllabe même non tonique (mis accidentellement en relief par position) pourra constituer le temps fort d'un groupe rythmique élémentaire, presque toujours binaire. Exemple: Stéri-lem *in* domo; cum prin-cipibus.

c) *Un monosyllabe tonique* pourra se contenter du rôle de thesis. Exemple: ad te Domine; ecce tu pulchra es.

B) *Le rythme quaternaire.* — Dans l'enchaînement des mots, la succession des syllabes relativement fortes ou faibles permet en général leur ordonnance par groupes binaires ou ternaires. Mais la présence de monosyllabes et la nécessité psychologique et grammaticale de les adjoindre parfois comme le complément intime d'un groupe ternaire précédent déterminent alors un groupement de quatre syllabes indivisibles.

La possibilité de ce groupe rythmique de quatre éléments, présentant un point de départ sur le premier et un seul point d'arrivée sur le

dernier avec deux éléments intermédiaires, c'est-à-dire sans subdivision possible en deux rythmes binaires, se justifie par l'effort particulier de synthèse, nécessité par l'union intime de deux idées en une seule expression. L'exception confirme ici la règle, le principe du moindre effort pouvant s'appliquer avec la même liberté.

Le fait suffit d'ailleurs à prouver la possibilité et la légitimité de ce rythme quaternaire, réel et indiscutable, en dépit de toutes les théories a priori. Exemple: éruè mè | Domine; Dôminus ès | Déus, fâc propter àn- | cillam; sâlvum me fâc | Déus; decolo- | râvit me sôl.

Une prononciation correcte, naturelle et intelligente s'admettra pas d'accent secondaire sur *e*, *es*, *ter*, *me*, mais reportera l'appui de la voix sur la quatrième syllabe (monosyllabe final).

C) *Le rythme d'intensité dans la phrase.* — Le principe rythmique d'intensité qui ordonne le groupe élémentaire d'arsis et de thesis dans un mot simple comme *Deus*, *Dominus*, *intende*, ordonne dans le même mot, nous l'avons vu, lorsqu'il comprend plusieurs rythmes simples, la succession de ces rythmes en faisant dépendre les accents secondaires de l'accent tonique: *vene-remur*.

Le même principe, dans l'enchaînement des mots, subordonne de même les accents secondaires accidentels (finale masculine, monosyllabe) à un accent tonique voisin, soit suivant (a), soit précédent (b), selon la liaison grammaticale et logique de ces groupes et de leurs syllabes d'accent.

Plusieurs accents secondaires consécutifs peuvent être subordonnés à un seul accent tonique suivant (c), ou se rapporter chacun à l'accent tonique voisin (d).

a) splen- | dôri = bus san- | ctorum.

exal- | tâta = sum in | Libano.

b) cubes | in me = rîdie

con- sortes | ét con = cives.

c) et in hae- | rédi = tâte

d) bene | dîcta = tu in | muli = êribus.

Les accents toniques eux-mêmes se subordonnent entre eux d'après l'importance relative des mots, selon leur rôle grammatical, leur valeur expressive, ou l'intention expressive de celui qui parle.

(à suivre)

D. L. DAVID, O. S. B.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

R. P. MAG. FR. NAZ. PETRELLI, O. S. A. — *Annus Mystico-augustinianus*. Taurini-Romæ, Ex Off. Libraria Marietti, 1932. In-32, XIX-435 et 437 pages. L. 12.

Ouvrage en deux volumes comprenant le meilleur des doctrines ascétiques et mystiques de l'évêque d'Hippone.

L'auteur, un religieux de l'Ordre de Saint-Augustin, connaît à fond les oeuvres de son Père spirituel. Il en a extrait une matière fort riche, dont il nous offre pour chaque jour de l'année une tranche composée de prières, de considérations, de maximes *ad audiendum propter loquentiam dulces, ad legendum propter brevitatem faciles, ad intelligendum propter sapientiam salubres*.

Les sujets, groupés selon les mois, se déroulent dans le plan général de la liturgie de l'Eglise.

Naturellement une brise légère de huit jours ne produira jamais un ouragan même d'une heure. Aussi toutes ces phrases hachées et séparées de leur contexte, ne donnent pas l'idée du souffle religieux puissant qui soulevait l'âme de feu et le génie ailé du célèbre et immortel africain.

Tout de même, telle quelle cette anthologie mérite les plus vifs éloges. Elle pourrait nourrir l'intelligence et la piété des séminaristes sérieux. Et aux directeurs ou aux pasteurs elle fournirait en nombre incalculable des pensées lapidaires et fécondes, ainsi que des prières pleines d'onction, d'élan et d'humanité.

Si elle donnait le goût du Maître, au point d'amener à ses grands traités les lecteurs du monde clérical, il en résulterait un immense profit pour le sacerdoce et la vie monastique de chez nous.

G. S.

* * *

SAINT THOMAS D'AQUIN. — *Vers la Perfection de la Vie Spirituelle*. Traduction du R. P. Maréchal, O. P. Introduction historique, par le T. R. P. Mandonnet, O. P. Paris, P. Lethielleux, Libraire-Editeur, 1932. In-12, XIV-168 pages.

Le *De perfectione vitae spiritualis* est un traité de haute valeur doctrinale et d'un singulier intérêt historique. Fidèles et théologiens apprécieront cette nouvelle traduction, qui, avec le texte primitif et intégral donne, en appendice, les additions que saint Thomas dut composer pour répondre à ses adversaires. Il convient de noter la mise en relief, par le R. P. Maréchal, de la structure logique de l'ouvrage. L'avant-propos historique et critique du R. P. Mandonnet permet de situer très exactement le magistral opuscule et d'en saisir toute la portée.

Quatre parties divisent le traité: *L'Idée de perfection* — *La Voie de perfection* — *L'Etat de perfection* — *Les Oeuvres dans l'Etat religieux*.

R. L.

G. DANDROY, S. J. — *L'Ontologie du Vedânta*. Traduit de l'anglais par Louis-Marcel Gauthier. Commentaires de Jacques Maritain et Olivier Lacombe. Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1932. In-12, 186 pages.

C'est un essai sur l'acomisme de l'Advaita que nous présente la collection des *Questions disputées* sous la direction de Charles Journet et Jacques Maritain.

On connaît l'oeuvre intellectuelle du P. Dandoy, s. j., missionnaire aux Indes, et de ses confrères, rédacteurs de la revue *Light of the East*, à Calcutta. Alors que certains Occidentaux prônent la concordance des thèses philosophiques hindoues avec les nôtres, le P. D. recourt aux sources authentiques de la philosophie de l'Hindoustan pour les interpréter en fonction du thomisme et attirer ainsi l'attention des exégètes du Vedanta. Il est aidé dans ce travail par une connaissance renommée du sanscrit.

L'opuscule nous présente la pensée advaitiste sur les relations de Brahma et du monde. L'Advaita est la branche monistique de l'école vedânta: donc une des nombreuses écoles philosophiques hindoues. Elle se subdivise elle-même en plusieurs rameaux.

Le P. D. divise son étude en trois parties. Il expose d'abord le point de départ particulier de la doctrine advaitiste, la nature de Brahma d'après les Upanishads. Brahma est l'Un, l'Unique, infini, immuable, identique à l'être, au connaître et au bien, identique à l'Atmá, le « soi » des créatures vivantes. Il nous dit ensuite le problème que cette conception de Brahma suscite: l'objection de notre connaissance du monde, son existence réelle ou irréelle. Dans la IIe Partie, l'auteur nous fait part des solutions vedantistes. La première: Maya, potentialité de Brahma, serait cause réelle de l'univers visible. Mais cette solution est vaine à la lumière du Veda (c'est-à-dire de la Révélation), car Brahma est l'Unique. La deuxième: Avidya, c'est-à-dire « notion inexacte ». Selon ces advaitistes, ce que nous connaissons du monde n'est qu'une « notion inexacte » de l'existence du monde supposé réel; un trompe-l'oeil. Le problème doit donc se résoudre dans une « intuition » de Brahma par le connaissant qui voit alors que celui-ci est « tout et Unique », et que le monde c'est Brahma: voilà la « délivrance ».

Dans une IIIe Partie enfin, l'auteur nous donne une critique sommaire de cette synthèse advaitiste. Synthèse parfaitement cohérente, qui soutient au prix de la réalité du monde, la notion exacte de l'Immutabilité absolue de l'Être subsistant. Synthèse qui faute par la base: sa conception erronée de la causalité. Comme philosophie, l'Advaita est donc un échec puisqu'il ne résout pas le plus important de tous les problèmes philosophiques, celui de la relation du contingent à l'absolu: il s'est contenté de le nier.

Ajoutent encore à l'intérêt de cet exposé, les commentaires de M. Maritain sur l'oeuvre du P. Dandoy, sur le caractère pragmatique de la philosophie hindoue, sur le problème crucial de la connaissance, commun à l'Orient et à l'Occident. M. Lacombe termine par quelques réflexions sur l'attitude spéculative de l'Inde.

Voilà une étude intéressante et suggestive à cause de l'oeuvre qu'elle nous fait connaître et apprécier, et par les horizons qu'elle ouvre au thomisme, à la *philosophia perennis*.

J.-C. L.

Recension des revues

Angelicum.

Avril-septembre 1932. — S. E. Eug. PACELLI, S. R. E. Card.: *Nella luce di S. Alberto Magno*, p. 131-146. — A. WALZ: *Albert der Grosze als lector Coloniensis*, p. 147-167. — G. SESTILI: *L'Universale nella dottrina di S. Alberto Magno*, p. 168-186. — M. BROWNE: *Circa intellectum et ejus illuminationem apud S. Albertum Magnum*, p. 187-202. — M. CORDOVANI: *La Marialogia di S. Alberto Magno*, p. 203-212. — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *De Sacrificio Missæ secundum S. Albertum Magnum*, p. 213-224. — G. MEERSSEMAN: *De S. Alberti Magni Postilla inedita super Jeremiam*, p. 225-238. — I.-M. VOSTÉ: *Sanctus Albertus Magnus evangeliorum interpres*, p. 239-327. — I.-M. VOSTÉ: *S. Albertus in Apocalypsim*, p. 328-335.

Antonianum.

Juillet 1932. — P. Ephrem LONGPRÉ, O. F. M.: *De B. Virginis maternitate et relatione ad Christum*, p. 289-313. — P. Johannes M. BISSEN, O. F. M.: *De motivo incarnationis Disquisitio historico-dogmatica*, p. 314-336. — P. Irenæus SQUADRANI, O. F. M.: *Tractatus de Luce Fr. Bartholomæi de Bononia (Continuatio)*, p. 337-376. — P. Ludovicus N. HAMEL, O. F. M.: *Controversia Lehu-Elter, Lottin circa regulam moralitatis secundum S. Thomam*, p. 377-384.

Apollinaris.

Janvier-mars 1932. — PERUGINI: *Inter Sanctam Sedem et Borussia Rempubliam sollemnis Conventio seu Concordatum*, p. 38-53. — DAMEN: *De vitanda juris correctione ad normam Codicis*, p. 54-68. — SCHMID: *De vi verborum « acatholicus, secta acatholica, minister acatholicus » in Jure Canonico*, p. 69-85. — CICOGNANI: *De Codificatione Canonica Orientali*, p. 86-95.

Avril-juin 1932. — CANESTRI: *De « educatione bellica » in prædicatione evangelica*, p. 186-198. — DAMEN: *De vitanda juris correctione ad normam Codicis*, p. 199-208. — DE SCHEPPER: *De Crisi Oeconomica*, p. 209-217. — PICANYOL: *De origine et evolutione historica tribunalis Rotæ Hispanicæ*, p. 218-237.

Archivum Franciscanum Historicum.

Avril 1932. — P. André CALLEBAUT, O. F. M.: *Les Sermons sur les Psaumes, imprimés sous le nom de S. Antoine, restitués au cardinal Jean d'Abbeville*, p. 161-174. — P. Columban FISCHER, O. F. M.: *Die « Meditationes Vitæ Christi ». Ihre handschriftliche Ueberlieferung und die Verfasserfrage (Fortsetzung folgt)*, p. 175-209. — Decima L. DOUIE: *Three treatises on evangelical poverty by Fr. Richard Conyngton, Fr. Walter Chatton and an anonymous from MS. V III 18 in Bishop Cosin's library, Durham (Finis)*, p. 210-240. — P. Benvenutus BUGHETTI, O. F. M.: *Statutum concordie inter quatuor Ordines Mendicantes annis 1435, 1458 et 1475 sancitum*, p. 241-256. — P. Victorinus DOUCET, O. F. M.: *Descriptio codicis 172 bibliothecæ communalis Assisiensis (Continuabitur)*, p. 257-274.

Biblica.

Fascicule III 1932. — A. VACCARI: *S. Alberto Magno e l'esegesi medievale*, p. 257-272. — A. MALLON: *Les fouilles de l'Institut Biblique (1931-1932)*, p. 273-283. — E. UNGER: *Das Freskogemälde von Hügel 3 im Tell Ghassul*, p. 284-292. — A.-E. MADER: *Die Ausgrabungen am See Genesareth*, p. 293-297. — R. KÖPPEL: *Der Tell Orème und die Ebene Genesareth*, p. 298-308. — P. JOÜON: « *Respondit et dixit* », p. 309-314. — B. BRINKMANN: *Die Lehre von der Parusie beim hl. Paulus und im Henochbuch*, p. 315-334.

Commentarium pro Religiosis.

Fascicule II, 1932. — S. G. DE RELIGIONIS: *Nova formula rescripti sæcularizationis* (Adnotationes P. Larraona), p. 90-91. — A. LARRAONA: *Commentarium Codicis—Can. 533 § 1 (4^o) et 2*, p. 92-99. — S. GOYENECHÉ: *Consultationes*, p. 100-105. — R. SAUCEDO: *Exercitium jurisdictionis in Ordine S. Joannis de Deo*, p. 106-114. — A. TABERA: *De dimissione*, p. 115-126. — A. PEINADOR: *Quæstiones juridicæ-morales de statu religioso*, p. 127-132. — A. LARRAONA: *Testamentum ad normam Can. 569 § 3*, p. 133-143.

Divus Thomas (Plaisance).

Mars-avril 1932. — G. M. PERRELLA, C. M.: *De canonicitatis criterio* (continuatio et finis), p. 145-176. — E. GÓMEZ, O. P.: *Catalogo de los manuscritos de escritores Dominicanos en la Universidad de Oxford* (continuarà), p. 177-184. — M. SCHMAUS: *Nicolai Trivet Quæstiones de causalitate scientiæ Dei et concursu divino*, p. 185-196. — P. CASTAGNOLI, C. M.: *La sessione XXIII del Concilio di Trento e l'essenza del Sacramento dell'Ordine*, p. 197-203.

Mai-juin 1932. — J. PEGHAIRE, C. S. Sp.: *Comment être thomiste*, p. 249-270. — A.-M. PIROTTA, O. P.: *De vitæ genesi*, p. 271-284. — A. ROSSI, C. M.: *De gnoseologia a Jos. Zamboni prolata* (continuabitur), p. 285-309. — P. DE VOOGHT, O. S. B.: *A propos d'une conception symboliste de la Messe*, p. 310-317.

Ephemerides Theologicæ Lovanienses.

Avril 1932. — A. JANSSENS, C. I. C. M.: *De valore soteriologico resurrectionis Christi*, p. 225-233. — J. BITTREMIEUX: *L'institution des sacrements d'après Alexandre de Halès*, p. 234-251. — O. LOTTIN, O. S. B.: *La nature de la conscience morale. Les premières spéculations au moyen âge*, p. 252-283. — J. DE BECKER: *De recta canonis 1098 Codicis juris canonici interpretatione*, p. 284-291. — J. BITTREMIEUX: *Le R. P. Louis Billot*, p. 292-295.

Juillet 1932. — O. LOTTIN, O. S. B.: *La valeur normative de la conscience morale*, p. 409-431. — G. ARENDT, S. I.: *Jus divinum arcet a connubio ineundo feminam recisam*, p. 432-441. — G. AREND: *De genuina ratione impedimenti impotentia*, p. 442-450. — A. VAN HOVE: *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, p. 451-464.

Gregorianum.

Janvier-février-mars 1932. — H. VAN LAAK: *S. Robertus Cardinalis Bellarminus S. J. Ecclesiæ Universalis Doctor*, II, p. 3-31. — J. MADDOZ: *El Canon de Vicente de Lerins*, p. 32-74. — R. MARINO: *La reviviscenza dei meriti secondo la dottrina del Dottore Angelico*, p. 75-108. — B. JANSEN: *Das Wesen und die Stellung Gottes in der Philosophie Platons*, p. 109-123. — R. ARNOU: *Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez S. Augustin*, p. 124-136. — C. BOYER: *Pour Perrone*, p. 137-138.

Avril-mai-juin 1932. — S. TROMP: *De corpore Christi mystico et actione catholica ad mentem S. Iohannis Chrysostomi*, I, p. 177-210. — J. SALAVERRI: *La idea de Tradición en la Historia Eclesiástica de Eusebio Cesariense*, p. 211-240. — L. KEELER: *Aristotle on the Problem of Error*, p. 241-260. — M. LEDRUS: *L'absolu brahmanique*, p. 261-277.

Harvard Theological Review (The).

Avril 1932. — *The Serabit Expedition of 1930*: I. Kirsopp LAKE: *Introduction*, p. 95-100. — II. A. BARROIS: *The Mines of Sinai*, p. 101-121. — III. Silva NEW: *The Temple of Hathor*, p. 122-129. — IV. Romain F. BUTIN: *The Protosinaitic Inscriptions*, p. 130-204. — Campbell BONNER: *Biblical Papyri at the University of Michigan*, p. 205-206.

Jus Pontificium.

Fascicule I 1932. — SPECTATOR: *Albertus Magnus. De philosophia et jure perenni*, p. 3-17. — A. VAN HOVE: *De requisito consensu Legislatoris in jure consuetudinario*, p. 18-29. — G. VROMANT: *De habitudine inter Delegatos Ap. et Ordinarios Missionum*, p. 30-35. — J. NOVAL: *De Vicario Generali: num sine speciali mandato sit auctoritas competens et veniat nomine « Ordinarii » in remotione parochorum*, p. 36-42. — M. WYSZYNSKI: *Utrum metus indirecte incussus dirimere possit matrimonium*, p. 43-52.

Fascicule II 1932. — SPECTATOR: *De vetustissimis Ecclesiæ Hibernicæ legibus. Ad primum liberæ Hiberniæ Eucharisticum Conventum, 22-26 jun. 1932 habitum, necnon sæculum XV ab inita S. Patricii legatione transactum, memorandum*, p. 81-90. — G. OESTERLE: *De Regularium gradibus academicis*, p. 91-105. — F. CAPPELLO: *De casibus exceptis, ad normam can. 1990-1992*, p. 106-113. — G. VROMANT: *De applicatione can. 1127*, p. 114-121. — M. WYSZYNSKI: *Utrum metus indirecte incussus dirimere possit matrimonium*, p. 122-127.

New Scholasticism (The).

Juillet 1932. — Marcel DE CORTE: *Notes Exégétiques sur la Théorie Aristotélicienne du « Sensus Communis »*, p. 187-214. — C. WILLIAMSON: *The Universe Around Us*, p. 215-238.

Nouvelle Revue Théologique.

Mai 1932. — J. ROCHE, S. J.: *Essai sur la psychologie des Apôtres*, p. 385-402. J. CREUSEN, S. J.: *L'onanisme conjugal. III. Coopération licite ou illicite*, p. 403-410. — E. de MOREAU, S. J.: *Les missionnaires belges aux Etats-Unis*, p. 411-439. — G. VROMANT, C. I. C. M.: *Le privilège de la foi au canon 1127*, p. 440-452.

Juin 1932. — Yves de MONTCHEUIL, S. J.: *Une Philosophie du Devoir*, p. 481-523. — L. HONORÉ, S. J.: *La Chasteté. Essai de théologie pastorale*, p. 524-537. — JEAN CALÈS, S. J.: *« Le Judaïsme avant Jésus-Christ »*, p. 538-546.

Recherches de Science Religieuse.

Juin 1932. — Léopold MALEVEZ: *La doctrine de l'Image et de la Connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry (suite)*, p. 257-279. — Joseph LECLER: *L'argument des deux Glaives (fin)*, p. 280-303. — Adhémar d'ALÈS: *Saint Fulgence de Ruspe: « Commonitorium de Spiritu Sancto »*, p. 304-315. — Irénée HAUSHERR: *Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'Incarnation*, p. 316-319. — Antoine MALVY: *Extrême-Onction et Imposition des mains*, p. 320-324.

Revue Apologétique.

Mai 1932. — E. HUGUENY: *L'Enfer et la Miséricorde*, p. 513-534. — E. DUMOUTET: *Le Christ selon la chair et la dévotion au Saint Sacrement*, p. 535-559. — J. RIVIÈRE: *Un mauvais avocat d'une mauvaise cause*, p. 560-563. — J. ROLLAND: *A la recherche de Dieu*, p. 564-569. — Dr M. NIWINSKI: *Les Mariavites de Pologne*, p. 570-580. — J. VIOLLET: *La défense morale et spirituelle de la famille*, p. 581-588. — Dom BELPAIRE: *L'archevêque Söderblom et les orthodoxes*, p. 589-599.

Juin 1932. — R. JOLIVET: *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 641-662. — Dr R. BIOT: *Le point de vue de la médecine moderne dans les relations du physique et du moral*, p. 663-684. — G. LECORDIER: *Une récente apologie du célibat ecclésiastique*, p. 685-700. — PASTORETTO: *Pour l'honneur de notre état et le succès de notre ministère*, p. 701-704. — E. DUMOUTET: *Pour mieux connaître notre Sauveur*, p. 705-709. — R. JACQUIN: *Le Cardinal Rampolla et la conversion de Madame Vera Belin de Soussaline*, p. 710-720.

Juillet 1932. — E. MASURE: *Le Miracle et l'Apologétique*, p. 5-24. — E. NEVEUT: *De la justification*, p. 25-48. — G. BARDY: *Esclaves et attelages*, p. 49-57. — G. LECORDIER: *Nudisme, Naturisme et Nudo-naturisme*, p. 58-65. — A. DECOUT: *La Voie qui aboutit*, p. 66-83.

Août 1932. — P. GOUNIN: *Sur la grâce sacramentelle*, p. 129-150. — H. PRADDEL: *L'Évangile, livre d'enseignement secondaire*, p. 151-166. — V. LENOIR: *Le Sacrifice du chef*, p. 167-172. — H. MARÉCHAL: *Scoutisme et catholicisme*, p. 173-180. — A. ALLÈGRE: *L'Association des A. P. E. L.*, p. 181-189. — E. DUMOUTET: *Grands mots*, p. 190-193.

Revue Biblique.

Juillet 1932. — R. P. DENIS BUZY: *Le portrait de la vieillesse (Ecclésiaste, XII, 1-7)*, p. 329-340. — G. BARDY: *La littérature patristique des « Quæstiones et responsiones » sur l'Écriture sainte (suite)*, p. 341-369. — C. BOURDON: *La route de l'exode, de la terre de Gessé à Mara*, p. 370-392. — G. RYCKMANS: *Deux inscriptions expiatoires sabéennes*, p. 393-397. — H. DUNAND: *Nouvelles inscriptions du Djebel Druze et du Hauran*, p. 397-416. — G. HORSFIELD et R. P. H. VINCENT: *Une stèle égypto-moabite au Balou'a*, p. 417-444.

Revue d'Ascétique et de Mystique.

Avril 1932. — Karl RAHNER: *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, p. 113-145. — D. Philibert SCHMITZ: *Lettres inédites de Dom Claude Martin sur l'oraison*, p. 146-163. — Pierre DEFFRENNES: *La vocation de saint Vincent de Paul. Étude de psychologie surnaturelle (suite)*, p. 164-183. — Irénée HAUSHER: *Par delà l'oraison pure grâce à une coquille, à propos d'un texte d'Évagre*, p. 184-188. — Ferdinand CAVALLERA: *L'auteur de la « Connaissance de Jésus-Christ »*, p. 188-192.

Juillet 1932. — J. HEERINCKX: *Les sources de la théologie mystique de S. Antoine de Padoue*, p. 225-256. — M. VILLER: *Autour de l'« Abrégé de la Perfection ». L'influence (suite)*, p. 257-293. — P. DEFFRENNES: *La vocation de saint Vincent de Paul. Étude de psychologie surnaturelle (suite)*, p. 294-321.

Revue de Philosophie.

Mars-avril 1932. — M. BOUYGES: *L'Exégèse de la « Tertia via » de saint Thomas d'Aquin*, p. 113-146. — H. FLEISCH: *Essai de psychologie linguistique (Deuxième article)*, p. 147-183. — Ch. RANWEZ: *Art et morale (suite)*, p. 184-207.

Mai-juin 1932. — Ch. EYSELÉ: *La Ligue Universelle des Religions, d'après Auguste Comte*, p. 225-250. — J. CARLES: *Les idées d'Aristote sur l'Esclavage, d'après saint Thomas*, p. 251-266. — Yves SIMON: *Les préoccupations expérimentales des philosophes et le fait philosophique*, p. 267-290. — R. JOLIVET: *Le domaine de la critique de la connaissance ou le problème du doute critique*, p. 291-308.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.

Mai 1932. — E. GILSON: *Réalisme et méthode*, p. 161-186. — L. FOUCHER: *La notion d'immortalité de l'âme dans la philosophie française du XIXe siècle*, II, p. 187-218. — P. KRETSCH: *Sur le dynamisme psychique*, p. 219-230. — M.-D. CHENU: *Pour l'histoire de la notion de philosophie chrétienne*, p. 231-235. — R. de VAUX: *Mauritius Hispanus, le Mahométan d'Espagne*, 236-241. — J. A. ROBILLARD: *Le symbolisme du mariage selon S. Paul*, p. 242-247.

Revue Néo-scholastique de Philosophie.

Mai 1932. — J. MARITAIN: *De la notion de philosophie chrétienne*, p. 153-186. — L. DE RAEYMAEKER: *La structure métaphysique de l'être fini*, p. 187-217. — E. de STRYCKER: *Le syllogisme chez Platon (suite et fin)*, p. 218-238. — M. DE CORTE: *Glose sur un passage du « De Anima »*, p. 239-246. — BRUNO DE S. JOSEPH: *Où naquit Francisco de Vitoria?* p. 247-249. — P. HARMIGNIE: *Travaux récents de philosophie*, p. 250-265.

Revue Thomiste.

Mai-juin 1932. — LA DIRECTION: *Le Père Raymond Cathala*, p. 375-378. — R. P. A. GARDEIL, O. P.: *La contemplation mystique est-elle intentionnelle (suite et fin)*, p. 379-393. — R. P. B. AUGIER, O. P.: *Le sacrifice rédempteur*, p. 394-430. — A. FOREST: *Du cheminement de la pensée, par E. Meyerson*, p. 431-447. — R. P. H.-D. SIMONIN, O. P.: *A propos de la notion d'« intuition » dans la philosophie thomiste de la connaissance. L'opinion de Capréolus*, p. 448-451. — R. P. M.-M. GORCE, O. P.: *Nicolaï et les Jansénistes ou la grâce actuelle suffisante (suite et fin)*, p. 452-504.

Juillet-septembre 1932. — G. THIBON: *Caractérolgie Klagesienne et psychologie thomiste*, p. 563-598. — R. P. B.-M. LAVAUX, O. P.: *La philosophie du bolchevisme*, p. 599-633. — Dom O. LOTTIN, O. S. B.: *La nature du péché d'ignorance*, p. 634-652. — A. FOREST: *Le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, p. 653-659. — R. P. CORVEZ, O. P.: *Est-il possible de démontrer l'existence, en Dieu, d'un ordre de mystères strictement surnaturels*, p. 660-667. — R. P. M.-H. LAURENT, O. P.: *Processus canonizationis Sancti Thomæ, Neapoli*, p. (265)-(278).

Vie Intellectuelle (La).

Mai 1932. — A. MENDIZABAL-VILLALBA: *L'offensive laïciste en Espagne*, p. 180-205. — A.-D. SERTILLANGES, O. P.: *Morale et Religion, d'après M. Bergson*, p. 224-245. — Joseph DANIEL: *La loi sur les allocations familiales*, p. 264-275. — M.-J. LAGRANGE, O. P.: *La Religion de Gæthe*, p. 290-311. — Aloïs STOCKMANN, S. J.: *L'héritage de Gæthe*, p. 312-321.

Juin 1932. — A.-D. SERTILLANGES, O. P.: *Questions à M. Bergson*, p. 356-385. — Dr Louis VERVAECK: *L'évolution du régime pénitentiaire en Belgique*, p. 394-408. — Marc SCHERER: *Mauriac vainqueur*, p. 436-453. — Isabelle RIVIÈRE: *Maria Blanchard*, p. 474-502.

Juillet-août 1932. — Marie FARGUES: *Catéchisme*, p. 8-37. — Tristan de ATHAYDE: *Essai sur le Progrès*, p. 54-82. — Marcel PRÉLOT: *La constitution de la seconde République espagnole*, p. 104-126. — René DUMESNIL: *L'esthétique de Flaubert et sa méthode*, p. 142-155.

Vie Spirituelle (La).

Mai 1932. — F.-D. JORET: *La Sainte Trinité*, p. 113-134. — G. SPICQ: *L'espérance messianique chez les Juifs*, p. 135-152. — Marguerite ARON: *Sainte Françoise Romaine*, p. 153-163. — E. CHARPENTIER: *La vie intérieure de Marguerite Renard*, p. 164-180. — CHARDON: *L'égalité de condition entre les justes unis à Jésus-Christ, en vertu de la subsistance mystique*, p. 181-191. — A. LEMONNYER: *L'existence des phénomènes mystiques est-elle concevable en dehors de l'Eglise?* p. (65)-(79). — G. BARDY: *La spiritualité d'Origène*, p. (80)-(106). — E.-B. ALLO: *Mystiques musulmans*, p. (107)-(125). — H.-P. LOUWERSE: *La voie de Dieu*, p. (126)-(128).

Juin 1932. — J. PÉRINELLE et P. BOISSELOT, O. P.: *Six Ordres de « ministres » préparent au Sacerdoce*, p. 225-240. — J. RIVIÈRE: *Comme soi-même (suite)*, p. 241-249. — M.-J. CONGAR, O. P.: *Pierre, pasteur des brebis de Jésus*, p. 250-256. — R. CARDALIAGUET: *Mademoiselle Tamisier*, p. 257-277. — E. CHARPENTIER: *La vie intérieure de Marguerite Renard*, p. 278-291. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE: *Hymne au Christ Sauveur*, p. 292-294. — F. FLORAND, O. P.: *L'Eglise à l'œuvre*, p. 295-307. — G. ROMAIN: *La Communauté de Larchant (fin)*, p. 308-320. — A. GARDEIL: *L'expérience mystique pure dans le cadre des « Missions divines »*, p. (129)-(146). — G. THÉRY: *Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus*, p. (147)-(167). — J. HUIJBEN: *Chronique d'histoire de la spiritualité*, p. (168)-(190).

Juillet-août 1932. — Karl ADAM: *Foi et charité*, p. 5-29. — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Psalmodie et Contemplation*, p. 30-37. — H. PETITOT: *La vertu et l'édou de force chez sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, p. 38-59. — G. di SALES: *Jeu-nesse chrétienne*, p. 60-73. — Charles de CONDREN: *Importance des examens de la journée et manière de les faire*, p. 74-80. — A. BOISSEL: *A propos des Exercices de S. Ignace*, p. 81-87. — L.-B. SAVEY: *Le Congrès national des Missionnaires diocésains de France*, p. 88-91. — L.-B. SAVEY: *De la manière de présenter aux auditoires de mission le mystère de la vie surnaturelle*, p. 92-95. — A. GARDEIL: *L'expérience mystique pure dans le cadre des « Missions divines »*, p. (1)-(21). — G. THÉRY: *Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus (suite)*, p. (22)-(43).

TABLE DES MATIÈRES

SECTION SPÉCIALE

Année 1932

Articles de fond

	PAGES
BLANCHIN (F.), O.M.I.— <i>La paternité de saint Joseph</i>	65*-82*
CARON (A.), O.M.I.— <i>Législation matrimoniale civile et canonique au Canada</i>	83*-97*
— <i>Un nouveau livre sur le Concile de Trente</i>	167*-170*
COSTELLO (C. J.), O.M.I.— <i>St. Augustine's Canon of Scripture and his Criterion of Canonicity</i> .	125*-138*
DAVID (Dom L.), O.S.B.— <i>Le rythme verbal et musical dans le chant romain</i>	211*-252*
DEVY (V.), S.M.M.— <i>La pédagogie de S. Thomas d'Aquin</i> .	139*-162*
HAIN (R.), O.M.I.— <i>De vi aestimativa et de instinctu animalium</i>	98*-114*
MARCHAND (G.), O.M.I.— <i>Le manuel de théologie dogmatique de M. le chan. Lahitton</i> .	163*-166*
PEGHAIRE (J.), C.S.Sp.— <i>L'axiome "Bonum est diffusivum sui" dans le néo-platonisme et le thomisme</i>	5*-30*
ROUSSEAU (J.), O.M.I.— <i>Béatification et canonisation (suite)</i> .	31*-59*
TACHÉ (L.), C.S.Sp.— <i>Du moine laïque au religieux prêtre</i> .	181*-210*

Bibliographie

(Comptes rendus bibliographiques)

AEGIDII ROMANI <i>Theoremata de Esse et Essentia</i> . (A. C.) ..	117*-118*
AERTNYS (Jos.), C.S.S.R.— <i>Theologia Moralis secundum Doctrinam S. Alfonsi De Liguorio, Doctoris Ecclesiae</i> . (A. D.)	172*

	PAGES
CAPPELLO (Félix M.), S.J.— <i>Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis</i> . Vol. II. Pars II. <i>De Extrema Unctione</i> . Accedit Appendix <i>De jure Orientalium</i> . (J. R.)	175*-176*
<i>Choix d'Ecrits spirituels de saint Augustin</i> . Traduction nouvelle, par Pierre De Labriolle, avec une introduction sur <i>L'Ame de saint Augustin</i> . (A. D.)	173*-174*
DANDROY (G.), S.J.— <i>L'Ontologie du Vedânta</i> . Traduit de l'anglais par Louis Marcel Gauthier. Commentaires de Jacques Maritain et Olivier Lacombe. (J.-C. L.)	254*
DOOLEY (Eugene A.), O.M.I.— <i>Church Law on Sacred Relics</i> . (J. R.)	64*
GERSTER A ZEIL (Th. Villanova), O.M.Cap.— <i>Familia Veteris Foederis</i> . (D. P.)	60*-61*
GILSON (Etienne).— <i>Saint Thomas d'Aquin</i> . (A. C.)	117*
HEERINCKX (P. Jacobus), O. F. M.— <i>Introductio in Theologiam Spiritualem Asceticam et Mysticam</i> . (A. D.) ..	174*
HÖPFL (Hildebrando), O.S.B.— <i>Introductionis in Sacros utriusque Testamenti Libros</i> . Vol. II. <i>Introductio specialis in Libros V. T.</i> Vol. III. <i>Introductio specialis in Libros N.T.</i> (D.P.) ..	115*-116*
LECLERCQ (Abbé J.).— <i>Essais de Morale Catholique</i> . I. <i>Le retour à Jésus</i> . (A. D.)	63*-64*
LÉPICIER (Card.), O.S.M.— <i>Institutiones theologicae speculativae ad textum S. Thomae concinnatae</i> . <i>Cursus brevior</i> . Vol. I et II. (A. C.)	63*, 171*-172*
<i>Lettres spirituelles de saint Jérôme</i> . I. <i>La Doctrine spirituelle</i> , par Denys Gorce. (A. D.)	172*-173*
<i>Louis de Blois. Sa vie et ses traités ascétiques</i> , par les Bénédictins de Saint-Paul d'Oosterhout. II. <i>Le Miroir de l'Ame</i> . . . <i>La Consolation des Ames craintives</i> . (A. D.)	174*

PAGES

MÉTHODE D'OLYMPE.— <i>Le Banquet des dix Vierges</i> . Traduction par Jacques Farges. (A. D.)	172*-173*
MORICE (Chanoine A.).— <i>La Vie mystique de saint Paul. Le Contemplatif, le Docteur, l'Amant du Christ</i> . (A. D.)	116*
ORIGÈNE.— <i>De la Prière. Exhortation au martyr</i> . Introduction, traduction et notes, par G. Bardy. (A. D.)	172*-173*
PARIS (P. S. Th. Lect. Fr. Gerardus), O. P.— <i>Divisio Schematica Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis ac ad Tertiam Partem Supplementi ad usum Professorum atque Studentium</i> . (R. L.)	176*
PEGHAIRE (Julien), C.S.Sp.— <i>Filiation des Philosophes</i> . (R. L.)	60*
PETRELLI (R. P. Mag. Fr. Naz.), O.S.A.— <i>Annus Mystico-augustinianus</i> . (G. S.)	253*
PISTOCCHI (Marius).— <i>De Bonis Ecclesiae Temporalibus</i> . (Cod. I. C. Lib. III.—P.VI). (J. R.) ..	176*
PISZTER (P. Dr. Emerico), S.O.Cist.— <i>Chrestomathia Bernardina ex operibus S. Bernardi, Abbatis Clavallensis, Doctoris Melliflui, collecta et ad systema quoddam theologiae redacta</i> . (A.D.)	173*-174*
<i>Revue Thomiste, mars-avril 1931</i> .—Vol. in-4 de 243 pages, tout à l'honneur du Bienheureux Albert le Grand. (A. C.)	62*
SCHEMBRI (P. A. M.).— <i>De Sacramentis</i> . Vol. II. <i>De Sanctissima Eucharistia, De Poenitentia, De Extrema Unctione, De Ordine, De Matrimonio</i> . (A. D.)	63*
SOLOVIEV (Vladimir).— <i>Les Fondements Spirituels de la Vie</i> . (A. D.)	175*
THOMAS D'AQUIN (Saint).— <i>Vers la Perfection de la Vie Spirituelle</i> . Traduction du R. P. Maréchal, O.P. Introduction historique par le T. R. P. Mandonnet, O. P. (R. L.)	253*
TRAMONTANO (Raffaele), S.J.— <i>La Lettera di Aristeo a Filocrate</i> . (D. P.)	61*-62*

	PAGES
VAN ROSSUM (G. M. Card.), C.S.S.R.— <i>De Essentia Sacramenti Ordinis. Disquisitio historico-theologica.</i> (A. D.)	171*
VAN SULL (Ch.), S. J.— <i>Léonard Lessius de la Compagnie de Jésus (1554-1623).</i> (A. C.)	117*

Recension des revues

119*-123*, 177*-180*, 255*-260*







