REVUE CATHOLIQUE
POUR LA SUISSE ROMANDE

XIVme ANNÉE - N° 3 - JUILLET-SEPT. 1939
EDITEUR FRAGNIERE FRERES FRIBOURG

SOMMAIRE DU N° 3:

NOVA ET VETERA	*Editorial*	217
JACQUES MARITAIN	*L'Eglise catholique et le progrès social* . .	221
RAINER-MARIA RILKE	*Sonnet à Orphée* . .	240
SILVIO PELLICO	*Lettre à un converti*	242
CHARLES JOURNET	*La nature de la cité médiévale :* Les Gentils, les Juifs, les hérétiques . .	245
ARTÉMIS UNGRICHT	*Entre les pages des livres de médecine*, Poèmes	268
CARDINAL CAJETAN	*Du sacerdoce royal*, Exégèse de trois textes du Nouveau Testament ; Poznan, 1524. . . .	274
En l'honneur d'Alexandre Cingria	. . . . .	284
ROBERT PINGET	*Des flûtes secrètes :* Poèmes	286
CHARLES JOURNET	*La guerre sainte et la croisade* ou *La formation d'une éthique de la guerre sainte*	290
IRÈNE MATTER	*Carnets d'une institutrice*	307
ROUTIERS UNIVERSITAIRES DE FRIBOURG	*Les Scouts devant la pauvreté*.	313
MAX OVERNEY	*Chronique d'Exégèse*	318
BIBLIOGRAPHIES		327

Editorial

Voici le fascicule d'automne que nous avions préparé. Pareil aux autres. Et cependant nous espérons qu'on ne le trouvera pas trop désaccordé d'avec les événements. Notre dessein est de continuer de paraître pendant l'époque sanglante où nous entrons, quittes à réduire s'il le faut le nombre de nos pages. Dans un monde où le mensonge devient le fondement de grandes cultures, il nous semble que toute vérité qu'on essaie de chercher et de dire avec droiture, même si elle est un peu abstraite, apporte de la fraîcheur ; dans un monde qui sombre dans la violence, il nous semble que l'amitié créée ou entretenue par « Nova » est trop précieuse pour qu'on la brise sans y être contraint. Nous tenons à remercier ici nos chers éditeurs, qui ont pensé ces choses en même temps que nous, avant que nous leur en parlions, et en qui nous avons trouvé, dès le début, des collaborateurs vraiment désintéressés, et des amis.

* * *

Un ami de « Nova » nous écrivait dans les derniers jours d'août : « Ainsi Staline et Hitler se sont reconnus ! Cela me semble un événement capital, la Bête se révèle de plus en plus. Pour le moment cela peut entraîner la guerre et la catastrophe (et pour plus tard la catastrophe aussi, car les formes nouvelles du totalitarisme communisto-nazi peuvent être d'une violence effroyable). Mais au point de vue spirituel il me semble que cela va éclairer bien des consciences et ouvrir à l'Eglise des combats libérateurs ».

On nous rendra cette justice que lorsque les formes opposées du totalitarisme luttaient encore entre elles, nous n'avons jamais accepté qu'on voulût solidariser l'Eglise avec l'une d'entre elles pour mieux abattre l'autre. Les armes de l'Eglise sont d'une autre sorte. La guerre « sainte » a pu être entreprise au moyen âge au nom d'une forme concrète de chrétienté, *au nom d'une civilisation sacrale. Elle n'a jamais pu, elle ne pourra jamais être conduite au nom du* christianisme, *au nom du royaume de Dieu, au nom de l'Eglise comme telle. « Mon royaume n'est pas de ce monde ; si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu... » Nous ne nous lasserons jamais de répéter ce texte, si gênant soit-il pour ceux qui brouillent l'Eglise et leur patrie, l'Eglise ou leur parti.*

Le temps de la chrétienté sacrale est depuis longtemps passé. C'est le temps d'une chrétienté profane qui commençait, et nous voulions travailler à la rendre possible. Et voici venir le temps de la guerre totale, le temps de la sauvagerie. Mais nous ne perdons pas confiance. « Il reste toujours l'espoir qu'un monde nouveau finira par sortir des ruines. »

* * *

Dans une chrétienté profane, il n'y a pas de guerre « sainte ». Mais il y a des guerres « justes ». Le bien temporel d'une patrie peut se défendre par les armes. C'est une grande chose pour une patrie de préférer les biens supérieurs, l'honneur, la liberté, la justice pour elle et pour les autres *à l'asservissement, à la honte et au pillage. Le cardinal Mercier l'a dit en termes immortels pour la Belgique. Vingt-cinq ans plus tard, ces mêmes paroles brillent, à l'Est de la nuit, au-dessus de la Pologne. Pauvre chère grande Pologne ! A peine ressortie du tombeau, et déjà prise dans l'étau de la violence. Le dernier billet qui nous est venu de là-bas ne portait que ces mots : « Priez pour que, si la Pologne doit devenir une digue sanglante entre les peuples, tous ceux qui meurent pour elle, meurent en Dieu ». Le bombardement et l'incendie de*

Czenstochova sont un signe. Un signe d'abord pour les anges. Ce qu'on a voulu anéantir, c'est tout ce qu'il y avait, auprès de cette Vierge sacrée, de douceur et de clarté chrétiennes pour illuminer la vie. Si l'Eglise ne prend jamais les armes, une patrie, elle, peut les prendre pour défendre de tels trésors.

* * *

Nous savons que, d'un côté de la barrière, c'est le totalitarisme, le despotisme, l'étouffement complet de cette personne humaine qui est à l'image de Dieu, le mépris des autres races humaines comme telles. Et nous savons aussi que les grandes démocraties capitalistes n'ont pas les mains pures. Hilaire Belloc, qui le reconnaissait ces jours-ci, ajoutait, dans sa réponse à Gœbbels : « Mais nous préservons certaines traditions de liberté commune et de légalité impartiale, de tribunaux publics, de libre critique des hommes publics. Dans la mesure où nous protégeons tout cela, nous demeurons moralement plus forts que l'adversaire qui nous défie en ce moment ». Notre cher Jacques Maritain dit ici-même : « L'Eglise, elle, n'est ni démocrate ni anti-démocrate. Elle est, de par sa vocation essentielle, au-dessus de ces qualifications temporelles. Mais dans les circonstances historiques où nous sommes, il apparaît clairement qu'elle juge que l'idôlatrie totalitaire, sous quelques formes et quelques couleurs que celle-ci se présente, fait peser les plus graves menaces sur l'exercice de sa mission spirituelle et le dépôt des vérités qu'elle a charge d'enseigner. C'est la liberté même de la parole de Dieu et la dignité de la personne humaine qui sont en jeu... Il n'est pas malaisé de constater que les chances de la religion, comme celles du droit naturel et de la bonne foi internationale, coïncident avec celles de la liberté. Si les démocraties cruellement travaillées par les vieilles erreurs matérialistes et par les désordres dus à la primauté de l'argent ont la force et le temps de se purifier et de se renouveler, le péril d'une catastrophe de la civilisation peut encore être écarté. Sinon, il reste toujours l'espoir qu'un monde nouveau finirait par sortir des ruines ».

* * *

Nous prions pour que la liberté soit laissée à notre petite patrie ; pour qu'on y puisse encore entendre la vérité ; pour que la vague de sang ne vienne pas la balayer. Mais nous ne pouvons pas prier pour que son cœur se ferme et qu'elle vive à l'abri de la souffrance. Notre amour est engagé partout où il y a du bien et du mal, des brisements et de la détresse. Cette immense tragédie du monde, qui ensanglante le ciel, la terre et les mers, quelle terrible invitation à la grandeur d'âme ! Si chère que nous soit la croix de notre petite patrie, elle est encore beaucoup trop étroite pour chacun de nos cœurs. Il n'y a qu'une Croix qui soit adorable, et elle déborde toutes les patries, ses bras s'étendent sur l'Orient et l'Occident, sur les peuples amis et les peuples ennemis.

5 septembre.

NOVA ET VETERA

L'Eglise catholique et le progrès social[1]

I

L'auteur de cette étude est catholique. On lui permettra d'indiquer d'abord rapidement, en guise d'introduction, dans quelles perspectives générales se situent les considérations qu'il voudrait exposer et qui sans cela resteraient insuffisamment claires.

La distinction des choses qui sont à César et des choses qui sont à Dieu est fondamentale pour la conscience catholique. C'est elle qui assure la liberté du spirituel à l'égard du temporel, de l'Eglise à l'égard de l'Etat. Cependant, cette distinction n'est pas une séparation: les choses divines doivent coopérer avec les choses humaines. Il est à remarquer à ce point de vue que l'irruption de l'Evangile dans l'histoire humaine n'a pas simplifié les affaires des hommes. Mais elle a accéléré le mouvement de l'histoire et lui a assigné sa direction.

D'autre part, l'Eglise, selon la conception catholique, est une véritable *cité* d'origine divine, — le Royaume de Dieu en pèlerinage, — une « société complète » organisée selon ses lois propres et avec sa hiérarchie propre, et où l'autorité descend d'en haut, pour enseigner les âmes et les diriger vers le salut. Cette cité une et universelle est répandue parmi les nations et les cités terrestres, dont elle respecte la nature et les diversités.

Enfin le but vers lequel cette cité conduit ses membres est un but surnaturel, c'est l'entrée dans la vie de Dieu; son bien commun, c'est la vie éternelle. Son affaire propre n'est pas la vie terrestre des hommes, ni les conflits, les débats et les problèmes d'ordre temporel, ni le progrès politique et social, ni l'organisation du bonheur ici-bas. Et de tout cela cependant, elle ne se désintéresse pas, elle ne peut pas se désintéresser.

[1] Ce texte est le texte français original d'une étude publiée dans la revue *Foreign Affairs*, de New-York (livraison du 1er juillet 1939), sous le titre *The Catholic Church and Social Progress*. La revue *Foreign Affairs*, qui est consacrée aux grands problèmes internationaux, avait demandé à l'auteur de traiter ce sujet pour le public américain.

Car d'une part, en raison des connexions entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, il appartient à la mission de l'Eglise de veiller à l'intégrité des principes de la raison naturelle, du droit naturel, et de l'éthique sociale comme de l'éthique individuelle ; d'autre part, et en vertu d'une sorte de surabondance qui est une conséquence de la loi de l'Incarnation, ce qu'elle apporte au monde est un bien qui rejaillit sur la vie terrestre des hommes, et qui importe premièrement à leur progrès politique et social et à leur accession à une existence plus heureuse ici-bas.

Ce comportement de l'Eglise, à la fois respectueux de l'autonomie des choses temporelles, et « maternel » à leur égard, est clairement marqué dans l'épître de saint Paul à Philémon. Saint Paul ne demande pas à Philémon d'affranchir son esclave Onésime, il ne s'applique pas à briser le statut social du monde antique, il accepte ce statut tel que les hommes l'ont fait. Mais il l'ouvre à la sève de l'Evangile, — qui, travaillant du dedans le monde profane, fera sauter peu à peu les cadres sociaux de l'esclavage. Cet Onésime qui est esclave de Philémon est à Philémon « bien mieux qu'un esclave », c'est « un frère bien-aimé », Paul l'appelle « son propre cœur ». L'esclave comme le maître est « héritier de Dieu » et « cohéritier du Christ »[1].

Saint Paul prescrit aux inférieurs d'obéir à leurs supérieurs ; c'est à ses yeux un devoir de conscience de respecter les pouvoirs légitimes, parce que toute autorité légitime a sa source première en Dieu auteur de la nature ; et même les anciens chrétiens, préférant la *corona martyrum* à la *corona militum*, aimaient mieux s'exposer à une mort injuste que de se révolter contre le pouvoir tyrannique des empereurs persécuteurs. Et d'autre part, cependant, les idées et les désirs que la révélation chrétienne a fait lever dans l'âme de l'homme agissent sans cesse au cœur des sociétés terrestres pour les transformer insensiblement. En ce qui concerne l'Eglise elle-même, ce n'est pas son affaire de descendre dans les tâches directement temporelles, dans les flux et les reflux de l'activité politique. Elle a le dépôt d'énergies d'un autre ordre, plus cachées mais plus puissantes. C'est sur la justice et l'amour, et sur la révélation chrétienne qu'il lui est demandé de veiller. Une fois portées dans la substance de l'histoire, ces énergies-là y agissent d'elles-mêmes, selon une autre mesure de durée que le rythme du temps.

* * *

[1] *Rom.*, VIII, 17.

Ces remarques font comprendre qu'aux yeux du catholique le rapport de l'Eglise au monde n'est pas simple, mais fort mystérieux lui-même. Il n'y a pas à rechercher là d'équilibre statique, propre à satisfaire l'imagination géométrique ou les aspirations apolliniennes des auteurs de textbooks. La relation dont nous parlons est une relation dynamique, comme entre forces concertantes dont la compénétration même est antinomique et l'harmonie instable, — jusqu'à la résolution finale avec laquelle le temps finira.

Certains anticléricaux reprochent à l'Eglise d'être du côté des riches et des puissants, et de la stagnation sociale. Certains apologistes, pour magnifier son œuvre de progrès social, insistent au contraire sur le « ferment révolutionnaire » qu'elle apporte au monde, ils la présentent comme n'ayant d'autre but et d'autre mission que de transformer les conditions terrestres de la vie des peuples, et de créer la prospérité, la paix et le bonheur ici-bas. De l'avis des catholiques, les uns et les autres sont dans l'illusion, et les uns et les autres peuvent invoquer certains faits particuliers à l'appui de leur thèse. La clef de l'énigme se trouve à un niveau plus profond.

Pascal a dit que les signes et les miracles sont donnés — selon la disposition des cœurs — pour aveugler les uns et pour éclairer les autres. Dans son roman *Jeunesse sans Dieu*, qui est un terrible témoignage contre les régimes totalitaires, un jeune écrivain hongrois, Odon de Horvath, mort tragiquement à Paris, en 1938, remarquait que l'Etat représente une nécessité naturelle et qu'il est, à ce titre, voulu de Dieu, et que par conséquent, l'Eglise a le devoir de collaborer avec l'Etat: mais quel est l'Etat, ajoutait-il, qui n'est pas gouverné par les puissants et les riches ? et comment collaborer avec l'Etat sans être obligé du même coup de collaborer avec les puissants et les riches ? — L'Eglise doit avant tout accomplir sa tâche propre, et durer. Il lui est indifférent de se donner les apparences du cynisme en acceptant l'Etat tel qu'il est, avec les injustices et les impuretés qui le grèvent, et en s'efforçant seulement de le rendre le moins mauvais possible. C'est une contrainte qu'elle subit: aux inconvénients qui s'ensuivent pour elle il n'est d'autre atténuation que d'avoir affaire, soit à un Etat faible, soit à un Etat lui-même chrétien, je dis vitalement (non décorativement) chrétien. A ces considérations le catholique ajoute que l'assistance spéciale que, selon sa foi, l'Eglise reçoit de Dieu, est évidemment moins étroite quand il s'agit d'établir un modus vivendi avec un gouvernement que lorsqu'il s'agit de définir un dogme ;

elle peut se borner en pareil cas à faire éviter des erreurs irrémédiables. Enfin, c'est justement dans le domaine des choses du siècle que les faiblesses humaines des individus peuvent le plus facilement se donner cours: en maintes circonstances la tentation de lier la religion au sort des riches et des puissants, d'un parti politique ou d'un Etat, afin d'utiliser leurs ressources, voire leurs injustices, pour les intérêts des gens d'Eglise ou des couches sociales qui les soutiennent, a donné naissance ainsi à des abus plus ou moins graves, et à un « cléricalisme » tout à fait opposé à l'esprit de l'Eglise et à son véritable bien. Par ailleurs, le comportement temporel du *monde chrétien* (qui est tout autre chose que l'Eglise) est souvent fort loin d'être chrétien. Tout cela est suffisant à créer une fausse *apparence* qui masque à beaucoup de gens la réalité.

La réalité, comme une expérience historique plus approfondie le fait constater, c'est que de par sa mission même l'Eglise a toujours son cœur avec les pauvres et trouve toujours en eux ses vraies ressources. Selon une remarque du grand philosophe français Henri Bergson, l'histoire montre que ce qui depuis bientôt deux mille ans s'est fait de durablement bon dans les sociétés humaines, s'est fait sous l'influence du christianisme. Le Play était arrivé aux mêmes conclusions à l'égard des conditions morales essentielles au progrès de la vie civilisée. C'est l'Evangile et l'Eglise qui ont appris aux hommes le respect de la personne humaine et le respect de la vie humaine, le respect de la conscience et le respect de la pauvreté, la dignité de la femme, la sainteté du mariage, la noblesse du travail et la valeur de la liberté, le prix infini de chaque âme, l'égalité essentielle des êtres humains de toute race et de toute condition devant Dieu. En affirmant que la vie politique, économique, sociale, internationale, relève de l'éthique comme la vie individuelle, et qu'il n'y a pas de paix ni de prospérité possible entre les hommes sans la justice et le respect du droit; en proclamant qu'à la primauté de la charité et de l'amour fraternel l'ordre de la vie temporelle elle-même ne saurait se soustraire, ce sont les fondements mêmes de tout progrès humain que l'Eglise s'efforce d'assurer. De nos jours, il apparaît qu'à des besoins nouveaux elle répond par des initiatives nouvelles de grande envergure. Comme autrefois elle a contribué selon le style médiéval à la formation politique de l'Europe, il semble qu'aujourd'hui elle a conscience de devoir contribuer selon le style de l'âge moderne, et grâce à l'autorité morale qui lui est partout reconnue, au salut de la civilisation menacée, à la formation sociale du monde et à l'avènement d'un ordre nouveau.

On excusera la longueur de ces explications préliminaires. Indiquant à grands traits comment les choses se présentent en général dans les perspectives catholiques, elles nous permettent d'aborder plus facilement les questions plus particulières concernant le christianisme et le progrès social.

II

Le christianisme est à l'œuvre dans la vie sociale des peuples selon deux modes d'action bien distincts, que, pour plus de brièveté, j'appellerai un mouvement à partir d'en bas et un mouvement à partir d'en haut.

Ce que j'appelle un *mouvement à partir d'en bas*, ce sont les germinations naturellement produites au sein de la conscience profane et temporelle elle-même sous l'activation du ferment chrétien. Le philosophe de l'histoire constate que ce ferment s'est lui-même développé dans le monde sous des formes et dans des conditions très diverses ; le croyant attaché à une Eglise soucieuse d'orthodoxie — le catholique notamment, — pense que dans cette Eglise seule le ferment évangélique s'est gardé inaltéré. Mais sous des formes pures ou impures, orthodoxes ou hérétiques, c'est lui qui en fait (dans le bien et dans le mal) a soulevé l'histoire du monde profane ; s'il est vrai que Jean-Jacques Rousseau est le « père des temps modernes », et qu'il les a engagés sur de mauvais chemins, à la recherche de choses bonnes que des erreurs défiguraient, il est vrai également que cette *naturisation* ou laïcisation de l'Evangile et le messsianisme révolutionnaire sont inconcevables eux-mêmes sans l'élément chrétien dont relève la civilisation occidentale.

A l'égard des conflits spirituels et sociaux de notre âge, le tragique du monde moderne consiste, me semble-t-il, finalement en ceci qu'au XIX^e^ siècle en particulier, — tandis que beaucoup de chrétiens se faisaient pratiquement complices de l'injustice sociale, et prenaient parti contre le mouvement normal de l'histoire, — beaucoup d'ennemis du christianisme se dévouaient au progrès de la justice sociale en altérant par les erreurs d'un matérialisme désastreux leur idée de celle-ci, et en se laissant égarer par le mythe de la Révolution, sans voir que ce qu'il y avait de juste et de fécond dans leur action dérivait à vrai dire de vérités chrétiennes (mais « affolées ») et de sentiments chrétiens (mais désaffectés). Ainsi s'est produit ce que Pie XI a appelé le plus grand scandale du XIX^e^ siècle : le fait que la classe ouvrière s'est trouvée séparée du christianisme et de l'Eglise, et a cru que pour espérer sur terre une vie meilleure elle

devait nécessairement se détourner du Christ. Le travail immense qui s'impose de nos jours à la pensée chrétienne et à l'activité chrétienne est de sauver, en les purifiant des erreurs qui les font maintenant péricliter, les efforts du siècle précédent vers le progrès social.

En ce qui concerne les catholiques, c'est un point bien établi pour eux que la religion chrétienne n'est inféodée à aucun régime temporel, elle est compatible avec toutes les formes de gouvernement légitime ; elle n'en impose aucune à leur préférence. Elle n'impose pas non plus (dès l'instant que certains principes supérieurs sont sauvegardés) une philosophie politique déterminée. Mais si l'Eglise ne doit pas se lier à un idéal temporel, les croyants, eux, agissant non *en tant que* croyants et au nom de l'Eglise, mais *en tant que* membres de la cité terrestre, en tant que citoyens, ont à lutter pour un idéal temporel, ils ont à s'engager, à leurs risques et périls individuels, dans le combat pour la justice sociale et le progrès de la civilisation. Les masses catholiques comprennent aujourd'hui de mieux en mieux cette nécessité, c'en est fini pour elles des négligences du XIX^e^ siècle.

Pour autant qu'il s'agit là du *mouvement à partir d'en bas* dont nous parlons en ce moment, et qui provient des initiatives chrétiennes au sein de la conscience profane, il est clair que ce mouvement n'engage pas l'Eglise elle-même ; par suite il donne normalement lieu chez ceux qui y participent, — même s'il s'agit de croyants pareillement orthodoxes, — à des attitudes fort diverses, selon les liens sociaux et les habitudes de penser de chacun (sans parler des obstacles plus ou moins grands que l'inspiration évangélique peut rencontrer ici ou là). Ce qu'il est peut-être plus important encore de noter, c'est que les progrès sociaux qui s'accomplissent ainsi supposent à la fois certaines possibilités techniques et une plus ou moins longue *maturation* morale. Il en a été ainsi pour l'abolition de l'esclavage antique. Cette abolition était conditionnée d'une part par certains progrès techniques ; on a montré par exemple que les découvertes qui ont permis de substituer la force motrice animale à la force motrice humaine, notamment pour la traction des fardeaux, ont joué là un rôle considérable [1] ; (dans le monde moderne l'avènement de la machine est appelé à jouer un rôle libérateur analogue). D'autre part, nous l'avons déjà remarqué, ce n'est pas en vertu d'une loi que l'Eglise aurait promulguée en matière sociale-temporelle, c'est en vertu d'un lent déve-

[1] Cf. Commandant LEFEBVRE-DESNOUETTES, *La Force motrice animale à travers les âges*. Paris, Alphonse Picard.

loppement vital que le christianisme a peu à peu évacué de la conscience morale la nécessité de l'esclavage, et l'a finalement évacuée de l'existence.

En se plaçant dans les mêmes perspectives, le philosophe de l'histoire peut constater avec M. Bergson, — et sans lier pour cela en aucune façon l'Eglise elle-même à une philosophie démocratique — qu'en fait le ferment évangélique oriente l'histoire humaine vers cet idéal de respect du droit de la personne et d'amitié fraternelle qui est à la base de « l'état d'esprit démocratique » quand des métaphysiques erronées ne le vicient pas ; et que ce ferment sera à l'œuvre jusqu'à la fin des temps dans l'histoire humaine pour éliminer d'elle, à mesure que les progrès techniques en donneront la possibilité, toute forme de servitude.

* * *

Quant au *mouvement à partir d'en haut*, que j'ai mentionné tout à l'heure, il a sa source dans la doctrine officielle de l'Eglise, notamment dans les enseignements et les directions pratiques contenues dans les encycliques pontificales, et qui tout à la fois stimulent, orientent et contrôlent le « mouvement à partir d'en bas ».

Depuis un demi-siècle en particulier, l'Eglise catholique a accumulé un trésor doctrinal extrêmement riche où les principes qui commandent l'ensemble des questions sociales et des problèmes concernant la vie temporelle des hommes sont réunis et coordonnés. Comme je l'ai expliqué au début, elle ne prétend pas descendre elle-même dans l'administration des affaires temporelles. Mais elle se reconnaît la charge d'intervenir en ce qui touche à la loi morale. C'est un office de sagesse, théorique et pratique, qu'elle accomplit.

Il faudrait une longue étude pour résumer ces enseignements, ce n'est pas mon dessein de le faire ici. Chacun sait l'immense effort accompli par Léon XIII, rappelons le titre de quelques-unes de ses encycliques : *Inscrutabili* (1878) sur les maux de la société ; *Arcanum Divinae Sapientiae* (1880) sur le mariage ; *Diuturnum* (1881) sur l'origine du pouvoir civil ; *Immortale Dei* (1885) sur la constitution chrétienne des Etats ; *Libertas praestantissimum* (1888) sur la liberté humaine ; *Sapientiae Christianae* (1890) sur les principaux devoirs civiques des chrétiens ; *Rerum Novarum* (16 mai 1891) sur la condition des ouvriers. Cette dernière encyclique a eu une importance extraordinaire. Beaucoup de gens, à l'époque où elle fut publiée, furent sur le point de se scandaliser, en s'imaginant

que le Pape « devenait socialiste ». Le Pape ne devenait pas socialiste, il rappelait à un monde pourri d'égoïsme les lois de l'éthique chrétienne en matière sociale ; si tous les chrétiens l'avaient écouté, beaucoup de maux terribles auraient été évités. « Ce n'est pas les encycliques que nous vous reprochons, disait, il y a une dizaine d'années, le communiste Rappoport à un orateur catholique, c'est le mépris dans lequel vous tenez les encycliques. » De son côté, le Pape Pie XI écrivait dans une encyclique récente : « Il n'y aurait ni socialisme ni communisme si les chefs des peuples n'avaient pas dédaigné les enseignements de l'Eglise et ses maternels avertissements » [1].

Dans beaucoup de documents Pie X et Benoît XV ont touché également aux problèmes politiques et sociaux, et complété les enseignements de Léon XIII. Mais c'est Pie XI qui avec une puissante envergure doctrinale et une énergie indomptable a porté la synthèse catholique en matière sociale au degré de précision le plus approprié à notre temps, et dégagé d'elle la condamnation décisive des pires erreurs qui menacent aujourd'hui la civilisation.

Le document capital est ici l'encyclique *Quadragesimo Anno* (15 mai 1931) sur la restauration de l'ordre social, où le Pape met en lumière les racines morales et sociales des maux actuels, et après avoir critiqué l'individualisme, le libéralisme manchestérien, le socialisme et le communisme, trace dans ses principes généraux le programme d'une rénovation sociale fondée sur l'organisation des « corps » professionnels et sur le relèvement du prolétariat par l'accession à la propriété ; on notera que les « ordres » ou « corps professionnels » dont parle cette encyclique sont tout autre chose que les « corporations » des Etats totalitaires. Celles-ci sont des organes de l'Etat, et l'*Etat* lui-même se dit alors corporatif ; au contraire, c'est seulement une *économie* corporative que recommande l'encyclique ; et la corporation comme le syndicat y sont conçus comme essentiellement fondés sur la liberté d'association et comme doués de toute l'autonomie compatible avec les exigences du bien commun. Ensuite sont venues l'encyclique *Non abbiamo bisogno* (29 mai 1931) où la statolatrie totalitaire de l'idéologie fasciste est condamnée ; l'encyclique *Mit brennender Sorge* (14 mars 1937) sur le national-socialisme allemand ; l'encyclique *Divini Redemptoris* (19 mars 1937) sur le communisme athée [2]. Je voudrais citer ici quelques extraits caractéristiques de ces encycliques.

[1] *Divini Redemptoris.*

[2] Deux autres encycliques très importantes de Pie XI doivent aussi être mentionnées:

« Il y a violation de l'ordre quand le capital n'engage les ouvriers ou la classe des prolétaires qu'en vue d'exploiter à son gré et à son profit personnel l'industrie et le régime économique toute entier, sans tenir aucun compte ni de la dignité humaine des ouvriers, ni du caractère social de l'activité économique, ni même de la justice sociale et du bien commun.» — « Le prolétariat et le paupérisme sont, à coup sûr, deux choses bien distinctes. Il n'en reste pas moins vrai que l'existence d'une immense multitude de prolétaires d'une part, et d'un petit nombre de riches pourvus d'énormes ressources d'autre part, atteste à l'évidence que les richesses créées en si grande abondance à notre époque d'industrialisme sont mal réparties et ne sont pas appliquées comme il conviendrait aux besoins des différentes classes. » — Après avoir noté que le contrat de louage de travail (salariat) est légitime en lui-même, « cependant, écrit Pie XI, Nous estimons plus approprié aux conditions présentes de la vie sociale de tempérer quelque peu, dans la mesure du possible, le contrat de travail par des éléments empruntés au contrat de société. C'est ce que l'on a déjà commencé à faire sous des formes variées, non sans profit sensible pour les travailleurs, et pour les possesseurs du capital. Ainsi les ouvriers et employés ont été appelés à participer en quelque manière à la propriété de l'entreprise, à sa gestion ou aux profits qu'elle apporte. » — «...Bien que le travail ne soit pas une simple marchandise, qu'il faille reconnaître en lui la dignité humaine de l'ouvrier et qu'on ne puisse pas l'échanger comme une denrée quelconque, de nos jours, sur le marché du travail, l'offre et la demande opposent les parties en deux classes, comme en deux camps ; le débat qui s'ouvre transforme le marché en un champ clos où les deux armées se livrent un combat acharné. A ce grave désordre qui mène la société à la ruine, tout le monde le comprend, il est urgent de porter un prompt remède. Mais on ne saurait arriver à une guérison parfaite que si à ces classes opposées on substitue des organes bien constitués, des « ordres » ou des « professions » qui groupent les hommes non pas d'après les positions qu'ils occupent sur le marché du travail, mais d'après les différentes branches de l'activité sociale auxquelles ils se rattachent. » — « De même qu'on ne saurait fonder l'unité du corps social sur l'opposition des classes, ainsi on ne peut attendre du libre jeu de la concurrence l'avènement d'un régime économique bien ordonné. C'est en

---

l'encyclique *Quas Primas* (1925) sur la Royauté du Christ, et l'encyclique *Casti Connubii* (1930) sur le mariage chrétien. Mais elles ne concernent pas directement l'objet de la présente étude.

effet de cette illusion comme d'une source contaminée, que sont sorties toutes les erreurs de la science économique individualiste. Cette science, supprimant par oubli ou ignorance le caractère social et moral de la vie économique, pensait que les pouvoirs publics doivent abandonner celle-ci, affranchie de toute contrainte, à ses propres réactions, la liberté du marché et de la concurrence lui fournissant un principe directif plus sûr que l'intervention de n'importe quelle intelligence créée. Sans doute, contenue dans de justes limites, la libre concurrence est chose légitime et utile; jamais pourtant elle ne saurait servir de norme régulatrice à la vie économique. Les faits l'ont surabondamment prouvé, depuis qu'on a mis en pratique les postulats d'un néfaste individualisme. Il est donc absolument nécessaire de replacer la vie économique sous la loi d'un principe directeur juste et efficace. La dictature économique qui a succédé aujourd'hui à la libre concurrence ne saurait assurément remplir cette fonction; elle le peut d'autant moins que, immodérée et violente de sa nature, elle a besoin pour se rendre utile aux hommes, d'un frein énergique et d'une sage direction, qu'elle ne trouve pas en elle-même. C'est donc à des principes supérieurs et plus nobles qu'il faut demander de gouverner avec une sévère intégrité ces puissances économiques, c'est-à-dire à la justice et à la charité sociale. Cette justice doit donc pénétrer complètement les institutions mêmes et la vie tout entière des peuples; son efficacité vraiment opérante doit surtout se manifester par la création d'un ordre juridique et social qui informe en quelque sorte toute la vie économique. Quant à la charité sociale, elle doit être l'âme de cet ordre que les pouvoirs publics doivent s'employer à protéger et à défendre efficacement...[1] »

« ...Nous voici en présence de tout un ensemble d'authentiques affirmations et de faits non moins authentiques qui mettent hors de doute le propos — déjà exécuté en si grande partie — de monopoliser entièrement la jeunesse, depuis la première enfance jusqu'à l'âge adulte, pour le plein et exclusif avantage d'un parti, d'un régime, sur la base d'une idéologie qui, explicitement, se résout en une vraie et propre statolâtrie païenne, en plein conflit tout autant avec les droits naturels de la famille qu'avec les droits surnaturels de l'Eglise. » — « Une conception qui fait appartenir à l'Etat les jeunes générations, entièrement et sans exception, depuis le premier âge jusqu'à l'âge adulte, n'est pas conciliable pour un catholique avec la doctrine catholique; elle n'est pas

[1] Encycl. *Quadragesimo Anno*, 1931.

même conciliable avec le droit naturel de la famille. Ce n'est pas, pour un catholique, chose conciliable avec la doctrine catholique que de prétendre que l'Eglise, le Pape, doivent se limiter aux pratiques extérieures de la religion (la messe et les sacrements) et que le reste de l'éducation appartient à l'Etat[1]. »

« ...Pour la première fois dans l'histoire nous assistons à une lutte froidement voulue et savamment préparée de l'homme contre *tout ce qui est divin.* » — « Le communisme dépouille l'homme de sa liberté, principe spirituel de la conduite morale; il enlève à la personne humaine tout ce qui constitue sa dignité, tout ce qui s'oppose moralement à l'assaut des instincts aveugles. On ne reconnaît à l'individu en face de la collectivité, aucun des droits naturels à la personne humaine. » — « Que deviendrait donc la société humaine fondée sur de tels principes matérialistes ? Elle serait une collectivité sans autre hiérarchie que celle du système économique. Elle aurait pour unique mission la production des biens pour le travail collectif... Mais on ne foule pas aux pieds impunément la loi naturelle et son Auteur: le communisme n'a pu et ne pourra réaliser son but, pas même sur le plan purement économique. Il est vrai qu'en Russie, il a contribué à secouer hommes et choses d'une longue et séculaire inertie et à obtenir par des moyens souvent sans scrupules quelque succès matériel; mais nous savons par des témoignages non suspects, dont certains sont récents, que de fait, ce qu'il s'était promis, il ne l'a pas atteint; sans compter l'esclavage que le terrorisme a imposé à des millions d'hommes. Même sur le terrain économique, on ne peut se passer de la morale, du sentiment moral de la responsabilité, pour lequel il n'y a pas de place dans un système aussi matérialiste que le communisme. Pour en tenir lieu il n'y a que le terrorisme... » — « Le communisme est intrinsèquement pervers, et l'on ne peut admettre sur aucun terrain la collaboration avec lui de la part de quiconque veut sauver la civilisation chrétienne. » — «...Les moyens de sauver le monde actuel de la ruine dans laquelle le libéralisme amoral nous a plongés, ne consistent ni dans la lutte des classes ni dans la terreur, beaucoup moins encore dans l'abus autocratique du pouvoir de l'Etat, mais dans l'instauration d'un ordre économique inspiré par la justice sociale et les sentiments de la charité chrétienne. » — «...Quand Nous voyons cette foule d'indigents accablés par la misère et pour des causes dont ils ne sont pas responsables, et à côté

[1] Encycl. *Non abbiamo bisogno*, 1931, sur les conflits entre l'Action catholique et le fascisme italien.

d'eux, tant de riches qui se divertissent sans penser aux autres, qui gaspillent des sommes considérables pour des choses futiles, Nous ne pouvons Nous empêcher de constater avec douleur que non seulement la justice n'est pas suffisamment observée, mais que le commandement de la charité reste encore incompris et n'est pas vécu dans la pratique quotidienne. » — « Pour être authentiquement vraie, la charité doit toujours tenir compte de la justice... » — « Une prétendue charité qui prive l'ouvrier du salaire auquel il a un droit strict n'a rien de la vraie charité, ce n'est qu'un titre faux, un simulacre de charité. L'ouvrier ne doit pas recevoir à titre d'aumône ce qui lui revient en justice ; il n'est pas permis de se dérober aux graves obligations imposées par la justice en accordant quelques dons à titre de miséricorde. La charité et la justice imposent des devoirs, souvent par rapport au même objet, mais sous un aspect différent : lorsqu'il s'agit des obligations d'autrui envers eux, les ouvriers ont le droit de se montrer particulièrement sensibles par conscience de leur propre dignité. » — « L'homme a une âme spirituelle et immortelle ; il est une personne, admirablement pourvue par le Créateur d'un corps et d'un esprit, un vrai « microcosme » comme disaient les anciens, c'est-à-dire un petit monde, qui vaut, à lui seul, beaucoup plus que l'immense univers inanimé. En cette vie et dans l'autre, l'homme n'a que Dieu pour fin dernière ; par la grâce sanctifiante, il est élevé à la dignité de fils de Dieu dans le corps mystique du Christ. C'est pourquoi Dieu l'a doté de prérogatives nombreuses et variées : le droit à la vie, à l'intégrité du corps, aux moyens nécessaires à l'existence ; le droit de tendre à sa fin dernière dans la voie tracée par Dieu ; le droit d'association, de propriété, et le droit d'user de cette propriété [1]. »

« Quiconque prend la race, ou le peuple, ou l'Etat, ou la forme de l'Etat, ou les dépositaires du pouvoir, ou toute autre valeur fondamentale de la communauté humaine, — toutes choses qui tiennent dans l'ordre terrestre une place nécessaire et honorable, — quiconque prend ces notions pour les retirer de cette échelle de valeurs, même religieuses, et les divinise par un culte idolâtrique, celui-là renverse et fausse l'ordre des choses créé et ordonné par Dieu : celui-là est loin de la vraie foi en Dieu et d'une conception de la vie répondant à cette foi. » — « Seuls des esprits superficiels peuvent tomber dans l'erreur qui consiste à parler d'un Dieu national, d'une religion nationale ; seuls ils peuvent entre-

[1] Encycl. *Divini Redemptoris*, 1937, sur le communisme athée.

prendre la vaine tentative d'emprisonner Dieu, le Créateur de l'univers, le Roi et le Législateur de tous les peuples, devant la grandeur duquel les Nations sont *comme une goutte d'eau suspendue à un seau* (Is., XL, 15) dans les frontières d'un seul peuple, dans l'étroitesse de la communauté de sang d'une seule race. » — « Des lois humaines qui sont en contradiction insoluble avec le droit naturel sont marquées d'un vice originel qu'aucune contrainte, aucun déploiement extérieur de puissance ne peut guérir. C'est à la lumière de ce principe qu'il faut juger l'axiome: *Le droit, c'est l'utilité du peuple.* On peut, certes, donner à cette proposition un sens correct, si on lui fait dire que ce qui est moralement défendu ne peut jamais servir au véritable bien du peuple. Cependant, le paganisme ancien reconnaissait déjà que l'axiome, pour être pleinement exact, doit être, en réalité, retourné, et s'exprimer ainsi: *Il est impossible qu'une chose soit utile si elle n'est pas en même temps moralement bonne. Et ce n'est point parce qu'elle est utile qu'elle est moralement bonne, mais parce qu'elle est moralement bonne elle est utile.* (Cicéron, *De Officiis*, III, 30.) Affranchi de cette règle morale, ce principe signifierait, dans la vie internationale, l'état de guerre perpétuel entre les différentes nations. Dans la vie nationale, il méconnaît, par l'amalgame qu'il fait des considérations de droit et d'utilité, le fait fondamental, que l'homme, en tant que personne, possède des droits qu'il tient de Dieu et qui doivent demeurer vis-à-vis de la collectivité hors de toute atteinte qui tendrait à les nier, à les abolir ou à les négliger. Mépriser cette vérité, c'est oublier que le véritable bien commun est déterminé et reconnu, en dernière analyse, par la nature de l'homme, qui équilibre harmonieusement droits personnels et obligations sociales, et par le but de la société, déterminé aussi par cette même nature humaine. » — « Une chrétienté ayant repris conscience d'elle-même, dans tous ses membres, rejetant tout partage, tout compromis avec l'esprit du monde, prenant au sérieux les commandements de Dieu et de l'Eglise, se conservant dans l'amour de Dieu et l'efficace amour du prochain, pourra et devra être pour le monde, malade à mort, mais qui cherche qu'on le soutienne et qu'on lui indique sa route, un modèle et un guide, si l'on ne veut pas qu'une indicible catastrophe, un écroulement dépassant toute imagination ne fonde sur lui. Toute réforme vraie et durable, en dernière analyse, a eu son point de départ dans la sainteté. [1] »

[1] Encycl. *Mit brennender Sorge*, 1937, sur le national-socialisme allemand.

Ajoutons que dans un document adressé à tous les Séminaires et toutes les Universités catholiques Pie XI a condamné les doctrines racistes le 13 avril 1938. « Plusieurs, écrivait en novembre 1938 le Patriarche de Lisbonne, parlant du Pape Pie XI, — plusieurs se sont montrés surpris de l'invincible énergie de cet auguste vieillard qui, l'Evangile à la main, intrépide dans sa foi, a condamné le communisme, le totalitarisme, l'étatisme, le racisme, le nationalisme païen, toutes ces nouvelles idoles de notre temps devant lesquelles se courbent des masses embrigadées qui perdent le sentiment de leur dignité et de leur liberté dès qu'elles perdent le Christ. Ceux qui se scandalisent de la suprême condamnation par le Pape des régime persécuteurs qui se vantent d'avoir sauvé l'Europe du communisme ne savent pas (comme dit l'Evangile) de quel esprit ils sont. »

* * *

L'Eglise catholique n'entend pas donner des enseignements simplement théoriques. Elle s'efforce qu'ils descendent pratiquement dans les mœurs et dans la vie. Qu'en est-il à ce point de vue des enseignements des encycliques en matière sociale ? Malgré les résistances et les négligences dont nous avons parlé, et dont les Papes eux-mêmes se sont plaints souvent [1], on peut dire que l'efficacité pratique de ces enseignements apparaît, de fait, comme la plus puissante dont soit capable au monde un enseignement *désarmé*, — désarmé, et d'autant plus prestigieux. Pour répondre toutefois d'une façon plus précise à la question posée, l'historien est amené à distinguer là ce qu'on pourrait appeler diverses *zones de réalisation.*

A une première zone de réalisation appartiennent les tentatives opérées par certains chefs d'Etat catholiques pour faire des maximes des encycliques le programme immédiat d'une reconstruction politique ou nationale à effectuer par voie d'autorité. Par un apparent paradoxe, cette première zone de réalisation, qui est la plus visible (car souvent les encycliques pontificales sont alors expressément invoquées comme

[1] « Que faut-il penser des manœuvres de quelques patrons catholiques qui, en certains endroits, ont réussi à empêcher la lecture de Notre Encyclique *Quadragesimo Anno*, dans leurs églises patronales ? Que dire de ces industriels catholiques qui n'ont cessé jusqu'à présent de se montrer hostiles à un mouvement ouvrier que Nous avons Nous-même recommandé ? N'est-il pas déplorable qu'on ait parfois abusé du droit de propriété, reconnu par l'Eglise, pour frustrer l'ouvrier du juste salaire et des droits sociaux qui lui reviennent ? » (Encycl *Divini Redemptoris*. Le mouvement ouvrier auquel Pie XI faisait allusion ici est celui de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne.)

un étendard politique) est celle qui comporte le plus grand risque de déception. En effet, de telles applications, ne résultant pas d'une lente maturation des forces historiques, revêtent le plus souvent une forme dictatoriale et participent dès lors de la fragilité de ces formes ; de plus, les maximes très universelles et très hautes de la doctrine de l'Eglise y sont appliquées aux contingences de la matière sociale sans l'élaboration préalable d'une philosophie politique plus particularisée et plus proche du concret, et elles risquent dès lors d'apparaître comme des cadres abstraits sans pouvoir existentiel, ou même parfois comme un appareil décoratif recouvrant des réalités pratiquement fort peu chrétiennes. Ajoutons que le danger de faire œuvre artificielle sera d'autant plus grand qu'on aura, contrairement à la nature des choses, usé du catholicisme comme d'un moyen de suppléer à un idéal politique proprement temporel et à un principe de rassemblement et d'unité proprement temporel qui se trouvent faire défaut par suite des circonstances. (Tel fut le cas pour l'Autriche d'avant l'Anschluss. Le courage et la bonne volonté des chanceliers Dollfuss et Schuschnigg ne pouvaient rien contre ce fait.)

Une deuxième zone de réalisation, à notre avis beaucoup plus importante, est celle de l'influence exercée sur la législation des divers Etats, soit par des hommes qui s'inspirent directement des encycliques, soit par un effet indirect de celles-ci. Dans bien des pays une école sociale catholique s'est développée, dont sont issus des mouvements et des formes d'activité très divers, notamment les Semaines sociales et le mouvement du syndicalisme chrétien. On sait qu'il existe une Confédération internationale des Syndicats chrétiens dont le siège est à La Haye. En France, les Syndicats chrétiens représentent une force ouvrière non négligeable. Dès le temps de Léon XIII, les catholiques de l'école de La Tour du Pin et d'Albert de Mun se sont faits au Parlement les promoteurs de lois sociales qui, si elles avaient été votées, auraient épargné bien des maux. En 1936, lorsque le gouvernement de M. Léon Blum a procédé à des réformes sociales devenues urgentes, on a pu remarquer que cette législation du travail (congés payés, conventions collectives, conciliation et arbitrage, ajustement des salaires, limitation du temps de travail et loisirs) ne faisait à vrai dire que revenir aux projets de loi déposés il y a bien des années par les députés catholiques, ou aux mesures que les catholiques avaient recommandées sur le terrain international, comme relevant des initiatives du Bureau International du Travail [1]. Dans

[1] Ce dernier cas est celui de la semaine de quarante heures: la concurrence économique

d'autres pays une législation ouvrière plus complète, en ce qui concerne du moins les trois premiers points, est depuis longtemps en vigueur. Et si l'action opiniâtre des masses ouvrières et les durs combats qu'elles ont soutenus au nom du socialisme ont joué là un rôle prépondérant, l'influence et la répercussion des enseignements pontificaux sur les esprits, même non catholiques, ont de leur côté exercé une action indirecte considérable. En telle sorte que Pie XI a pu dire que « les principes du catholicisme en matière sociale sont devenus peu à peu le patrimoine commun de l'humanité ». « De cet effort persévérant, ajoute-t-il, un droit nouveau est né, qu'ignorait complètement le siècle dernier, assurant aux ouvriers le respect des droits sacrés qu'ils tiennent de leur dignité d'hommes et de chrétiens. Les travailleurs, leur santé, leurs forces, leur famille, leur logement, l'atelier, les salaires, l'assurance contre les risques du travail, en un mot tout ce qui regarde la condition des ouvriers, des femmes spécialement et des enfants, voilà l'objet de ces lois protectrices [1]. »

Enfin une troisième zone de réalisation, qui se relie par degrés insensibles à la précédente, peut encore être distinguée: elle concerne l'action que l'enseignement et les directions de l'Eglise exercent sur la masse des catholiques du monde entier, — et indirectement sur les chrétiens non catholiques et même sur les non chrétiens, — pour susciter chez eux et pour éclairer doctrinalement « le mouvement à partir d'en bas » dont il a été question tout à l'heure. Cette zone de réalisation est la plus vaste et la plus indéterminée. Les cheminements de l'action de l'Eglise y sont plus lents, et plus profondément engagés dans l'épaisseur du monde. A l'égard des préparations historiques et de l'évolution propre des réalités sociales-temporelles on peut penser que c'est aussi la zone de réalisation la plus féconde, celle où le travail le plus profond et le plus caché s'accomplit dans l'ordre profane.

Le *mouvement à partir du bas* est en effet celui par lequel la conscience profane elle-même, travaillée par le ferment évangélique, progresse dans la souffrance et les contradictions, — et tantôt éclairée par de saines doc-

---

que se font les Etats européens empêche cette mesure d'être valablement applicable si elle est prise par l'un d'entre eux seulement. On notera d'autre part que l'école sociale catholique a toujours défendu non seulement le salaire vital, mais aussi le salaire *familial;* la législation française de juin 1936 a négligé cette considération, et reste à ce point de vue prisonnière d'un individualisme arriéré. [Depuis lors, les décrets-lois pris par le Gouvernement Daladier en faveur de la famille ont remédié à ce défaut.]

[1] Encycl. *Quadragesimo Anno.* — Sur l'action sociale de l'Eglise, notamment au XIX^e^ siècle, on consultera avec fruit l'ouvrage du Prof. Chênon, *Le rôle social de l'Eglise,* Paris, Bloud et Gay.

trines, tantôt aveuglément et à tâtons, — vers un état de civilisation plus élevé. S'il est vrai que non seulement chez les chrétiens eux-mêmes, — par exemple, au XIX^e siècle, et pour ne parler que de la France, chez des catholiques orthodoxes comme un Ozanam ou un Lacordaire, ou chez un catholique écarté de l'orthodoxie comme Lamennais, — mais encore chez les « infidèles » et dans les innombrables courants historiques, plus ou moins aberrants, qui se sont heurtés dans le monde moderne, ce sont des énergies chrétiennes, tantôt pures, tantôt déviées, voire corrompues, qui sont à l'œuvre, on comprend que pour avoir une idée complète du rôle du christianisme à l'égard du progrès social et du mouvement contrasté de l'histoire il faille considérer à la fois l'action exercée par lui *à partir du haut* (à partir des initiatives de l'Eglise enseignante) et l'action exercée par lui *à partir du bas* (à partir des initiatives de la conscience profane).

Idéalement, — si le christianisme régnait dans tous les cœurs, et si dans les organes humains de l'Eglise elle-même les faiblesses humaines n'avaient aucune place, bref si tout allait comme il faut dans le monde, — ces deux actions devraient se rejoindre et agir en constant accord. De fait, il y a souvent distance et dyschronie, ou même opposition entre eux. (Car d'une part, il arrive parfois que la conscience profane s'engage en quelque mauvais chemin, d'autre part il arrive aussi que le mouvement à partir d'en bas soit en avance sur l'autre mouvement.) C'est là une inévitable rançon de la condition d'un monde dont la tension et le conflit sont une des lois, et où par surcroît règne la division religieuse, et où le mal a sa part. D'une façon générale, la fidélité rigoureuse à la pure vérité et l'efficience passionnée dans les combats du monde et les grandes conquêtes temporelles se rencontrent rarement dans les mêmes hommes et dans les mêmes régions de l'effort humain.

III

La crise générale qui sévit depuis quelques années dans le monde et qui est due, quant à ses causes prochaines, au déchainement de deux groupes de phénomènes révolutionnaires-totalitaires opposés, — l'un procédant d'un socialisme de classe (communisme) et visant à établir la dictature mondiale du prolétariat, l'autre procédant d'un socialisme de communauté raciale ou d'Etat politique (fascisme et national-socialisme) et visant à établir l'empire mondial des « nations prolétaires », — cette crise

est si grave qu'on peut se demander si elle n'annonce pas le crépuscule de la civilisation occidentale. Elle est, à mon avis, la liquidation de plusieurs siècles d'erreurs. D'après la philosophie de l'histoire que je crois vraie, il y a lieu de penser que dans l'ordre social-temporel la seule issue favorable — pour maintenant ou plus tard — est dans l'instauration d'une nouvelle philosophie politique et d'une démocratie fondamentalement renouvelée.

L'Eglise, elle, n'est ni démocrate ni anti-démocrate; ainsi que j'ai essayé de l'expliquer dans cette étude, elle est, de par sa vocation essentielle, au-dessus de ces qualifications temporelles.

Mais dans les circonstances historiques où nous sommes, il apparaît clairement qu'elle juge que l'idolâtrie totalitaire, sous quelques formes et quelques couleurs que celle-ci se présente, fait peser les plus graves menaces sur l'exercice de sa mission spirituelle et le dépôt des vérités qu'elle a charge d'enseigner. C'est la liberté même de la parole de Dieu et la dignité de la personne humaine qui sont en jeu. La récente élection pontificale a à ce point de vue une signification bien suggestive. En ce printemps de l'année 1939 il n'est pas malaisé de constater que les chances de la religion, comme celles du droit naturel et de la bonne foi internationale, coïncident avec celles de la liberté.

Si les démocraties cruellement travaillées par les vieilles erreurs matérialistes et par les désordres dus à la primauté de l'argent ont la force et le temps de se purifier et de se renouveler, — comme l'Eglise elle-même les y invite par tous les enseignements dont il a été question dans cette étude[1], — et comme de leur côté leurs leaders en reconnaissent la nécessité[2], — le péril d'une catastrophe de la civilisation peut encore être écarté. Sinon, il reste toujours l'espoir qu'un monde nouveau finirait par sortir des ruines.

J'ai signalé plus haut que l'Eglise catholique, qui a le temps pour elle, et qui est accoutumée aux péripéties, voire aux catastrophes de l'histoire, semble s'appliquer aujourd'hui à reprendre, sous des modes foncièrement différents de ceux de l'Europe médiévale, son œuvre de direction morale et d'inspiration spirituelle à l'égard de la civilisation. Le moyen d'action sur lequel elle paraît compter avant tout pour cela, est ce que le Pape Pie XI a institué et promu sous le nom d'« Action catholique ». L'Action

[1] La lettre pastorale de l'Episcopat américain en faveur de la démocratie chrétienne (oct. 1938), a, à ce point de vue, une importance bien significative.

[2] Je pense en particulier au discours que le président Roosevelt a prononcé le 4 janvier 1939.

catholique ne se tient pas sur le plan politique et ne fait pas de politique. Elle se tient sur le plan spirituel et apostolique ; mais en travaillant à infuser une sève chrétienne dans l'existence des individus et des communautés où ils s'assemblent, elle prépare par le dedans, — par l'âme, — les conditions premières d'une vie sociale et politique renouvelée. L'exemple le plus caractéristique des mouvements d'action catholique est celui de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne, qui groupe, en Belgique et en France, des milliers de jeunes ouvriers, et qui se donne pour but de restaurer dans le Christ et dans l'esprit de l'Evangile la dignité de la classe ouvrière. De tels mouvements sont orientés vers des formes très hardies de progrès social et vers l'avènement d'un ordre nouveau.

En terminant cette étude, je voudrais faire encore deux remarques. En premier lieu, s'il est vrai que dans la vie politique et le juste discernement politique, ce qui importe le plus est la droiture des instincts et des inclinations, on comprend que ce dont une démocratie a pratiquement le besoin le plus profond, c'est le développement, dans la masse des citoyens, des instincts chrétiens de l'intelligence et du cœur à l'égard de la vie temporelle, sociale et politique elle-même. Le rôle historique auquel l'action catholique est appelée apparaît de ce point de vue comme considérable.

En second lieu, s'il est vrai que la politique est de par son essence une branche spéciale de l'éthique, comme dans sa sagesse naturelle la vieille civilisation chinoise l'a reconnu depuis des siècles, on comprend que le problème fondamental auquel une civilisation chrétienne se doit de répondre (et après quatre siècles de machiavélisme ce serait pour le monde moderne une révolution singulièrement profonde), est le problème de l'instauration d'une politique chrétienne, je dis réellement et vitalement, non décorativement chrétienne. En ce qui concerne la doctrine de l'Eglise catholique, je citerai là-dessus deux paroles qui vont singulièrement loin. L'une est du Pape Pie XI : « Il n'y aura de vraie paix que le jour où les Etats et les peuples se feront un devoir sacré de suivre la doctrine et les préceptes du Christ dans leur vie politique, intérieure et extérieure[1]. » L'autre est du Pape Benoît XV : « Il n'y a pas une autre loi évangélique d'amour pour les Etats et les peuples que pour les individus »[2].

JACQUES MARITAIN.

---

[1] Encycl. *Ubi arcano* (1922).
[2] Encycl. *Pacem Dei* (1920).

An Orpheus

Sei allem Abschied voran, als wäre er hinter
dir, wie der Winter, der eben geht.
Denn unter Wintern ist einer so endlos Winter,
dass, überwinternd, dein Herz überhaupt übersteht.

Sei immer tot in Euridyke —, singender steige,
preisender steige zurück in den reinen Bezug.
Hier, unter Schwindenden, sei, im Reiche der Neige,
sei ein klingendes Glas, das sich im Klang schon zerschlug.

Sei — und wisse zugleich des Nicht-Seins Bedingung,
den unendlichen Grund deiner innigen Schwingung,
dass du sie völlig vollziehst dieses einzige Mal.

Zu dem gebrauchten sowohl, wie zum dumpfen und stummen
Vorrat der vollen Natur, den unsäglichen Summen,
zähle dich jubelnd hinzu und vernichte die Zahl.

RAINER-MARIA RILKE.
Sonette an Orpheus II-13.

A Orphée

Devance les adieux, pèlerin des nuits claires,
déjoue à chaque fois le vol de la durée !
Quelle prison ne cède au chant, quelle contrée
exilerait une âme à soi-même étrangère ?

Dans un monde où chacun se réserve et se fane,
sagement prodigué, ne sois plus que louange !
Sois un verre qui vibre et que l'archet de l'Ange
a fait déjà voler en éclats diaphanes.

Le limpide secret qu'il livre quand il sonne !
Ton être se connaît à l'heure qu'il se donne,
et trouve en se perdant sa divine mesure.

Les richesses du jour, et les trésors de l'ombre
attendent, juste enfin d'une allégresse pure,
cette voix qui les dise et détruise le nombre.

****

Lettre de Silvio Pellico[1]

A Monsieur William Fratzer, professeur à l'Ecole de la Marine

Lorient.

Mon cher William

Votre bonne lettre du 3 mars m'est parvenue ce matin, et votre précédente m'était aussi parvenue il y a bien des jours. Tout grand qu'aurait été mon désir de vous écrire plutôt, le tems m'a été pris tellement par mille devoirs successifs et par des convenances presqu'aussi impérieuses que des devoirs, que vous avez[2] *resté longtems sans réponse. Pardon ; ce n'est pas que je sois ingrat à l'attachement que vous me témoignez et qui m'est cher. L'espoir qui vous sourit de pouvoir faire bientôt un voyage en Italie me fait plaisir, car j'aurais ainsi le bonheur de vous embrasser. Vos vers m'ont plu, tout ce qui me vient de vous porte de belles empreintes. Votre ame sent ce qui est bon et beau ; c'est naturel que vous sachiez aussi l'exprimer, le produire. Que je suis aise que cette ame se soit délivrée des malheureux préjugés du protestantisme ! qu'elle veuille être part de l'Eglise ! Mais où en êtes-vous, mon ami? Vous êtes Catholique, me dites-vous, mais la piété filiale vous oblige encore à une dissimulation pénible à l'égard de votre croyance intime. Cependant n'êtes vous Catholique que de conviction, ou participez vous en secret à nos Sacremens? Si ce dernier pas n'est point encore fait, si vous ne vous confessez point à un prêtre de notre Eglise, hélas ! mon ami, l'œuvre sainte est encore bien incomplète. Je ne puis pas juger de l'importance de vos hésitations ; je ne vous condamne pas, je vous plains, je prie pour vous de tout*

---

[1] Monsieur Maurice Bastian a eu l'amabilité de nous laisser prendre copie de cette belle lettre, dont l'autographe est en sa possession, et de nous autoriser à la publier. Nous avons préféré la transcrire sans corrections. Le timbre postal de Turin porte la date du 14 mars 183(3).

[2] êtes.

mon cœur. Vous voudriez des conseils. Savez-vous, mon ami, que je ne serai content, que je ne serai tranquille, que lorsque je vous verrai préférer la gloire de Dieu à toutes les considérations humaines? Je conçois que l'on hésite quand on n'est pas persuadé ; mais dès que la conscience est forcée de voir la vérité, de l'aimer, de lui rendre un culte, le courage d'avouer hautement ce que l'on croit me semble un devoir. Je n'ose pas trop vous gronder, parce que peut-être vous êtes déjà plus avancé que je ne suppose. Peut-être avez-vous déjà eu accès dans notre Eglise par le moyen de nos Sacremens, et si vous gardez encore le secret devant le monde, c'est d'après un consentement de votre Confesseur — consentement auquel il pourra se prêter provisoirement. Je voudrais bien que vous fussiez dans ce cas. S'il en est autrement, si vous n'avez point été remis dans le bercail Catholique par l'autorité de notre Sacerdoce, non, mon cher, je ne suis pas content. Avancez ; ne dites pas : « J'ai mis la main à la charrue, mais j'attends un autre jour pour remplir ma tâche ». Songez que Dieu aura sans doute beaucoup de miséricorde pour ceux qui n'ont pas pu voir la vérité ; mais que cette miséricorde pourrait manquer à ceux qui ayant vu la lumière, ont fait semblant de ne pas l'apercevoir.

Courage, mon ami. Il faut toujours être bon fils et bon frère, mais il ne faut jamais être infidèle au Seigneur que l'on sert ! La colère de vos parens ne durera pas, quand ils verront que vous n'avez agi ni par caprice, ni par des intérêts humains. On ne cesse point d'aimer un fils, un frère, qui est constamment bon et vertueux.

Le prince de la Cisterna (rue Poitiers, N° 8) est toujours à Paris. Si vous lui faites parvenir vos livres pour moi, il me les enverra par quelque occasion. Agréez mes remerciemens et l'assurance de mon amitié. Priez pour moi ; je prie pour vous. Courage. La main est à la charrue : allez !

SILVIO PELLICO.

Le régime de la chrétienté sacrale

A la religion païenne qui, dans le monde antique, s'était immergée dans le social et confondue avec l'Etat, la religion chrétienne fera succéder, dans la mesure où elle triomphera, un ordre où les choses spirituelles, non pas séparées, mais définitivement distinguées des temporelles, auront pour rôle de les pénétrer de la vertu de l'Evangile et de les organiser en chrétienté. La première des chrétientés historiques représente un type particulier, dont la préoccupation n'est cependant pas de tirer toutes les conséquences de la différenciation du spirituel et du temporel: d'abord parce qu'une pareille tâche se présente comme prématurée; ensuite parce que, vu la prompte unification religieuse des peuples d'Occident et la diminution des conflits de croyances à l'intérieur d'une même culture, elle n'apparaît pas comme immédiatement nécessaire. Que vont devenir dans ce premier type que nous appelons sacral, les notions de chrétienté et de civilisation chrétienne ? Comment caractériserons-nous la cité médiévale considérée en elle-même et dans sa nature (1), et par rapport à l'autorité qui la régit (2)? D'une façon plus précise, comment faut-il définir le pouvoir coercitif, en général et comment expliquerons-nous la responsabilité de l'Eglise dans le recours à la peine de mort au temps de l'Inquisition (3), et à la guerre au temps des croisades (4)[1] ?

Si nous étudions la chrétienté médiévale, ce n'est pas pour en faire l'histoire, c'est du point de vue théologique, avec la préoccupation de faire ressortir sans doute le caractère légitime de ce type de chrétienté et son ordonnance logique, mais plus encore son caractère contingent, transitoire (la chrétienté médiévale n'est pas la seule forme possible de chrétienté), nécessairement imparfait; de déterminer les pouvoirs qui revenaient à l'Eglise en raison précisément de ce type historique de chrétienté; enfin — c'est l'intention de toute cette étude — de tourner l'esprit vers la considération de la transcendance du pouvoir canonique, de sa spiritualité inaliénable et de sa distinction d'avec les pouvoirs inférieurs qui ont été unis à lui dans un même sujet.

[1] Pour l'avant-dernier point, voir *Nova et Vetera*, 1937, n° 3 et pour le dernier, infra p. 286.

1. La nature de la cité médiévale

Il n'y a pas besoin de connaître la nature de l'Eglise, pour comprendre ce qu'est l'hérésie en soi et à toute époque. Mais sans connaître la nature de la cité médiévale on resterait incapable de comprendre le caractère très particulier que revêtait l'hérésie à cette époque; ni la raison pour laquelle ses conséquences sociales différaient profondément de celles des autres formes de l'infidélité, infidélité des Gentils, des Juifs, des musulmans; ni enfin la nature et les formes de sa répression au moyen âge.

1. *Les valeurs chrétiennes entrent comme partie intégrante dans la cité.*

Il serait inexact de définir l'époque médiévale comme une époque de confusion du spirituel et du temporel. Depuis la parole décisive du Christ sur les choses de Dieu et les choses de César, les deux pouvoirs, même quand ils seront réunis dans un seul sujet, resteront pour les chrétiens formellement distincts. Mais leurs rapports seront caractérisés par le fait que, dans la cité médiévale, le spirituel ne se bornait pas à agir sur le temporel comme un élément régulateur des valeurs politiques, sociales, culturelles. Il tendait en outre, en vertu d'un processus qui s'explique historiquement, à associer une portion de lui-même au temporel, à la souder au temporel, à devenir, uni au temporel, un élément *composant* de la cité. La notion de chrétien tendait à entrer dans la définition du citoyen, et la notion de christianisme dans la définition de la cité, non pas seulement comme une cause extrinsèque et une *puissance inspiratrice*, mais encore comme une cause intrinsèque et une *partie intégrante*. Il fallait être, en effet, chrétien, membre visible de l'Eglise, pour être citoyen; la cité, en vertu de son principe constitutionnel, n'était faite que de chrétiens. Ceux qui n'appartenaient pas visiblement à l'Eglise étaient d'emblée rejetés hors de la cité: les Gentils aux frontières, les Juifs dans les ghettos; pour ceux qui, d'abord chrétiens, brisaient ensuite avec l'Eglise, comme les hérétiques et les schismatiques, ils étaient, nous aurons à le dire, un danger bien pire: ils ébranlaient les assises de la nouvelle cité et apparaissaient comme des ennemis du salut public.

La cité médiévale se présentait donc comme un tout composite, comme une agglutination du spirituel et du temporel qui n'était point exigée par la nature des choses. Ce que requiert la nature des choses, c'est la distinction du spirituel et du temporel et la subordination du second au premier, non leur alliance comme parties composantes de la cité; et il reste toujours loisible de concevoir un autre type de cité chrétienne. Mais, en raison des conjonctures historiques, cette alliance représentait la meilleure, peut-être même la seule solution pratique. A mesure que les peuples d'Occident étaient conquis par le christianisme, ils étaient portés à faire entrer plus expressément la qualité de chrétien dans la définition du citoyen, la notion de christianisme dans la définition de la cité. On savait bien

que « le droit divin qui vient de la grâce n'abolit pas le droit humain qui vient de la raison naturelle » et que « de soi, la distinction des fidèles et des infidèles laisse intacts le dominium et le pouvoir des infidèles sur les fidèles » [1]. Mais puisqu'on tentait, dans le concret, d'instituer une cité composée comme telle et constitutionnellement des seuls chrétiens, — et si cette expérience n'avait pas été faite, elle resterait à faire — il ne pouvait plus suffire d'être homme pour y entrer, il fallait en outre être chrétien. Le droit humain qui vient de la nature passait, si l'on veut, dans une pareille cité, suivant une distinction qui est de Jacques de Viterbe, au rang de valeur matérielle et initiale ; et la qualité de chrétien, de membre visible de l'Eglise, au rang de valeur de base, de valeur formelle et perfective.

Il nous faut insister tout d'abord sur la condition très différente que le moyen âge réservait d'une part aux simples infidèles (païens, Sarrasins, Juifs) et d'autre part aux hérétiques.

2. *La condition juridique des Gentils au dehors et au dedans de la chrétienté.*

Quelle était, aux yeux des chrétiens, la condition juridique des Gentils ? Quelle était sur ce point la pensée de saint Augustin, celle de saint Thomas et de ses disciples, et quelle était l'attitude de l'Eglise ?

a) La légitimité de groupements politiques constitués par les infidèles est reconnue chez saint Augustin.

La pensée traditionnelle dans ses grands traits est aisée à discerner. Les textes sur lesquels elle se fonde, loin de refuser aux païens tout statut légal, assurent même qu'ils peuvent, mais en dehors de l'ordre sacral, exercer une autorité légitime sur les chrétiens.

C'est le sens de la distinction des choses de César et des choses de Dieu, faite dans l'Evangile et expliquée par l'Apôtre quand il recommande aux chrétiens de Rome d'obéir à des pouvoirs qui, on le sait, étaient païens : « Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures : car il n'y a point d'autorité qui ne soit de Dieu, et celles qui existent sont établies par Dieu. De sorte que celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre voulu de Dieu » (Rom., XIII, 1-2).

A son tour, saint Augustin rappellera à plusieurs reprises que le pouvoir, même exercé par des païens, doit être regardé comme légitime. Par exemple dans sa pénétrante exposition du texte de l'apôtre où il détrompe les chrétiens inconsidérés qui, en raison de leur naissance à la liberté spitriuelle se croiraient affranchis d'obligations à l'égard de la cité temporelle [2]. Ou dans son commentaire du Psaume CXXIV où il décrit la situation faite aux chrétiens sous l'empereur Julien : « Les soldats fidèles servaient un empereur

[1] Saint THOMAS, II-II, qu. 10, a. 10.

[2] *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos*, propos. 72.

infidèle. Fallait-il honorer les idoles, leur offrir l'encens ? Ils préféraient Dieu à l'empereur. Fallait-il se ranger en bataille, marcher contre l'ennemi ? Ils obéissaient aussitôt. Ils distinguaient leur maître éternel de leur maître temporel, et cependant en vue du Maître éternel ils obéissaient même au maître temporel »[1]. Et jusque dans le *De civitate Dei* où, après avoir bien sûr refusé aux Gentils la connaissance de la vraie république, née de la vraie justice « dont le Christ est le fondateur et le gardien », il définit ensuite la république, le peuple, la cité terrestre, par la recherche d'une paix qui n'étant pas celle du Christ ne peut sans doute être définitive, mais qui n'est pas non plus répréhensible, qui est même nécessaire à la cité de Dieu pendant son voyage dans la mortalité, et qui est garantie par des lois auxquelles la cité de Dieu n'hésitera pas à obéir[2]. Précisément, c'est dans ces textes que saint Augustin fait le procès du monde païen et déclare que, n'ayant pas connu la vraie justice « sans qui les royaumes sont de grands brigandages »[3], il n'a pu connaître de vraie cité. Ces vues sévères (qu'on pourrait rapprocher des malédictions de saint Jean contre les Bêtes de l'Apocalypse, symboles des pouvoirs iniques) donneront naissance, au moyen âge, à ce que H.-X. Arquillière appelle l'« augustinisme politique », qu'il caractérise comme une « tendance à absorber le droit naturel dans la justice surnaturelle, le droit de l'Etat dans celui de l'Eglise », et qu'il considère avec raison comme « une forme simplifiée et appauvrie de la pensée du grand Docteur, une conséquence, lointaine et imprévue, de certaines pages de ses œuvres, une dérivation posthume de son enseignement, où il n'aurait assurément pas reconnu toute sa pensée personnelle »[4]. Cependant, si l'on a durci par la suite l'enseignement du saint docteur, la vérité qu'il veut mettre en lumière est claire. Ce n'est pas une négation de toute légalité, de toute paix de toute cité chez les païens ; c'est l'affirmation que la cité temporelle ne sera parfaite, c'est-à-dire fondée sur la vraie justice, la vraie paix, qu'en dépendance du christianisme. Comment nier, écrit-il, que la paix souhaitée par la cité terrestre soit un bien ? et la cité terrestre elle-même, en raison du genre humain qui la compose, n'est-elle pas un bien encore meilleur ? Mais que cette paix, que ce bien commencent d'être considérés comme

[1] N° 7. Saint Thomas, qui cite ce texte d'après Gratien (en l'attribuant à saint Ambroise), l'opposera à la règle que les chrétiens doivent suivre en régime médiéval. II-II, qu. 12, a. 2, obj. 1.

[2] Si, comme le veut Cicéron, la république, la cité, doit se définir par la justice, les anciens n'ont jamais connu de république, car la vraie justice ne se trouve que dans cette république dont le Christ est le fondateur et le protecteur (lib. II, cap. 21, n° 4). Mais « à s'en tenir à des définitions plus acceptables, *probabiliores*, on dira qu'ils ont connu une certaine république, laquelle fut mieux administrée par les premiers Romains que par leurs descendants ». (Ibid.). Cette république était faite de l'union de ceux qui, encore éloignés de Dieu, cherchaient une paix qui n'est pas blâmable, la paix de Babylone (lib. XIX, cap. 26), nécessaire à la cité de Dieu, laquelle n'hésite pas à obéir aux lois de la cité terrestre (Ibid., cap. 17).

[3] Lib. IV, cap. 4.

[4] *L'augustinisme politique*, 193, p. 4. Cf. Gustave SCHNÜRER, *L'Eglise et la civilisation au moyen âge*, Paris, 1933, t. I, p. 108 : « Saint Augustin considère l'Etat romain, dans la mesure où, dans l'histoire, il est fondé sur le culte des faux dieux, comme un représentant de la *civitas terrena*. Mais il ne dénie pas plus à l'Etat proprement dit qu'à l'Etat romain tout droit et toute valeur ».

uniques ou suprêmes, et voici que la misère est imminente [1]. En d'autres termes, le bien commun de la vie temporelle demande, par lui-même, à être ordonné au bien commun de la vie éternelle: ce qui est un autre aspect de la doctrine traditionnelle.

b) La doctrine de saint Thomas et de ses disciples.

A la suite de saint Augustin le haut moyen âge ne refusera pas de reconnaître aux païens un statut légal [2].

Plus tard, cette doctrine ne se perdra pas. Elle sera défendue par les plus autorisés des théologiens. « Le droit divin qui vient de la grâce, écrit saint Thomas, ne détruit pas le droit humain qui vient de la raison naturelle », en sorte que, *de soi*, les princes infidèles peuvent continuer de régner légitimement, même sur ceux de leurs sujets qui se convertissent au christianisme [3]. Le saint Docteur explique un peu plus loin, en vertu du même principe, que le prince qui devient infidèle ou apostat ne perd pas, *de soi*, son pouvoir sur ses sujets qui restent tenus de lui obéir: « L'infidélité ne s'oppose pas, par elle-même, au *dominium*. Car le *dominium* a été introduit par le droit des gens qui est un droit humain. Or, la distinction entre fidèles et infidèles relève du droit divin, lequel ne détruit pas le droit humain » [4]. Une précision, exigée par le progrès du temps, est apportée ici: c'est *de soi* que l'infidélité des princes laisse intact leur pouvoir sur les fidèles; mais il faut réserver le droit qu'aura l'Eglise de leur enlever *par sentence* ce pouvoir en de certaines conjonctures, qui seront celles du régime sacral.

Dans son commentaire de la *Secunda Secundae* (1511-1517), Cajetan, qui songe certainement aux Indiens du Nouveau Monde, insiste avec une grande force sur la légitimité de leur statut politique et sur l'injustice qu'il

[1] « Non autem recte dicuntur ea bona non esse, quae concupiscit haec civitas (terrena), quando est et ipsa in suo genere humano melior. Concupiscit enim terrenam quamdam pro rebus infimis pacem: ad eam namque desiderat pervenire bellando... Hanc pacem requirunt laboriosa bella; hanc adipiscitur quae putatur gloriosa victoria. Quando autem vincunt qui causa justiore pugnabant, quis dubitet gratulandam esse victoriam et provenisse optabilem pacem ? *Haec bona sunt, et sine dubio Dei dona sunt. Sed si, neglectis melioribus,* quae ad supernam pertinent civitatem, ubi erit victoria in aeterna et summa pace secura, *bona ista sic concupiscuntur, ut, vel sola esse credantur, vel his quae meliora creduntur, amplius diligantur; necesse est miseria consequatur, et quae inerat augeatur.* » Lib. XV, cap. 4.

[2] A ceux qui essaient d'expliquer l'effrayante cruauté des guerres allemandes contre les Slaves par le fait que les Slaves, qui étaient païens, devaient apparaître aux chrétiens comme dépourvus de droits et exclus de l'ordre du monde, Carl Erdmann répond que le seul texte d'Otton Ier que nous possédions ne fait aucune allusion au paganisme de ses adversaires. Il ajoute que les chroniques ne sont pas moins tendres pour les Slaves polonais,qui étaient chrétiens. Ce qui était pris alors en considération, ce n'était pas la religion païenne ou chrétienne, ni la qualité de Slave ou de Germain, mais l'appartenance à l'empire; et quand l'empereur devait interposer sa médiation, il s'efforçait au préalable d'établir de quel côté était le droit. *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens,* Stuttgart, 1935, pp. 91-94. Vers la même époque la Chronique de Salerne parle d'alliances répétées entre chrétiens et musulmans, et elle attribue une défaite des Salernites au fait qu'ils avaient rompu la foi jurée aux musulmans. Ibid., p. 98.

[3] II-II, qu. 10, a. 10.

[4] II-II, qu. 12, a. 2: « Infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio ».

y aurait à leur faire la guerre pour la raison qu'ils sont païens: « Il peut y avoir des infidèles qui ne sont ni en droit ni en fait sous la juridiction temporelle des princes chrétiens. Par exemple, les païens qui n'auraient jamais été sujets de l'empire romain, et qui habiteraient des terres où le nom chrétien est demeuré inconnu. Les gouvernements de ces peuples, encore qu'infidèles, sont légitimes, qu'ils soient de forme royale ou démocratique. L'infidélité ne leur ôte pas la juridiction sur leurs sujets, car le *dominium* ressortit au droit positif, et l'infidélité au droit divin, lequel ne détruit pas le droit humain, comme l'explique saint Thomas, II-II, qu. 10, a. 10. Nul roi, nul empereur, ni l'Eglise romaine n'ont le droit de faire la guerre à des païens pour s'emparer de leurs terres et pour les soumettre temporellement. On ne découvrirait en effet aucun prétexte à une guerre juste, puisque *Jésus-Christ, roi des rois,* à qui *toute puissance a été donnée au ciel et sur la terre,* a envoyé, pour conquérir le monde, non des soldats et des armées, mais de saints prédicateurs, *tels des brebis parmi les loups.* Et c'est pourquoi, même dans l'Ancien Testament, qui était cependant le temps de la conquête armée, je ne vois pas que la guerre ait été déclarée à un peuple pour cette raison qu'il était infidèle. Elle l'a été contre les peuples qui refusaient de livrer passage, ou qui avaient attaqué les premiers, ou qui détenaient ce qui ne leur revenait pas. C'est pourquoi nous pécherions très gravement si nous entreprenions de répandre la foi du Christ par de tels moyens. Non seulement nous ne serions pas les maîtres légitimes des peuples ainsi conquis, mais nous nous serions rendus coupables de grands brigandages, et nous serions tenus à restitution, comme le sont tous ceux qui injustement ont conquis ou détiennent un pays. Il faudrait envoyer à ces peuplades non pas des conquérants qui les oppressent, les scandalisent, les asservissent et *les font deux fois plus fils de la géhenne* (Mt., XXIII,15), mais de saints prédicateurs capables de les convertir à Dieu par leur parole et leur exemple »[1].

En se référant à l'autorité de saint Thomas et à celle de Cajetan, François de Vitoria affirmera, en 1532, dans ses cours de Salamanque, que l'infidélité n'enlève, de soi, ni le domaine public ni le domaine privé; que les Sarrasins, les Juifs et autres infidèles sont donc vraiment propriétaires, autant que les chrétiens, et qu'on ne pourrait les spolier sans être coupable de vol ou de rapine[2]; que les Barbares, c'est-à-dire les Indiens du Nouveau Monde, malgré leur infidélité et les péchés mortels dans lesquels ils vivent, sont princes légitimes et propriétaires légitimes, en telle sorte que les chrétiens ne sauraient arguer de leur infidélité ou de leurs péchés pour s'emparer de leur pays et de leurs biens[3]. Et ce sera aussi la doctrine de celui qui

[1] *In* II-II, qu. 66, a. 8, n° 1. Les cinq dominicains, parmi lesquels Pierre de Cordoue et Antoine de Montesinos, que Cajetan, alors Général de l'Ordre, envoya, vers la fin de 1509, à Saint-Domingue, étaient des hommes vraiment apostoliques. Cf. TOURON, *Histoire générale de l'Amérique depuis sa découverte,* Paris, 1769, t. I, p. 213.

[2] *De Indis recenter inventis,* sect. I, n° 7. *De Indis et de Jure belli relectiones,* Carnegie Institution of Washington, 1917, p. 226.

[3] Ibid., n° 19, p. 229.

méritera d'être appelé le Père des Indiens, le dominicain Las Casas. Dans son *Traité comprobatoire de l'empire souverain et du principat universel que les rois de Castille et de Léon possèdent sur les Indes*, imprimé à Séville en janvier 1553, il protestera avec une suprême énergie et une violence tout espagnole, contre les théoriciens aux gages des conquistadors qui prétendaient que, les Indiens étant infidèles, leurs biens et leurs terres passent de ce fait aux chrétiens: « Ceux qui disent que le Christ en venant au monde a, *ipso jure*, privé les infidèles de toute autorité, indépendance, souveraineté et juridiction, disent une chose absurde, contraire à la raison, indigne même de l'intelligence des paysans, scandaleuse, infâme, indigne du nom chrétien. Ils portent faux témoignage contre Jésus qu'ils déshonorent. Il n'y a pas de plus grand obstacle à la prédication de l'Evangile. Si le Christ est venu pour exercer toute justice, il ne peut dépouiller les hommes de leurs droits naturels. Avec cette opinion impie et détestable, ils rendent l'Eglise menteuse, ils sont coupables d'hérésie et de sacrilège, et on devrait brûler vifs ceux qui la soutiennent car elle est contraire à l'Ecriture et à la doctrine de l'Eglise » [1].

Il est donc clair, d'après la doctrine qu'on peut appeler traditionnelle, que les infidèles, s'ils étaient hors de la chrétienté, n'étaient cependant pas hors de la légalité, et que leur statut juridique devait être respecté par les chrétiens.

c) Inviolabilité absolue du droit naturel et de la conscience des infidèles. Attitude de l'Eglise.

1. Nous n'aurons donc pas à reparler des princes païens administrant leurs sujets païens. Mais nous aurons à revenir un peu plus loin sur le cas du prince païen dont les sujets se seraient faits chrétiens, sur le cas surtout du prince chrétien qui serait devenu infidèle. Car, suivant saint Thomas, si, en de telles circonstances, le prince ne perdait pas *de soi* son pouvoir, l'Eglise pouvait cependant le lui ôter *par sentence*.

Il reste à dire ici que, quelle que fût la condition *civile* des infidèles vivant dans la chrétienté, païens, Sarrasins, Juifs, il n'était jamais permis de porter atteinte à leur droit *naturel* [2]. Et c'est pourquoi saint Thomas, qui déclarait s'appuyer ici sur la coutume de l'Eglise, *interdisait qu'on baptisât sans le consentement de leurs parents les petits enfants des Juifs et des autres infidèles* [3]. Cet enseignement de saint Thomas, rejeté par Scot, qui soutenait au contraire qu'un prince agirait bien en ordonnant qu'on baptisât les enfants de ses sujets, Juifs ou infidèles [4], continuera de préva-

[1] Cité par Marcel BRION, *Bartholomé de Las Casas*, Paris, 1927, p. 238.

[2] « Les Juifs sont, par rapport aux princes, dans un état de servitude civile, qui laisse intact l'ordre du droit naturel ou divin. » Saint THOMAS, II-II, qu. 10, a. 12, ad 3; et III, qu. 68, a. 10, ad 2.

[3] II-II, qu. 10, a. 12; III, qu. 68, a. 10.

[4] A condition , dit Scot « de procéder avec prudence, pour que les enfants ne soient pas tués d'avance par leurs parents, et pour qu'ils reçoivent une éducation chrétienne. Bien plus, ajoute-t-il, je crois qu'on agirait religieusement en forçant les parents eux-mêmes, *minis et*

loir dans l'Eglise. Il est sanctionné notamment par une bulle de Jules III, du 8 juin 1551 [1], et par la lettre *Postremo mense* de Benoît XIV, du 28 février 1747 [2].

C'est encore la raison pour laquelle *les infidèles, même quand ils seraient sujets de princes chrétiens, ne pourront être forcés à entrer dans l'Eglise.* Le *Décret* de Gratien, 1re partie, dist. 45, ch. 3, transcrit une lettre, adressée à l'évêque de Naples, Paschase, où le pape saint Grégoire défend qu'on trouble le culte des Juifs: « Si vous désirez, avec une intention droite, conduire à la vraie foi ceux qui sont en dehors de la religion chrétienne, vous devez user de persuasion, non de violence. Autrement, les esprits qu'il vous était facile d'éclairer par votre exposé, seront éloignés par votre hostilité. Tous ceux qui, sous couleur d'arracher les hommes au culte de leurs traditions religieuses, s'y prennent différemment, montrent qu'ils cherchent davantage leur volonté propre que celle de Dieu » [3]. Au même endroit, ch. 5 le *Décret* rapporte le 57e canon du quatrième concile national de Tolède, en 633, concernant les Juifs. Pour ceux qui avaient été forcés à se faire chrétiens sous le règne de Sisebut, et qui avaient reçu les sacrements, ils

---

terroribus, à recevoir le baptême et à en tenir les obligations; car, même s'il n'étaient pas fidèles sincèrement, ce serait un moindre mal pour eux de ne pas pouvoir obéir impunément à une religion illicite, que de l'observer librement. Et leurs enfants, bien éduqués, deviendraient, à la troisième et à la quatrième génération, de vrais chrétiens. » IV. Sent., dist. 4, qu. 9. n° 2. Au n° 1, Scot nie d'abord, avec toute la tradition, que les petits enfants des Juifs et des infidèles puissent être baptisés malgré leurs parents. Mais, dit-il, cette interdiction ne vise que les personnes privées. Elle ne concerne pas le prince dont l'autorité prévaudra sur celle des parents quand il sera question d'appliquer un droit divin. Notons que l'argumentation de Scot suppose la mauvaise foi des infidèles, et méconnaît l'intangibilité par le prince du droit naturel.

[1] Reproduite dans les *Décrétales*, lib. VII, tit. 1, cap. 1.

[2] « L'opinion de saint Thomas, dit Benoît XIV, a prévalu dans les tribunaux, et elle est la plus répandue chez les théologiens et les canonistes. » Denz., n° 1482. — Il est curieux d'observer comment la doctrine de saint Thomas, exposée fidèlement par Capréolus (IV Sent., dist. 5 et 6), est atténuée chez plusieurs de ses meilleurs disciples. CAJETAN, par exemple, qui se place dans l'hypothèse de la légitimité du servage, estime que les enfants des serfs (et des Juifs qui sont serfs de l'Eglise), puisqu'ils pourraient être ôtés à leurs parents et vendus, pourraient être pareillement baptisés, malgré leurs parents; mais, ajoute-t-il, le Dieu des cœurs ne peut souhaiter que son Eglise recourre à ces moyens de force et c'est là tout ce que veut dire saint Thomas (*in* II-II, qu. 10, a. 12, n°, VIII-X). François de VITORIA écrit que les chrétiens n'outrepasseraient ni leurs droits ni leurs pouvoirs en baptisant, contre le gré de leurs parents, les enfants des infidèles qui leur sont soumis, à condition qu'il n'y ait 1° ni scandale, 2° ni danger d'apostasie; en ce sens c'est Scot qui a raison. Tout le monde accorde, en effet, qu'en temps de guerre les infidèles peuvent être tués, et que leurs enfants peuvent leur être arrachés: pourquoi pas baptisés ? Cependant, ajoute Vitoria, les deux conditions signalées sont pratiquement irréalisables. Les Sarrasins ne seraient-ils pas scandalisés et ne diraient-ils pas que les chrétiens s'accroissent par la violence, non par les miracles ? Et comment écarter le péril d'apostasie si on laissait les enfants près de leurs parents ? Quant à les leur arracher cela ne pourrait se faire sans danger pour leur vie, et dans la suite un retour à l'Islam serait toujours à redouter. En sorte qu'absolument parlant, non pas sans doute en vertu du droit naturel mais en raison simplement de l'autorité de l'Eglise, il faut répondre avec saint Thomas que les enfants des infidèles ne doivent pas être baptisés contre le gré de leurs parents (*in* II-II qu. 10, a. 12, a. nos 8 à 10). On le voit, saint Thomas affirme beaucoup plus nettement que ses commentateurs l'inviolabilité du droit des parents par rapport aux princes, même chrétiens.

[3] *Epist.*, lib. XIII, epist. 12; P. L., t. LXXVII, col. 1267.

devront rester chrétiens, et l'on n'ose pas alors remettre en cause la validité de ces conversions extorquées. Mais « à l'avenir on ne devra jamais contraindre personne à croire. Le Seigneur, en effet, *fait miséricorde à qui il veut, et il endurcit qui il veut* (Rom. IX, 18). Ce n'est pas malgré eux que les Juifs doivent être sauvés, mais librement, afin que toute justice soit gardée. C'est le consentement non la contrainte, la persuasion non la force, qui doivent faire les conversions »[1]. Vers 1190, Clément III interdit « à quiconque, de forcer les Juifs à recevoir le baptême contre leur gré »; et vers 1250, Innocent IV rappelle à l'archevêque d'Arles les mêmes principes: « Il est contraire à la religion chrétienne qu'un homme, sans l'avoir jamais voulu et malgré son opposition absolue, soit forcé de devenir et de rester chrétien »[2]. Un peu après, saint Thomas écrira dans la *Somme* que « pour les infidèles qui n'ont jamais accepté la foi, tels les Gentils et les Juifs, ils ne doivent en aucune manière être contraints à croire, car croire est un acte de volonté ». Quand les chrétiens font la guerre aux infidèles « ce n'est pas pour les obliger à croire, car s'ils triomphaient d'eux et les réduisaient en captivité, ils leur laisseraient la liberté de croire; c'est seulement pour les contraindre à ne pas s'opposer à la foi du Christ »[3]. Enfin le concile de

---

[1] Hélas, le sixième concile national de Tolède, tenu en 638 sur le désir du roi Chintila, rend grâces à Dieu, dans son troisième canon, de ce que le roi venait de porter un édit ordonnant à tous les Juifs de quitter l'Espagne, pour qu'il n'y ait plus dans le pays que des catholiques; d'accord avec le roi et les grands, il prescrivait qu'à l'avenir tout roi devrait conserver la vigueur de ces ordonnances. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. III, p. 279. En fait, les Juifs allaient avoir, dans l'Espagne arabe, une situation privilégiée, et cette condition se prolongera quelque temps sous les premiers rois chrétiens.

[2] Ces textes sont consignés dans les *Décrétales:* le premier lib. V tit. 6 cap. 9; le second, lib. III, tit. 42, cap. 3.

[3] II-II, qu. 10, a. 8. — Ici encore certains disciples de saint Thomas ont peine à lui rester fidèles. François de VITORIA commence par distinguer les infidèles qui ne sont *pas soumis aux princes chrétiens,* ou qui se sont soumis spontanément à eux *à condition que leur religion soit respectée:* ni les uns ni les autres, dit-il, ne peuvent être contraints au baptême. Quant aux infidèles *soumis aux princes chrétiens,* par exemple par le droit d'une juste guerre, Vitoria est d'accord avec Scot pour estimer que, *de soi,* le prince ferait bien de les forcer *minis et terroribus et verberibus* à accepter, à tenir et à défendre la foi; mais il ajoute qu'*absolument parlant,* à cause des inconvénients qui en résultent, une telle façon d'agir doit être écartée. On sent la présence du principe fameux au temps de la Réforme: *cujus regio illius religio.* « Je ne sais pas, dit-il, s'il est heureux que de nos jours les Sarrasins aient été forcés à la foi, et qu'on leur ait donné à choisir entre la conversion ou l'exil de l'Espagne. Bien souvent, ils ont choisi la conversion, et c'est pourquoi il y a tant de mauvais chrétiens. Sans doute, je n'hésite pas à le déclarer, si une cité tout entière comme Constantinople venait à la foi, et qu'il ne restât que 30 ou 40 hommes pour refuser de se convertir, ils devraient être forcés et obligés de suivre la majorité de la population. Pareillement, je n'hésite pas à dire que si le grand Turc se convertissait à la foi, il pourrait contraindre ses sujets par des peines à devenir chrétiens... Tout ceci, bien sûr, à condition que la contrainte n'entraîne ni la simulation, ni quelque plus grand mal. » *In* II-II qu. 10, a 8, nos 3 à 6. Au contraire, BILLUART sera fidèle à son maître: « Les infidèles qui n'ont jamais reçu la foi, *qu'ils soient ou ne soient pas soumis à des princes chrétiens,* ne peuvent en aucune façon être forcés à croire. » *De fide,* dissert. 5, a. 2. Pour revenir au cas proposé par Vitoria, d'une cité qui, à l'exception d'une petite minorité, aurait demandé son incorporation dans la chrétienté de type médiéval, il y aurait eu deux moyens de ne pas manquer de justice à l'égard de la minorité: le recours au pluralisme cultuel; ou à l'expatriation, mais conçue comme une expropriation en vue de l'utilité publique et indemnisée.

Trente déclarera que « l'Eglise n'exerce jamais de jugement sur quelqu'un qui n'est pas entré en elle par la porte du baptême »[1].

2. En résumé, l'Eglise, en tant que telle, regarde au moyen âge comme inviolable le droit naturel des païens. Elle ne veut pas qu'on baptise leurs enfants contre leur gré, ni qu'on les force eux-mêmes à croire.

Cela vaut, d'abord, pour les infidèles du dehors, qui ont une condition juridique propre, reconnue des chrétiens. Qu'il y ait eu, au cours des siècles, des écrivains pour souhaiter la destruction du paganisme par le fer et le feu, et pour faire un devoir aux princes chrétiens de porter la guerre chez les païens en vue de les forcer à croire, nous n'avons pas à en disconvenir[2]: mais il est impossible de soutenir qu'ils expriment la pensée authentique de l'Eglise.

Cela vaut encore, naturellement, pour les groupes ethniques infidèles, Slaves ou Maures, alliés aux princes chrétiens, et à ce titre, incorporés, plus ou moins, dans la chrétienté.

Mais cela vaut même pour les infidèles dépourvus de conditions juridiques et réduits à l'état de servitude, par exemple à la suite d'une juste guerre. Si l'on accorde qu'eux non plus ne sauraient être contraints au baptême, l'on sera conduit à adopter à leur égard, surtout s'ils sont en nombre considérable, une solution de type pluraliste, à tolérer leurs rites et leurs façons de servir la divinité: c'est ainsi, dit saint Thomas, qu'a fait l'Eglise[3]. Sans doute, il y a eu des théologiens qui, dans ces conjonctures, ont voulu concéder aux princes chrétiens le droit d'imposer la foi aux infidèles. Mais ils n'ont pas exprimé la vraie pensée de l'Eglise; et le développement théologique ultérieur, comme en témoignera Benoît XIV, suivra une direction différente. Ils ont eu soin d'ailleurs, pour la plupart, de parler avec réserve. François de Vitoria lui-même avait peine à estimer heureuse la mesure par laquelle les Maures d'Espagne avaient été contraints, en 1502, de choisir entre la conversion et l'exil. Tous les théologiens flétriraient aujourd'hui comme tyran le chef politique qui imposerait de force une religion à ses sujets. Et comment imposer le christianisme sans ouvrir la porte au sacrilège, notamment au pire de tous, le sacrilège contre l'eucharistie[4] ? On est étonné que cette dernière considération, qui n'a rien hélas de chimérique[5],

[1] Session XIV, *de Poenitentia*, cap. 2.

[2] Carl Erdmann cite, entre autres, Firmicus Maternus, et Bruno de Querfurt. *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, pp. 4 et 97.

[3] Elle l'a fait, dit-il, non seulement pour les païens, mais même parfois pour les hérétiques. II-II, qu. 10, a. 11. Avec mesure, nous le dirons dans un instant.

[4] Le sacrilège contre l'eucharistie n'est pas simplement le plus grave des sacrilèges commis contre les *choses saintes*, il est, observe Cajetan, « le plus grave de tous les sacrilèges, car il offense directement l'humanité du Christ contenue dans ce sacrement; de telle sorte qu'en regardant à l'espèce du péché, il est plus grave d'injurier l'eucharistie que d'assassiner le pape ». *In* II-II, qu. 99, a. 4, n° 8.

[5] Les Crypto-Juifs, qui formaient parfois des fractions notables du judaïsme, « s'entendaient si bien à se faire passer pour des non-Juifs que beaucoup de gens les considéraient comme des chrétiens (ou des mahométans). Voici, par exemple, ce que nous apprenons concernant les Juifs d'origine hispano-portugaise qui habitaient le Midi de la France pendant les XV^e^ et XVI^e^

n'ait pu prévaloir dans l'esprit de théologiens de la valeur de Scot et de Vitoria.

3. *La conditon juridique des Juifs dans la chrétienté médiévale.*

La liberté religieuse, qui avait été enlevée aux Juifs après 135 et qui leur avait été rendue par les Antonins, fut en principe respectée et garantie par les empereurs chrétiens. Mais il est clair qu'à partir du moment où l'empire choisissait de se reconstituer sur la base de l'unité de foi, il ne pouvait accueillir en lui de plain pied les Juifs qui, dès le principe, s'étaient montrés les adversaires farouches des chrétiens, et qui entendaient conserver leur autonomie comme groupe à la foi religieux et ethnique. Constantin voit en eux des gens qu'il faut tenir à l'écart. Les empereurs qui lui succèdent, et dont les lois sont groupées au Ve siècle dans le code théodosien, et au VIIe siècle dans le code justinien,s'ils reconnaissent la licéité de la religion juive, cherchent à favoriser la condition des chrétiens et à les préserver du danger de contamination en interdisant aux Juifs de bâtir de nouvelles synagogues, d'épouser des femmes chrétiennes, de convertir des chrétiens, d'avoir des serviteurs chrétiens dans leurs maisons, etc. Il faut remarquer que ces lois ne furent pas longtemps appliquées dans toute l'étendue de l'empire qui commençait de s'écrouler [1].

Les princes barbares adaptèrent la législation romaine à leurs royaumes, avec plus ou moins de rigueur. Par intervalles, la sévérité des lois fut observée ou dépassée: c'est ainsi que Dagobert Ier, en France (630), et Sisebut, en Espagne (612-613), ordonnèrent aux Juifs de recevoir le baptême sous peine d'exil. A mesure que s'affirmait le principe des nationalités, la répugnance des Juifs à fusionner avec l'élément indigène soulevait contre eux des griefs plus graves. Leur condition en Espagne, pendant le siècle qui précéda l'invasion arabe, fut très précaire [2]. C'est alors que se tinrent les conciles de Tolède, si remarquables dans leurs définitions dogmatiques de la Trinité et de l'Incarnation, mais dont on a écrit, pour ce qui concerne leurs dispositions pratiques, qu'ils étaient « moins des conciles que des assemblées nationales de la monarchie espagnole, se bornant, ou presque, à enregistrer les lois décrétées par les souverains », dont Gratien devait cependant recueillir plusieurs canons dans le *Décret*, et dont l'esprit de sévérité allait en quelque sorte déteindre sur la législation ecclésiastique [3].

---

siècles, et même plus tard (et cela s'applique également à tous les Marranes de la presqu'île Ibérique et d'ailleurs): Ils obéissaient à toutes les pratiques extérieures de la religion catholique; leurs naissances, leurs mariages, leurs décès étaient inscrits sur les registres de l'Eglise, qui leur octroyait les sacrements chrétiens du baptême, du mariage et de l'extrême onction. Plusieurs même entrèrent dans les ordres et devinrent prêtres ». Werner SOMBART, *Les Juifs et la vie économique*, Paris, 1923, p. 29. Dans sa *Lettre sur l'apostasie*, Maïmonide avait justifié les Juifs qui simulaient la conversion à l'Islam; beaucoup de rabbins devaient l'imiter. Cf. Félix VERNET, *Juifs et chrétiens*, dans le Dict. apolog. de la foi cathol., col. 1677 et 1679.

[1] Félix VERNET, loc. cit., col. 1713-1714.

[2] Loc. cit., col. 1714.

[3] Loc. cit., col. 1727.Le P. de Bonsirven apprécie lui aussi sévèrement les lois wisigothiques:

Charlemagne fit preuve de moins de dureté pour les Juifs. Mais, du XIIIe siècle jusqu'à la fin du XVe siècle, leur situation empira. S'ils connurent en certaines cités un état de prospérité remarquable, ils furent bannis successivement de l'Angleterre, puis de la France, puis d'une grande partie de l'Allemagne, puis, en 1492, de l'Espagne, où dès 1480, l'Inquisition, fondée par les rois catholiques, fonctionnait principalement contre les Marranes, enfin, en 1496, du Portugal [1]. Ils émigrèrent vers l'Italie, la Pologne, l'empire ottoman, plus tard vers la Hollande et l'Angleterre.

a) Les Juifs tolérés non dans l'Eglise mais dans la chrétienté.

Aussi longtemps qu'ils ne sont pas convertis, les Juifs jouent dans la chrétienté médiévale, en raison de leur autonomie ethnico-religieuse, le rôle d'un corps étranger dans un organisme.

Du point de vue de la foi chrétienne, *leur religion apparaît comme un genre d'infidélité*, — moins grave que l'hérésie, puisqu'elle n'est pas une répudiation de la foi chrétienne [2]. C'est le sens original de l'expression « perfidia judaïca » [3]. Or, l'*Eglise, comme telle*, c'est-à-dire le christianisme, le royaume spirituel, peut bien tolérer en elle des membres pécheurs, ou encore

---

« Elles furent presque toutes portées ou confirmées dans les conciles, les conciles de Tolède, qui étaient comme le parlement du royaume. Nous avons là un cas très net d'asservissement de l'Eglise au pouvoir politique, un exemple déplorable de la mise au service de l'Etat des armes spirituelles. Il en est résulté plusieurs conséquences lamentables. Les évêques ont dû souvent démentir par les canons qu'ils prenaient ou sanctionnaient des principes aussi essentiels que le principe de la liberté de la foi et du respect des consciences. Ils se sont faits les serviteurs d'une politique barbare et, somme toute, antichrétienne. Enfin bien loin d'accroître le troupeau de leurs fidèles, ils l'ont infecté de nombreux hypocrites. Ils ont ainsi inauguré ce régime de surveillance des consciences, cette police spirituelle si contraire à l'esprit de liberté qui doit marquer la religion de l'esprit. N'ont-ils pas par là ouvert la porte à l'Inquisition espagnole, qui aliène et asservit le pouvoir ecclésiastique au bénéfice de la politique ? N'ont-ils pas aussi jeté en terre espagnole les premières semences de cet esprit de fanatisme et d'intolérance qui, à plusieurs reprises, a ravagé la péninsule ? » *Conférences sur le judaïsme*, faites à l'Institut catholique de Paris, VIIe conférence.

[1] « L'expulsion officielle des Juifs d'Espagne et de Portugal, écrit Sombart, n'a pas clôturé aussitôt leur histoire dans ces pays. De nombreux Juifs y restèrent à titre de faux chrétiens (Marranes), et c'est seulement sous la pression de l'Inquisition, dont la sévérité s'était accrue sous Philippe III, qu'ils furent obligés de quitter le pays: une grande partie des Juifs espagnols et portugais n'émigrent dans d'autres pays qu'au cours du XVIe siècle, et plus particulièrement vers la fin de ce siècle ». Beaucoup de Juifs continuèrent pareillement de résider en Angleterre, après l'expulsion de 1290, jusqu'au temps de leur retour plus ou moins officiel sous Cromwell. Sombart, on le sait, est frappé par le parallélisme qu'il découvre entre le déplacement d'une part des Juifs, d'autre part du centre de gravité de l'économie de l'Europe. *Les Juifs et la vie économique*, p. 34 et suivantes.

[2] Cf. saint THOMAS, II-II, qu. 10, a. 5.

[3] Elle n'a pris que plus tard le sens de « perfidie », lorsque les Juifs furent accusés de feinte dans leurs conversions, ou de trahison dans leurs rapports avec les ennemis des chrétiens. Cf. F. VERNET, loc. cit., col. 1733. Et, sur le sens philologique de l'expression et sur l'usage d'omettre la génuflexion dans la prière pour les Juifs du vendredi saint à partir du IXe siècle, Eric PETERSON, « *Perfidia judaïca* », dans Ephemerides Liturgicae, 1936, p. 296 et suiv.

le conflit des opinions théologiques, ou les conditions onéreuses d'un concordat, etc.; mais il est clair qu'elle ne saurait tolérer en son sein l'infidélité, que sa tâche est au contraire de lutter contre elle avec tous les moyens spirituels que le Sauveur lui a confiés.

Pourtant l'Eglise peut admettre, peut trouver bon que les *princes chrétiens*, la chrétienté, les royaumes temporels, pratiquent un certain pluralisme à l'égard des autres groupes religieux, et tolèrent par exemple l'exercice des cultes infidèles [1]. *La tolérance cultuelle dont il est question se réalise alors au plan de la vie temporelle.* Les chefs politiques, princes des Etats chrétiens ou de l'Etat de l'Eglise, accepteront par exemple qu'Israël habite, à certaines conditions, sur leur territoire, et lui garantiront le libre exercice de son culte; ils pourront agir de même à l'égard d'autres peuples non chrétiens, par exemple à l'égard des populations musulmanes qu'ils auraient assujetties au cours d'une juste guerre.

b) Raison spéciale de cette tolérance: le mystère d'Israël.

Dans le cas des Juifs, il existe, il est vrai, dit saint Thomas, une raison particulière de les tolérer [2]. En effet, leur culte a préfiguré la foi chrétienne ils témoignent, malgré eux, de sa vérité; leurs restes doivent être sauvés à la fin des temps. C'est le mystère d'Israël, qui est au fond de la question juive. Le Sauveur a manifesté ce mystère lorsqu'il a prédit « l'endurcissement des Juifs (Mt., XII, 41, XIII, 12; XXIII, 36), la conversion des Gentils au défaut des Juifs (Mt., XXII, 8; XXIV, 14), et la conversion finale des Juifs (Mt., XXIII, 39) » [3]. Et saint Paul découvre aux chrétiens de la Gentilité la signification profonde de ces prophéties (Rom., IX-XI). Il rappelle d'abord que les promesses de l'Ancien Testament n'ont pas menti, puisqu'elles sont réalisées dans l'*Israël spirituel*, qui est l'Eglise: « Ce n'est pas que la parole de Dieu ait failli; car tous ceux qui descendent d'Israël ne sont pas Israël » (IX, 6). Puis il considère le sort de l'*Israël charnel*, qui est le peuple Juif. Son rejet est plein de mystère et ses prérogatives demeurent étonnantes. Le faux-pas des Juifs est lui-même une richesse pour le monde: il hâte la conversion des Gentils, qui provoquera un jour une salutaire jalousie chez les Juifs: « Je dis donc : ont-ils trébuché de façon à tomber tout à fait ? Non certes ! mais, grâce à leur chute, le salut est parvenu aux nations [4], afin de les rendre jaloux. Or, si leur faux-pas fait la fortune du

---

[1] Saint Thomas semble prendre parfois le mot Eglise au sens large, pour désigner la chrétienté. C'est ainsi qu'il écrit indifféremment que les Juifs sont les esclaves *de l'Eglise* (II-II, qu. 10, a. 10) ou *des princes* chrétiens (a. 12, ad 3). Quand il dit que l'*Eglise* a toléré les rites des infidèles et même des hérétiques (a. 11, fin), ce n'est évidemment pas dans son sein à elle, c'est dans le sein de la *chrétienté*.

[2] « Aliquod bonum quod ex eis provenit. » II-II, qu. 10, a. 11.

[3] M.-J. LAGRANGE, O.P., *Epître aux Romains*, 1916, p. 284.

[4] « C'est une constatation de fait. Paul, se voyant repoussé par les Juifs, s'est tourné vers les Gentils (Act., XIII, 45-48), qui ont donc été mis plus tôt dans la voie du salut. Et si les Juifs s'étaient convertis en masse, auraient-ils consenti à renoncer à leur loi ? Le christiansime

monde, leur faillite la fortune des Gentils, que ne fera pas leur plénitude ? » (11-12). Ils sont toujours, d'une certaine manière, un peuple consacré à Dieu, un peuple dû à Dieu: et si les nations sont dans l'Eglise à la manière du sauvageon greffé sur un bon plant, ils seront un jour en elle comme entés sur leur propre tronc[1]: « Si la racine est sainte, les rameaux aussi. Or, si quelques-uns des rameaux ont été retranchés, et si toi, olivier sauvage, as été enté parmi les rameaux, prenant avec eux ta part de la racine, j'entends de la grasse sève de l'olivier, ne sois pas insolent avec les branches [...] Si tu as été enté sur un bon olivier, de nature différente, combien plus ceux-ci seront-ils entés sur leur propre olivier auquel ils appartiennent par nature » (16 à 24). S'ils subsistent comme peuple, malgré leur dispersion, c'est pour être un jour réintégrés dans l'Eglise: « Je ne veux pas, frères que vous ignoriez ce mystère..., l'endurcissement n'a été le fait d'une partie d'Israël que jusqu'à ce que la masse des Gentils soit entrée, et ainsi tout Israël sera sauvé » (25-26). Alors, comme leur rejet avait provoqué la réconciliation des Gentils, leur réintégration provoquera une résurrection des morts (15). Il est donc clair qu'ils sont maintenant encore le peuple de Dieu, un peu comme le fils rebelle reste fils et le prêtre prévaricateur reste prêtre, en vertu d'une élection qui, bien qu'ils aient refusé l'Evangile, demeure irrévocable: « Par rapport à l'Evangile, ils sont ennemis, dans votre intérêt; mais en vertu du choix divin, ils sont aimés, à cause de leurs pères, *car les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance* » (28-29). On entrevoit la nature du mystère qui pèse sur l'Israël charnel: c'est le mystère d'un peuple choisi pour inaugurer l'Eglise et qui refuse la grâce de l'Eglise, mais dont le sort reste lié à celui de l'Eglise. Dans une certaine mesure, il marque en creux dans l'histoire le thème que l'Eglise y trace en relief. Il est, dans ses livres sans doute, mais aussi dans sa chair, porteur des prophéties[2]. Il

serait-il devenu la religion affranchie des observances nationales qui seule pouvait convenir aux Gentils ? Les doctes de nos jours sont parfaitement d'accord avec Paul pour constater que le refus des Juifs a facilité l'entrée des Gentils. » M.-J. LAGRANGE, loc. cit., p. 275.

[1] Cf. cette vue, par exemple, de Jacques Maritain: « Quand le peuple juif se convertira, et passera sous la loi de la nouvelle alliance, c'est dans ses anciens privilèges à lui, élargis à tous les peuples, selon l'universalité même de l'Eglise, et transfigurés selon la vérité de l'esprit, qu'en se joignant aux Gentils dans l'unique bercail il se trouvera réintégré. » *Le mystère d'Israël*, dans la Question d'Israël, Bulletin des prêtres missionnaires de Notre-Dame de Sion, 1er juillet 1939.

[2] C'est là une vue traditionnelle. On la rencontre chez *saint Augustin*: « Aujourd'hui, si les Juifs sont dispersés dans toutes les nations et toutes les terres, c'est par un dessein du Dieu unique et véritable; en sorte que si, sur toute la terre, les idoles, les autels, les lois sacrées, les temps sont détruits, et les sacrifices interdits, on puisse constater par leurs livres que cela était prophétisé depuis longtemps; et quoique ces prophéties, accomplies en la religion chrétienne, se puissent lire aussi dans nos livres saints, on n'osera pas nous accuser de les avoir nous-mêmes composées après coup. » *De civitate Dei*, lib. IV, cap. 34. Chez *saint Thomas:* « Les livres des Juifs ont témoigné partout pour le Christ et l'Eglise, car les Gentils ne pouvaient penser, lorsqu'ils les lisaient dans les livres des Juifs, que les prophéties concernant le Christ eussent été fabriquées par les prédicateurs de la foi chrétienne. » *Epist. ad Rom.*, cap. XI, lect. 2. Chez *Pascal:* « Ils portent avec amour et fidélité ce livre où Moïse déclare qu'ils ont été des ingrats envers Dieu toute leur vie, qu'il sait qu'ils le seront encore plus après sa mort; mais qu'il appelle le ciel et la terre à témoin contre eux, et qu'il leur a enseigné assez. » *Pensées*, édit. Br.,

y avait donc une raison spéciale de le tolérer dans la chrétienté médiévale, mais cette tolérance devait s'entourer de prudence. On leur permettait d'exercer leur religion, mais on leur interdisait le prosélytisme, en réduisant leurs manifestations cultuelles [1], en limitant le nombre de leurs synagogues [2]. Et lorsqu'on découvre, entre 1238 et 1240, les blasphèmes du Talmud contre le Christ, on ordonnera de le brûler [3].

c) La condition civile faite aux Juifs.

Ces restrictions relatives au culte ne devaient pas , nous l'avons dit, porter atteinte au *droit naturel* des Juifs. On ne devait ni leur arracher leurs enfants, ni les forcer au baptême. Le dilemme conversion ou exil, s'il devait survivre longtemps encore dans la pratique des princes ou de certains évêques est condamné même par l'un des conciles nationaux de Tolède [4]. L'enseignement général de l'Eglise est net [5].

Mais, *au point de vue civique*, les droits des Juifs, comme ceux des autres infidèles, sont rigoureusement limités. On leur interdit d'exercer les fonc-

---

p. 616. Chez *Bossuet*: « Et aujourd'hui encore, ce même peuple reste sur la terre pour porter à toutes les nations où il a été dispersé, avec la suite de la religion, les miracles et les prédictions qui la rendent inébranlable. » *Discours sur l'histoire universelle*, livre II, chap. 27. Réduit à ses termes essentiels, cet argument signifie qu'au plan religieux Israël apparaît comme déchu du rôle que lui attribuaient les prophéties, et que cette déchéance spirituelle influe visiblement sur ses destinées historiques et charnelles.

[1] On leur défend de porter processionnellement dans le ghetto la Bible ou l'Arche. A Rome on les oblige à entendre une prédication chrétienne sur l'Ancien Testament. F. VERNET, loc. cit., col. 1739 et 1738. Cf. sur cet usage la remarque d'Eric Peterson, *Le mystère des Juifs et des Gentils*, Paris, pp. 54 et 72.

[2] « Deux canons des *Décrétales*, lib. V, tit. 6, cap. 3 et 7, empruntés l'un à saint Grégoire le Grand, lequel reproduisait le droit impérial, l'autre au pape Alexandre III (1180)règlent que, si les Juifs ne doivent pas être troublés dans la possession de leurs synagogues ils ne peuvent en ériger de nouvelles. Alexandre autorise les réparations et les réédifications nécessaires pourvu qu'elles ne rendent pas les synagogues plus amples ou plus riches que par le passé. Paul IV décréta qu'ils ne pourraient avoir qu'une synagogue dans chaque ville ou lieu qu'ils habitaient. Les papes ne se firent pas faute, quand ils le jugèrent utile, de dispenser des prescriptions des *Décrétales* et de Paul IV. Basnage nous apprend que de son temps on comptait 9 synagogues à Rome, 19 dans la campagne romaine, 36 dans la Marche d'Ancône, 12 dans le Patrimoine de Saint-Pierre, 11 à Bologne, et 13 dans la Romandiole. » Ibid., col. 1739.

[3] Ibid., col. 1691,

[4] IV[e] Concile, canon 57, cité plus haut,

[5] « Les *Décrétales*, lib. V tit. 6, cap. 9, contiennent, sous le nom de Clément III (1190), une bulle qu'on pourrait définir la charte des franchises juives. Elle défend de les baptiser malgré eux, de les blesser, de les tuer, de les léser dans leurs biens et bonnes coutumes, de les troubler dans la célébration de leurs fêtes, d'exiger d'eux des services forcés en dehors de ceux que l'usage a introduits, d'amoindrir et d'envahir leurs cimetières et d'exhumer leurs morts *obtentu pecuniae*. Tout cela sous peine d'excommunication. La première phrase « *Sicut Judaeis...* » et la plupart des dispositions de cette bulle sont empruntées à saint Grégoire le Grand. Il semble, par le *Formulaire* de Marin d'Eboli, que le pape le plus ancien qui l'ait promulguée sous sa forme complète ait été Nicolas II († 1061). L'ont renouvelée Calixte II, Eugène III, Alexandre III, Clément III, Célestin III, Innocent III, Honorius III, Grégoire IX, Innocent IV, Urbain IV, Grégoire X, Nicolas III, Honorius IV, Nicolas IV, Clément VI, Urbain V, Boniface IX, Martin V, Eugène IV, et peut-être d'autres encore. » F. VERNET, loc. cit., col. 1736.

tions publiques, et cette défense vaudra également pour les Sarrasins [1]: comment, en effet, celui qui repousse le mystère du Christ pourrait-il être chargé de diriger une société composée des seuls chrétiens [2] ? Si le régime féodal leur permet difficilement de devenir grands propriétaires, ils peuvent néanmoins posséder des biens-fonds et louer des ouvriers agricoles, qui cependant ne doivent ni manger ni loger chez eux [3]; mais ni eux, ni les Sarrasins ne peuvent avoir à la maison d'esclaves chrétiens, dont la foi serait ainsi mise en péril [4]. Un Juif ne peut ni acheter, ni retenir à son service un baptisé ou un infidèle demandant le baptême; s'il a acheté, pour le revendre, un infidèle qui désire être baptisé, il doit s'en défaire en le cédant à des chrétiens moyennant compensation [5]. On oblige les Juifs, comme les Sarrasins, à porter des vêtements différents de ceux des chrétiens, afin d'empêcher leur mariage et leurs relations avec les chrétiens [6]. Ils s'étaient d'abord groupés spontanément dans le même quartier autour de la synagogue; mais plus tard, au XV^e siècle, on les contraint, surtout en Espagne et dans les Etats pontificaux, à s'enfermer dans ces ghettos [7].

d) Comment on la justifiait.

Au moment où il a choisi contre son Messie [8], le peuple messianique s'est mis hors des voies providentielles d'une manière mystérieuse, irrémé-

---

[1] Canon 65 du IV^e concile de Tolède, en 633. Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. III, p. 275. Ce canon est inséré dans le *Décret*, 2^e Partie cause 17, qu. 4, c. 31. La comparaison des Juifs aux Sarasins n'est pas valable toujours et partout. Alexandre II écrit par exemple aux évêques d'Espagne: « La condition des Juifs est autre que celle des Sarrasins. Ceux-ci, en effet, persécutent les chrétiens, les chassent de leurs villes, et de leurs propriétés, et c'est à bon droit qu'on lutte contre eux. Mais ceux-là sont partout disposés à obéir. » *Décret*, 2^e Partie, cause 23, qu. 8, c. 11.

[2] Canon 69 du IV^e concile de Latran, en 1215. Cf. *Histoire des conciles*, t. V, p. 1387. Inséré dans les *Décrétales*, lib. V, tit. 6, cap. 16; cf. cap. 18. — « En dépit de ces défenses, promulguées fréquemment, encore par Benoît XIV, ils ont été parfois fermiers ou collecteurs d'impôts, péagers, trésoriers des princes, leurs représentants auprès des cours étrangères, baillis dans le midi de la France, etc. » F. VERNET, loc. cit., col. 1743.

[3] *Décrétales*, cap. 2. F. VERNET, loc. cit., col. 1742.

[4] Canon 26 du III^e concile de Latran, en 1179. Cf. *Histoire des conciles*, t. V, p. 1105; et *Décrétales*, cap. 5. « Il y a plus de danger à concéder aux infidèles le *dominium* sur les fidèles qu'à leur permettre d'employer des ouvriers dans telle ou telle de leurs activités; c'est pourquoi l'Eglise permet que des chrétiens cultivent les terres des Juifs. » Saint THOMAS, II-II, qu. 10, a. 10, ad 3.

[5] *Décrétales*, cap. 19. Cf. saint THOMAS, II-II, qu. 10, a. 9.

[6] Canon 68 du IV^e concile de Latran. *Décrétales*, cap. 15. A la fin du *De regimine Judaeorum*, saint Thomas relève la concordance de cette prescription avec celle de la loi juive.

[7] F. VERNET, loc. cit., col. 1740. « L'institution aurait fait son apparition en Italie, dès le XI^e siècle; au XIII^e siècle l'empereur Frédéric II parque les Juifs de sa capitale Palerme dans un quartier spécial. La juiverie fermée fut imposée en Espagne en 1412. » Joseph BONSIRVEN, *Conférences sur le Judaïsme*, IX^e conférence.

[8] « Il ne savait pas ce qu'il faisait; mais ses chefs savaient bien qu'ils choisissaient contre Dieu. Dans un de ces actes de libre arbitre qui engagent le destin de la communauté, les prêtres d'Israël, les mauvais gardiens de la vigne, les tueurs de prophètes, avec de bonnes raisons de prudence politique ont opté pour le monde, et à cette option tout le peuple était désormais

diable tant que n'a pas brillé le jour de sa réintégration dans l'Eglise. Jusqu'à ce jour, Israël est un peuple désaxé, le problème juif ne comporte pas de solution.

Le mystère d'Israël ne va-t-il pas s'inscrire dans son histoire profane, ne va-t-il pas influencer les destinées temporelles des Juifs ? Les Anciens l'ont cru [1]. Le reproche qu'on pourrait peut-être leur faire, c'est d'avoir trop précisé cette vue, et d'avoir considéré parfois comme un effet logique des prophéties ce qui n'était qu'une forme très accidentelle et même assez impure de leur réalisation. C'est ainsi que l'impossibilité d'incorporer les Juifs dans une cité constitutionnellement chrétienne et les mesures restrictives dont on était obligé de les entourer en régime sacral, semblaient autant de conséquences directes de leur première erreur. Bien plus. L'état de servitude où les Juifs étaient tombés, pour diverses raisons, après les croisades [2], dans la mesure où il était devenu une disposition du droit public apparaissait, lui aussi, comme justifié par leur faute initiale. Il s'ensuit que les textes d'Innocent III et de saint Thomas sur la servitude des Juifs [3] pourront bloquer ensemble des considérations de valeur très inégale, mais qui s'enchaînaient alors étroitement: l'Israël charnel a préféré la religion de servitude à la religion de liberté (cf. Gal., IV, 21-30)[4]; il est sorti des voies

---

lié, — jusqu'à ce qu'il change lui-même. » Jacques MARITAIN, *Questions de conscience*, p. 61. Cf. le sermon de Bourdaloue sur les scandales: « Mais les péchés, me direz-vous, sont personnels... J'en conviens... Mais exceptez-en le scandale: pourquoi ? parce que le scandale n'est pas un péché purement personnel, mais comme une espèce de péché originel » qui se répand et se communique.

[1] De nos jours, W. Sombart, sans accepter les données de la théologie, s'efforcera pourtant d'éclairer la vie économique des Juifs par leur religion.

[2] Lors de la première croisade, les Juifs des bords du Rhin, réduits aux abois par des bandes d'aventuriers, invoquèrent le secours de l'empereur qui les protégea moyennant une redevance, et ils furent appelés les serfs de la chambre impériale. Au cours du temps, le droit de *tenir des Juifs* fut accordé tantôt à des villes, tantôt à des seigneurs. Leur dépendance à l'égard de l'empereur, écrit S. Deploige, « se fit plus étroite; leur faculté d'aller et de venir librement fut progressivement restreinte, et il advint que la confiscation générale punît l'émigration non autorisée. Le fisc, cependant, aggravait ses exigences à leur égard, et la propriété de leurs biens finit par être mise en question. Au XIII[e] siècle, cette évolution était arrivée à son terme ». Au temps de saint Thomas, la théorie de la servitude civile des Juifs s'est implantée dans le droit public. Saint Thomas accepte le principe mais en modère l'application: on ne doit pas leur enlever les « necessaria vitae subsidia », et on ne doit pas les irriter en exigeant d'eux plus que par le passé. F. VERNET, loc. cit., col. 1745-1746. Notons que seuls le premier et le dernier point du *De regimine Judaeorum* traitent des rapports du prince avec les Juifs comme tels; les autres points traitent des rapports du prince avec les usuriers, et vaudraient contre les Cahorsins ou les Lombards.

[3] « Bien que la piété chrétienne accueille les Juifs, *assujettis par leur propre faute à une perpétuelle servitude...* » Ce passage célèbre d'Innocent III ouvre la décrétale interdisant aux Juifs de prendre pour leurs enfants des nourrices chrétiennes, à cause des traitements qu'ils leurs infligeaient: *Décrétales*, lib. V, tit. 6, cap. 13. Saint Thomas se réfère à ce texte au seuil du *De regimine Judaeorum*, où il semble réserver son opinion: « Licet, ut jura dicunt, Judaei, merito culpae suae, sint vel essent perpetuae servituti addicti... »; et ailleurs, par exemple II-II, qu. 10, a. 11, ad 3.

[4] Dans ce passage, saint Paul demande à la Bible elle-même de prouver, que ce qui est prévu depuis toujours dans le plan divin, ce n'est pas une seule alliance perpétuelle, ce sont deux alliances successives: d'abord celle des « esclaves » ou de l'esprit de crainte, puis celle des

providentielles jusqu'au jour de sa réintégration (Rom., XI); il ne peut se mélanger à la chrétienté sacrale; il est considéré dans le droit public de la fin du moyen âge comme réduit à l'état de servage. On cherchait parfois à ce servage des origines lointaines [1]. En réalité, il n'avait d'autre fondement que le droit de l'époque.

e) Appréciation de la solution médiévale.

Le théologien n'a aucune obligation de justifier chacune des lois portées à propos des Juifs, par les conciles provinciaux ou par les papes, notamment comme princes de l'Etat pontifical [2]. A plus forte raison n'est-il pas tenu de prendre la défense de tout ce qui s'est fait en chrétienté contre les Juifs. La chrétienté médiévale représente un essai d'organisation politique sous le signe de la foi chrétienne; elle est bien loin de représenter la mise en œuvre parfaite des principes évangéliques au plan de la vie sociale et politique. Il faut relever toutefois que, dans l'ensemble, l'effort de la papauté a toujours eu pour fin de dégager le problème juif des élé-

« fils » ou de l'esprit de liberté. Elles ne peuvent vivre côte à côte, car la première nuirait à la seconde; et l'une doit chasser l'autre, comme dans l'Ecriture le fils de la femme libre a chassé le fils de la servante. Cf. M.-J. LAGRANGE, O.P., *Epître aux Galates*, 1918, pp. 118-122. A cette pensée, l'épître aux Romains ajoute la prophétie concernant les destinées ultérieures d'Israël, son caractère de peuple de Dieu en dépit et au milieu même de son égarement, et l'annonce de son retour général à la foi.

[1] « Une théorie fameuse en Allemagne, et qui est consignée dans le *Schwabenspiegel*, assigna, dès le XII[e] siècle, des origines romaines à ce servage; le roi Titus aurait donné au trésor impérial les prisonniers juifs, et ils seraient restés la propriété, les serfs de l'empire. C'est là une de ces fantaisies dont l'histoire est depuis longtemps désencombrée. » F. VERNET, loc. cit., col. 1745. C'est une des opinions rapportées par François de VITORIA, *in* II-II, qu. 10, a. 12, n° 16: la chrétienté, qui devait prendre la succession de l'empire romain, aurait triomphé des Juifs par les armes, en la personne des empereurs Titus et Vespasien.

[2] C'est au temps de la Réforme, où l'activité des Juifs devient plus dangereuse, que les papes prennent contre eux les mesures les plus rigoureuses. En 1555, Paul IV oblige les Juifs de l'Etat pontifical à vendre tous leurs immeubles; en outre, il les condamne à la réclusion du ghetto. En 1569, saint Pie V étend cette dernière ordonnance à toute la chrétienté; et, chose nouvelle, il expulse les Juifs de ses Etats, à l'exception de Rome et d'Ancône. En 1581, Grégoire XIII décrète qu'en raison de certains délits, les Juifs pourront relever de l'Inquisition: « pratiquement, l'Inquisition ne connut guère que de la rejudaïsation et de la possession du Talmud; encore les rejudaïsations attirèrent-elles les rigueurs presque uniquement de l'Inquisition d'Espagne, et les poursuites contre le Talmud visèrent-elles plutôt le livre, qui fût brûlé, que les personnes ». Sixte-Quint leur témoigne plus de bienveillance. Il casse en 1586 l'édit d'expulsion dont ils étaient l'objet. Il revalide les ordonnances publiées jadis en faveur des banquiers juifs de Rome, tolère le prêt à des taux très élevés. Clément VIII essaie de renouer la tradition de Paul IV et de saint Pie V. Il supprime l'usure. Il expulse à nouveau les Juifs, mais il doit, trois mois plus tard, revenir sur cette décision. Après lui, il n'y a pas, de la part des papes, d'autre tentative d'expulsion. F. VERNET, loc. cit., col. 1702, 1729, 1731. Au sujet d'une « permission surprenante » accordée par Clément VII à des banquiers d'Imola, de prêter à 30 et 40% et au delà, le même auteur rappelle que le pape avait de grands besoins d'argent pour parer à la situation lamentable créée par le sac de Rome, en 1527; et il ajoute: « Si ses mesures bienveillantes envers Israël s'expliquent par là, comme c'est probable, et si elles furent spontanées, sa reconnaissance fut extrême; que si elles furent imposées par les prêteurs, ils lui tracèrent des conditions vraiment draconiennes. » Loc. cit., col. 1701.

ments passionnels d'origine religieuse ou politique qui l'obscurcissaient, pour le ramener à ses données essentielles. Les mesures par lesquelles les papes entreprenaient de réglementer l'activité des Juifs et de limiter leur influence, leur étaient dictées par la nécessité de maintenir le principe fondamental du statut politique de l'Occident. Elles étaient dans la logique d'une conception temporelle sacrale qui, par définition, n'accordait qu'aux chrétiens la qualité de citoyens [1]. Elles ne représentaient pas sans doute *la* solution du problème juif. Elles n'étaient qu'un compromis politique, *une* solution provisoire. « Le moyen âge a fait l'essai d'une solution sacrale, conforme à la structure typique de la civilisation de ce temps. Cette solution, qui se fondait sur le fait du châtiment divin dont Israël porte le poids, et qui donnait aux Juifs un statut d'étrangers dans la cité chrétienne, la solution du ghetto était dure en elle-même et souvent inique et féroce dans l'application; elle procédait toutefois d'une idée haute...; d'ordre religieux, nullement racial, elle reconnaissait le privilège de l'âme, et le Juif baptisé entrait de droit dans le plein convivium de la cité chrétienne. Cette solution médiévale a passé pour ne plus revenir, comme le type de civilisation auquel elle ressortissait » [2].

L'émancipation politique des Juifs se prépare en Hollande, au XVII^e siècle; puis en Angleterre. « Les jeunes Etats-Unis d'Amérique reconnaissent l'égalité politique aux citoyens juifs... En 1791, la Révolution française accorde aux Juifs, mais à condition qu'ils renoncent à tout particularisme national, la qualité de citoyens actifs. Les autres Etats, sauf la Russie, suivent cet exemple, avec un retard plus ou moins considérable. Le Juif peut cesser d'être un homme de mépris » [3]. L'importance des Juifs dans le

---

[1] Dans ses Conférences sur le judaïsme, où il insiste beaucoup sur les torts des chrétiens à l'égard des Juifs, le P. de Bonsirven ne veut cependant pas qu'on juge par eux de la conduite générale de l'Eglise. Il la résume en quatre points d'après les considérants de la bulle du pape Martin V: « 1° L'Eglise considère les Juifs comme des infidèles dont elle déplore l'obstination; 2° elle veut qu'ils soient respectés dans leurs droits et leurs privilèges; 3° elle travaille à défendre contre eux la foi de ses enfants; 4° elle met tous ses efforts à les convertir, mais sans forcer leur liberté. » (VII^e conférence). Un peu plus loin, à propos de la législation du IV^e concile de Latran, il écrit: « Somme toute, ces lois, avec toutes leurs discriminations qui nous sont pénibles, font tout simplement partie de ces lois qu'une société chrétienne prenait jadis pour la sauvegarde de ses membres, la sauvegarde de leur foi et de leur dignité. Divers historiens observent avec raison, que ces législations s'inspirent de l'esprit et de la lettre des codes mosaïques, l'Ancien Testament demeurant pour les chrétiens de cette époque un recueil de dispositions divines valant pour tous les temps. Il est juste également de remarquer que la plupart de ces interdits qui limitent la liberté des étrangers, la loi traditionnelle juive, telle qu'elle figure dans le Talmud, les portait pareillement contre les Gentils, contre les païens, danger pour la religion ou la vie des Juifs. Enfin, il convient d'ajouter que nombre de ces prescriptions furent souvent méconnues et violées dans la pratique et l'ordinaire de la vie: d'où la nécessité de les promulguer à nouveau; les peuples, les princes n'étaient pas les derniers à faire peu de cas des prohibitions ecclésiastiques; plusieurs papes, ou bien abrogèrent les défenses portées par leurs prédécesseurs, ou bien n'en tinrent pas compte. » (IX^e conférence).

[2] Jacques MARITAIN, *Questions de conscience*, p. 85. Le ghetto n'étant devenu obligatoire que vers le XV^e siècle, l'auteur emploie ici ce mot « comme symbole d'une certaine conception politico-juridique ».

[3] Joseph BONSIRVEN, S. J., dans *Initiation biblique*, 1939, p. 735.

monde devient considérable. Mais le problème juif subsiste. Comment le libéralisme religieux en pourrait-il fournir la solution[1] ? Il méconnaît d'une part le mystère de l'Eglise auquel est suspendue la notion d'un ordre temporel vraiment humain ; et d'autre part il méconnaît le mystère d'Israël, de l'élection qui continue de peser sur ses destinées jusqu'au jour de sa conversion. C'est en tenant compte de cette double donnée qu'il faudra régler la situation des Juifs dans le chrétienté future [2].

4. *La situation des hérétiques.*

La condition des hérétiques dans la chrétienté sacrale est tout autre que celle des Juifs et des simples infidèles.

Au lieu de se propager hors de l'Eglise comme le judaïsme et le paganisme, l'hérésie est un mal qui se développe dans les sujets qui lui appartiennent visiblement et pleinement, et qui gagne sur elle comme le cancer sur un organisme. En conséquence, l'Eglise se devra de lutter dans ses propres membres contre la séduction qui les entraîne. Elle pourra user à cet effet des peines canoniques, pour leur rappeler la solennité de leurs premières promesses et pour préserver les autres fidèles du scandale de l'apostasie. La doctrine commune de l'Eglise a toujours fait une grande différence, soit au point de vue spéculatif entre d'une part l'infidélité des Juifs ou des païens et d'autre part l'infidélité des hérétiques ; soit au point de vue canonique entre d'une part ceux qui n'ont jamais été membres de l'Eglise et d'autre part ceux qui ont commencé par lui appartenir.

Ces considérations valent pour tous les temps. Mais, au moyen âge, la situation des hérétiques revêtait une signification très particulière. Dans une cité qui n'avait voulu grouper que des chrétiens, des membres visibles

---

[1] S'il fallait un signe sensible de son impuissance, le mouvement sioniste en serait un.

[2] L'« émancipation des Juifs, réalisée par la Révolution française, est un fait que les peuples civilisés, pour autant qu'ils veulent rester tels, doivent tenir pour acquis. Si, de soi, elle était chose juste (et qui répondait à une aspiration en réalité chrétienne), les espérances, cependant, que l'idéologie rationaliste et optimiste bourgeoise, oublieuse du mystère d'Israël comme des réalités supra-individuelles, et usurpant le nom, fort noble en lui-même, de libéralisme allait fonder sur elle pour *éteindre* le problème juif, devaient rapidement se montrer vaines. Il semble que les temps où nous entrons soient appelés à tenter une autre expérience, foncièrement différente de l'expérience médiévale, mais qui lui correspondrait analogiquement, et qui *temporaliserait*, si je puis ainsi parler, ou proportionnerait à un type de civilisation *profane* un problème que le moyen âge envisageait d'un point de vue sacral ». A l'opposé de « l'absurde parodie médiévaliste hitlérienne », il faudrait songer à un régime chrétien *pluraliste*, fondé sur la dignité des personnes humaines et sur la complète égalité des droits civiques, qui accorderait un statut particulier d'une part aux diverses familles spirituelles (donc aux Juifs) et d'autre part aux minorités nationales réfractaires à l'assimilation (et ici on retrouverait les Juifs). Quant au futur Etat juif de Palestine, il est — peut-être — le prélude de la délivrance, mais il n'est sûrement pas la délivrance. « Pas plus que le libéralisme individualiste, ou que le régime pluraliste dont il vient d'être question, l'Etat sioniste ne peut abolir la loi du désert et de la Galuth, qui n'est pas consubstantielle au peuple juif, non ! car elle aura une fin, mais qui est essentielle au corps mystique et à la vocation d'Israël dans l'état de séparation. » Jacques MARITAIN, *Questions de conscience*, pp. 86 à 90.

de l'Eglise, l'hérésie surgissait inopinément comme une puissance anarchique qui renversait de l'intérieur tout l'édifice politique et social. Quel que fût son objet, elle constituait un crime de salut public. Et il en devait être ainsi jusqu'au jour où elle allait être assez forte pour former elle-même d'abord des organisations politiques indépendantes assez fortes pour se défendre par les armes — on entre alors dans l'ère des « guerres de religion » — ; puis finalement de nouveaux Etats hérétiques, calqués sur l'idéal sacral, et qui proscriront, tout comme l'Etat médiéval, les hérésies qui recommenceront à se former dans leur sein.

Ainsi , tant que subsistait l'idéal d'une formule temporelle sacrale qui avait permis, au moment de la chute de l'empire romain, de sauver le monde occidental — mais qui devait un jour cesser d'être bienfaisante —, l'hérésie demeurait un désordre politique avec lequel il était en principe impossible de composer [1], qu'elle fût professée par des hommes intérieurement coupables d'hérésie, ou par des hommes qui la répandaient de bonne foi: disons plutôt que tant que l'ordre temporel sacral était légitime, la nocivité politique de toute hérésie était évidente à tous les yeux et qu'en ce sens la bonne foi ne pouvait être préjugée.

Quand l'ordre temporel sacral s'effondrera, c'est l'esprit d'indifférence, d'incrédulité, de haine du christianisme, c'est le libéralisme religieux, devenu puissant depuis le scandale infini causé par la grande déchirure de la Réforme, qui s'apprêtera à prendre sa succession et à marquer la civilisation occidentale de son empreinte. Et c'est pourquoi l'Eglise essaiera de conserver le plus longtemps possible l'ancien ordre des choses. On peut penser qu'elle l'aurait défendu avec moins d'énergie, qu'elle l'aurait même abandonné spontanément, voire hardiment, si, tandis qu'il devenait moins accordé au progrès de l'histoire, elle avait trouvé une foi plus éclairée, une sainteté plus haute chez beaucoup de ses enfants, et si, en conséquence, elle avait senti la possibilité de passer, sans rupture tragique, à un ordre profane chrétien.

5. *Caractères de la chrétienté sacrale.*

Relevons, pour finir, quelques traits de la chrétienté sacrale

a) Compénétration de l'Eglise et de la cité.

D'un premier régime, où elle était restée extérieure à la cité, qui s'était montrée d'abord hostile et persécutrice et qui, dans la suite, était devenue plus accueillante, l'Eglise avait passé peu à peu à un régime où une portion d'elle-même se trouvait engagée dans l'étoffe de la cité et tendait, par la nature des choses, à y prendre une importance croissante.

[1] Nous disons « en principe », car l'Eglise, dit saint Thomas, de peur d'un plus grand mal, pouvait permettre aux princes chrétiens de tolérer même les rites des hérétiques quand ceux-ci étaient réunis en grand nombre. II-II, qu. 10, a. 11.

Sans doute, *de soi*, l'Eglise est extérieure et transcendante aux cités, que l'on considère sa fonction essentielle principale, qui est de former le royaume de Dieu, ou sa fonction essentielle secondaire, qui est de sanctifier l'œuvre sociale, politique, culturelle. Mais, *historiquement*, en raison des valeurs chrétiennes incluses dans la définition même de la cité médiévale, l'Eglise en arrivait à refluer en quelque sorte dans la cité, qui restait toutefois essentiellement distincte d'elle et inadéquate à elle. De ce fait, la cité recevait un caractère sacral.

L'Eglise pouvait intervenir profondément dans les affaires de la cité. Elle était mêlée en quelque sorte à la gestion du temporel, du fait que le temporel «sacral» enfermait dans sa texture même des valeurs surnaturelles, telle la profession de la foi catholique, qu'elle avait seule mission de définir et de contrôler. Non qu'elle eût à empiéter sur la juridiction des princes. Mais elle avait alors deux titres qui l'autorisaient à rappeler aux princes leur devoir de défendre le bien commun de la cité. D'abord son titre général et permanent de gardienne et d'illuminatrice des valeurs de l'ordre temporel. Puis un titre plus spécial et temporaire, en raison de l'élément surnaturel qui se trouvait incarné et incorporé dans la cité sacrale. Sans doute, l'Eglise n'avait pas elle-même à défendre la foi en tant que la foi représentait une valeur politique; elle n'avait pas elle-même à combattre par les armes pour la cité et pour les biens spirituels qui en faisaient partie. Mais, en régime sacral, elle pouvait imposer cette charge aux princes avec une insistance tout à fait particulière. Nous tenons là une des raisons qui expliquent l'intime compénétration au moyen âge du spirituel et du temporel.

b) Synonymie partielle des mots Eglise et chrétienté.

On peut, comme nous le ferons constamment, opposer l'*Eglise*, royaume tout spirituel et indéfectible, à la *chrétienté*, c'est-à-dire aux royaumes temporels et périssables, aux cités qui, étant sacrales, requéraient elles aussi l'unité de foi, mais comme fondement de leur unité politique.

Cependant, du fait que la chrétienté sacrale incluait dans ses parties composantes un élément spirituel et qu'elle apparaissait pour autant comme pénétrée par l'Eglise qui en quelque sorte descendait au sein de la cité, on était porté par une pente naturelle, *à étendre le nom d'Eglise jusqu'à la chrétienté elle-même.* Prise au sens large et impropre, l'Eglise englobait la chrétienté.

C'est ainsi qu'ayant cité Grégoire IX qui, en 1229, voyait dans l'université de Paris « le fleuve qui irrigue et féconde tout le paradis de l'Eglise », et Jourdain qui la considérait comme la troisième institution nécessaire à l'Eglise (avec le sacerdoce et l'empire), Etienne Gilson ajoute qu'« on observe à cette époque une forte tendance à identifier... la chrétienté à l'Eglise, comme si la matière historique et temporelle était déjà totalement résorbée dans la spiritualité de sa fin. En réalité, l'université de Paris n'a jamais été et ne pouvait pas être une institution d'Eglise, mais une institu-

tion française élue par l'Eglise pour devenir un rouage essentiel de la chrétienté. Il importe de préciser ce point, qui n'est pas sans importance même pour la position actuelle du problème de la chrétienté »[1]. Nous avons vu saint Thomas écrire que les Juifs sont serfs de l'Eglise[2] (en raison de leur soumission temporelle au prince de l'Etat pontifical, ou aux autres princes de la chrétienté); écrire encore que l'Eglise a toléré les rites des infidèles[3] (c'est dans la chrétienté non dans l'Eglise que ces cultes ont été tolérés); et il dit dans un *Quodlibet* que l'Eglise a des armées et que les rois sont ses vassaux[4] (ce qui ne peut valoir évidemment que pour la chrétienté et que pour le pape en tant que prince de chrétienté). Quand le pape Boniface VIII déclare dans la bulle *Unam sanctam* que l'Eglise a « en elle et en son pouvoir les deux glaives, à savoir le spirituel et le temporel », s'il veut affirmer que le pouvoir temporel est dans le sein même de l'Eglise, c'est qu'il entend lui aussi le mot Eglise au sens de chrétienté[5].

Cependant, le mot *chrétienté* recevra le plus souvent au moyen âge un sens un peu différent de celui du mot *Eglise*. Il connotera toujours, d'une manière directe ou indirecte, prochaine ou éloignée, l'Eglise elle-même. Mais il dirigera l'attention plutôt sur les éléments laïques qu'elle comporte, sur ses rapports avec le monde de la culture, sur ses intérêts temporels, sur ses activités et ses réalisations sociales, sur l'ensemble de l'organisation politique qu'elle s'efforce de santifier, et même sur les peuples de l'empire byzantin que le moyen âge ne s'est jamais résigné à regarder comme définitivement perdus pour l'unité de l'Eglise.

c) La chrétienté sacrale est une idée-force plus encore qu'une réalisation.

Nous essayons de définir la chrétienté sacrale, de la saisir dans son type essentiel. Mais ce type essentiel ne s'est pas incarné dans les faits tout d'un coup, avec toutes les conséquences qu'il comporte.

Il est en voie de réalisation dans l'âge médiéval. Il apparaît d'abord comme une idée -force qui oriente et soulève le mouvement de la culture, comme un germe tombé dans l'histoire et qui déploie peu à peu ses virtualités. A mesure que l'Eglise aura davantage conscience de sa victoire sur le monde antique, l'élément spirituel qu'elle a déposé au cœur de la cité sacrale va prendre plus d'empire et manifester plus nettement ses exigences: c'est ainsi par exemple que les mesures prises contre les hérétiques vont deve-

---

[1] *La tradition française et la chrétienté,* dans Vigile, premier cahier 1931, p. 68.

[2] II-II, qu. 10, a. 10: « Cum ipsi Judaei sint servi *Ecclesiae* ». Cf. a. 12, ad 3: « Judaei sunt servi *principum* ».

[3] a. 11.

[4] Quodl. 12, qu. 13, a. 19, ad 2.

[5] Denz., n° 469. Il ne voulait, il le dira lui-même, ni confondre les deux pouvoirs, ni prétendre que le roi de France tenait de lui son règne.

nir plus rigoureuses et s'étendre même aux schismatiques de l'Occident[1]: c'est ainsi que l'excommunication des princes entraînera leur déposition par une conséquence qu'on ne semble pas avoir tout de suite directement envisagée [2].

En même temps que l'ordre sacral évoluait en vertu de sa logique interne et révélait d'une façon plus précise ses multiples corollaires, il aurait fallu parallèlement que la foi se fît toujours plus délicate et plus profonde: car, si l'ordre sacral, étant un ordre temporel, pouvait tolérer beaucoup de misères [3], il tendait néanmoins à instaurer un idéal de vie sociale très élevé et tout imbibé des données de la révélation [4]. Malheureusement, au lieu de nous donner le spectacle d'une croissance intérieure de la vie évangélique, la fin du moyen âge nous fait assister, au contraire, dans les diverses branches de l'activité humaine, à l'avènement d'un esprit d'indépendance qui supporte de plus en plus difficilement les règles de la foi et de la vie chrétienne. Les exigences du régime sacral se font, d'une part, de plus en plus impérieuses; mais, d'autre part, les difficultés de le maintenir et de l'expliquer grandissent de jour en jour. Les souverains pontifes sont contraints d'user d'une sévérité croissante. De Grégoire VII ou d'Innocent III à Grégoire IX, à Innocent IV, à Boniface VIII, ou à saint Pie V, leur tâche semble devenir toujours plus écrasante. On a l'impression que la fin d'un monde se prépare et que la chrétienté sacrale, dont le rôle avait été glorieux, commence de s'écrouler sous son propre poids.

CHARLES JOURNET

---

[1] Nous venons de dire qu'on ne se résignait pas à regarder l'Eglise orientale comme schismatique.

[2] Les évêques réunis à Compiègne pour juger Louis le Pieux « ont-ils déjà le sentiment qu'ils peuvent déposer l'empereur ? Il ne semble pas. » H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique,* p. 129.

[3] Cf. saint THOMAS, I-II, qu. 91, a. 4; et qu. 96, a. 2.

[4] « Avec l'ambition absolue et le courage inaverti de l'enfance, la chrétienté bâtissait alors un immense château-fort au sommet duquel Dieu siégerait, elle lui préparait un trône sur la terre, parce qu'elle l'aimait. Tout humain était ainsi sous le signe du sacré, ordonné au sacré et protégé par le sacré, du moins tant que l'amour l'en faisait vivre ». En régime profane, l'unité temporelle « ne serait pas, comme était l'unité sacrale de la chrétienté du moyen âge, une unité *maximale:* ce serait au contraire une unité *minimale,* son centre de formation et d'organisation étant situé dans la vie de la personne, non pas au niveau plus élevé des intérêts supra-temporels de celle-ci, mais au niveau du plan temporel lui-même. Et c'est à cause de cela que cette unité temporelle ou culturelle ne requiert pas *de soi* l'unité de foi et de religion, et qu'elle peut être chrétienne en groupant dans son sein des non-chrétiens. » Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral,* pp. 22 et 185.

Entre les pages des livres de médecine

Méditations

Pour mieux te regarder, je l'ai mis sur la chaise,
Que me dis-tu ce soir crâne mon ami?
Es-tu damné ? ta face n'est mauvaise
Que par instants et parfois tu ris !
C'est vrai un jour je serai morte.
Et mes yeux seront des trous.
Eh ! crâne je suis forte
Et je vis vieux fou !
A moi l'ivresse
De bouger
Toi cesse
Eh !

Crâne, vieil ennemi, j'ai besoin de silence.
Ma langue a vidé les choses de mon cœur,
Et je viens chercher un peu de souffrance
Grande, muette et sans spectateur.
Crâne aux dents cassées, plein de fentes,
C'est toi qui parles de paix?
L'amour? c'est toi qui chante?
Dieu est bon c'est vrai.
Une prière a jailli :
O Père
Oui !

Décembre 1938.

L'amour et la mort

Ta mâchoire sans lèvres, les grandes dents sales
Ces deux cônes béants où l'œil a disparu
Au milieu ce grand trou, ce front comme une dalle
Crâne mort, mort tout court, je ne t'appartiens plus.

Hommes nous naissons morts et mort est notre vie
Mais au-dessus du temps et pourtant parmi nous
Règne cela qui vit : l'amour, puissance amie
De la foule des morts et surtout des plus fous.

Et morte j'ai été, mais je vis et tressaille
Et l'eau rouge bouillonne et gronde dans mon cœur
Et mon corps dans ses fibres et dans toutes ses mailles
Charrie l'éternité, l'amour et le bonheur.

Et je ne mourrai pas ! ma passion est plus forte
Que l'usure du temps, et plus forte que toi ;
Je suis dieu de la mort car en mon cœur je porte
La source de la vie, l'amour en qui je crois !

Avril 1938.

Nous partirons ensemble

Nous partirons ensemble, toi qui n'as pas de nom
Et moi qui veux la vie. Bientôt nous laisserons
Les livres et nous partirons ensemble ami
Vers l'aventure et vers l'infini.

Et je serai seule quand même
Puisque invisible tu aimes,
Ange à qui l'on m'a confiée,
Suivre ma destinée.

Il y a trop de sciences ici
Et ma tête rêve d'infini
Et j'étouffe en ces lieux
En ce monde de vieux.

Bientôt je serai mûre
Pour la vie et pour l'aventure
Oh ! que j'ai donc envie de revoir les étoiles
De courir sur la route de voguer sur des voiles.

Je ne fuis pas, je pars
A la conquête de ma part
De couleur, d'air et de sons.
Ensemble, ange gardien, nous partirons.

C'est la mer, c'est l'orient, le désert, la plénitude,
Autre chose encore de bon et de rude,
Peut-être la lumière, l'odeur de la terre,
Peut-être c'est l'espace, qui manquent à ma prière.

Ange nous partirons vers l'or et vers le bleu
Et je ne serai plus muette devant Dieu
Je lui dirai merci, alleluia
Magnificat anima mea.

Novembre 1938.

Mon voyage

J'ai pleuré sous un citronnier
Dans le jardin de ma demeure
Encore aujourd'hui je pleure
Non de chagrin je me meure
Mais de louange à l'éternité.

Depuis longtemps je n'avais pleuré
Et pour que mon cœur mûrisse et s'achève
J'ai parcouru rivage et grève
Non ce ne fut pas en rêve
Mais en cette réalité.

Voici Venise, douce Venise, voici
Que j'ai chanté gloire et louange
Pour le marbre et pour le bleu qui se mélangent
Pour le saint Marc et pour les anges
Gloire et louange à l'infini.

Le vent creuse des profondeurs
Et la lune argente comme un rire
Le sillage de mon navire
Avec mon cœur comme une lire
Je chante amour au créateur.

Fiume ! En ce dimanche des rameaux
Avec la foule sonore et pieuse
J'ai reçu en ma bouche heureuse
L'hostie blanche, la blanche hostie glorieuse
Et je suis repartie sur l'eau.

Et le soleil sur la mer
Trace un chemin d'or rouge
Nulle pensée en ma tête ne bouge
Il y a du rouge encore du rouge
Et du violet avec du vert.

Elle est sortie de l'eau
La lune orange
Si étrange
Que les étoiles et les anges
La regardaient d'en haut.

Et puis encore un soir et la lune au sommet
Ronde comme un symbole
Eclaire le mat en croix. Verbe ! Parole !
Douce et folle
Voici que je m'ouvre pour t'écouter.

Au milieu des tempêtes et des sauvages bruits
Et peut-être c'était demain la guerre
Et peut-être je ne verrai plus mon père...
Une calme prière
Planait dans la nuit.

Un matin à l'aurore j'ai grand ouvert les yeux
Je t'avais pressentie ô Grèce mon aimée !
Gloire à celui qui t'a découpée !
Iles et côtes un Dieu vous a créées
Donnant de sa splendeur un peu.

Et j'ai rêvé de vivre toujours
Libre et forte et sauvage
Et de dormir sur une plage
Comme un pêcheur, comme un vieux sage
Avec la beauté pour seul amour.

J'ai vu un prêtre vêtu d'azur
Digne, grand, magnifique
Il a chanté de beaux cantiques
Non pas aux dieux antiques
Mais au vrai Dieu, d'un gosier pur.

A Rhodes, j'ai cueilli l'âge des chevaliers,
Deux Turcs en une cour fleurie
Alexandrie
Et les palmes amies
Sous le ciel éclairé.

Le ciel, les étoiles et les fleurs
Et le sable aride
Perfide
Sans rides
Comme l'ancien désert de mon cœur.

Sous les citrons de mon jardin
J'ai d'abord pleuré ma petitesse
Puis de joie et de liesse
D'allégresse
D'amour et non de chagrin.

Avril 1939.

ARTÉMIS UNGRICHT.

Du Sacerdoce royal[1]

Exégèse de trois textes du Nouveau Testament relatifs au sacerdoce

---

« *Tu nous as faits pour notre Dieu royaume et prêtres* » (Apocalypse, V, 10); cf. « *Il nous a faits, pour Dieu son Père, royaume et prêtres* » (I, 6).

« *Vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte.* » (I Pierre II, 9).

« *Et vous aussi, vous entrez dans l'édifice, pierres vivantes, maison spirituelle, sacerdoce saint, afin d'offrir des hosties spirituelles qui soient agréables à Dieu par le Christ Jésus* » (I Pierre, II, 5).

Au sujet du *texte de l'Apocalypse* on peut se demander s'il s'agit ici de sacerdoce au sens propre ou au sens dérivé. L'une et l'autre opinion semblerait pouvoir se défendre. La première, parce qu'un usage impropre du langage convient mal à la dignité de la révélation divine, et parce que, dans ce verset: « Tu nous a faits pour notre Dieu royaume et prêtres », le mot royaume étant pris au sens propre il n'y a pas de raisons de prendre au sens impropre le mot prêtres qui lui est conjoint.

En faveur du sens impropre on peut arguer que dans l'opinion contraire tous les chrétiens ou, à la rigueur, tous les justes, à tout le moins les prédestinés, seraient prêtres au sens propre du mot, ce qui, pour notre Mère, la Sainte Eglise est une opinion malsonnante et représente la doctrine d'un grand nombre d'hérétiques.

La même question se pose au sujet du *premier texte de saint Pierre.* S'agit-il bien ici de sacerdoce au sens propre du mot ? On serait tenté de l'affirmer, et avant tout du fait que l'Apôtre traite ici de la dignité du peuple chrétien, dignité qui relève seulement du sacerdoce proprement

---

[1] En 1523-1524, Cajetan, chargé d'une légation en Hongrie par le pape Adrien VI, occupait les loisirs de ses étapes en composant de petits travaux de morale et d'exégèse qui parurent l'année suivante à Rome chez Jacques de Giunta: une *Summula peccatorum,* souvent réimprimée, et des *Novi Testamenti Jentacula* dont on a voulu faire connaître ici les pages consacrées au sacerdoce chrétien. La traduction, faite sur l'édition de 1626 (à Paris, chez Claude Chevallon) est l'œuvre du R. P. Jean Coquelle O.P. (qui vient de rééditer le *Commentaire* de Cajetan sur le *De Anima* d'Aristote) et du R. P. P. de Menasce, professeur à l'Université de Fribourg.

dit; ensuite, parce que les termes dont il se sert s'inspirent des paroles de Dieu rapportées dans l'Exode (19, 5-6) où il s'agit bien du sacerdoce proprement dit.

En sens contraire, on objecte que tout chrétien serait en ce cas voué au sacerdoce proprement dit, serait vraiment et à proprement parler prêtre, objection d'autant plus forte que le discours s'adresse manifestement au peuple chrétien tout entier et non pas seulement aux chefs de l'Eglise, ce qui pourrait se soutenir à la rigueur des paroles de l'Apocalypse.

Une question particulière se pose aussi: pourquoi Saint Pierre en rapportant les paroles de Dieu les a-t-il modifiées? L'Exode porte: «Vous serez pour moi royaume sacerdotal»; et saint Pierre: «Vous êtes un sacerdoce royal». La transposition de l'adjectif et du substantif atteste qu'il y a bien là un sens nouveau.

Le *deuxième texte de saint Pierre* soulève d'abord la même question au sujet de la propriété des sens et appelle la même argumentation de part et d'autre. En second lieu, on peut se demander si l'apôtre parle d'hosties spirituelles, pour marquer une excellence ou une infériorité, pour inviter à en offrir parce qu'elles valent mieux que des hosties matérielles ou, au contraire, parce que ce sont les seules que nous puissions offrir.

Avant de répondre directement, *commençons par définir les termes dont se sert la Sainte Ecriture* en indiquant leurs différences.

Dans la Sainte Ecriture, sacerdoce est pris en deux sens bien distincts:

1° Au sens propre;

2° Au sens dérivé de sacerdoce participé ou par métaphore.

Au premier sens, le mot prêtre est d'un emploi extrêmement fréquent dans l'Ecriture.

Au sens dérivé, l'emploi du mot sacerdoce est rare, mais l'Ecriture emploie souvent par métaphore et comme par dérivation des mots qui désignent des actions sacerdotales, ainsi que nous allons le voir.

Le prêtre, au sens propre du mot, est défini par saint Paul dans l'Epître aux Hébreux (5, 1): «Tout pontife, pris d'entre les hommes, est constitué en faveur des hommes pour les choses qui sont de Dieu, afin de présenter à Dieu les offrandes et les sacrifices pour le péché». Ne craignons pas d'appliquer aux prêtres la définition du pontife: tout le long de son Epître, saint Paul lui-même emploie indifféremment l'un et l'autre mot dans le même sens. En ce sens donc, fréquent dans l'Ecriture, sont appelés prêtres ceux qui ont pour fonction d'offrir à Dieu des sacrifices et des oblations. Au contraire, nous allons le voir, c'est de sacerdoce au sens dérivé que parle saint Pierre dans le troisième des textes que nous examinons.

Nous trouvons en effet un certain nombre de termes désignant des actions sacerdotales appliqués par métaphore aux actes des différentes vertus: l'acte intérieur de la pénitence: «Le sacrifice qui plaît à Dieu est un esprit contrit» (Ps. 50, 19); l'acte d'abstinence: «Présentez votre

corps en hostie vivante, sainte, etc. » (Rom. 12, 1.); l'acte de la louange divine: « Offrons sans cesse à Dieu une hostie de louange, c'est-à-dire l'œuvre des lèvres qui proclament son nom » (Heb. 13, 15) l'acte de la bienfaisance: « Ne négligez point la bienfaisance et la largesse: pareilles hosties nous méritent Dieu » (Ibid., 16); l'acte du martyre: « Il les a éprouvés comme l'or dans le creuset et les a agréés comme l'hostie de l'holocauste » (Sagesse, 3, 6); les actes de justice en général: « Sacrifiez un sacrifice de justice » (Ps. 6, 6). On voit que ces actes, et d'autres du même genre, reçoivent l'appellation d'hostie et de sacrifice par métaphore, en tant qu'ils ont raison de chose offerte à Dieu pour lui rendre honneur. Et selon la même analogie, on appellera prêtres tous ceux qui s'acquittent de ces actes de vertu afin de rendre honneur à Dieu, en les ordonnant à cette fin.

Dès à présent, on voit que le sens propre du mot prêtre désigne un grade, un ordre, une fonction publique en vue d'offrir à Dieu le sacrifice, sans que l'on ait à insister pour le moment sur ce qui distingue grade, ordre et fonction. Par contre, prêtre au sens dérivé désigne une vertu et nommément la vertu de religion ou de sainteté dont le rôle propre est d'affecter l'âme au culte divin. On peut aussi, dès à présent, relever les diverses conditions qui permettent de parler de prêtre au sens propre. Il lui faut en effet:

1° Etre assumé, pris d'entre les hommes; et cela signale le degré, la dignité du prêtre, comme le fait remarquer la Glose interlinéaire.

2° Etre constitué en faveur des hommes; et ceci montre qu'il est comme d'utilité publique, étant constitué médiateur entre Dieu et les hommes pour les choses qui sont de Dieu.

3° Offrir des sacrifices; et ceci souligne qu'il a pouvoir sur la suprême offrande qu'on présente à Dieu, et le distingue de tous ceux qui lui offrent des louanges à un titre moins élevé quand même ils y seraient préposés officiellement.

Ainsi donc, il n'est question de prêtre et de sacerdoce au sens propre que là où ces trois conditions se trouvent réalisées. Dès lors, ceux qui offrent à Dieu leurs œuvres de vertu ne seront assimilés au prêtre, participants du sacerdoce, que pour autant qu'ils font acte d'offrande; mais ils ne réalisent pas le sacerdoce proprement dit, puisque leur acte d'offrande n'est pas l'exercice d'une fonction sacerdotale publique. De même, les offrandes, elles aussi, ne réalisent la notion de sacrifice que dans une certaine mesure, comme on le verra plus loin.

On allèguera peut-être contre tout ceci que le Christ, en s'offrant lui-même sur l'autel de la Croix a été vraiment et proprement prêtre: le martyr qui s'offre lui-même sur son bûcher ou dans d'autres supplices comme sur un autel est donc prêtre lui aussi, vraiment et proprement. Et dès lors notre argumentation s'écroule; car si la vertu du martyre volontaire suffit à réaliser le sacerdoce proprement dit, on semble bien autorisé à déclarer prêtres au sens propre tous ceux qui font l'offrande de leurs souffrances corporelles et d'autres actes analogues.

Nous répondons qu'entre le Christ et les autres martyrs il y a sur ce point une différence capitale. Contentons-nous d'en indiquer trois aspects.

a) Quant au principe même du sacrifice. Le Christ s'est offert lui-même en vertu de sa fonction sacerdotale publique, ayant été constitué prêtre pour ce sacrifice même, ce qu'on ne doit insinuer de qui que ce soit d'autre. Nul en effet n'est fait prêtre pour s'offrir soi-même en sacrifice; on est fait prêtre pour offrir des veaux ou des brebis, sous la Loi Ancienne et, sous la Loi Nouvelle, le Corps et le Sang de Notre Seigneur. Tandis que Notre Seigneur Jésus-Christ, assumé d'entre les hommes par Dieu le Père, a été également constitué en faveur des hommes pour s'offrir lui-même à la mort sur l'autel de la Croix, comme saint Paul l'explique tout au long dans l'Epître aux Hébreux.

b) Quant à l'oblation. L'oblation du Christ était, par sa nature même, volontaire. Autrement dit, le Christ est mort parce qu'il l'a voulu, et non seulement de sa volonté divine mais aussi de sa volonté humaine; non seulement comme on accepte un fait, mais comme on produit un effet. Car, son âme jouissant déjà de la gloire, il était en son pouvoir d'empêcher cette mort corporelle, mais il n'a point voulu le faire. La notion de volontaire prend donc une valeur tout à fait unique dans le texte d'Isaïe (53, 7): « Il a été offert parce qu'il l'a voulu ». D'ailleurs Notre Seigneur dit lui-même: « Nul ne me prend ma vie, mais moi-même, de moi-même, je la dépose » (Jean, 10, 18), et il précise qu'il a pouvoir sur sa vie: « J'ai pouvoir de déposer ma vie et j'ai pouvoir de la reprendre à nouveau ». L'oblation des autres martyrs, par contre, n'était pas volontaire par nature: il n'était pas en leur pouvoir de mourir ou de ne pas mourir, mais seulement, en certains cas, de choisir certaines circonstances de leur mort (de lieu, de temps ou de manière. Volontaire, leur offrande ne l'était que par mode d'acceptation, en ce sens qu'ils acceptaient de mourir pour l'honneur de Dieu, faisant, en quelque sorte, de nécessité vertu.

c) Quant à la chose offerte elle-même. Le Sang du Christ avait par nature la vertu de réconcilier et de satisfaire pour les autres, et même pour tous les autres (cf. I^re^ Ep. de saint Jean, 2, 2), tandis que le sang des martyrs n'a valeur méritoire que pour eux seuls.

Ainsi, autre est le sacrifice du Christ en Croix, autre le sacrifice qu'est la mort d'un martyr. En s'offrant lui-même, le Christ a donc été véritablement et proprement prêtre. Les martyrs ne sont prêtres qu'au sens dérivé du mot, au sens où il désigne une vertu.

Nous pouvons maintenant répondre à la première de nos questions. *Dans les deux textes de l'Apocalypse, sacerdoce est pris au sens propre*; c'est, avec le royaume, l'un des bienfaits qui ont été accordés au peuple chrétien.

Remarquons, en effet, pour mieux faire saisir l'intention du texte,

qu'on fait un honneur insigne à un peuple en l'érigeant en royaume et en lui accordant de fournir des prêtres. La valeur de ces privilèges se mesure au cas que l'on fait de leur privation: ravaler un royaume au rang de simple province c'est marquer sa décadence; et de même on juge bien déchu un peuple devenu incapable de fournir des prêtres, et plus encore un peuple incapable d'en posséder. C'est donc un grand bien pour un peuple que de jouir de ces deux dignités: d'être érigé en royaume et d'avoir des prêtres pris de son sein.

L'Apocalypse atteste que le peuple chrétien a reçu l'une et l'autre. « Le Royaume de Dieu, dit saint Paul (Rom. 14, 17), c'est la justice, la paix et la joie dans l'Esprit-Saint. » Saint Luc nous dit qu'il est commencé dès à présent (« le royaume de Dieu est au milieu de vous » 17, 21), bien que sa perfection ne doive se consommer que dans l'au-delà, car ici-bas ni la justice ni la paix, ni la joie dans l'Esprit Saint ne sont pleinement consommées; le Christ lui-même a attendu, pour régner, de quitter cette vie. Le peuple chrétien est donc devenu royaume de Dieu, puisqu'il est juste, pacifique, joyeux dans l'Esprit Saint.

Notons à ce propos trois points:

1° Pour exprimer la dignité royale, on parle de royaume plutôt que de roi. Le texte dit en effet: « Tu nous as faits royaume », et non pas: « Tu nous as faits rois ». Royaume désigne une dignité qui échoit à une collectivité: roi, la dignité d'une personne. Entendons bien, en conséquence, que les chrétiens sont, à proprement parler, érigés en royaume mais non pas faits rois. De fait, dans le Royaume de Dieu, à parler strictement, il n'y a qu'un seul Roi.

2° Le texte vise la même perfection, commencée ici-bas et consommée dans l'au-delà: à l'emploi du passé « Tu nous as faits royaume », succède l'emploi du futur: « Nous régnerons sur la terre » (5, 10), ce qui aura sa réalisation au jour où les chrétiens règneront de concert avec le Christ sur la terre des vivants.

3° Enfin, cette dignité royale est envisagée ici à la fois sous son aspect présent et sous son aspect futur, et cela de manière à suggérer tout à la fois que, conférée présentement à la collectivité, elle rejaillira dans l'avenir sur les personnes mêmes et sur leurs actes. On se sert en effet, pour exprimer son aspect dans l'avenir, d'un verbe qui désigne l'acte même de régner: « et nous régnerons sur la terre ».

A l'opposé, la dignité sacerdotale s'exprime ici par un nom personnel, cependant que, dans la perspective de l'avenir, on ne nous parle pas des prêtres. Cela indique bien que la dignité sacerdotale et la dignité royale ne sont pas communiquées de la même façon, et n'ont pas la même relation à l'avenir. La dignité sacerdotale qu'on confère à un peuple ne fait pas que chacun soit partie du sacerdoce comme la dignité royale fait que chacun est partie du royaume. Elle fait seulement qu'un certain nombre de prêtres sont pris du sein de ce peuple; aussi le texte porte-t-il le mot de prêtres qui n'est pas un nom collectif, mais bien un nom personnel au pluriel.

Pour achever de triompher des oppositions et montrer que la sage économie du royaume et du sacerdoce, tels qu'ils sont conférés à un peuple, exige bien qu'on les entende comme nous l'avons fait, montrons que l'opinion contraire, qui veut que tous soient prêtres, aboutit à une contradiction. En effet, si le peuple chrétien reçoit la dignité sacerdotale de telle façon que tous soient prêtres au sens propre du terme, il s'ensuit nécessairement qu'aucun chrétien n'est prêtre; car le prêtre étant celui qui est « assumé d'entre les hommes et constitué en faveur des hommes pour les choses qui sont de Dieu etc... », si tous les hommes sont assumés et constitués, il ne reste personne d'où assumer ou pour qui constituer, à moins de dire qu'il y a toujours des infidèles parmi lesquels les prêtres sont assumés et en faveur desquels ils sont constitués, ce qui est absurde. Ce serait dire que nos prêtres sont faits pour les infidèles; et d'ailleurs on n'échapperait pas à l'inconvénient principal, car si le monde entier était chrétien, aucun chrétien ne devrait être prêtre, puisqu'alors, il n'y aurait plus d'hommes pour en fournir et en faveur de qui les constituer. De même, si tous étaient rois, personne ne serait roi, puisqu'il n'y aurait personne sur qui régner.

La Sagesse divine qui dispose tout avec suavité (Sag. 8, 1) nous révèle que les deux dignités ont été conférées au peuple chrétien, et nous donne à entendre en même temps qu'elles l'ont été avec suavité, c'est-à-dire, chacune selon le régime qui lui convient: la dignité royale suivant l'économie propre au royaume; la dignité sacerdotale suivant l'économie propre au sacerdoce, c'est-à-dire de telle sorte que, du sein de la collectivité chrétienne, un certain nombre de fidèles seulement sont assumés et constitués prêtres pour les autres.

De même que l'Apôtre dit véritablement et proprement: « Tu nous as faits royaume pour notre Dieu » (en rassemblant tous les chrétiens dans le royaume de Dieu), il dit tout aussi proprement: « Tu nous as faits prêtres pour Dieu » (en prenant parmi nous et en constituant prêtres en notre faveur un certain nombre d'entre nous). On sauvegarde ainsi au mieux le sens tout-à-fait propre et vrai des termes, selon la diversité des matières dont il est question. Et le peuple tout entier reconnaît que c'est bien lui qui est le bénéficiaire de ces deux dons, encore que de façons diverses: la dignité royale lui étant conférée en tous ses membres; la dignité sacerdotale, en quelques-uns seulement, pris toutefois parmi ses membres et constitués en faveur de tous. Et comme dans la Patrie il n'y aura plus ni sacrifice ni temple, selon ce que dit l'Apocalypse (21, 22: Et je ne vis point de temple dans la cité), notre texte ne fait pas mention d'une action sacerdotale dans la perspective de l'avenir, encore que la dignité sacerdotale elle-même demeure pour l'éternité.

On voit, à présent, comment notre première question se résout, dès qu'on admet que dans les textes de l'Apocalypse les mots de royaume et de sacerdoce s'appliquent à l'ensemble du peuple chrétien. Peut-être beaucoup hésiteront-ils à l'admettre. Il est bien certain, en effet, à regarder le texte de près, qu'au chapitre V ces paroles ne sont pas données comme

dites par le peuple chrétien, mais bien par les animaux et les vieillards, qui sont distincts du reste du peuple chrétien, lequel comprend, outre les animaux et les vieillards, les anges et toute créature au ciel, sur terre, sous terre et dans la mer (v. 13). Et au chapitre I elles sont mises dans la bouche de saint Jean, apôtre et évangéliste, qui était prêtre, et on pourrait les entendre comme s'appliquant à lui-même et à tous ceux qui sont prêtres comme lui.

La seconde question *sur le premier texte de saint Pierre* (I Ep. 2, 7), peut être résolue par ce qui précède, pour autant qu'elle comporte une difficulté semblable. Aussi peut-on répondre brièvement qu'*il s'agit ici du sacerdoce proprement dit* et que l'Apôtre entend exprimer réellement à la fois la dignité du royaume et celle du sacerdoce qui sont l'une et l'autre conférées au peuple chrétien. Mais saint Pierre exprime cette double dignité d'une autre manière que saint Jean l'Evangéliste: en effet saint Pierre l'exprime non par un nom personnel (il ne dit pas: « Vous êtes des prêtres »), mais par le nom de la dignité sacerdotale elle-même, disant: « Vous êtes un sacerdoce ». Afin que sur la foi de ces paroles chacun comprenne facilement ce qu'il entend dire, à savoir que la dignité sacerdotale est en eux; c'est dire: « La dignité sacerdotale est en vous », parole qui pour être vraie exige seulement qu'il y ait des prêtres parmi eux, — et non pas que tous soient prêtres, ce qui serait la destruction du sacerdoce.

Examinons maintenant pourquoi saint Pierre a transpoé les paroles de Dieu dans l'Exode, remplaçant royaume sacerdotal par sacerdoce royal. La raison de ce changement est la suivante: chez les Juifs, le royaume, étant quelque chose de temporel, était rehaussé par la dignité sacerdotale comme par quelque chose de plus éclatant; mais chez nous chrétiens, c'est le sacerdoce qui, quoique plus spirituel, est cependant rehaussé par le royaume éternel de Dieu, comme par quelque chose de plus glorieux et de meilleur. Voilà pourquoi l'Exode parle de royaume sacerdotal, pour exprimer que chez les Juifs le royaume est rehaussé par la dignité sacerdotale, tandis que saint Pierre, pour signifier que le sacerdoce est rehaussé par le royaume, parle de sacerdoce royal.

Expliquons chaque point séparément:

A. Comme le dit le texte de l'Exode (19, 5-6), Dieu a fait au peuple d'Israël quatre promesses sous la condition qu'il gardât ses commandements: « Vous serez mon pécule entre tous les peuples (car toute la terre est à moi) et vous serez pour moi un royaume sacerdotal et une nation sainte.

D'après ce texte, Dieu promet d'abord au peuple d'Israël qu'il sera sa chose propre, possédée à un titre plus spécial que ce qui est possédé de droit commun, comme le *peculium castrense* en droit romain [1]. C'est pour-

[1] Cf. Digeste XLIX 17. 11. Le peculium castrense était le pécule que les parents donnaient au soldat faisant son service militaire ou que le fils de famille avait acquis au service et qu'il

quoi il ajoute cette incise « Car toute la terre est à moi », comme pour dire: « Quoique je sois le Maître universel du monde entier au titre commun de Créateur, de Providence, etc., cependant vous serez miens comme par un droit spécial, à cause du soin spécial que j'aurai de vous, comme de mon pécule.

Et il attribue à ce pécule trois dignités: le royaume, le sacerdoce et la sainteté.

Ce royaume était bien temporel. Le peuple devenait par là le royaume temporel de Dieu même; si bien que Dieu était son roi et lui son royaume. Et ce n'est pas moi qui invente cela: l'Ecriture l'atteste en de multiples endroits. Au premier livre des Rois (8, 7) lorsque le peuple demande un roi, Dieu dit à Samuel: « Ce n'est pas toi mais Moi qu'ils rejettent pour que je ne règne pas sur eux ». Au même Livre (12, 12) Samuel dit dans le même sens: « Vous avez dit: Un roi règnera sur nous; alors que le Seigneur votre Dieu était votre roi ». Enfin au chapitre 8 précité, le peuple encourt des reproches pour cette demande; or, s'il les mérite, c'est qu'il avait fait injure à Dieu en rejetant sa royauté et en voulant pour roi un homme, comme les autres nations. De fait, le peuple d'Israël garda peu de temps — de Moïse à Samuel seulement — la dignité de royaume de Dieu. Il dégénéra et devint le royaume d'un homme, encore ne fût-ce que pour la durée des règnes de Saül, de David et de Salomon. Après quoi Israël cessa même d'être le royaume d'un seul homme: sa division le perdit.

Cette dignité temporelle de royaume de Dieu — au sens où Dieu était leur roi à un titre spécial — leur avait été promise par Dieu s'ils gardaient ses commandements. Mais cette dignité étant cachée (le Roi lui-même restant invisible), il lui fallait être rehaussée et manifestée par l'éclat de la dignité sacerdotale. On en voit un signe dans le fait que les jugements suprêmes étaient réservés au Grand-Prêtre et que celui qui ne se soumettait pas à sa sentence encourait la peine de mort (Deut. 17, 12). De même, la mort du Grand Prêtre marquait la date du rappel des fugitifs (Jos. 20, 6).

Enfin, la troisième dignité n'a pas besoin d'être expliquée: elle faisait des Juifs, à l'opposé des nations ignorantes de Dieu et idolâtres, qui sont profanes, superstitieuses, sacrilèges, une nation sainte, c'est-à-dire vouée au vrai Dieu par un vrai culte.

B. Cependant, saint Pierre a remplacé « pécule » par « nation élue » pour exprimer tout à la fois que les élus le sont à un titre spécial, qu'ils tiennent leur origine d'une élection éternelle et enfin que l'élection se réalise par voie de génération: car les Chrétiens sont engendrés par le baptême.

En outre, il suggère que la dignité du royaume est plus élevée que la dignité sacerdotale. Et c'est à juste titre, car le sacerdoce chrétien est le sacerdoce du Royaume, tout comme l'Evangile est l'Evangile du Royaume, et du royaume éternel. Comme le dit aussi saint Paul (Hebr. 9, 11): « Le

---

n'aurait point acquis autrement. C'était la propriété absolue de celui qui le possédait quelle que fût sa situation; il l'administrait et en disposait librement; il en était le maître et le seul maître. Cf. Cagnat dans le *Dict. Antiqu. Grec. et Rom.* de Daremberg-Saglio.

Christ est apparu comme Grand-Prêtre des biens à venir », c'est-à-dire des choses que nous espérons posséder dans la vie future. Or, il est clair que le royaume éternel de Dieu est meilleur et plus éclatant que le sacerdoce présent, qui lui est d'ailleurs ordonné. Saint Pierre était ainsi fondé à transposer les mots et à parler de sacerdoce royal, en raison de l'excellence du Royaume éternel auquel est ordonné notre sacerdoce. Prenons donc ce texte au sens littéral, et ne dénions point à notre sacerdoce la qualité royale, puisqu'aussi bien il est selon l'ordre de Melchisédech, qui était à la fois prêtre et roi.

A la difficulté soulevée par *le second texte de saint Pierre* (I Ep. 2, 5) nous répondons qu'*il s'agit ici, non du sacerdoce proprement dit, mais du sacerdoce au sens métaphorique.* Le contexte le montre bien: au début de la phrase, l'apôtre parle de pierres vivantes, de constructions et de demeures spirituelles au sens métaphorique; à la fin c'est encore en un sens métaphorique qu'il parle d'hosties spirituelles. C'est donc aussi par métaphore qu'il parle du sacerdoce, quand il exhorte les fidèles qui vont au Christ par une démarche spirituelle à être comme des pierres vivantes, érigées en demeures spirituelles et en sacerdoce spirituel, pour offrir des hosties spirituelles. Toute la phrase a certainement un sens métaphorique: le sacerdoce dont il est ici question est la vertu par laquelle, nous l'avons dit, nous faisons hommage à Dieu de nos œuvres vertueuses. La preuve en est qu'il qualifie ce sacerdoce de saint par analogie avec la vertu de sainteté, laquelle affecte l'âme au culte divin. On sait en effet que la sainteté, qui paraît identique à la vertu de religion, s'en distingue cependant: elle regarde principalement l'esprit même, tandis que la religion concerne les œuvres. Aussi les hommes qui se consacrent au culte divin extérieur sont-ils appelés religieux, et non pas saints, sinon pour autant qu'ils s'y consacrent avec une âme pure. Disons donc qu'en rappelant aux chrétiens la sainteté de leur sacerdoce, saint Pierre ne fait que les exhorter à offrir à Dieu les œuvres de vertu d'une âme pure. Et cette interprétation n'est pas contraire à la dignité de la sainte Ecriture, car parler improprement et parler métaphoriquement sont choses fort différentes, et la métaphore est d'un emploi fréquent dans la Sainte Ecriture.

A la question de savoir si les hosties spirituelles sont meilleures que les hosties corporelles, nous répondrons tout d'abord en précisant le sens des mots «hosties spirituelles». On appelle hosties spirituelles les actes de vertu élicités intérieurement et impérés extérieurement, quand ils sont faits en l'honneur de Dieu. Appellation justifiée par cette raison générale que ces actes sont des hosties selon l'esprit, tout comme on parle d'édifice spirituel quand l'édifice n'est que dans l'esprit. Mais l'appellation d'hostie spirituelle convient aussi tout spécialement à l'acte intérieur de vertu quand il est ordonné à Dieu à savoir: en raison de sa matière même. Un tel acte est spirituel à un double titre et mérite l'appellation de « sacrifice invisible » que lui ont donné les saints docteurs.

Ajoutons trois considérations:

Les hosties spirituelles, en tant qu'hosties, ne sont hosties qu'imparfaitement, c'est-à-dire qu'elles ne le sont que d'une certaine manière et non pas purement et simplement: la propriété qu'elles ont d'être spirituelles fait qu'elles sont moins proprement hosties, car ce nom désigne en premier lieu un sacrifice matériel. De même le mot « maison », qui désigne une chose corporelle, ne s'applique à une réalité spirituelle que métaphoriquement ou d'une certaine manière.

Si l'on compare les hosties spirituelles aux hosties tout court que sont les sacrifices corporels on voit bien que les hosties spirituelles sont meilleures, absolument parlant. Car le sacrifice spirituel est œuvre de vertu, et la vertu est ce qui nous rend agréable à Dieu, ce dont personne ne peut mal user, tandis que le sacrifice (corporel) peut être offert avec une âme impure; si bien que celui-là seul convient proprement aux bons, tandis que celui-ci convient indifféremment aux bons et aux méchants. C'est ce qu'exprime Isaïe (I, 11 et sq.): « Que m'importe, dit Dieu, la multitude de vos victimes! L'encens m'est en abomination »; et il en donne la raison un peu plus loin: « Vos mains sont pleines de sang ». Et notre Seigneur dit en saint Mathieu (9, 13): « Apprenez donc ce que signifie cette parole: « Je veux la miséricorde et non la justice », phrase tirée du prophète Osée (6.6) et qui se termine ainsi: « et la connaissance de Dieu plus que les holocaustes ». La miséricorde et la connaissance de Dieu sont en effet des hosties spirituelles.

Enfin, l'hostie du Nouveau Testament surpasse toutes les autres puisque c'est le Christ Lui-même notre Dieu. Mais l'offrande de son sacrifice, si l'on considère ceux qui l'offrent, n'est pas toujours meilleure que les hosties spirituelles: il arrive hélas qu'elle leur soit bien inférieure.

Ainsi donc, en nous exhortant à offrir des hosties spirituelles, saint Pierre entend nous exhorter à offrir des hosties meilleures, quand bien même elles seraient hosties moins parfaitement.

POZNAN — en la fête de saint Paul ermite, — 1524.

CARDINAL CAJETAN.

En l'honneur d'Alexandre Cingria

---

*L'*Art Sacré, *revue parisienne pleine de vie, de discernement, de fraîcheur et de sagesse, a publié, dans son numéro de mars 1939, une étude sur* La Suisse romande et l'alémanique, (*avec, en sous-titre :* Deux grands foyers d'art chrétien) *une étude charmante écrite par quelqu'un — chose pas si commune qu'on pourrait le croire — qui sent vivement ce que c'est que l'art. Il y est question de « l'activité exceptionnelle de Mgr Besson », et d'une foule de nos très bons amis Dumas et Guyonnet, Maurice Denis, Severini, Poncet, Monnier, Gampert — dont on peut voir aux Galeries Moos un beau portrait par Roger de la Fresnaye, etc., etc. Détachons ce qui est dit de Cingria.*

✱

« On expliquera Cingria tant qu'on voudra, et ces explications ont leur vérité ; il est beaucoup plus vrai d'expliquer par Cingria quantité de choses. Il est l'animateur. Pas seulement grâce à ses qualités humaines, son entrain, sa foi dans le succès, son esprit casse-cou, sa générosité et son dévouement, toutes ses qualités vraiment magnifiques, au sens propre du mot. Mais aussi grâce à ses dons d'artiste qui sont prodigieux. On dit parfois que les génies créateurs sont écrasants. Rien de plus faux. Tout vrai génie créateur exalte, à la seule vue de ses créations, éveille l'instinct créateur en quiconque possède cet instinct. Abondance, liberté, goût des belles matières, humour, sens décoratif, mouvement, amour du Baroque et des arts populaires, tout cela que j'énumère pêle-mêle, parce que justement tout cela explose dans tous les sens, c'est Alexandre Cingria, et c'est aussi Georges de Traz, Feuillat, Baud, M^me^ Naville, Bovy-Lysberg et d'autres. Jamais, depuis que l'esprit bien pensant et l'académisme se sont unis pour stériliser l'art chrétien, jamais et nulle part on n'a vu les dons artistiques prodigués d'une façon aussi joyeuse au service de l'Eglise. Nos amis de Suisse trouvent que c'est tout naturel, et ils ont bien raison, mais je ne sais pas s'ils se rendent compte à quel point ils sont privilégiés. Ils le doivent à Cingria. On le comprend rien qu'à lire son inoubliable brochure La décadence de l'art sacré, *dont la première édition date de 1915. Mais on en a le sentiment bien plus vif quand on va d'église en église, sillonnant le pays de Genève à Fribourg, et qu'on voit partout flamboyer, avec une richesse d'invention inouïe,*

depuis le plein soleil jusqu'à des brasiers sombres, ces vitraux de Cingria qui sont du Claudel pour les yeux. Combien de fois me suis-je dit avec une naïve impatience: Il faudrait amener ici tels et tels fonctionnaires des Beaux-Arts de chez nous, tels et tels archéologues, ecclésiastiques, qui jugent à la légère Cingria d'après quelques vitraux aperçus dans des expositions; ils apprendraient dans l'atmosphère de ces églises ce que peut, ce que doit être l'art, affranchi de leurs timidités. »

✱

Le dimanche, 2 juillet, une grande fête préparée avec soin, rassemblait à Romont les amis du magnifique initiateur de la renaissance artistique de la Suisse romande. Après un office où M. le curé souligna avec force le rôle de l'art dans l'Eglise et les responsabilités des fidèles à l'égard des artistes, se tint l'Assemblée générale de Saint-Luc romand, présidée par M. Bordigoni.

M. André Secrétan, y présenta un projet de collaboration des artistes de St-Luc, des Compagnons de Romandie et autres gens de théâtre, des musiciens et des poètes catholiques romands, collaboration qui s'affirme, en partie déjà, dans les nobles Jeux que dirige Jo Bæriswil, mais qui pourrait être plus étroite dans l'organisation des grandes soirées paroissiales de nos villes, et qui pourra s'affirmer enfin dans la publication en commun d'un annuaire, successeur de celui de Saint-Luc.

Au banquet, M. l'abbé Donnier, révérend curé du Petite-Lancy et aumônier de St-Luc, montra l'importance de l'œuvre de Cingria pour la restauration de l'art sacré en Suisse romande. Puis M. le Préfet, un représentant de la municipalité de Romont, un délégué de la Société fribourgeoise des costumes — celui-ci en armailli — apportèrent tour à tour un témoignage d'amitié à l'endroit de Cingria, « enfant adoptif de Romont ».

M. Gonzague de Reynold, dans un discours vibrant de reconnaissance et d'amitié, retraça la longue carrière du jubilaire, notamment les débuts du magnifique mouvement qui entraîne aujourd'hui une partie du monde romand et dont l'une des sources sont les Entretiens de la Villa du Rouet, *ouvrage trop peu lu, ou Cingria renouvela le problème romand. M. J. B. Bouvier, enfin, fit entendre la voix d'une critique attentive et perspicace jusque dans son enthousiasme. Puis lecture fut donnée des lettres et télégrammes des amis innombrables qui tenaient à excuser leur absence: Mgr Besson, notre évêque, divers magistrats, des musiciens, des gens de théâtre; des poètes — Maurice Zermatten et Gilbert Troillet — avaient envoyé des vers inédits. Des amis proches ou lointains apportèrent ainsi leur contribution à l'hommage adressé à Alexandre Cingria, l'animateur persévérant et superbe d'un cercle d'artistes qui déjà s'étend au-delà de nos frontières.*

Des flûtes secrètes

Labour

Vous avez commencé le labour de votre terre secrète
en dépit de tous les accidents extérieurs,
en dépit des saisons et de la froidure,
en dépit des autres laboureurs,
en dépit de toute la vie et de tout le mouvement.
Vous avez saisi votre petite charrue laborieuse
et vous avez appris à sillonner votre champ
sur toute sa longueur.
Vous avez découvert la noblesse de cette terre précieuse
et retrouvé dans la forme un peu spéciale de l'un de ces sillons
celle d'un ancien
que vous aviez creusé et dont le souvenir était encore tenace.
Vous avez commencé votre travail en fredonnant une chanson du ciel
et vous chantez maintenant à pleins poumons
car votre labeur vous satisfait à chaque instant,
vous en avez là le résultat
et vous songez que vous avez encore de quoi faire
et que vous aurez toujours de quoi faire.
La récolte sera belle car le terrain est nourricier à l'envi,
c'est un terrain de premier choix
qui sait faire germer et fleurir la graine la plus vile.
Il convertit tout en amour.
Et vous clignez des yeux parfois pour voir l'effet de votrelabeur
et sa couleur, un peu, dans l'ensemble.
Alors votre espoir monte, monte
et va former au-dessus de tout
un grand ciel qui vous arrache malgré vous des larmes de bonheur.

Me voici...

Me voici tout nu avec mon simple bagage d'émotions,
me voici et je dois créer quelque chose de sensible,
et je tremble.
Je pense à la modiste qui vous fait un chapeau exquis avec deux
[plumes
ou à l'un de ces gros artistes paysans
qui vous sculptent un homme en trois coups de ciseau.
Et moi, avec toute ma matière,
je ne suis pas à même de dire une parcelle de ce que je pense,
je suis impuissant à faire sortir quoi que ce soit de ma révélation.
Mais je ne désespère point car j'ai l'amour pour moi,
je le laisserai faire tout seul,
je le laisserai façonner, modeler comme il veut,
et mon rôle ne sera que celui de promoteur.
Je serai comme l'invité qui,
lors du baptême d'un navire,
casse une bouteille de champagne sur la coque neuve.

Amitié

Puisque vous cherchez un réceptacle nécessaire
à vos misères,
nous sommes de ceux qui pensent à vous,
nous sommes de ceux qui prient pour que
votre cafetière
comme votre cœur
soient toujours pleins de quelque chose de chaud,
préparé par quelqu'un d'autre que vous,
préparé par un extérieur
que vous vous serez approprié.

Compétition

Vous dont l'amour n'a pas encore éprouvé le cœur,
vous dont l'amour n'a pas encore, ainsi qu'un aspirateur à poussière,

enlevé toute envie de dispersement universel,
vous qui l'attendez de pied ferme
et le façonnez à l'instar de votre souvenir,
vous êtes comme un prophète intérieur
qui annoncez à votre illusion,
comme on annonçait du temps de Jérémias un agneau mystique,
un paradoxe extraordinaire.
Vous êtes comme celui qui a mis son idée,
lors du tour de France cycliste,
en un coureur réputé,
et vous pariez coup sur coup avec votre langueur.
Vous êtes comme le joueur d'échecs,
avec ses espoirs désespérants
et sa tactique
lumineuse.

Broderies

Prenez votre plume, pauvre sentimental,
et dites l'amour que vous n'avez pas,
dites les chimères ensoleillées et les Suds fabuleux,
dites les fausses lumières
et les hymnes à la gloire, creux comme votre désir.
— Comme ces brodeuses pauvres au fond de leur alcôve,
fébrilement, parce qu'il n'y a plus de pain dans l'armoire
où que le gosse grelotte dans sa broncho-pneumonie,
elles élaborent à coups de laines et de teintes
un paysage romantique
imprimé en bleu sur la toile
ou un animal flamboyant de pourpre
auquel elles ne comprennent rien
(on ne sait pas bien où est la tête et la queue),
ainsi, pressé par le besoin de vous étourdir,
vous brodez une étonnante figure que vous ne connaissez pas,
vous composez un paysage étrange
en lui supposant les lignes du cœur heureux,
mais les couleurs y sont fausses à plaisir.

Le blé

Sanctus, dit le blé vert,
et la nuit trépassée accepte le silence.
C'est le jour qu'il faut dire,
annonce-toi, lumière, et caresse la vie au sillon nouvellement germée.
Le passant se désole et l'amertume au fond de lui
déborde sur un paysage
fils de l'oubli.
Car le blé pousse avec joie
et fructifie au sein d'un présent incorruptible
inconnu de l'homme qui ne sait que l'avenir.
Sans cesse, jusqu'à l'infini, s'ignorent l'homme et la terre.
Elle, fait des signes désespérément mais pardonne à l'incompré-
[hension,
lui, n'entend rien et se révolte, car il est seul, malgré tout,
et la communion avec sa Mère lui serait bonne.
— Le soleil n'est plus à la mesure du cœur.

ROBERT PINGET

La guerre sainte et la croisade

On cherche généralement la principale explication de la croisade dans les pèlerinages chrétiens aux lieux saints, pélerinages qui, en raison de l'hostilité des musulmans, se seraient transformés en expéditions militaires organisées. Mais, dit M. Carl Erdmann, si l'on veut avoir une vue profonde des choses et comprendre la formation de l'idée de croisade [1], l'attention doit d'abord se porter non pas sur les pèlerinages, mais sur l'effort entrepris par l'Eglise au moyen âge pour moraliser l'usage des armes et pour les mettre au service de fins qu'elle pourrait approuver. L'une de ces fins sera, sous le pontificat d'Urbain II, la conquête des lieux saints à laquelle le pape attachera les mêmes indulgences qu'au pèlerinage de Jérusalem, et qui prendra de ce fait la valeur d'un pèlerinage, *cum armis Iherusalem peregrinati sunt* [2]. L'idée de croisade s'explique surtout par l'attitude générale de l'Eglise médiévale à l'égard de la guerre, elle couronne l'élaboration d'une éthique chrétienne de la guerre.

Après nous être expliqués sur l'expression si ambiguë de « guerre sainte »(1), nous étudierons, du point de vue théologique, la formation progressive de l'idée de guerre sainte, en nous aidant des indications et des repères fournis par M. Erdmann (2).

1. *L'expression de « guerre sainte ».*

On nous dit que le moyen âge a élaboré progressivement le concept de « guerre sainte » qui devait éclore au temps de la croisade. Cette expression de « guerre sainte » est-elle heureuse ? En tout cas, elle est d'apparence paradoxale: la «guerre» vise à arracher par violence la vie d'autrui; et la «sainteté», dans l'Evangile, consiste à donner par amour sa propre vie pour autrui; comment unir ces deux mots ? Et elle est apte, par surcroît, à engendrer bien des malentendus: par commodité, ou par défaut d'analyse théologique, les historiens du moyen âge confondent trop souvent, sous le nom de guerre sainte, des notions que nous avons à distinguer soigneusement les unes des autres. Par ailleurs, il est incontestable que l'Eglise travaille au moyen âge et réussit pour une part à purifier, à réhabiliter, à christianiser sinon la plus discutable, du moins la plus étonnante et la plus profane des vocations, la vocation guerrière. Elle approuve un certain usage

[1] *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935.
[2] Ibid., p. 307, note 78.

des armes. Elle le recommande même aux laïques quand de graves dangers menacent la chrétienté, aussi instamment qu'elle l'interdit habituellement aux clercs. Si donc l'on veut appeler « guerres saintes » certaines entreprises militaires particulièrement encouragées par l'Eglise, nous y consentons, mais à condition qu'au préalable on détermine exactement quelle est dans ces entreprises la part du pouvoir canonique des clercs, et celle de leurs pouvoirs extra-canoniques. Il apparaîtra alors que les «guerres saintes» sont liées à l'existence ou aux survivances d'une chrétienté de type sacral.

a) La guerre diabolique et divine.

La première révélation du christianisme sur la mort — qui fait écho à la révélation de la Genèse, II, 17; III, 19 — la manifeste comme le fruit du péché: *per peccatum mors* (Rom., V, 12). Et le premier regard du christianisme sur la guerre sera pareil: la guerre a pour racine le péché. Les formidables destructions physiques qu'elle comporte ont leur principe dans un désordre secret, bien plus terrible encore aux yeux de la foi. Elles sont les symptômes de la catastrophe intérieure et spirituelle d'un peuple ou d'une civilisation.

Nous tenons ici l'explication des attributs contraires qui peuvent convenir à la guerre suivant qu'elle est considérée dans son principe ou dans ses conséquences. Qu'on la regarde dans le péché qui est son principe, sa racine, et l'on dira qu'elle est libre et volontaire, que rien n'est plus contraire à la nature, qu'elle est satanique. Mais qu'on regarde la violence avec laquelle elle explose au dehors, elle paraîtra frappée d'un caractère de fatalité, elle semblera aveugle et irrésistible comme une loi de nature, elle aura l'air d'être l'effet d'une volonté divine. Diabolique ou divine ? elle est à la fois ceci et cela. Elle est diabolique, comme le péché dont elle sort, et le grand pape Nicolas Ier peut l'écrire aux Bulgares, en 866, dans ses fameux *Responsa*, qui sont un code de la politique chrétienne: « Les passions de la guerre et des combats, et les causes de toutes querelles, ont été inventées sans aucun doute par la fourberie de l'art diabolique, et seul l'homme avide d'étendre son pouvoir, ou esclave de la colère, de l'envie ou de quelque autre vice, pourra rechercher ces choses et s'y complaire. C'est pourquoi, hors le cas de nécessité, c'est non seulement en temps de carême, mais en tout temps, qu'il faut s'abstenir de combattre »[1]. Et cependant, pour le fond, Joseph de Maistre n'a pas tort de l'appeler divine[2], et de la considérer comme un paradoxe si déconcertant qu'« il n'y a pas moyen d'expliquer comment elle est possible humainement »; la seule réponse, en effet, qu'on puisse trouver, c'est que les lois fondamentales de la création, lorsqu'elles sont transgressées,

[1] « Bellorum quippe ac praeliorum certamina, necnon omnium jurgiorum initia, diabolicae fraude sunt artis profecto reperta... » P. L., t. CXIX, col. 998, n° 46. Cf. la *Missa votiva tempore belli*, où l'on demande que le sacrifice eucharistique « ab omni nos eruat bellorum nequitia ».

[2] *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 7e entretien. Nous n'entendons pas justifier les confusions de ce chapitre, nous essayons de dégager ce qu'il recèle de vérité.

prennent de terribles et inexplicables revanches; de ce point de vue, la guerre apparaît comme un châtiment divin, elle est divine au sens où l'enfer est divin [1].

b) Guerres injustes et guerres justes: la paix *plus forte* en soi que la guerre.

Si le péché est toujours à l'origine des guerres, il peut les déchaîner de deux façons bien distinctes.

Ou bien en les *inspirant*, en les informant, et alors les guerres sont injustes. La malédiction de l'Ecriture contre l'homicide et contre les grandes offenses à la charité pèse sur elles: *Allez maudits au feu éternel!*

Ou bien en les *occasionnant*, en les rendant nécessaires, mais sans les inspirer ni les diriger. Alors la guerre sera juste [2], elle sera une dure et cruelle nécessité, elle sera une violence légitime opposée à la violence illégitime. Elle restera une chose terrible, lamentable, un signe d'opprobre pour l'humanité, car elle supposera quelque part le péché [3]. Mais elle-même sera sans péché, elle sera moralement bonne [4], elle pourra donc devenir méritoire. Lorsque l'in-

---

[1] L'idée de la guerre-châtiment se rencontre aussi dans la *Missa votiva tempore belli*, par exemple dans la postcommunion: « Deus... qui nos et percutiendo sanas ». Cf. saint AUGUSTIN, *De civitate Dei*, lib. I, cap 9: « Peccata, quibus Deus indignatus implevit tantis calamitatibus mundum ».

[2] Le concept de guerre *juste* ne coïncide pas nécessairement avec le concept de guerre *défensive*.

[3] « Le sage, dira-t-on, ne participe qu'à des guerres justes. Eh quoi ! s'il se souvient d'être homme, ne souffrira-t-il pas bien davantage encore de la nécessité qui le contraint à ces guerres justes ? Si elles n'étaient pas justes, il n'y participerait pas, et il n'y aurait pas de guerres pour lui. C'est l'injustice de la partie adverse qui oblige le sage à participer aux guerres justes. Cette injustice des hommes, un homme pourrait-il ne pas la déplorer, même s'il ne s'ensuivait aucune nécessité de combattre ? Qui donc, considérant avec douleur des maux si grands, si affreux, si cruels, ne confessera-t-il pas qu'ils sont une misère ? Celui qui les éprouve ou simplement les considère sans déchirement de l'âme, et qui s'estime heureux, est encore plus misérable, car il a perdu tout sentiment humain. » Saint AUGUSTIN, *De civitate Dei*, lib. XIX, cap. 7. « Mon Dieu, la guerre est toujours, même dans la moins triste des hypothèses, chose si terrible, et si inhumaine ! L'homme qui cherche l'homme pour le tuer, pour en tuer le plus grand nombre, pour lui nuire ainsi qu'à ce qui lui appartient, avec des moyens toujours plus puissants et toujours plus meurtriers ! » PIE XI, *Discours aux pèlerins espagnols*, 14 septembre 1937.

[4] A la suite de saint Augustin, saint Thomas rappelle les conditions d'une juste guerre: 1° elle doit tendre à la paix, tellement qu'une guerre, si juste fût-elle par ailleurs, deviendrait absolument illicite quand elle serait œuvre de haine ou d'ambition; 2° elle doit être entreprise pour une cause juste, pour contraindre par exemple une nation à réprimer de grands désordres ou à réparer de graves injustices; 3° elle doit être déclarée par l'autorité légitime; 4° sur la manière de conduire une juste guerre, saint Thomas remarque que s'il est permis d'user de stratagèmes, c'est-à-dire de ne pas révéler ses desseins, il ne l'est jamais de mentir ou de se parjurer; il ajoute, après saint Ambroise, que les lois de la guerre et les traités doivent être communément respectés par les belligérants. II-II, qu. 40, a. 1 et 3. Après avoir lu cette description de la guerre juste, on se demande sans doute combien de guerres ont été *entièrement* justes. On les compterait, je pense, sur les doigts de la main. Peut-être on sera tenté de dire, avec André Malraux, que s'« il y a des guerres justes, il n'y a pas d'armée juste ». Disons plutôt que les « guerres justes » sont souillées le plus souvent par d'effrayantes injustices et

justice de l'adversaire met les armes dans la main du juste, le juste combattra, avec le cœur navré par l'injustice, où prend naissance la nécessité de la guerre. En tout cas, toute guerre juste sera pour la paix: dans la perspective chrétienne, la paix est une œuvre plus haute, plus noble et *plus forte*, en soi, que la guerre [1], l'amour est plus fort en soi que la haine.

c) Le premier effort de l'Eglise tend à rendre toute guerre impossible; le second à empêcher qu'on choisisse pour la guerre injuste.

Les choses étant ainsi, l'effort de l'Eglise ne peut avoir que deux points d'application. Le premier sera de rendre impossible toute guerre inique [2]. Et le second sera d'empêcher qu'on ne se range du côté de l'injustice quand la guerre est devenue inévitable, et qu'il ne reste d'autre liberté

---

d'énormes mensonges. Quand elles méritent vraiment d'être appelées justes, c'est à cause du premier élan qui continue en quelque sorte de les axer. C'est une simple question de *dominante.* A propos de la *deuxième condition* marquée par saint Thomas, notons que la guerre moderne, la guerre « totale » ressemble beaucoup plus aux exterminations d'un Gengis-khan ou d'un Tamerlan qu'à ces guerres dont disputaient les anciens théologiens. Elle est si dévastatrice, si lourde de misères matérielles, spirituelles, morales, que la défense de quelque point de droit ou d'honneur ne suffira pas à la justifier. Il faudra, comme l'écrit Gustave Thibon, Etudes Carmélitaines, 1939, pp. 63-67, qu'elle soit « moralement inévitable », que le choix s'impose au chrétien « entre la guerre et le reniement de son essence d'homme » et de citoyen chrétien. Quant à la *première condition* théologique, le même auteur montre combien son observation sera difficile. Car la guerre future « se fera au profit d'idoles », d'idéologies qui, de part et d'autre prétendront à l'absolu: « ces idoles, au nom desquelles les hommes mourront dans ces pseudo-croisades issues des pesudo-religions, le chrétien devra résister à leur séduction et se garder de leur prostituer son Dieu. Trop de voix impures nous crient déjà du seuil des faux temples: Le Christ est ici, ou: il est là ». Et la guerre « elle-même sera une idole. Un mal aussi atroce et aussi universel, une telle course au néant ne pourra être supportée qu'érigée en absolu, dans des cœurs empoisonnés de haine. Cette divinisation de la guerre risquera d'ébranler, dans l'âme du combattant chrétien, les deux fondements sacrés de la vie surnaturelle: la justice chrétienne qui ne juge personne et l'amour chrétien qui se répand sur tout le monde... Si la guerre éclate, il faudra — et ce ne sera pas chose facile, et seuls les saints en seront pleinement capables — que le chrétien allie sans cesse le désir de vaincre au souci de ne pas se laisser dénaturer — ou plutôt désurnaturaliser — par la guerre, il faudra qu'il réalise ce paradoxe de garder l'amour en faisant les gestes de la haine ».

[1] Au contraire, selon le vieil idéal germanique, les rapports sont renversés, la guerre est une forme de vie plus haute et plus noble que la paix, et Erdmann estime que l'entrée dans l'Eglise des peuples germaniques, qui conserveront, sous le manteau de la religion chrétienne, leur attachement au culte des héros à la glorification de la vengeance, à l'idéal belliciste, *entravera* en Occident le progrès de l'idée de paix. D'une manière *positive,* continue-t-il, l'influence germanique se manifestera en insistant sur l'aspect guerrier du culte de l'archange saint Michel (dont l'origine est orientale), et plus tard, vers la fin du premier millénaire, en préparant l'idéal de la chevalerie et des croisades. Op. cit., pp. 16-17. Mais, il est bon de le noter, telle que l'entend l'Eglise, la chevalerie sera peut-être une « transfiguration » de l'idée germanique païenne; en tout cas, elle n'en pourra pas être une simple « réapparition », une simple reprise.

[2] Par un renversement fatal, l'organisation de la « *paix de Dieu* », à la fin du X[e] siècle, parce qu'elle se situe non seulement au plan spirituel, mais encore au plan temporel de la politique sacrale aboutira à une organisation de la guerre, quand il faudra lutter contre ceux qui refuseront de déposer les armes. Cf. C. ERDMANN, op. cit., p. 56. Il y a là une application frappante de la loi qui veut que le glaive appelle le glaive.

que celle de choisir la cause pour laquelle on va se battre. Le régime féodal avait multiplié les armées. Chaque seigneur était chef de troupe. Combattrait-il pour la justice ou l'injustice ? Serait-il brigand ou chevalier ? On voit pourquoi les grands réformateurs clunisiens vont lancer l'idée de la chevalerie chrétienne.

d) Guerres « justes » et guerres « saintes ».

Comme toutes les activités temporelles moralement légitimes, les guerres justes peuvent, en tant que telles, recevoir l'approbation de l'Eglise. Cependant, elles ne la recevront pas toutes au même titre et avec la même insistance. On peut sous ce rapport répartir les guerres en deux grandes catégories.

1° Dans la première, on rangera toutes les guerres justes dont la responsabilité est prise par des princes temporels:

a) d'abord celles par lesquelles ils défendent simplement leurs intérêts temporels légitimes. Sont-elles vraiment justes, ou du moins apparaissent-elles ainsi — car l'erreur est, hélas, ici toujours possible —, elles peuvent recevoir une approbation du pouvoir canonique; elles peuvent, à l'égal de toute entreprise temporelle moralement légitime, et sans que cela les arrache aucunement à leur essence temporelle et profane, être colorées par quelque reflet des clartés spirituelles. Cela suffira pour les revêtir d'une sorte de consécration, et pour qu'on puisse parler si l'on veut de guerre chrétienne, comme on parle d'économie chrétienne ou de politique chrétienne, à condition toutefois, de faire aussitôt les réserves nécessaires, car une guerre, même juste, charrie avec elle, beaucoup d'énormes péchés.

Peu importe d'ailleurs la manière dont se fera la coloration, la consécration dont nous parlons. Par exemple, le prince pourra lui-même protester de ses sentiments chrétiens, unir sa cause à celle de l'Eglise, en appeler au christianisme pour persuader ses sujets de le suivre [1]. Ou encore on arborera l'étendard des saints, ou le signe de la croix: les Bulgares, qui dans leurs guerres portaient pour enseignes une queue de cheval, ayant demandé au pape Nicolas Ier par quoi la remplacer: « Par quoi donc, leur répondit-il, sinon par le signe de la sainte croix ? » [2] Entendait-il, de ce fait, prendre sur lui la responsabilité de ces guerres ? Evidemment non ! Ou encore le pape accordera sa bénédiction, il ordonnera des prières ou des actions de grâces, pour le succès de guerres qu'il estime justes ou qu'on lui représente comme telles: il bénit la guerre de Charlemagne contre les Saxons [3]; il

[1] « On ne peut donner ce nom [de guerre sainte] aux luttes dans lesquelles le chef d'armée affirme qu'il combat pour Dieu et pour la religion (cela n'est qu'un moyen oratoire souvent employé), ni même aux batailles qui sont engagées avec l'autorisation et la bénédiction du pape ou d'un évêque. » H. PISSARD, *La guerre sainte en pays chrétien*, Paris, 1912, p. IV.

[2] P. L. t. CXIX, col. 992, n° 33. On se défiait en Occident de la signification idolâtrique des enseignes slaves et germaniques. Cf. ERDMANN, op. cit., p. 33.

[3] Leur pleine incorporation dans l'Etat franc n'était possible que par leur conversion au

envoie un étendard à Guillaume le Conquérant, qui le déploie à la bataille d'Hastings [1].

A supposer que ces guerres soient justes et conformes pour l'essentiel à la doctrine chrétienne, les appellerons-nous des guerres saintes ? Non. Elles sont, au vrai, des guerres conduites pour la défense d'intérêts profanes, lesquels n'ont pas de rapport *immédiat* avec les réalités spirituelles;

b) de plus, en régime sacral, les princes temporels doivent, sous leur propre responsabilité, — qu'ils agissent spontanément, ou que le pouvoir canonique ait à leur rappeler ce devoir — user du glaive pour défendre leurs sujets chrétiens contre ceux qui les attaquent dans leur foi ou leur vie chrétienne, contre ceux par exemple qui propagent l'hérésie, l'infidélité: car en régime sacral elle est un crime de droit commun, à la ressemblance du vol ou de l'homicide [2]. « Pour les infidèles qui n'ont jamais accepté la foi, tels les Gentils et les Juifs, écrit saint Thomas, ils ne doivent en aucune manière être contraints à croire, car croire est un acte de volonté. Le seul droit qui revienne alors aux fidèles, c'est de les contraindre, si cela est possible, à ne pas faire obstacle à la foi par des blasphèmes, des discours pervers, ou des persécutions manifestes. Et c'est pourquoi les fidèles du Christ font souvent la guerre aux infidèles, non certes pour les obliger à croire, car s'ils triomphaient d'eux et les réduisaient en captivité, ils leur laisseraient la liberté de croire; mais seulement pour les contraindre à ne pas s'opposer à la foi du Christ » [3]. Ces guerres, plus encore que les précédentes, peuvent être encouragées et approuvées par l'Eglise. Elles ont pour fin de défendre des valeurs spirituelles, mais — et il ne faut pas l'oublier — dans la mesure où ces valeurs spirituelles ont pris rang parmi les autres valeurs politiques de la cité sacrale. On pourrait dire qu'elles sont des guerres saintes. Mais nous préférons réserver ce nom, s'il faut l'employer, pour les guerres dont le pape prendra lui-même la responsabilité et dont nous allons parler.

A cette première catégorie, nous joindrons les guerres que les évêques entreprennent soit comme princes séculiers, chargés habituellement d'une administration temporelle; soit comme suppléants occasionnels d'un pouvoir séculier devenu insuffisant.

2° Dans la seconde catégorie, on rangera, toujours à supposer qu'elles soient justes [4], trois sortes de guerres:

---

christianisme, et c'est pourquoi on les forcera au baptême. On n'imposera pas cette violence aux Slaves de l'Elbe, à l'égard desquels on pratique une politique pluraliste. Cf. ERDMANN, op. cit., p. 20.

[1] H. PISSARD, *La guerre sainte...*, p. IV, note 2.

[2] Déjà saint Augustin répondait à Cresconius, lib. III, n° 57, qu'on ne peut pas plus réclamer la liberté de l'hérésie que la liberté des crimes de droit commun. Mais, pour autant que la responsabilité de l'Eglise était engagée dans la répression de l'hérésie, il ne voulait pas qn'on usât du glaive.

[3] II-II, qu. 10, a. 8.

[4] « Si le pape peut encourager une guerre, cependant, il ne suffit pas qu'il déclare une guerre pour qu'elle soit juste: car la personne en qui réside la papauté peut être injuste, sujette aux passions de l'ambition et de la vengeance, et à d'autres crimes énormes. » CAJETAN, *in* II-II, qu. 40, a. 2, n° II.

a) celles dont la responsabilité est prise par le pape intervenant comme chef des Etats de l'Eglise. Ce sont des guerres de soi politiques. Mais si l'on considère que l'Etat pontifical garantit alors l'indépendance du pouvoir apostolique suprême, ces guerres se chargent d'une signification spirituelle. Plus que les autres, elles peuvent être appelées chrétiennes. Telles sont les guerres du pape contre les premiers Sarrasins qui remontent le Tibre pour s'emparer du territoire romain;

b) celles dont la responsabilité est prise par le pape intervenant comme tuteur de la chrétienté sacrale. Ce sont encore des guerres politiques, mais entreprises pour défendre l'ordre politique en tant qu'il est sacral, en tant qu'il réclame de tous les citoyens l'appartenance visible à l'Eglise. De ce fait ces guerres aussi revêtent un caractère chrétien, spirituel. C'est le cas des guerres dirigées contre l'invasion musulmane, qui passeront à l'avant-scène sous le règne d'Urbain II, et que des historiens comme Ranke, puis Erdmann, appellent la « croisade populaire »;

c) entre ces deux types de guerres, conduites les unes pour l'indépendance des Etats pontificaux, les autres pour l'indépendance de la chrétienté, il y a place pour un type de transition. Quand les armées d'un prince excommunié comme hérétique ou schismatique, marchent sur Rome pour y introniser un antipape, ce n'est pas seulement le principat civil du pape qui est en péril, c'est le sort de la chrétienté tout entière. Les forces militaires que le pape mobilise, il peut les recruter non seulement comme prince des Etats de l'Eglise, mais encore comme protecteur de la chrétienté: car, en régime sacral, c'est la base même de l'ordre politique, c'est le statut de la chrétienté, que le schisme et l'hérésie tendent à renverser du dedans. Qu'on songe par exemple aux guerres de Grégoire VII contre le roi Henri, auxquelles les historiens dont nous venons de parler ont donné le nom de « croisade hiérarchique », et qu'ils considèrent comme ouvrant les voies à la « croisade populaire ».

Nous aurons donc trois sortes de guerres, selon qu'elles seront entreprises soit pour la défense de l'Etat pontifical; soit pour la défense de la chrétienté contre ses ennemis intérieurs, comme les hérétiques et les schismatiques [1]; soit pour la défense de la chrétienté contre ses ennemis extérieurs,

[1] Ces guerres sont souvent liées aux précédentes, mais pas toujours. Elles ne le sont pas dans les faits que rapporte Gratien dans le préambule de la cause 23 du *Décret:* « Certains évêques tombèrent dans l'hérésie avec le peuple qui leur avait été confié; par des menaces ou des mauvais traitements ils se mirent à pousser vers l'hérésie les catholiques qui les environnaient. Dès qu'il l'apprit, le pape ordonna aux évêques catholiques des pays voisins, qui avaient reçu de l'empereur la juridiction séculière, de défendre les catholiques contre les hérétiques et de forcer ceux-ci par tous les moyens possibles à faire retour à la vérité de la foi. Les évêques recevant ces lettres apostoliques réunirent des troupes et se mirent à combattre les hérétiques à découvert et par des embûches... » Il n'est pas sûr d'ailleurs que le pape agisse ici comme tuteur de chrétienté: il lui suffit, en effet, de son pouvoir canonique pour rappeler leur devoir politique à des évêques qui sont princes temporels et qui « ont reçu de l'empereur la juridiction séculière ». Rappelons encore que si le pouvoir canonique peut recourir à la coercition contre les hérétiques, il ne peut pas, comme tel, user du glaive du sang. (Sur la distinction *aperte et per insidias*, cf. saint AUGUSTIN, *Quaest. in Heptateuchum*, lib. VI, cap. 10.)

comme l'Islam. Ces trois sortes de guerres tranchent sur les autres guerres justes en raison du rapport très particulier qui les rattache aux choses spirituelles. Et, si l'on admet que l'expression de « guerre sainte » est susceptible de recevoir un sens acceptable, c'est ici qu'il faut l'employer. Nous pourrons bien dire, par exemple avec H. Pissard [1], que les guerres saintes sont les guerres justes que l'Eglise non seulement encourage, mais encore récompense par ses faveurs spirituelles. Mais nous ne dirons pas qu'elles sont entreprises et dirigées par l'Eglise, à savoir par le pouvoir canonique de l'Eglise: elles sont entreprises et dirigées par le pouvoir extra-canonique du pape, agissant comme chef de l'Etat pontifical ou comme tuteur de chrétienté.

e) L'Eglise comme telle ne fait pas la guerre.

Il n'y a pas de place, selon nous, pour une troisième catégorie de guerres: celles dont la responsabilité retomberait, médiatement ou immédiatement, sur l'Eglise comme telle, sur le pouvoir canonique laissé par le Christ à ses apôtres. Entendue de cette manière, la guerre sainte est un non-sens depuis la loi évangélique [2].

Elle aboutirait assez vite aux thèses de la conversion par la contrainte, de la mission armée, du baptême forcé, thèses qui hantent l'esprit de beaucoup d'hommes d'action, voire de théologiens, mais que l'Eglise comme telle a repoussées, et qui ne sauraient sans injustice lui être attribuées.

S'il est clair que l'Eglise n'essaie pas de convertir par la force, peut-elle du moins, en tant que telle, en tant que corps du Christ, prendre les armes lorsqu'elle est attaquée, pour défendre son trésor spirituel à la manière dont les royaumes de ce monde défendent leur trésors matériels ? Saint Augustin ne l'a pas cru; la pratique, ni la doctrine authentiques de l'Eglise n'obligent, croyons-nous, à le penser; et les paroles du Sauveur, qui ne veut pas qu'on use du glaive pour défendre son royaume, peuvent être reçues

[1] *La guerre sainte...*, p. IV. Cf., p. 40: « La *guerre sainte* apparaît ainsi comme un nouveau moyen ajouté à la *mise en interdit*, à la *libération des vassaux*, à l'*exposition en proie* pour exécuter les sentences canoniques contre les hérétiques trop puissants, quand le suzerain ne peut ou ne veut pas prêter l'appui de son glaive. L'Eglise se met à sa place, s'adresse directement aux chrétiens sans l'intermédiaire de personne et accomplit elle-même la fonction normalement dévolue au bras séculier. Telle est la pure croisade dont la théorie se réalisa pleinement entre 1208 et 1214 [contre les Albigeois]: c'est une guerre dirigée par l'Eglise, c'est-à-dire par le pape et ses subordonnés immédiats; elle n'est pas poursuivie par l'armée de tel roi, mais par l'armée chrétienne: *Exercitus crucesignatorum*, disent les chroniques ». La *mise en interdit* est une peine purement canonique. La *libération des vassaux* et *l'exposition en proie* sont des peines juridiques qui, dans une organisation politique sacrale, résultaient par voie de conséquence de l'excommunication pour schisme ou hérésie. Quant à la *guerre contre les hérériques*, elle ne pouvait passer pour une « exécution des sentences canoniques », et le pape ne pouvait d'aucune manière en prendre la responsabilité à raison de son pouvoir canonique.

[2] « La pure guerre sainte, écrit H. Pissard, est celle qui est déchaînée et organisée par le chef de l'Eglise, *en sa qualité de souverain spirituel* (c'est nous qui soulignons) s'adressant aux fidèles, abstraction faite de leur nationalité. » *La guerre sainte...*, p. 27. Si l'on veut. Mais alors nous dirons que la pure guerre sainte n'a jamais eu lieu, même contre les Albigeois.

sans restriction par la théologie catholique [1]. « *Suavi jugo tuo dominare, Domine, in medio inimicorum tuorum* » [2].

2. *La formation d'une éthique de la guerre sainte.*

Quelles sont sur l'éthique de la guerre sainte, les données que l'on peut trouver dans l'Evangile, chez des Pères comme saint Augustin et saint Grégoire, et dans la période qui prépare la croisade ?

a) Le Nouveau Testament.

« N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde », car tout ce qui est dans le monde est « concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, et orgueil de la vie »; « le monde entier est plongé dans le mal », mais « le monde passe et sa concupiscence aussi » (I Jean, II, 15 à 17; V, 19). Si la concupiscence, si le péché est à l'origine de toute guerre, toute guerre est condamnée dans son origine par ces grandes paroles où le dernier apôtre survivant rappelle le principe de l'attitude chrétienne à l'égard du monde et de la vie. Cela est trop clair pour qu'on ait à s'y arrêter.

Mais toutes les guerres, avons-nous dit, ne sont pas nécessairement inspirées par la concupiscence et le péché. Il y a des guerres justes. En sera-t-il question dans l'Evangile ? Il est d'ordinaire tellement silencieux sur la valeur des activités temporelles et des choses de la culture. Parle-t-il de la guerre juste ?

Le Sauveur en parle assez pour qu'on sache que le glaive ne doit pas être employé pour le défendre ni lui-même (Mt., XXVI, 51; Jean, XVIII, 11), ni son royaume (Jean, XVIII, 36).

Mais l'emploi du glaive dans les causes temporelles n'est pas interdit. D'abord la justice temporelle peut y recourir, saint Paul l'écrit expressément aux Romains (XIII, 4). Et pour la guerre, saint Augustin remarquera que si elle était coupable en toute circonstance, Jean Baptiste n'aurait pas

---

[1] En tête de la question 3 de la cause 23 du *Décret*, Gratien cherche à établir, par une série de témoignages scripturaires, que l'Eglise ne doit pas recourir aux armes pour repousser l'injustice: « Quand le Seigneur était poursuivi par Hérode qui voulait le faire mourir, il n'a pas cherché la protection des armes, bien qu'il lui fût possible de tourner le bras des Juifs contre celui-ci par un instinct secret; mais il s'est enfui en Egypte pour y demeurer caché pendant sept ans. Plus tard, quand les Juifs cherchent à le lapider, il disparaît et s'enfuit du temple. Plus tard encore, quand on le conduit au supplice, il ne cherche pas à exciter contre les Anciens des Juifs cette foule qui naguère était venue au devant de lui avec des palmes, des rameaux et des louanges. Interrogé par Pilate s'il est roi, il répond: *Mon royaume n'est pas de ce monde; car s'il était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour que je ne sois pas livré aux Juifs :* montrant par là que ceux-là relèvent du royaume de ce monde qui comptent sur le secours des forces humaines, non sur l'appui divin, pour se défendre contre l'injustice qui les assaille. De même, quand il dit à ses disciples: *Si l'on vous persécute dans une cité, fuyez vers une autre,* il enseigne qu'il faut répondre non aux armes par les armes, mais aux persécutions par la fuite... »

[2] Premières vêpres de la Fête du Sacré-Cœur.

pu recommander aux soldats qui venaient lui demander la voie du salut de se contenter de leur solde (Luc, III, 14), et que Jésus, après avoir loué la foi du centurion (Mt., VIII, 10), n'aurait pas omis de lui demander de déserter l'armée [1].

L'usage du glaive est donc à la foi interdit et autorisé dans le Nouveau Testament. Cela pourra donner lieu, dans les siècles qui suivront, à des interprétations contradictoires. En réalité, il n'y a pas de contradiction: c'est au plan spirituel qu'il est interdit, et c'est au plan temporel qu'il est autorisé.

b) Saint Augustin et saint Grégoire

On a dit que saint Augustin et saint Grégoire, le premier à propos des hérétiques, le second à propos des païens, ont exposé en Occident les principes qui, après avoir sommeillé pendant quelques siècles, seront utilisés pour justifier les deux formes de la guerre sainte, la croisade de Grégoire VII contre les hérétiques, et celle d'Urbain II contre les musulmans [2]. Quelle est exactement la pensée de ces deux docteurs ?

1. Saint Augustin aura certes le souci de justifier les guerres que l'Ancien Testament nous représente comme entreprises sur l'ordre de Dieu. Dans ses *Quaestiones in Heptateuchum* [3], à propos de la prise de Haï par Josué (Josué, VIII), il rappelle d'abord que ceux qui ont le droit de prendre les armes (c'est un droit que tous n'ont pas) ne pourront le faire que pour une cause juste; puis, après avoir défini ce qu'est une guerre juste, il ajoute: « Mais ces sortes de guerres aussi sont justes, sans aucun doute, qui sont ordonnées par Dieu lui-même, en qui il n'y a pas d'iniquité, et qui connaît le mérite de chacun. En de telles guerres, le chef d'armée, ou le peuple lui-même, apparaît moins comme auteur que comme instrument de la guerre, *non tam auctor belli quam minister* ». Dans le *De civitate Dei* [4], il déclare que Dieu lui-même a prévu des exceptions au *Non occides*: « Ils n'ont pas enfreint ce précepte ceux qui, sur l'ordre de Dieu, *Deo auctore*, ont fait la guerre; ou qui, dans l'exercice de la puissance publique, suivant ses lois, c'est-à-dire suivant les exigences de la plus juste raison, ont puni de mort les criminels ». C'est pourquoi on peut louer la conduite d'Abraham, discuter celle de Jephté, excuser celle de Samson. « Hors ces exceptions, où le meurtre est ordonné soit par une loi générale et juste, soit par un ordre exprès de Dieu, source de toute justice, celui qui tue ou son frère ou lui-même, est coupable du crime d'homicide ». Il y a en tout temps des guerres justes, et il y a dans l'Ancien Testament des guerres dont Dieu est l'auteur: voilà ce que dit Augustin.

Par ailleurs, il rappelle le droit de l'Eglise à recourir au bras séculier, notamment contre les hérétiques.

---

[1] *Contra Faustum*, lib. XXII, cap. 74.
[2] ERDMANN, op. cit., pp. 8 à 10.
[3] Lib. VI, cap. 10.
[4] Lib. I, cap. 21.

Ce rapprochement permet-il de conclure, comme le fait C. Erdmann [1], qu'Augustin ait élevé la répression des Donatistes par l'empereur Honorius au rang de guerre sainte, dont Dieu lui-même est l'auteur, et dont les soldats sont ses ministres ? Mais Augustin proteste constamment contre l'application de la peine capitale aux hérétiques, même quand ils se seraient rendus coupables de meurtres avérés ; il tremble que le sang des ennemis de l'Eglise ne rejaillisse sur elle pour la déshonorer [2]. Alors comment supposer qu'il voie dans l'occision des Donatistes, une guerre comme celles de l'Ancien Testament, dont Dieu lui-même est l'auteur ?

En fait, « les empereurs ne sévissaient pas contre les hérétiques en qualité de mandataires de l'Eglise, mais en vertu de leur puissance souveraine » [3] ; Honorius n'attend pas la délégation des évêques africains pour porter, en 405, son édit contre les Donatistes, ni l'assentiment d'Augustin pour aller, en 409, jusqu'à la peine de mort [4]. Pourtant, dira ce dernier, quand l'empereur décrète la peine suprême, il reste possible aux juges d'atténuer leur sentence [5]. Augustin affirme certes le droit qu'a l'empereur d'agir en prince chrétien, et de considérer l'hérésie comme un crime de droit commun [6] : pour autant, c'est déjà l'ordre sacral du moyen âge. Mais il voudrait que « le catholicisme disposât seulement de lois protectrices de sa sécurité, et qu'il restât juge dans chaque cas de l'opportunité qu'il y aurait à requérir des tribunaux l'application de ces lois » [7]. Le bras séculier fonctionnerait alors comme pur instrument de l'Eglise, et c'est pourquoi il devrait agir avec mansuétude et ne jamais aller jusqu'à l'effusion du sang.

2. Le point de vue de saint Grégoire à l'égard des hérétiques est différent. A propos d'une expédition contre les hérétiques qui s'érigent contre l'Eglise catholique, corrompent la foi, infectent de leur venin les membres du corps chrétien, il exhorte Gennadius, patrice et exarque d'Afrique, à résister avec force pour le bien du peuple chrétien, et à conduire vaillamment les combats ecclésiastiques, tels les guerriers du Seigneur, « ecclesiastica praelia sicut bellatores Domini fortiter dimicatis » ; il lui suggère de rétablir l'unité des Eglises démembrées et prie le Seigneur de lui accorder la victoire [8]. Indubitablement, il y a ici appel au glaive du sang pour défendre les chrétiens contre les entreprises des hérétiques. C'est déjà, si l'on veut, une guerre sainte. Mais Gennadius n'est pas aux ordres de Grégoire. L'expédition est entreprise au nom du pouvoir séculier. Le pape n'essaie pas d'en tirer à lui la responsabilité. Il intervient pour exciter l'exarque à défendre l'Eglise. S'il parle de guerres « ecclésiastiques » et de « guerriers du Seigneur », ce ne peut être au sens strict.

[1] Op. cit., p. 7.
[2] Pierre BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, pp. 334-335 ; cf. pp. 290 ; 298-300.
[3] Gustave SCHNÜRER, *L'Eglise et la civilisation au moyen âge*, Paris, t. I, p. 115.
[4] Pierre BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, pp. 280 et 298.
[5] Ibid., p. 334.
[6] Ibid., pp. 288-289.
[7] Ibid., p. 282.
[8] *Epistola* LXXIV ; P. L., t. LXXVII, col. 528.

Quelle sera l'attitude de Grégoire à l'égard des païens ? Il écrit au même Gennadius pour le louer de se préparer au combat par la prière. Il le félicite de ses victoires qui, en arrêtant les incursions des Maures de Lybie, et en reculant les frontières d'un empire où Dieu est manifestement reconnu, vont permettre de diffuser partout le nom du Christ par la prédication de la foi [1]. Il n'est pas question ici d'attaquer les païens du seul fait qu'ils sont païens. Il s'agit d'une guerre qu'on suppose justifiée politiquement, et qui aura pour heureuse conséquence d'introduire et de favoriser la prédication chrétienne chez les Gentils. Le but immédiat d'une telle guerre est la sujétion de peuplades païennes, sujétion qui conditionnera, Grégoire l'espère, une activité missionnaire ultérieure sous la protection de l'Etat. Erdmann en convient. Mais nous ne pouvons le suivre quand il parle de « guerre grégorienne de mission », ou quand il assure que Grégoire a franchi le pas dangereux qui conduisait à la guerre de mission agressive [2].

Le royaume de Dieu ne peut prendre la responsabilité de se défendre par les armes: c'est la leçon du Nouveau Testament. Mais le Nouveau Testament ne défend nulle part aux pouvoirs séculiers de défendre le royaume de Dieu, quand il est attaqué injustement, par les moyens ordinaires dont ils disposent, et dans l'hypothèse d'une chrétienté sacrale, — tenue de sévir non seulement contre les crimes ordinaires de droit commun, mais encore contre les atteintes à certaines valeurs spirituelles revêtant par surcroît le caractère de valeurs politiques fondamentales, — cela devient un devoir, que le pouvoir canonique peut au besoin leur rappeler. Ainsi, de l'Evangile à saint Augustin et à saint Grégoire, nous constatons sans doute une explicitation doctrinale, mais pas de rupture.

c) Les oscillations de la pensée médiévale.

La pensée médiévale sur les rapports du christianisme et de la guerre est dominée par deux principes incontestables, mais opposés l'un à l'autre, et qui semblent d'abord entrer en lutte, jusqu'au moment où l'un d'eux, gagnant peu à peu du terrain, finit par conquérir, vers la fin du premier millénaire, toute la place à laquelle il avait droit en régime sacral.

---

[1] *Epistola* LXXV; Ibid., col. 529.

[2] Op. cit., p. 8. A propos de ce qu'il appelle la « guerre grégorienne de mission », Erdmann note que cette idée souffre d'une contradiction interne. Ordinairement, elle ne sert qu'à masquer une guerre de conquête toute profane. Elle peut dans certains cas dégénérer en guerre religieuse au point d'imposer aux vaincus l'alternative du baptême ou de la mort, « point de vue qui n'a été approuvé par l'Eglise que d'une manière exceptionnelle et qui n'est d'aucune manière devenu une doctrine ferme de l'Eglise ». Rien d'étonnant si l'idée même de la guerre de mission n'a pas été généralement acceptée au début du moyen âge. « Les docteurs ecclésiastiques se sont très fréquemment, peut-être même dans la majorité des cas, ralliés à la thèse que la loi morale de garder la paix valait également à l'égard des chrétiens et des païens. La guerre contre ces derniers ne pouvait passer pour juste tant qu'ils ne se changeaient pas en agresseurs et en persécuteurs implacables des chrétiens. » Op. cit., p. 9. Nous ne voyons pas que Grégoire ait pensé différemment.

Le premier de ces principes, c'est que la guerre est toujours illicite pour le royaume de Dieu, qui ne doit pas recourir au glaive. Le second, c'est que la guerre peut être licite pour les royaumes de ce monde, et qu'elle est même inévitable vu la perversité des hommes. Il y a partout combat, mais il est là spirituel (militia spiritualis), et il est ici charnel (militia saecularis).

Ces deux principes sont nets, et il semble facile de départager dans le concret leurs domaines respectifs. En réalité rien n'est plus délicat; car non seulement ce sont les mêmes hommes qui vont appartenir à la fois aux deux royaumes, à qui la guerre sera permise à un titre et interdite à un autre titre, mais de plus, en régime sacral, certaines valeurs spirituelles vont entrer dans la contexture de la cité pour revêtir un caractère et une signification politiques, et relever de ce chef des moyens de défense charnels. D'où les incertitudes, les fluctuations qu'on rencontrera chez les écrivains médiévaux, déjà à propos de la conduite *a)* des laïques, et surtout à propos de celle *b)* des clercs, et *c)* du souverain pontife.

a) Que l'empereur, le roi, le prince ait, dans certaines circonstances, le droit de déclarer la guerre, le devoir de la conduire, cela ne fait nulle part de doute. Si le prince est chrétien, c'est *en* chrétien qu'il devra faire la guerre, plus généralement c'est en chrétien qu'il devra s'acquitter de toutes ses tâches temporelles; et il pourra mériter à ce titre l'approbation de l'Eglise. Il reste, bien que cela ne soit pas alors précisé, qu'il fait la guerre non pas *en tant que* chrétien, en tant que membre du royaume de Dieu, mais en tant que prince d'un royaume terrestre.

Où paraît une certaine hésitation, c'est à propos du soldat. En tant que membre de l'Eglise, il ne peut agir pour verser le sang, et c'est pourtant ce qu'il doit faire en raison de sa profession. D'où le curieux usage, attesté par les pénitentiels, et qui disparaîtra à mesure que les idées se préciseront, de lui imposer une pénitence ecclésiastique lorsqu'il a tué quelqu'un dans la bataille, et corrélativement d'interdire aux pénitents le port des armes et le service militaire [1].

L'ombre qui couvre encore la vocation de guerrier se dissipera par degrés. Le recul de la puissance royale et la formation de la féodalité vont obliger l'Eglise, si elle ne veut pas abandonner les seigneurs à l'anarchie de leurs pouvoirs, non seulement de leur rappeler les devoirs généraux du chrétien, mais encore de leur marquer les fins pour lesquelles il leur est permis, voire commandé de se battre. Une éthique chrétienne de la guerre en fonction du régime sacral, va se développer. Aux modèles de la sainteté monacale et de la sainteté cléricale, on adjoint les modèles de la sainteté du laïcat et de la chevalerie. Mais on procède prudemment. Le héros de Odon de Cluny, Gérard d'Aurillac, comme d'ailleurs celui d'Abbo de Fleury, le roi anglais Edmond, triomphe sans verser le sang [2]. On propose, il est vrai, depuis longtemps à la vénération des fidèles, des saints qui ont été soldats.

[1] ERDMANN, op. cit., p. 14.
[2] Ibid., pp. 78 et 28.

Mais ils se sont sanctifiés en marge, en quelque sorte, du métier des armes, par le martyre comme Sébastien, Maurice, Georges, ou en renonçant à la milice du siècle pour entrer dans celle de Dieu comme Martin [1]. Il faut descendre jusqu'à Erlembald, le chef militaire de la Pataria de Milan, pour rencontrer historiquement le premier chevalier que l'on regardera comme sanctifié par l'exercice de sa profession. Et déjà nous touchons à la guerre sainte, car Erlembald avait reçu mandat du pape d'opposer la violence aux violences des clercs mariés et simoniaques [2]. Il est clair, dès lors, que la vocation des armes peut, elle aussi, conduire à la sainteté. Dès avant la première croisade, le *Liber de vita christiana* de Bonizo de Sutri, qui propose aux chevaliers un code de leurs obligations, le premier que nous possédions, les invitera à combattre pour les pauvres, les veuves, les orphelins, pour le salut de la patrie et pour le refoulement des schismatiques et des hérétiques [3].

Le grand mouvement de réforme commencé à Cluny ne doit pas se limiter aux clercs, il doit s'étendre aux laïques; et comme on avait tenté depuis Constantin de christianiser la vocation de prince, on tente par l'institution de la chevalerie, de christianiser la vocation de guerrier.

b) Le port des armes reste interdit aux clercs. Mais les évêques acceptent des charges séculières. Dès lors, il leur est difficile de se tenir à l'écart de la guerre. Ils s'y trouvent engagés en leur qualité de princes temporels. Quand s'organise le grand mouvement de la « *paix de Dieu* » qui tente de bannir définitivement la guerre de la chrétienté [4], les évêques lèvent des troupes contre les chevaliers qui ne veulent pas la paix [5]. Ce sont eux encore qui se trouvent, par exemple à Milan, à la tête de la milice communale [6]. Fulbert de Chartres, attentif au seul caractère sacré des évêques, se scandalise d'une telle conduite, qui lui semble une prévarication, puisque l'Eglise ne doit porter que le glaive spirituel. Mais son contemporain Bernard d'Angers, qui songe à la défense de l'ordre politique sacral, va jusqu'à faire le panégyrique d'un prieur qui refoulait les malfaiteurs à la tête de ses moines, et qui préludait, en quelque sorte, aux « ordres militaires » de saint Bernard [7].

c) Quant au pape, il est clair qu'il ne peut faire la guerre en raison du pouvoir *apostolique* par lequel il est vicaire de Jésus-Christ et chef d'un royaume qui n'est pas de ce monde [8]. Ce qu'il peut faire à ce titre, c'est d'en-

---

[1] Ibid., pp. 11 et 258.
[2] Ibid., pp. 127 à 129.
[3] Ibid., p. 235.
[4] La *trêve de Dieu*, qui n'interdisait la guerre qu'à certains jours de la semaine, apparaît à Erdmann non pas comme une préparation de la *paix de Dieu*, mais comme un recul, et un compromis. Op. cit., p. 55.
[5] Ibid., p. 56.
[6] Ibid., p. 59.
[7] Ibid., p. 69.
[8] L'expédition de Robert de Flandre contre les clercs de Liège, excommuniés pour leur fidélité à Henri IV, et que Sigebert de Gembloux appelle, en la maudissant, une « *guerre apostolique* », émanait certes d'une *personne* apostolique, le pape Pascal II, mais non d'un *pouvoir* apostolique. Cf. ERDMANN, op. cit., p. 244.

courager, d'approuver, de bénir, voire de récompenser par des faveurs spirituelles celles des entreprises de l'ordre temporel qui, étant justes et saines, aident en fin de compte, plus ou moins directement, au progrès spirituel de l'humanité. En conséquence, il peut approuver telle guerre qui lui est représentée comme juste et maudire telle autre qui lui apparaît inique, promettre la victoire à ceux qui luttent pour une bonne cause et menacer de catastrophe ceux qui luttent pour une cause indéfendable. Ces interventions du pape ne seront pas toujours sans inconvénients [1]: elles peuvent résulter d'informations incomplètes et unilatérales, voire de mouvements passionnels, et soulever de terribles cas de conscience chez les chrétiens qui se trouveront combattre de bonne foi dans le camp opposé. En outre, les bénédictions promises à la cause juste et les malédictions proférées contre la cause injuste, même quand le pape serait un saint, ne seront pas nécessairement suivies d'un effet immédiat: la justice immanente n'est certes pas une notion illusoire, mais ses manifestations peuvent tromper l'attente d'une génération; elles sont loin de se produire avec la promptitude ou avec l'éclat qu'on espérait; plus les événements de l'histoire sont graves, plus leur échéance semble longue et leurs conséquences imprévisibles.

Au contraire, il est clair qu'en raison du pouvoir *politique* adjoint à leur pouvoir apostolique, les papes médiévaux doivent prendre ou faire prendre toutes les dispositions militaires requises pour la défense des Etats de l'Eglise. Cela ne scandalise personne; on reproche à Serge II d'avoir mal protégé Rome contre les Sarrasins [2], on ne reproche pas à Jean VIII d'avoir posté une flotille aux embouchures du Tibre [3], ni à Pie IX d'avoir mobilisé ses zouaves contre les bandes de Garibaldi: car le pape, ici et là, agissait comme prince, non comme pontife, encore que les papes anciens n'aient pas eu autant que les papes récents le souci de distinguer ce double aspect. Ce qui scandalise, c'est de voir les préoccupations du chef d'Etat prendre, en apparence ou en vérité, trop de place dans le cœur de certains papes.

Mais ce qui va le plus surprendre, ce sera de constater que des papes dont le caractère de sainteté est indiscutable, recourent à la force non seulement pour assurer l'indépendance du patrimoine de Saint-Pierre et des pays vassaux, mais encore pour le succès de causes temporelles beaucoup plus vastes. Ils commencent sans doute par presser l'empereur et les rois chrétiens de s'armer, mais quand ils les voient rester sourds à leurs exhortations, ils prennent eux-mêmes en mains de grandes tâches, dont leurs prédécesseurs ne s'étaient jusqu'ici jamais chargés: ils appellent à l'aide les princes et les chevaliers de toutes les régions pour défendre la chrétienté menacée tout entière par les ennemis du dedans comme les hérétiques, ou du dehors comme les musulmans. Manifestement, ils n'agissent

[1] Léon IV bénit la guerre des Francs contre les Saxons. Cf. ERDMANN, op. cit., p. 20. Plus tard, le pape soutiendra la guerre d'Otton Ier contre les Slaves, que M. Erdmann considère comme agressive (et M. Erdmann ne distingue jamais entre guerre agressive et guerre injuste). Ibid., p. 95.

[2] L. DUCHESNE, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, Paris, 1911, p. 204.

[3] Ibid., p. 267.

plus alors comme princes de l'Etat pontifical. A quel titre donc interviennent-ils dans la conduite des armées? Voilà ce qu'on ne sait pas dire alors exactement[1]. Mais eux, ils n'hésitent pas. Ils font ce qu'ils sentent devoir faire pour le bien commun. De grands intérêts temporels, enveloppant en régime sacral de grands intérêts spirituels, sont menacés. Ils sont seuls à pouvoir les défendre efficacement. Leur devoir est d'agir.

La théorie viendra plus tard[2]. Elle tâtonnera. Manegold de Lautenbach, pour justifier les entreprises de Grégoire VII contre les henriciens schismatiques et excommuniés, apportera des textes de saint Augustin approuvant l'usage de la force contre les Donatistes[3]: mais saint Augustin ne voulait, sous aucun prétexte, que le sang des hérétiques rejaillît sur l'Eglise, et ce qu'il faut justifier ici, c'est précisément le recours du pape aux armes et l'effusion du sang. On s'autorisera encore des guerres ordonnées ou glorifiées dans l'Ancien Testament: elles suffisent, sans doute, à démontrer qu'il peut y avoir des guerres justes, mais suffisent-elles à établir que dans le Nouveau Testament (qui est une alliance selon l'esprit et non plus selon la chair, où les réalités spirituelles sont plus nettement opposées aux corporelles, où le culte de Dieu est dégagé du nationalisme juif, où l'amour pour l'Eglise est distingué de l'amour pour la patrie[4], le royaume de

---

[1] Saint Pierre Damien (1007-1072), qui n'était pas un homme des temps nouveaux, ne le voyait pas. Il se contentait d'affirmer, ce qui est très juste, que l'Eglise ne connaît pas la vengeance, et que le chef de l'Eglise ne peut pas (comme tel) conduire une guerre. A ceux qui lui opposaient l'exemple de Léon IX (1049-1054) qui était aussi un saint, et qui néanmoins poursuivait par les armes les barons de Campanie comme simoniaques, hérétiques, rebelles au concile, et qui dans une première « croisade » lançait les chevaliers allemands contre les Normands pour « délivrer la chrétienté », il répondait que « Pierre n'a pas été prince des apôtres pour son reniement, ni David prophète à cause de son adultère ». Cf. ERDMANN, op. cit., pp. 107 et 131.

[2] Erdmann note que, dans l'affaire de l'investiture, la théorie a le pas sur la pratique; mais que c'est l'inverse dans la question de la guerre sainte. Op. cit., p. 133.

[3] Ibid., p. 219. Cf. saint THOMAS, II-II, qu. 10, a. 8, ad 4: le texte d'Augustin cité ici pour justifier la peine de mort, n'a pas ce sens dans l'original: « quia isti (les circoncellions) non sicut Absalon casu bellico, sed spontaneo magis interitu pereunt. » *Epist.*, CLXXXV, n° 32.

[4] « Assurément, écrit le P. Lagrange, les prophètes s'étaient présentés à Israël comme les envoyés de Dieu, porteurs de son message, uniquement préoccupés de ses intérêts. Mais le plus souvent cette mission les obligea à prendre parti dans les guerres ou les alliances, les rivalités entre les deux royaumes, les intrigues politiques. Jésus se préoccupe uniquement de l'idée religieuse: il la prêche, et cette prédication le conduit à la mort ». Au temps d'Antiochus Epiphane « la vérité religieuse eut des martyrs: l'Eglise catholique en fait mémoire: honneur à eux ! Qu'il soit cependant permis de rappeler que dans cette lutte ils étaient soutenus par le sentiment national. Ils combattaient pour les autels et les foyers, noble guerre que l'antiquité avait si souvent pratiquée. Leur supériorité était dans la confession du Dieu unique, mais les lois religieuses, lois des ancêtres et du peuple, étaient précisément ce patrimoine national contre lequel l'idée religieuse du dieu unique s'était brisée dans la cité antique. Dans Israël les deux forces étaient unies... C'est alors que retentit le témoignage de Jésus. Il semble engagé lui aussi dans le judaïsme; mais... les Juifs ne s'y sont pas mépris. Son affirmation est pure de tout alliage, il n'a en vue que Dieu seul, et il ne s'appuie que sur Dieu seul, puisqu'il est réprouvé et condamné par sa nation. Et ce premier témoin est suivi d'un nombre incalculable d'autres martyrs, qui attestent la vérité de ce qu'il a enseigné. On conviendra qu'il y a là un fait d'une suprême gravité, qui partage en deux temps l'histoire religieuse de l'humanité: avant Jésus-Christ, après Jésus-Christ » *L'Evangile de Jésus-Christ*, Paris, 1928, pp. 607 et 618.

Dieu puisse se défendre lui-même par les armes et que les papes puissent, en tant même que vicaires de Jésus-Christ, conduire la guerre ? Mais alors comment justifier la conduite de ces papes ? A quel titre peuvent-ils agir dans la répression armée de l'hérésie et dans l'organisation du mouvement en apparence agressif de la croisade ? Nous l'avons dit. Ce n'est pas en vertu de leur titre canonique. C'est en vertu d'un titre adjoint, extra-canonique, et comme tuteurs de la chrétienté sacrale.

Les oscillations de la pensée médiévale se produisent à l'intérieur de deux principes extrêmes, l'un qui interdit la guerre au royaume de Dieu, l'autre qui la permet aux royaumes de ce monde. La difficulté était de tracer la ligne de démarcation séparant ces deux zones. Elle est identique à la ligne qui divise le pouvoir canonique ou spirituel, du pouvoir politique ou temporel. Mais elle n'est pas identique à la ligne qui sépare les clercs des laïques. Car les clercs pouvaient alors détenir légitimement des pouvoirs extra-canoniques. Il existait des princes-évêques ; et le pape lui-même, en plus de sa juridiction apostolique, exerçait une autorité temporelle, soit comme prince de l'Etat pontifical, soit comme tuteur de la chrétienté.

Certes, on ne trouve rien dans l'Evangile qui autorise le pape comme vicaire du Christ et successeur de Pierre, à porter la responsabilité d'un gouvernement politique et par conséquent de l'exercice du glaive du sang. Mais on ne trouve rien non plus qui lui interdise d'adjoindre du dehors à son pouvoir spirituel, si le bien général l'exige impérieusement, un pouvoir extra-canonique de nature temporelle. Or, dans l'hypothèse d'une chrétienté sacrale, ces interventions du pape dans l'ordre temporel trouveront une pleine justification. S'il veut garantir l'indépendance de son pouvoir apostolique, le pape sera contraint, en effet, d'assumer le gouvernement politique de la cité romaine. Et s'il veut sauvegarder le bien commun de la chrétienté sacrale, bien commun d'essence politique, mais présupposant la profession de foi catholique et l'appartenance visible à l'Eglise, il devra susciter le mouvement des croisades. C'est dans cette lumière qu'il faut placer, pour les bien juger, la précroisade de Grégoire VII contre l'empereur schismatique et excommunié, et la grande croisade populaire d'Urbain II contre les musulmans.

CHARLES JOURNET.

Carnets d'une institutrice

PERSONNAGES :

IRÈNE, l'institutrice ;
CLAUDE, trois ans et demi ;
JAQUELINE, huit ans et demi.

« MON DIEU » !

LA MAMAN, *irritée* – Claude ! ne dis pas toujours : Mon Dieu !
CLAUDE, *provocant* – Mon Dieu !

Une heure plus tard, CLAUDE *est seul avec* IRÈNE.

IRÈNE – Claude !
CLAUDE – Quoi ?
IRÈNE – Rien !
IRÈNE, *après une pause* – Claude !
CLAUDE – Alors quoi ?
IRÈNE – Rien !
IRÈNE, *dix minutes plus tard* – Claude !
CLAUDE – Ben quoi ! *Criant :* Quoi ?
IRÈNE – Rien !
CLAUDE – Tu es méchante ! Pourquoi tu appelles ?
IRÈNE – Tu fais la même chose au Bon Dieu : Mon Dieu ! — Il écoute... Rien ! — Mon Dieu ! — Il écoute... Rien ! — Tu le déranges pour rien. Tu ne dis même pas une prière. Rien. Rien. Et il écoute toujours.
CLAUDE, *le lendemain* – Mon Dieu ! *(un quart de seconde)*. Claude ! *Se tournant :* Je ne veux pas qu'Il se dérange.

PRINTEMPS

IRÈNE – Claude viens voir ! Regarde cet arbre.

CLAUDE – Et comme il est bien habillé ! C'est un habit de mousse. Attends, je vais te dire quelles couleurs... Vert foncé — vert clair — jaune — gris. C'est joli *(A Jaqueline qui veut arracher les mousses.)* Pas gâter, pas gâter, il ne faut pas, c'est joli. On ne gâte pas ce qu'est joli, n'est-ce pas ?

IRÈNE – Tu as raison. C'est de la beauté. Le monde a besoin de beauté. Cela rend heureux.

CLAUDE – Je suis de la beauté, moi ?

IRÈNE – Oui.

CLAUDE – J'te rends heureux ?

IRÈNE – Oui.

CLAUDE – On a besoin de moi ?

IRÈNE – Oui.

CLAUDE – Bon... Alors il ne faut pas me gâter.

IRÈNE – Parfois on se gâte soi-même. C'est triste.

CLAUDE – Quand est-ce qu'on se gâte soi-même ?

IRÈNE – Quand on tape sa sœur, quand on désobéit.

CLAUDE – Quand on s'est gâté, on peut se réparer ?

IRÈNE – Oui, on demande pardon.

CLAUDE – Pardon.

IRÈNE – Mais tu n'es pas gâté !

CLAUDE – C'est pour hier.

IRÈNE – Maintenant les anges se réjouissent dans le ciel.

L'HISTOIRE DE PÉGUY

(Jaqueline raconte une histoire à Claude) :

CLAUDE – Non c'est bête, elle dit toujours la même chose.

IRÈNE – Ecoute Claude, écoute mon garçon, je connais un homme, un grand, il s'appelle Péguy.

CLAUDE – Peggy, je sais qui c'est, c'est une fille.

IRÈNE – Non ce Péguy-là c'était un homme. Eh bien... il a écrit des choses très belles. Il a dit des choses si belles et il disait toujours la même chose. Il fait de la beauté en disant souvent

la même chose. Mais toujours avec un autre ton et une autre pensée dans sa tête.

CLAUDE – Comment il fait ?

IRÈNE – Ecoute ce que te dit Péguy. *(Très doucement) :* Claude tu es gentil... *(Avec conviction) :* Claude tu es gentil ! *(Large sourire de satisfaction de Claude).* Claude tu...

CLAUDE – Arrête, c'est moi qui veux dire, écoute ce que dit Péguy :

Le ciel est bleu...
(Triomphant) :
Le ciel est tout bleu !

Comme ça n'est-ce pas il dit Péguy ?

IRÈNE – Oui mon garçon et ça fait de si belles histoires !

CLAUDE – Quand tu me dis les histoires de « toujours la même chose » ?

MONSIEUR GEL

IRÈNE – Claude aujourd'hui nous allons faire une visite dans le jardin de M. Gel.

CLAUDE – Qui c'est M. Gel ?

IRÈNE – C'est un peintre qui vient la nuit et le matin tout est blanc : les arbres, les herbes, les buissons, le fils de fer barbelés, tout, tout.

CLAUDE – Mais regarde, regarde dehors, il est venu ! Il est venu.

IRÈNE – Oui il était là cette nuit. Et nous allons lui faire visite, dans son jardin.

(Arrivés à Planèse, sur la colline, admiration.)

CLAUDE – Regarde comme il a bien fait. Regarde ces petites aiguilles, comme c'est joliment planté, il y en a beaucoup beaucoup sur la branche. Qui a dit à M. Gel de faire ça ?

IRÈNE – Qui a bien pu dire cela Claude ?

CLAUDE – Dieu.

IRÈNE – Oui, c'est vrai, et tu as deviné.

C'est Lui qui dit, et en une nuit M. Gel fait cela.

CLAUDE – Comme il fait bien et vite.

IRÈNE – Oui mon garçon, c'est magnifique de faire bien et vite quand le bon Dieu nous dit quelque chose. Ce serait beau si Claude faisait comme M. Gel. Ce serait beau si tout le monde faisait

comme M. Gel: vite et bien. Regarde comme cette fleur est jolie. *(Ombelle sèche toute givrée.)*

CLAUDE – Oh oui, on l'apporte à maman. Comme c'est bien fait.

(En redescendant de Planèse.)

CLAUDE – Monsieur Gel, c'est vrai ? ou c'est une histoire ?
IRÈNE – Qu'est-ce que tu en pense mon garçon ?
CLAUDE – Voilà... c'est vrai et pas vrai. C'est joli, joli.
IRÈNE – Tu as trouvé juste petit Claude, c'est vrai et pas vrai.

CHANSONS DE CLAUDE

(faites en promenade)

Chanson du 22 février.

(J'ai moi-même l'habitude de chanter, sur tout ce que je vois, des chansons improvisées sur des airs inventés au hasard ; Claude a spontanément adopté le système. Ces petits poèmes ne sont ni retouchés, ni transformés. Je regrette de n'être pas capable de rendre la musique et la cadence.)

O comme la nuit est si douce
O comme la nuit est douce
O comme tout est si doux
Les étoiles sont en or
La lune est aussi en or
Tout le ciel est en or
O comme tout est si doux
La nuit est trop douce
Jamais plus on verra
Non jamais plus on verra
Tout est en or

Chanson du 24 février.

Comme Dieu est gentil
Comme le petit bébé Jésus est gentil
Comme l'herbe pousse
Tout est joli
Tout, tout, tout
La la la est joli

Chanson du 25 février.

La lune est verte
Non non non
La lune est rouge
non elle est jaune
non elle est orange
non elle est blanche
non elle est argent.
La lune est argent.
Le ciel est tout argent.
Comme tout est beau.
Tout est trop beau.
Mais ce n'est pas triste.

IRÈNE – Claude, mon petit, qu'est-ce qui n'est pas triste ?
CLAUDE – D'avoir pas trouvé.
IRÈNE – D'avoir pas trouvé quoi ?
CLAUDE – La fontaine dans le ciel... j'ai cherché une fontaine dans le ciel.

(Il cherche des fontaines dans le ciel, cher petit Claude. Il en trouvera, il en trouvera. Je lui ai dit: Oh Claude ! comme c'est merveilleux de chercher des fontaines dans le ciel, je cherche avec toi, je cherche, je cherche avec toi. Nous trouverons, nous trouverons la fontaine dans le ciel. Peut-être pas aujourd'hui, peut-être pas demain. Mais nous chercherons et nous trouverons.

Il a simplement dit: Oui.)

Autre chanson du 26 février.

Regarde comme la ferme est jolie
Regarde pis ici comme elle est jolie
Comme la montagne est bleue
Comme les papliers (peupliers) c'est joli
Comme les papliers c'est grand jusque
Dans le ciel
Tout est mignon

Chanson du 28 février.

Le soleil est dans le matin
Le soleil est rouge rouge rouge
L'Areuse a trois cascades
Mais le ruisseau a des primevères
Et des arbres et des buissons
L'Areuse a aussi des buissons
Sur le bord
Mais le ruisseau a des peupliers
Comme le ruisseau est joli.

IRÈNE MATTER

Les Scouts devant la pauvreté.

Fraternité scoute

A la suggestion de l'un d'entre eux, douze Routiers, les aînés du mouvement Eclaireur, étudiants à l'Université, se sont trouvés réunis à l'Aumônerie des étudiants fribourgeois, une après-midi du début de l'année académique.

Ils étaient de Suisse romande, de Suisse alémanique, de France, de Belgique. Mais au lieu de rechercher ce qui les différenciait, ils ont mis en commun, ce jour-là, ce qui leur donnait même cœur et presque même visage: un même idéal, le souvenir de leurs camps et des joies innombrables dont Baden-Powell a découvert pour eux la source.

Ils n'ont pas établi de programme pour l'année qui commençait. Ils ont parlé, chanté et joué ensemble d'abord. A la fin de la réunion, ils étaient d'accord pour « faire quelque chose en commun sur le plan universitaire ». C'était là tout leur programme. Vague à souhait, comme l'on peut voir.

Un Service

Mais si l'on demande au Routier une activité spéciale, ce n'est point sans intention.

Agir, en scoutisme, c'est: servir. Se rendre utile à son prochain, à son Pays.

Comme « service », un Routier du nouveau Clan proposa: les pauvres. Il était, celui-là, de la Conférence de saint Vincent de Paul, mais ici il est Routier. Les Routiers ne sont pas faits pour aller porter des bons de pain aux pauvres, puisque les confrères de saint Vincent de Paul s'en chargent.

Dans leur formation scoute précédente, on a insisté sur l'habileté manuelle, l'initiative... Ces qualités doivent venir un jour à point. Si l'on décide de servir les pauvres (ce pourquoi le Clan choisira saint Martin comme patron), il s'agira de trouver *une manière scoute de les aider.*

Je ne vous raconterai pas les tribulations de nos Routiers avant d'avoir trouvé des pauvres à servir. Vous vous imaginez peut-être que la bonne volonté suffit à celui qui veut obéir au Christ. Mais les pauvres défendent bien le domaine où le monde les a relégués. Ils habitent un Royaume fermé qui a ses coutumes, ses consignes.

De plus, celui qui cherche des pauvres risque à tout moment de tomber sur les moins intéressants d'entre eux: ceux qui sont secourus par tout le monde, ceux qui exploitent la situation. Ce sont les plus pauvres que nous devrons aider, ceux à qui les bras manquent quand il faut couper le bois: les vieux, les vieilles.

La psychologie du pauvre

En attendant d'avoir trouvé leurs pauvres, nos Routiers discutent. Ils mettent en commun leurs réflexions plutôt.

Le pauvre est difficile à approcher. Il a souvent plus besoin de considération — de se sentir aimé — que d'argent.

Les pauvres de Fribourg ne sont pas les plus malheureux, semble-t-il. Ils parviennent tous à vivre sans trop de privations. Les couvents sont hospitaliers: ils leur donnent à manger. Le bois est suffisant pour tous. Enfin, l'Office d'Assistance, soutenu par la population, arrive à soulager la plupart des misères nécessitant des secours spéciaux: familles nombreuses, enfants ou parents malades...

Mais hélas, à Fribourg comme ailleurs, le chômage sévit.

Avoir vingt ans, se sentir du cœur à l'ouvrage et ne pas pouvoir occuper deux mains qui ont envie de créer, de faire œuvre belle et bonne et utile. Un jeune chômeur que l'un de nous a rencontré avait pu s'engager pour trois mois dans un camp de travail. Il mendiait sur la route, parce que de nouveau sans occupation. Mais quelle joie dans les yeux de cet homme quand il parlait de son travail ! « Nous avons construit toute une route, m'sieu ! Et un chalet. Ah ! le chalet. Il était magnifique ! »

Chez les Sœurs de la Providence

Après avoir été engagés sur de fausses pistes, nos Routiers ont enfin trouvé la bonne: le Bureau cantonal de Charité et, dans celui-ci, le département des vieux. Comme quoi, on gagne toujours à s'adresser aux compétences !

La compétence ici, c'est Sœur Adrienne. Vous ne lisez pas « Nova et Vetera », n'est-ce pas, Sœur Adrienne ? Alors, nous pouvons parler de vous sans crainte d'offusquer votre modestie. Eh ! bien donc, Sœur Adrienne est chargée devant Dieu, devant les hommes et devant le Bureau de Charité, de tous les vieux de la Basse-Ville.

Sœur Adrienne a de suite trouvé ce qu'il nous fallait. Des bûches qui sont destinées à ses vieux et à ses vieilles, mais que ceux-ci ne parviendraient plus à couper eux-mêmes. Au moins, vous, ma Sœur, vous nous avez compris.

Laissons la parole à un de nos Routiers qui a rapporté la première sortie dans le *Bulletin* du Clan.

Histoire de buches

Quelques pauvres, une bonne Sœur de la Providence, un tas de bûches, sept Routiers et l'Aumônier, voilà notre première sortie.

Il y a longtemps que le bois attendait, dans la petite cour derrière le dispensaire Saint Vincent de Paul, mais il manquait des bras pour le couper et le distribuer.

Sous le regard un peu perplexe de Sœur Adrienne, nous nous en chargeons. Trois d'entre nous fendent à tour de bras, chacun essayant de montrer aux autres la seule vraie manière de s'y prendre.

« Max !... Regarde celle-ci. Han !... » Comme par hasard, la bûche est restée entière. La démonstration est à refaire.

Deux par deux, les autres scient à la cadence des chants scouts. Notre Aumônier lui-même met la main à la pâte et les gens qui passent par là n'ont pas l'air d'y comprendre grand'chose.

Un peu plus tard, nous descendons la rue, tirant à grand fracas un chargement de sacs de bois. Il s'agit de ne pas se tromper d'adresse. Voyons... Planche Supérieure, nº 17... C'est là ! Nous avançons dans un corridor, jusqu'à la porte entr'ouverte d'une cuisine, où une pauvre vieille brûle du bois dans un fourneau qui fume.

— Bonjour, Madame. Nous sommes des Routiers de l'Université et nous vous apportons du bois de la part de Sœur Adrienne.

— Oh ! quelle chance ! Ça, c'est d'la chance, alors !

— Nous venons aussi couper celui qui est chez vous.

— Vous venez trop tard, Monsieur. Le propriétaire vient de le faire. Je n'en avais plus du tout, alors j'ai essayé moi-même. Mais le patron a entendu et il est venu le couper. Il y a deux ans que ce bois était chez moi et que je ne pouvais l'employer. Il en reste encore un peu.

Nous descendons derrière la maison où nous débitons quelques vieilles souches.

La bonne femme est ravie et ne sait comment nous remercier. Pour travailler, j'enlève mon chapeau, elle ne veut pas que je le pose à terre, elle le tient respectueusement.

Le soir, lorsque nous allons rendre la charrette à la Providence, il me semble que nous sommes un peu moins étrangers aux gens que nous croisons dans ces vieilles rues.

Bilan de sortie

Chaque sortie des Routiers en commun doit leur apprendre quelque chose.

« Qu'as-tu appris ? », demande ce jour-là le Routier chef d'équipe.

L'un a appris à découper des bûches. Un autre, qu'il y avait moyen de faire du bien aux pauvres autrement qu'en leur donnant de l'argent. Un troisième, qu'il y a des pauvres qui sont propres. Et puis, il y avait oette vieille qui ne voulait pas mourir pour entendre encore le chant des oiseaux...

La pauvreté dans l'Évangile

Après avoir vu les pauvres de ses yeux, il devenait possible de parler de la pauvreté avec un peu plus de vérité.

Nous avons rencontré des pauvres. Nous leur avons parlé. Il est temps de savoir maintenant ce que pense des pauvres le Christ, notre modèle de vie.

Que trouve-t-on dans l'Evangile par rapport à la pauvreté ?

Voilà matière à une « exploration » en commun. L'Aumônier la dirigera — il est sur son terrain —, mais on demandera à chacun de rouvrir son Evangile.

Il y a des pauvres dans l'Evangile, autour du Christ. Comme il y a des riches.

Le Christ a parlé plus d'une fois des pauvres. Il était même plutôt du côté des pauvres que du côté des riches, les Pharisiens.

Le Christ a dit: Bienheureux les pauvres. Et encore, après une dépense qu'il a approuvée: Vous aurez toujours des pauvres parmi vous.

Si nous cherchons à comprendre le comportement du Christ en face de la pauvreté, nous serons amenés à plusieurs conclusions.

D'abord, le Christ, s'il a vécu pauvre, n'a pas connu la misère. Lui et ses apôtres avaient de quoi vivre. Ils étaient aidés par de pieuses femmes.

Le Christ permettait un certain luxe. Il a laissé Marie de Béthanie briser pour lui une amphore de parfum précieux. Lui-même sera enseveli dans le sépulcre d'un riche, Nicodème.

Pas d'opposition haineuse donc de la part du Christ aux richesses et aux riches. Comme ferait un meneur: Debout, les damnés de la terre !

La pauvreté dans laquelle a vécu le Christ reste *humaine*, digne. Le problème du paupérisme n'est pas le problème dominant pour le Christ. Il refuse de se laisser absorber par lui.

Il revient souvent sur la pauvreté, mais ce qu'il a en vue surtout, c'est *l'esprit de pauvreté*, le détachement des richesses.

Le Christ ne se singularise pas en ce domaine. Il sait qu'il doit être un modèle imitable par tous. Les démonstrations parfois extraordinaires d'un saint François d'Assise, il doit se les interdire. Les hommes s'y tromperaient: ils pourraient croire que tout est là. L'essentiel est d'aimer Dieu. La pauvreté y dispose, mais elle n'est pas tout. Un pauvre peut être dévoré du désir des richesses. A quoi servirait d'être pauvre dans ce cas ?

Le Scout et la pauvreté

Le Scout, parce que chrétien, doit donc posséder l'*esprit de pauvreté*. Sans quoi, il ne peut se réclamer du Christ.

Sa formation scoute n'ajoutera-t-elle point cependant à cette exigence sa note spéciale ?

L'Eclaireur a promis d'*aider autrui*. C'est dans ce point de sa Promesse qu'il va trouver cette note. Aider autrui ce ne sera pas donner de l'argent. Ni le sien, parce qu'il n'en a pas. Ni celui des autres, parce que les Conférences de saint Vincent de Paul sont là pour le répartir judicieusement. (Ce que nous avons eu du mal à faire comprendre aux gens à qui nous offrions nos services, que notre Clan ne pouvait pas se muer en une Conférence de saint Vincent de Paul !)

Le Scout a appris à se rendre utile, par ses mains, son économie, son initiative. Ce sera là sa façon de « servir ».

Il devra chercher le service qui n'est pas rempli.

C'est pourquoi un samedi soir, le Clan s'est transporté à l'Asile de nuit pour y donner une soirée aux logeurs. Une espèce de feu de camp. Nous ne dirons pas que la soirée a réussi comme un feu de camp: le public ne réagissait pas comme quatre patrouilles de garçons. Mais ils ont compris tout de même pourquoi nous étions venus à eux ce soir-là. Les plus loquaces nous ont crié un merci bien net. La plupart ont ri de bon cœur de nos pitreries (du clakson qui criait: Gœ-ring ! Gœ-ring !). Ils ont chanté avec nous et ceux qui ont mêlé ce soir-là leurs mains aux nôtres dans la chaîne des adieux se seront endormis avec un peu plus de chaleur dans le cœur et une certaine envie de reprendre goût à la vie malgré l'amertume des jours sans joie.

L'ÉTUDIANT ET LA PAUVRETÉ

Mais nos Routiers sont des étudiants et s'ils ont eu l'ambition de transporter leur scoutisme sur le plan universitaire, quelque chose doit changer dans leur vie d'étudiant.

C'était le moment de se poser quelques questions essentielles.

Que pensent les universitaires catholiques de la pauvreté ?

Manquent-ils à la pratiquer ?

Comment les y ramener ?

L'étudiant dépense facilement, constate-t-on d'abord. Il n'a pas le sens de la pauvreté. Insouciance peut-être ? La plupart des étudiants proviennent de familles aisées. L'argent, qu'ils reçoivent de leurs parents, ne leur a rien coûté.

Avant de demander aux étudiants de comprendre la pauvreté et l'esprit de pauvreté, peut-être faudrait-il leur faire comprendre « la valeur de l'argent », c'est-à-dire ce qu'il faut d'argent pour vivre, pour élever une famille. Quelqu'un cite l'exemple d'une famille d'industriel où chacun des enfants doit tenir à tour de rôle les comptes du ménage.

Ayant eu l'attention attirée sur la question de la dépense, l'étudiant acquerra peut-être plus de réflexion en ce domaine. Au lieu de dépenser sans raison, il dépensera judicieusement, supprimera les frais inutiles, économisera et arrivera à réaliser le meilleur emploi que l'on puisse faire de son argent: s'en servir pour le bonheur des autres.

Nos Routiers ont terminé leur « explo ».

Leur amitié les avait réunis, sans qu'ils sachent alors où elle les mènerait.

C'est à elle qu'ils reviennent, car c'est elle qui leur a permis d'apporter dans leurs entretiens fraternels tant de simplicité et le plus possible de sincérité.

Leur amitié réciproque s'imprégnait d'ailleurs de celle de chacun pour le Christ. *Ecce tu et ego, sed inter nos Christus.* Et le Christ est Lumière.

ROUTIERS UNIVERSITAIRES DE FRIBOURG

Chronique d'Exégèse[1]

Il est réjouissant de constater que, de nos jours, la lecture et l'étude de la Bible suscitent un intérêt nouveau chez nombre de catholiques. L'enseignement populaire, les cours de formation religieuse, les cercles d'études supérieures font à la Bible une plus large place. Il y a chez beaucoup d'âmes un grand désir de pénétrer et de s'assimiler les richesses spirituelles que contient le livre de vie. Mais ce trésor ne se laisse pas découvrir au premier regard. Il est souvent enveloppé d'obscurités qui en rendent la compréhension difficile, surtout dans l'Ancien Testament, et il risque ainsi de rester, pour la plupart des lecteurs, le « livre scellé », s'ils ne sont pas préparés, initiés, par un guide qui leur fraie la route, qui les introduise vraiment dans l'intelligence des textes sacrés.

Jusqu'ici, nous n'avions guère d'ouvrage en français, qui répondît à ce but, à part le *Précis de* CHEMINANT (Blot, 1930) dont nous avons dit les qualités (cf. *Nova et Vetera* 1931 p. 206), mais qui n'envisageait pas tout l'ensemble des domaines touchant à la Sainte Ecriture. L'excellent ouvrage allemand de N. Peters: *Unsere Bibel* (Paderborn 1928) n'avait pas d'équivalent dans notre langue. Il faut donc vivement féliciter les deux professeurs de l'Institut catholique de Paris, qui ont eu l'idée de donner au public une *Initiation Biblique* puisée aux meilleures sources d'information, même si la réalisation ne correspond peut-être pas en tous points à leur vaste dessein. Selon qu'ils s'expriment dans leur avant-propos, ils n'ont voulu faire ni un manuel à l'allure didactique, ni une encyclopédie des questions bibliques. « On s'est proposé simplement d'exposer les principaux problèmes sous une forme synthétique et rapide, d'esquisser l'état actuel de la science exégétique, de donner un aperçu des résultats acquis, de dégager le sens des recherches en cours ou d'en marquer l'orientation » (p. IX).

Pour mener à bien ce programme, MM. Robert et Tricot ont fait appel à plus de vingt collaborateurs, dont plusieurs sont des spécialistes éminents dans la matière qu'ils ont traitée. Notons entre autres les noms du cardinal Tisserant et du P. Lagrange pour la critique textuelle, du P. Abel pour la géographie physique et ethnique de la Palestine, du P. Bonsirven pour le

[1] *Initiation Biblique.* Introduction à l'étude des saintes Ecritures, publiée sous la direction de A. Robert et A. Tricot, professeurs à l'Institut catholique de Paris. Préface de S. E. le cardinal Liénart. In-8° de 834 pages. Desclée & C^ie^, Tournai. 12 belgas.

judaïsme, de E. Drioton pour l'égyptologie, de F. de Lapparent pour la préhistoire, etc... On peut être sûr, dès lors, que les raccourcis contenant parfois en quelques pages la substance de plusieurs gros livres, seront tracés de main de maître, et ne seront pas des résumés scolaires sans nuances et sans vie.

Le plan suivant lequel a été bâtie cette *Initiation* est clair et logique, mais on pourrait encore le mettre mieux en relief, en groupant les onze parties de l'ouvrage en trois divisions plus générales, qui seraient: 1° Les Livres saints, 2° Leur contenu historique, 3° Leur contenu religieux. Dans la première partie, sont traitées toutes les questions qui font l'objet des manuels d'introduction générale à la Bible: inspiration, canon, langues et écritures bibliques, histoire du texte original et des versions, règles et histoire de l'exégèse, genres littéraires, enfin une notion très succincte du contenu et de l'origine de chaque livre de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans la seconde partie, on veut aider les lecteurs de la Bible à mieux comprendre, d'une part l'histoire du peuple d'Israël, d'autre part l'histoire de Jésus et des Apôtres. C'est pourquoi on étudie successivement le cadre géographique, l'archéologie et la chronologie bibliques, l'histoire des peuples voisins d'Israël, la situation du monde juif au temps de Notre-Seigneur. Dans la troisième partie, la méthode est la même. Le chapitre central est celui qui traite de la religion de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais pour mettre en lumière la transcendance du message révélé, il fallait jeter un coup d'œil sur le milieu religieux où il a retenti: la religion égyptienne, les diverses religions sémitiques, le parsisme, les religions du monde gréco-romain à l'époque du Christ et des apôtres.

On pourrait reprocher à ce plan d'avoir trop distingué entre le phénomène historique et le phénomène religieux, qui sont si intimement liés dans l'histoire de la Révélation. Comment faire l'histoire d'Israël sans parler du développement de ses idées religieuses ou vice-versa ? Et de même pour les autres peuples. Si les deux points de vue sont étudiés dans deux chapitres différents, ce qui peut se soutenir, il y aurait cependant avantage à ce qu'ils ne soient pas séparés, et autant que possible écrits par le même auteur, car cela éviterait bien des répétitions qui alourdissent le volume. D'ailleurs, ce qui montre très bien le caractère un peu artificiel de cette distinction, c'est que l'on ne s'y est pas toujours tenu. Ainsi M. Tricot parle des croyances et des pratiques religieuses des Juifs Palestiniens dans la partie consacrée au milieu historique. C'est parfaitement juste, car on ne pouvait présenter le monde juif au temps de Jésus sans toucher le point de vue religieux. La logique du plan adopté eût cependant exigé que cela fût renvoyé à la troisième partie. A notre sens, il eût mieux valu opérer la division non pas sur ces deux aspects connexes de la même réalité, mais plutôt sur les deux phases de la Révélation dans l'ordre du temps et de la perfection: d'abord l'histoire et la religion de l'Ancien Testament avec toutes les questions annexes, puis l'histoire et la religion du Nouveau Testament, suivant la même méthode. Cette division eût été moins abstraite, au sens premier

du mot, et elle eût mieux marqué que l'Ancien et le Nouveau Testament, tout en constituant une unité profonde, ne doivent pas être traités d'une manière univoque, mais selon les principes de l'analogie.

Dans un ouvrage touchant à tant de sujets divers, on ne peut s'intéresser avec une égale passion à toutes les parties. Pour nous, le chapitre qui nous a paru à la fois le plus neuf et le plus suggestif pour l'intelligence de la Bible, c'est celui que MM. Robert et Tricot ont consacré aux genres littéraires (p. 161-223). Aucun manuel n'avait jusqu'ici, à notre connaissance, abordé ex professo cette question à l'ordre du jour des études bibliques. Pour classer les ouvrages de l'Ancien Testament d'après leur genre littéraire, M. Robert part de la triple division du canon juif: la Loi, les Prophètes, les [autres] écrits.

Il y a d'abord un genre légaliste représenté par le Pentateuque, la Torah de Moïse. Le trait caractéristique de cette législation, c'est d'être étroitement liée à l'histoire du peuple, non seulement dans la réalité des faits, mais aussi dans sa présentation littéraire. Elle repose entièrement sur la base de l'alliance conclue au Sinaï, et c'est pourquoi elle fait corps avec le récit des grands événements de l'exode et de la pérégrination à travers le désert. Le Deutéronome et le Lévitique, de physionomie si différente, se rattachent cependant tous deux à l'idée de l'alliance, qui réclame d'une part la reconnaissance et l'amour (Deuter.) et d'autre part la sainteté morale et rituelle (Lev.) . Le fait que le style du Deutéronome a beaucoup de ressemblance avec celui des Prophètes n'est pas une raison péremptoire pour en nier l'origine mosaïque. Nous dirions même que le Deutéronome. est le livre qui nous révèle le mieux l'âme de Moïse, un peu comme le quatrième Evangile par rapport à Jésus: car, Moïse, fondateur de la religion d'Israël, devait posséder éminemment les dons de chef, de législateur et aussi de prophète. Il avait à éduquer son peuple non seulement en lui imposant des lois, mais en faisant appel à sa volonté et à son cœur (cf. p. 166).

Dans la deuxième catégorie de livres, il faut distinguer d'après le canon juif: les Prophètes antérieurs, c'est-à-dire les livres historiques de Josué, Juges, Samuel et Rois; et les Prophètes postérieurs, c'est-à-dire les livres prophétiques au sens propre du mot. Quant à ces derniers, l'auteur montre que le prophète israélite est avant tout, non pas un écrivain, mais un homme d'action, un cœur qui vibre passionnément pour les intérêts de Jahvé et de son peuple. Les écrits qu'ils nous ont laissés, de leur main, ou de celle de leurs disciples, sont donc en rapport intime avec les circonstances au milieu desquelles a retenti leur prédication orale. Il est spécialement intéressant de voir comment se justifie la classification de livres comme Josué, Juges, etc... sous la rubrique Prophètes. La raison n'est pas seulement qu'ils ont été rédigés par des prophètes ou sous leur influence, mais surtout parce que ces livres portent la marque évidente du prophétisme dans la manière de raconter et de juger l'histoire d'Israël. Ce n'est pas une histoire profane, mais une histoire sainte. Le narrateur est moins préoccupé de la suite chronologique exacte des événements que de les estimer en fonction de la fidélité

à l'alliance conclue avec Jahvé au Sinaï, et que les prophètes ne cessent de rappeler. L'histoire est toute dominée par une haute vue théologique qui lui donne son unité et son caractère propre. Il faudra s'en souvenir dans l'exégèse de ces écrits, afin de les interpréter selon l'intention de leurs auteurs et leur manière de comprendre l'histoire.

La troisième catégorie « les [autres] écrits » est assez vague pour réunir des livres de caractère fort différent: des livres sapientiaux, tels que Job, les Proverbes, l'Eclésiaste, des livres narratifs, tels que Chroniques, Esdras, Esther, un livre d'hymnes et de prières, comme le Psautier, un livre de visions et d'oracles, comme Daniel.

A propos des Psaumes, M. Robert expose les nouvelles voies ouvertes à l'exégèse par les vues originales de Gunkel sur les genres de la poésie lyrique en Israël. Sans accepter en bloc les conclusions du célèbre exégète allemand sur le caractère liturgique d'un grand nombre de Psaumes, il y aurait cependant lieu de prendre en considération les rapports de ces prières inspirées avec les institutions, les fêtes, le culte national du peuple d'Israël. La méthode de Gunkel a eu du moins l'excellent effet de réagir contre les excès desséchants de la critique littéraire; en portant l'attention sur le milieu psychologique, elle a rejoint parfois par des chemins nouveaux la tradition commune quant à la haute ancienneté de certains chants du Psautier.

Les deux livres des Chroniques (ou Paralipomènes) font avec Esdras et Néhémie une unité historique d'un caractère particulier: c'est comme une reprise de l'histoire d'Israël depuis les origines, et poursuivie jusqu'à l'époque de la restauration après l'exil. Ces livres ne sont cependant pas classés parmi les Prophètes antérieurs, d'abord parce que plus récents, mais aussi parce qu'ils sont d'un genre un peu différent et répondent à des préoccupations nouvelles, d'ordre théologique et juridique. Ce sont, en partie du moins, des compilations, des commentaires de textes plus anciens dont on veut tirer des leçons adaptées à la situation présente du peuple. Ainsi le livre des Chroniques porte toute son attention sur la personne de David. C'est en lui, le chef de la dynastie, que s'incarnent les espérances de l'avenir messianique. C'est lui qui a donné au culte liturgique son statut définitif. Aussi la grandeur religieuse de David est-elle exaltée dans ces écrits, tandis que les ombres de sa vie morale, ses malheurs de famille, qui rendent son portrait si humain dans les livres des Rois, disparaissent du tableau. C'est un genre spécial qui tient de l'hagiographie pieuse, idéalisée, mais il serait injuste de lui refuser tout crédit comme document historique. Le chroniqueur n'a pas défiguré le passé: il y a choisi ce qui convenait le mieux à son but d'instruction et d'édification.

Ce genre se retrouve aussi dans le livre d'Esther. Même si le livre est bâti avec des éléments historiques, ce qui est très vraisemblable, on avouera tout au moins , dit M. Robert, « que pour l'auteur d'Esther, l'histoire est

un art. Il est difficile, en l'occurrence, de déterminer a priori le part de liberté que l'artiste s'est octroyé » (p. 185) [1].

Quant à Daniel, s'il n'est pas rangé parmi les prophètes dans la Bible hébraïque, mais parmi les hagiographes, c'est qu'il marque une évolution notable sur les écrits prophétiques précédents. Par ses grandes visions sur les destinées du monde et des nations, il participe déjà au genre apocalyptique qui eut son plein épanouissement dans le monde juif à partir du IIe siècle avant J.-C. On voit d'ici le problème qui surgit sur la date à assigner au livre de Daniel, et sur lequel les critiques sont encore loin de s'entendre. Mais même si ce livre n'a été composé qu'à l'époque des premières apocalypses juives, il dépasse infiniment l'horizon de leurs rêves terrestres. Son messianisme est imprégné du plus pur esprit des prophètes dont il a recueilli l'héritage. Sa prédiction du règne de Dieu est même la plus nettement spirituelle de l'Ancien Testament. C'est plus par la forme littéraire que par la doctrine qu'il se rapproche du genre apocalyptique. En ce sens, la tradition chrétienne, déjà inspirée par la version alexandrine, a eu parfaitement raison de placer Daniel dans le canon à côté des trois grands prophètes, Isaïe, Jérémie et Ezéchiel.

Dans sa conclusion générale, M. Robert constate que l'étude attentive des genres littéraires fait ressortir le lien intime entre l'Ecriture et la tradition: « On ne peut oublier que l'Ecriture est l'expression, seulement partielle et accidentelle, de la vie religieuse d'Israël. L'Ecriture est née dans la tradition, et en quelque façon, de la tradition. Elle s'est développée avec la tradition, et n'a cessé d'en refléter les stades successifs. Une donnée aussi fondamentale est la condamnation de la conception individualiste, froide et statique, que les Protestants se sont faite de l'Ecriture. Mais, à nous catholiques, elle rappelle la nécessité d'accepter le fait d'une évolution littéraire, puisque nous acceptons celui d'une évolution du dogme et de la vie religieuse d'Israël ». (p. 190).

Nous avons tenu à analyser en détail cette étude des genres littéraires dans l'Ancien Testament, car nous y avons trouvé un excellent essai de critique biblique. Peut-être, il y a trente ans, lors de la crise moderniste, eût-il paru trop hardi et même suspect, mais maintenant que le chemin a été ouvert par les courageux pionniers de la première heure, au prix de bien des épreuves, les disciples peuvent y marcher plus librement.

Un travail analogue, mais offrant moins de difficultés, a été fait pour les écrits du Nouveau Testament par M. Tricot. Trois genres sont représentés dans le canon: un genre historique (Evangiles et Actes), un genre épistolaire et un genre apocalyptique. Au sujet des Evangiles, l'auteur montre que ce ne sont ni des biographies, ni des chroniques telles qu'en composent les modernes, ni des recueils d'anecdotes plus ou moins légendaires, cristal-

[1] Comme l'auteur s'en tient à la division du canon hébreu, il ne dit rien du genre de littéraire auquel appartiennent les livres de Tobie et de Judith, question fort débattue, mais tout porte à croire qu'il ne leur attribuerait pas une historicité plus stricte qu'au livre d'Esther (cf. p. 100-101).

lisés autour d'une grande figure, mais des *témoignages* destinés, comme la catéchèse orale, à faire connaître les faits et dits du Christ les plus aptes à provoquer chez les lecteurs, comme chez les auditeurs de la parole, l'adhésion à sa personne et à son message [1]. On pourra en un sens les qualifier d'écrits populaires « si l'on entend marquer par là le tour impersonnel de la narration, l'absence de composition savante, l'indigence des notations chronologiques et topographiques, la naïve simplicité du récit et l'ignorance de tous les artifices de la rhétorique. » (p. 197). Mais on ne peut admettre ce titre d'écrits populaires au sens que lui donne l'école actuelle d'exégèse dite « Formgeschichte » , c'est-à-dire considérer les Evangiles comme une création spontanée de la foi collective au temps de la première et de la seconde génération.chrétienne.

Dans la littérature épistolaire du Nouveau Testament, on a coutume de distinguer, après Deissmann, le genre « lettre » et le genre « épître », c'est-à-dire d'une part, des écrits envoyés à des destinataires précis, répondant à des circonstances et à des besoins déterminés, en quelque sorte une conversation familière à distance, et d'autre part, des compositions plus savantes, plus ordonnées, des traités doctrinaux de portée très générale, mais présentés sous forme de lettre à une ou plusieurs communautés. La distinction est juste, à condition qu'on en fasse un usage modéré, qu'on ne veuille pas faire entrer à tout prix des écrits d'allure très libre dans une catégorie préconçue. Pour certains cas, la chose est claire: les épîtres aux Corinthiens, aux Galates, aux Philippiens, sont de vraies lettres palpitantes de vie; celle aux Ephésiens, par contre, a beaucoup plus le caractère d'une épître impersonnelle, sorte d'encyclique doctrinale sur l'Eglise, corps mystique du Christ. Mais il faut se garder de voir toujours une distinction tranchée, car chez saint Paul en particulier les deux genres se compénètrent parfois à tel point qu'il est difficile de se prononcer. L'épître aux Romains, par exemple, est en même temps une correspondance adressée à une église pour y préparer la venue de l'apôtre, et un édifice doctrinal destiné à un cercle beaucoup plus large de fidèles. Pour M. Tricot « la plupart des épîtres catholiques [2] sont des homélies ou des pastorales costumées en épîtres... Elles représentent une forme de l'enseignement donné à la chrétienté naissante suivant le mode impersonnel pratiqué antérieurement dans le monde juif par les rabbins, et aussi dans le monde païen par certains philosophes stoïciens » (p. 216). L'épître aux Hébreux est aussi rangée dans cette catégorie (p. 214). Cette explication sourit à plusieurs auteurs actuels; elle dispense de rechercher à quelle occasion a été composée telle lettre, puisque

[1] Nous ne trouvons cependant pas heureuse l'expression « littérature de propagande » appliquée aux écrits néotestamentaires en général (p. 193). Il nous semble aussi que l'auteur a accordé trop de crédit aux théories du P. Jousse sur le style oval et les procédés mnémotechniques. Le nombre *trois* des tentations de Jésus et des reniements de saint Pierre n'est pas un simple artifice littéraire, comme on pourrait le croire d'après M. Tricot (p. 195).

[2] Ce terme désigne les épîtres non pauliniennes, c'est-à-dire celles de saint Pierre, saint Jacques, saint Jean, saint Jude.

ce n'en est pas une. Mais n'y a-t-il pas là quelque exagération du principe des genres ? car enfin ces épîtres, si impersonnelles soient-elles, ont cependant des traits qui peuvent répondre à des circonstances et à des destinataires précis, et rien ne prouve que la forme épistolaire soit purement conventionnelle.

Un des meilleurs chapitres de l'ouvrage est celui qu'a écrit le R. P. de Vaux, professeur à l'Ecole Biblique de Jérusalem, sur la religion de l'Ancien Testament (p. 667-691). Sur ce sujet délicat, qui n'a pas été souvent traité par les catholiques, il réussit à nous donner une synthèse où les lignes essentielles du développement religieux d'Israël sont dégagées avec une netteté qui éclairera bien des esprits. Tout le monde reconnaît que l'Ancien Testament contient une révélation progressive et imparfaite. Mais trop souvent on a compris ce progrès comme devant être nécessairement rectiligne et sans heurt, ce qui n'est guère humain. En vertu de ce principe, tout ce qui est plus parfait au point de vue religieux et moral devrait être estimé d'une époque postérieure à ce qui est moins parfait. Moïse, par exemple, ne saurait avoir enseigné une religion aussi pure que celle que lui attribue le Pentateuque, parce que après lui, au temps des Juges, les documents dénotent un stade moins élevé, et certains compromis troublants avec la religion et le culte chananéens. Cette méthode, qui prétend être plus scientifique, est en réalité plus simpliste, car elle néglige la complexité des phénomènes, humains qui n'entrent pas toujours dans un moule préparé d'avance. Aussi nous soulignons cette remarque du P. de Vaux: « Ce progrès n'est d'ailleurs pas continu: il y a des périodes de lente évolution, de longues stagnations suivies de brusques avancées, il peut y avoir même des moments d'obscurcissement » (p. 690). Les Prophètes ont eu un très grand rôle dans l'évolution religieuse d'Israël, mais aucun d'eux n'a eu conscience d'inaugurer une religion nouvelle. Leur prédication prenait comme point de départ les obligations de l'alliance, auxquelles le peuple avait été trop souvent infidèle. Le monothéisme qu'ils professent était déjà celui de Moïse, mais ils en ont explicité la richesse et les conséquences. Leur attitude à l'égard du culte extérieur n'est pas une condamnation absolue, mais une condamnation du formalisme extérieur dont on se contentait. Sous leur influence et sous celle des Sages, la lumière se faisait peu à peu dans les consciences sur les grands problèmes de la responsabilité morale, de la rétribution du bien et du mal, de la destinée future de l'homme, de l'avenir messianique. Tout cela est dit par l'auteur en des pages très nuancées, qui mettent bien en valeur la nécessité d'une intervention positive de Dieu tout au long de cette histoire. Cet aperçu nous fait exprimer le vœu que le P. de Vaux pourra nous donner un jour, dans un grand livre, un exposé complet de la religion de l'Ancien Testament, avec tous les développements que le sujet mérite.

Le chapitre hors cadre traitant de la Bible dans l'art est particulièrement documenté sur l'époque du moyen âge. Pour l'étude de l'art religieux dans les premiers siècles, nous regrettons que l'on n'ait pas signalé ici les importantes peintures bibliques découvertes, il y a quelques années, dans

une synagogue du IIIe siècle de notre ère, à Doura Europos, en Mésopotamie. Des artistes juifs ont donc cru à cette époque, que ce n'était pas une dérogation à la loi sur les images d'orner leurs synagogues de scènes représentant des personnages humains. Comme cet art, pittoresque et vivant, a de nombreuses analogies avec celui des catacombes romaines, cela pose d'une manière nouvelle le problème des origines lointaines de l'art chrétien, et des influences qui ont pu s'exercer sur lui [1].

Les auteurs de l'*Initiation Biblique* n'ont pas voulu faire une encyclopédie. Néanmoins, certains de leurs collaborateurs ne semblent pas avoir évité complètement cet écueil. Ainsi, dans le chapitre sur l'archéologie biblique, nous ne voyons pas bien à quoi servira l'énumération sèche et exhaustive de tous les champs de fouilles, en Palestine et ailleurs. Pour être utilisable, il faudrait qu'elle fût accompagnée des références aux publications scientifiques où travaux et résultats sont consignés. Mais une « initiation » à l'archéologie n'avait pas besoin de mobiliser tout ce matériel. Pourquoi ne pas prendre plutôt quelques exemples spécialement importants, Jérusalem, Jéricho, Samarie, Gezer ou d'autres, et faire voir selon quelle méthode on procède, à quelles conclusions on peut aboutir, ce qu'on peut demander à l'archéologie et ce qu'on peut ne pas lui demander, comment il faut se garder des applications trop hâtives, etc... Le lecteur serait au moins orienté sur les lignes générales de cette discipline, tandis qu'après avoir lu les pages érudites du P. Lemaire, il aura déjà oublié la moitié des noms et des chiffres, sans avoir trouvé beaucoup de lumière.

On pourrait faire la même remarque, quoiqu'à un degré moindre, aux chapitres qui doivent « initier » à la critique textuelle. Les considérations sur les divers types de manuscrits, sur les variantes du texte, seraient plus instructives si l'on citait l'un ou l'autre exemple concret, illustrant la méthode à suivre dans ce genre de travail. Peut-être nous objectera-t-on que les dimensions de l'ouvrage ne permettaient pas ce luxe d'explications. Mais alors, il eût mieux valu éliminer tel ou tel chapitre moins nécessaire. Ainsi le chapitre qui étudie en quinze pages la vie de Jésus, et celui qui consacre dix pages à la période apostolique pourraient aisément être remplacés par une simple référence aux Evangiles et aux Actes des Apôtres, que chacun peut lire sans le secours de ces exposés sommaires.

Nous ne nous attarderons pas à signaler les divergences d'opinion entre les collaborateurs de l'ouvrage sur certains détails. Elles étaient inévitables, en une matière où les probabilités sont plus fréquentes que les certitudes. Elles sont même utiles pour rappeler au novice qu'il reste bien des points obscurs sur lesquels des savants compétents peuvent penser différemment, en attendant que de nouvelles recherches viennent apporter une solution qui s'impose. Il y en a cependant une qui nous paraît un peu forte, à propos de la chronologie de l'apôtre saint Jean. D'après le P. Huby

[1] Les peintures de Doura Europos ont été présentées et commentées dans la *Revue Biblique* 1934. Nous avons pu nous-même en admirer le mouvement et les couleurs à l'exposition de Damas en 1936.

(p. 131) et M. Colon (p. 621), saint Jean a composé son Evangile après la mort de Domitien (96) lorsqu'il put rentrer de Patmos à Ephèse, et il mourut sous le règne de Trajan. C'est d'ailleurs l'opinion commune. M. Tricot, au contraire, dans son tableau chronologique (p. 455), place la mort de saint Jean vers 95 ! Sur quelle tradition se base ce chiffre ?

Les bibliographies qui terminent chaque section donnent un choix judicieux d'ouvrages, surtout en français. Une note serait parfois utile au lecteur pour caractériser en quelques mots la valeur ou la tendance de l'ouvrage cité, comme cela a été bien fait, par exemple, pour les diverses séries de commentaires anglais et allemands (p. 349-50), car une bibliographie qui est seulement un répertoire sans appréciation ne contribue pas beaucoup à initier le débutant et à le guider dans le choix de ses lectures. En citant le livre et les articles de M. Dussaud sur les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament (p. 653), il faudrait exprimer une réserve quant aux conclusions que l'auteur tire un peu prématurément sur la parenté de la religion d'Israël, du nom divin de Jahvé, avec la religion chananéenne et les dieux qui apparaissent dans les textes de Ras Shamra [1].

Les critiques que nous avons faites dans ce compte-rendu montrent combien il était difficile d'arriver du premier coup à la perfection, dans une synthèse d'une si vaste envergure. Malgré ces quelques défauts, l'*Initiation Biblique* n'en est pas moins une bonne réussite, un instrument de travail qui rendra de précieux services à ceux qui cherchent à mieux comprendre la Sainte Ecriture. Maintenant que les collaborateurs de l'œuvre auront vu quelle figure fait leur partie dans l'ensemble de l'édifice, ils verront aussi mieux ce qu'il y aurait à développer ou à retrancher, pour que tout concoure à une harmonieuse unité. Car il faut souhaiter que cette première édition ait assez de succès auprès du public pour encourager les auteurs à en préparer une seconde qui se rapprochera encore davantage de l'initiation biblique idéale. Saint Jérôme, dont le beau portrait dessiné par A. Dürer orne la première page de ce livre, se réjouit sans doute dans la gloire du ciel d'avoir ici-bas de si zélés continuateurs, et il semble les inviter à poursuivre leur labeur austère, pour que le témoignage rendu à la vérité divine par ses serviteurs, soit toujours plus digne d'elle.

MAX OVERNEY

[1] L'histoire et la portée de ces découvertes ont été bien résumées dans la *Revue Biblique* 1937 p. 526-555. Le seul résultat tout à fait certain aujourd'hui, c'est d'avoir établi l'existence d'une écriture sémitique *alphabétique*, tirée des signes cunéiformes, à une très haute antiquité, soit au XV^e^ siècle avant J.-C. C'est une nouvelle confirmation en faveur des livres mosaïques qui ont fort bien pu, vers la même époque, être composés dans une langue sémitique, et déjà au moyen d'une écriture alphabétique.

Bibliographies

HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISE publiée sous la direction de J. Calvet. *La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*, avec la collaboration de E. Rolland, L. Pichard, G. Le Bidois, E. Langevin. Paris, J. de Gigord.

Le point de vue est nettement précisé d'où l'auteur envisage cette province importante de la littérature du XVII^e siècle. « Nous nous attachons, dit-il, aux œuvres religieuses qui, par leur pensée accessible et leur forme achevée, constituent des œuvres d'art et c'est une étude de cet art que nous devons nous proposer. » Ce point de vue diffère de celui auquel s'était placé H. Brémond dans son monumental ouvrage. L'on ne sera pas étonné, cependant, que son nom reparaisse souvent en ce volume et que souvent aussi, de façon expresse ou allusive, ses opinions soient rapportées, confirmées ou rejetées. Car M. Calvet est parfaitement libre. Il n'est pas asservi aux paradoxes brillamment soutenus, non plus qu'aux opinions les plus traditionnellement ressassées. Il ne veut pas admettre par exemple que Saint François de Sales ait été un disciple de sainte Jeanne de Chantal et son jugement sur Yves de Paris ne s'accorde pas à l'enthousiasme de son « inventeur ». Les quelque cent pages qu'il consacre à Pascal sont tout à fait dignes du sujet et à certains égards l'étude sur Bossuet est neuve qui le soumet sans ironie, sans équivoque possible à la nécessité de la variation et même de la contradiction si d'une part, fidèle à l'esprit salésien il a travaillé à introduire le christianisme dans le monde, et si d'autre part, sous l'influence janséniste il a pu prêcher parfois un esprit de sécession et traduire finalement sa déception... Le ton aussi est libre, sans affectation. La phrase est sans cesse animée. Elle se détend parfois dans un sourire. A propos de Condren: « Il adorait les Mystères de J. Christ, dit Amelotte, tels qu'ils sont en eux-mêmes non tels qu'il les comprenait. Aussi la langue se refusait-elle à exprimer clairement des actes d'adoration si sublimes ». — Peut-être, en prolongeant quelque peu la phrase, verra-t-on là l'expression d'un sentiment bien enraciné chez l'auteur qui se rallierait volontiers, ce me semble, à cette opposition inavouée et sous-jacente au mysticisme étranger, opposition caractéristique de l'histoire religieuse du XVII^e siècle. Le français n'a pas la tête mystique, pense-t-il, et c'est à M. Vincent que paraît aller sa plus fervente admiration.

Mais ce livre est et reste un livre d'histoire aussi équitable, aussi objectif que possible. En même temps clair et solide. Les bibliographies sont établies avec soin. (Ici ou là quelque insuffisance. Par exemple pour les œuvres de saint François de Sales.) L'auteur passe un peu vite sur quelques points controversés et controversables. (L'attribution à Pascal du *Discours sur les Passions de l'Amour*. La date du *Mystère de Jésus*.) Le chapitre de M. Le Bidois sur la langue classique puisqu'il fut inséré dans ce volume, n'aurait-il pu contenir quelques indications sur la langue des écrivains spirituels et sa diffusion ? (Sujet neuf, croyons-nous.) Le chapitre de M. Langevin sur les arts achève très heureusement ce beau livre que l'on lit avec un intérêt constant et que l'on désirera avoir sous la main pour le consulter encore après l'avoir lu. François Bouchardy.

GOETHE, *Elégies romaines*. Traduction française de J. P. Samson, avec le texte original en regard. Editions de Présence. Kundig, Genève.

La préface du traducteur nous informe qu'aucune traduction intégrale des *Elégies romaines* ne fut jusqu'à ce jour publiée. Dans un numéro de la *Nouvelle Revue Française*, André Gide écrivait à propos de cette œuvre néo-classique: « J'y admirais sans fin, la légitimité du plaisir ». Il n'y a rien qui puisse nous étonner d'André Gide, mais il est assez déplorable de voir un jeune écrivain de chez nous, suivre cette voie. Le traducteur ne s'est pas attaché à cette œuvre parce qu'elle contient des beautés, et ne pourrait pas être sans valeur provenant de Gœthe, mais parce que ces Elégies « vont infiniment plus loin », et qu'elles nous apprennent l'impunité du plaisir.

Malgré toute l'attention que j'ai portée à ces *Elégies*, soit en français, soit en allemand, je n'y ai jamais découvert cette preuve, assez agréable,

de l'impunité des fautes que nous pourrions commettre. J'y ai simplement vu que Gœthe ne s'en inquiétait pas et qu'il semblait, dans sa poésie, donner sa tranquillité en exemple. Je ne vois point là une preuve qui puisse renverser les affirmations multipliées des saintes Ecritures.

Pour revenir au texte de ces élégies, elles nous rappellent très souvent Horace, qui avait, lui, un certain droit à demeurer païen. Dans la bouche de Gœthe, ce paganisme assez forcé, nous donne très souvent une impression de désastre, plutôt que celle d'une glorification du plaisir. Même s'il fallait l'accepter, certaines de ces pièces, sont bien amphigouriques, et guère plus lucides en français qu'en allemand. A cause de cette difficulté, le travail du traducteur n'a certainement pas été facile, d'autant moins qu'il a traduit en vers le texte du poète, faisant des hexamètres allemands, des vers de quatorze syllabes et des pentamètres allemands, des alexandrins. Cette traduction fut vérifiée par Paul Morisse qui publia en 1907 une traduction en prose du même ouvrage, et par Herbert Steiner. C'est dire qu'on ne peut demander, plus d'exactitude dans une pareille entreprise. Je demeure néanmoins sceptique sur la possibilité d'une traduction en vers, et souvent la poésie me semble disparaître dans la traduction:

Ainsi ce début de l'Elégie XIII:

Amor bleibet ein Schalk, und wer ihm vertraut, ist betrogen !

traduit d'une façon simplifiée par:

Amour reste l'Amour, et l'écouter c'est être dupe !

Le terme Schalk, coquin, rusé, ne se trouve pas de la sorte traduit. Les nécessités de la versification française n'ont pu conduire le traducteur qu'à de nombreux arrangements avec la traduction. Il en faut, mais il n'en faut pas trop.

Henri Ferrare.

ARSÈNE YERGATH, *La Maison des Images* (avec une préface de Julien Lanoë). Les Cahiers du Sud, Marseille 10, Cours du Vieux-Port 1938, 75 pages.

Julien Lanoë est bien l'auteur qu'il fallait pour préfacer ce nouvel ouvrage de poésie du poète égyptien que nous connaissions déjà, surtout par son *Tisseur de Soies* paru au Journal des Poètes. « Voici un poète qui n'a pas besoin de beaucoup de mots, déclare Julien Lanoë, pour faire entendre la note unique tirée du plus profond de soi-même en laquelle un cœur solitaire se répète infiniment comme s'il ne se lassait pas de lancer le même appel obstiné aux quatre vents de la terre. Quelle monotonie, dira-t-on ! Certes, mais puissante et incantatoire. »

Je n'irai pas jusqu'à dire que cette monotonie soit puissante et incantatoire, elle a beaucoup plus de délicatesse que de force, plus de charme que de virilité, mais je lui trouverai surtout une amertume qui semble sortir des sarcophages de l'ancienne Egypte, et qui font de Yergath un poète qui rejoint par un certain côté, une histoire engloutie.

Les « paupières fermées » reviennent très souvent dans ces poèmes funéraires, ainsi ce poème si rapide et si grand dans sa simplicité:

Rien ne sera plus suave
Après les gestes craintifs
Même après l'offrande tendre
Que tes paupières cousues
Des cils épais du sommeil.

Pouvons-nous dire qu'il n'y a rien de chrétien dans ces mélopées des bords du Nil ? La souplesse et la volupté, la douceur du dessin n'en sont pas les seuls éléments. Un mystère personnel parcourt cette poésie, un recueillement, et c'est là que la porte est ouverte à la vie la plus élevée de la prière. Il faut encore que l'âme, si détachée par ailleurs, se laisse entraîner hors de la « Maison des Images », et là, il n'est pas sûr qu'elle retrouve la poésie, mais une plus grande raison de vivre.

Henri Ferrare.

ROBERT ARTUS, *Commentaire de la Saison en Enfer d'Arthur Rimbaud.* Cahiers des poètes catholiques, à Paris: A. Magné, 73 Boul. St-Michel; à Bruxelles, Edition Universelle, 59, rue Royale. 1938, 76 pages.

Après le livre de Daniel Rops, cette étude sur la Saison en Enfer, contribue à réconcilier Rimbaud et le christianisme. Il fut de mode dernièrement de contester à Rimbaud toute véritable conversion, de mettre en doute le témoignage de sa sœur Isabelle Rimbaud et enfin d'interpréter contre son âme ce que sa poésie avait eu de choquant. Nous devons savoir gré à Robert Artus, d'avoir repris le problème sans passion, et d'avoir malgré tout fait de Rimbaud un grand poète catholique, dont les psaumes de David seuls peuvent être pris comme point de comparaison. Ce livre, une fois de plus, explique la sympathie de Claudel pour ce jeune homme génial, et nous espérons qu'il contribuera à réduire au silence tous les contradicteurs qui se plaisent à interpréter la lettre plutôt que l'esprit d'une œuvre et qui semblent peu connaître l'âme chrétienne, la voulant cristalliser dans leurs propres concepts, et lorsqu'il s'agit d'une âme comme celle de Rimbaud, cette cristallisation est plus absurde encore.

Henri Ferrare.