

NOVA ET VETERA

REVUE CATHOLIQUE POUR LA SUISSE ROMANDE

CHARLES JOURNET • <i>La voix irréprouvable des évêques</i>	1
JACQUES MARITAIN • <i>L'immortalité de l'homme</i>	17
*** • <i>Prière à la Vierge</i>	33
WILHELM KOPPERS • <i>Bhagwân, l'Être suprême des Bhil</i>	36
<i>La situation de l'Eglise en Russie</i>	59
HEINRICH ROMMEN • <i>Le droit naturel chrétien de la scolastique</i>	62
CHARLES JOURNET • <i>Apostilles à un document protestant sur l'Eglise et la vie internationale</i>	85
LÉON BARBEY • <i>De la nature du jeu</i>	95
JOURNAUX ET LIVRES • <i>La déportation des travailleurs français. Ecrits de: Robert Junod, Leo Ferrero, Albert Garreau</i>	110

XVIII^{ME} ANNÉE - N° 1 - JANVIER-MARS 1943
ÉDITEUR FRAGNIÈRE FRÈRES FRIBOURG

La voix irréprensible des évêques

La parole de Dieu n'est pas enchaînée
Saint Paul

La voix des évêques est l'écho de celle du souverain pontife. Non pas un écho neutre, une répétition mécanique. Mais au contraire un écho profond, personnel, vivant. Comme la vie a son centre dans le cœur, mais ce n'est pas le cœur qui vit seul, chaque membre vit par lui de sa vie propre ; ainsi le pouvoir d'enseigner a son centre dans le primat confié à Pierre, mais pour vivre d'une vie propre en chacun des évêques. On retrouvera donc dans les messages des évêques, le son des beaux messages du souverain pontife, mais avec un accent irremplaçable qui leur est propre. Solidarisés avec une Eglise locale, ils sont contraints d'entrer dans le flux des événements qui emportent leurs populations, ils ont à préciser davantage certaines directions pratiques. Il peut même y avoir entre eux, on le verra, certaines divergences dans le domaine des décisions concrètes. On comprendra, par la lecture des textes que nous rassemblons, l'intérêt qu'il y a d'écouter attentivement leur témoignage.

Si nous groupons ces textes, pour la plupart connus chez nous, c'est en vue de contribuer, dans notre faible mesure, à répondre, d'une façon plus saisissante, à l'interrogation anxieuse que nous sentons monter tous les jours de milliers, plus exactement de millions, de cœurs. L'Eglise du Dieu vivant, écrit saint Paul à Timothée, est la colonne et le fondement de la vérité (I Tim., III, 15). Au moment où les vérités les plus élémentaires sont méprisées et les erreurs triomphantes, où la sainteté du droit et de la justice est étouffée par les doctrines du primat de la force, l'Eglise va-t-elle trahir ce qui est sa mission devant Dieu et devant le monde ? va-t-elle faillir à son premier devoir qui est de témoigner « à temps et à contre-temps » ? va-t-elle attendre, en silence, pour élever la voix, que la tourmente soit passée ? Est-elle *vraiment et actuellement* la gardienne suprême du droit naturel, du droit international, du droit tout court ?

On a pu voir, rien qu'à consulter ses messages de Noël, que le souverain pontife, lui, ne trahit pas. Mais est-il seul à défendre les valeurs sacrées

de la justice et du droit ? Plus précisément, — en laissant délibérément de côté les pays neutres, où le témoignage, encore qu'il n'aille pas sans difficultés, est un devoir plus aisé, en quelque sorte normal et inéluctable —, y a-t-il, du sein même de l'épreuve, une voix qui s'élève, inaltérable, plus puissante que le fracas de la tempête, la voix de la hiérarchie, la voix de l'Eglise, continuant de confesser le Christ et de témoigner devant le monde qu'elle est vraiment la sainte Eglise, la Mère des peuples, la Protectrice des opprimés, la colonne et le fondement de la vérité ?

Qu'on lise les pages qui vont suivre ¹.

* * *

En juillet 1941, après l'occupation de la Yougoslavie, l'ancien pays catholique de Slovénie a été partagé entre l'Allemagne et l'Italie.

Dans la partie occupée par l'Allemagne, la *religion* a le même sort qu'en Pologne. La région desservie avant la guerre par 193 prêtres, n'en compte plus que 9, tous vieillards. Près de 250 000 catholiques sont sans messe et sans sacrements.

Dans la partie occupée par l'Italie, les conditions, tout en étant moins désastreuses, sont pourtant assez alarmantes pour que les trois évêques italiens de Goritzia, de Trieste et de Fiume aient jugé de leur devoir d'envoyer au gouvernement italien, en septembre 1942, une lettre accompagnée d'un mémoire, où ils s'élèvent contre la *destruction de villages* slovènes, contre les *fusillades* et contre les *exécutions d'otages*. Une copie de la lettre et du mémoire a été envoyée au Vatican. C'est, dans la guerre actuelle, la première protestation que nous connaissons, qui ait été adressée par les évêques des nations occupantes en faveur des peuples occupés. Elle est toute à l'honneur de ces évêques. Ils se sont montrés à la fois, dans la mesure de leurs pouvoirs, les défenseurs de l'Evangile, les défenseurs du droit naturel, les défenseurs du droit des gens.

C'est, nul ne l'ignore, un principe de droit naturel que la personne humaine ne peut être empêchée de tendre à la vie éternelle selon la voie et la *religion* que la conscience a reconnue comme tracée par Dieu.

C'est un principe de droit naturel qu'on ne saurait tuer un innocent, et que par conséquent l'exécution des *otages* doit être considérée comme un meurtre.

¹ Les soulignements, destinés à en faciliter la lecture, sont de nous.

C'est un principe enraciné dans le droit naturel que la propriété privée d'autrui doit être respectée, *cuique suum*, qu'on ne saurait spolier purement et simplement de ses biens un innocent, pour quelque raison que ce soit, et que par conséquent la *destruction* systématique de villages entiers est un crime.

Ces principes de droit ont été reconnus et consignés, textuellement ou équivalement, par la *Deuxième conférence de la paix*, de La Haye, 18 octobre 1907, dont voici quelques articles :

Art. 45. — Il est interdit de contraindre la population d'un territoire occupé à prêter serment à la Puissance ennemie.

Art. 46. — L'honneur et les droits de la famille, la *vie* des individus et la *propriété* privée, ainsi que les *convictions religieuses* et l'*exercice des cultes*, doivent être respectés.

La propriété privée ne peut pas être confisquée.

Art. 50. — *Aucune peine collective*, pécuniaire ou autre, ne pourra être édictée contre les populations à *raison de faits individuels* dont elles ne pourraient être considérées comme solidairement responsables.

* * *

Ce qui caractérise tout d'abord le témoignage de l'Eglise aux Pays-Bas, c'est qu'il unit ensemble, sans aucune peine, dans un accord de bon aloi, les deux voix, la catholique et la protestante, sans rien qui ressemble à ces mesures bâtarde et à ces compromissions qu'on abrite parfois sous le nom d'œcuménisme.

1^o Le 10 avril 1942, les cinq évêques catholiques de Hollande ont rédigé un message collectif, destiné à être lu, le dimanche 19 avril, dans toutes les églises.

Nous sommes surtout remplis d'appréhension en voyant la manière dont les trois bases de la vie de notre peuple, à savoir la *justice*, la *charité* et la *liberté de conscience* et de *conviction*, qui ont leur principe dans la foi chrétienne, ont été et continuent d'être attaquées. Vous savez quelles injustices et quelles cruautés ont été infligées à la partie *juive* de la population. Vous n'ignorez pas que le national-socialisme impose un *mode de vie* et une *façon de voir* qui vont à l'encontre des préceptes de l'Evangile.

Une déclaration du Synode général de l'Eglise réformée de Hollande, lue dans les temples à la même date du 19 avril, commence par ce même paragraphe et signale, elle aussi, les atteintes à la justice, à la charité, à la liberté de conscience, les sévices contre les Juifs, l'incompatibilité de la conception national-socialiste et de la conception évangélique.

Les évêques hollandais ont une autre cause de grave inquiétude, à savoir l'enrôlement obligatoire des jeunes gens dans le *Service du Travail*.

Le *Service du Travail* a promis que nul ne serait empêché de pratiquer sa religion; mais, officiellement, la religion n'y a pas de place et aucune aide ne lui est donnée.

Il y a pire encore. On a déclaré officiellement « que le *Service du Travail* ne peut être que national-socialiste; qu'il ne peut être constitué que sur cette base et qu'il ne peut remplir sa mission que s'il est fondé sur la parenté du sang et sur l'honneur du travail ».

Cela, nos très chers frères, nous remplit d'une grande angoisse. Vous savez que la *conception national-socialiste* est en opposition directe avec le christianisme et qu'elle constitue une très sérieuse menace à notre foi chrétienne et à notre morale chrétienne. C'est pourquoi un *Service du Travail* aux fins national-socialistes est un grand danger pour notre jeunesse.

Pour cette raison, vous, parents, *ne devez pas*, si cela vous est possible, *permettre à vos enfants d'entrer dans le Service du Travail...* Et vous, jeunes gens, qui avez l'âge fixé, *ne devez pas entrer dans le Service du Travail* à moins que ce ne soit absolument nécessaire... Dans ce cas, continuez de dire vos prières, matin et soir; n'oubliez jamais votre chapelet. Evitez les tentations dangereuses.

Les évêques touchent ici à des droits imprescriptibles: 1^o le droit pour toute personne de pratiquer sa religion; 2^o le droit pour les parents de s'opposer à ce qui corromprait la foi de leurs enfants.

2^o Un an plus tard, l'Eglise catholique et les Eglises protestantes des Pays-Bas, agissant cette fois encore de concert, ont adressé à M. Seyss-Inquart, commissaire du Reich, une protestation qui commence, elle aussi, par signaler les atteintes portées contre les fondements de la vie chrétienne civique: la justice, la charité, la liberté de conviction. Voici le corps de cet important document:

Les Eglises se sont déjà exprimées relativement aux violations répétées de la *justice*; relativement à la persécution jusqu'à ce que mort s'ensuive de nos concitoyens *juifs*; relativement à l'imposition d'une *conception de la vie* et du monde en flagrante contradiction avec l'Evangile de Jésus-Christ; relativement au *Service du Travail* obligatoire, en tant que moyen d'éducation national-socialiste; relativement à la liberté des *écoles* chrétiennes; relativement au *départ forcé de travailleurs* hollandais pour l'Allemagne; relativement à l'*exécution d'otages*; relativement à l'arrestation et à l'emprisonnement de nombreuses personnes, parmi lesquelles des ministres des Eglises, ceci dans de telles conditions que déjà un nombre considérable d'entre eux ont dû sacrifier leur vie dans les *camps de concentration*. Voici que s'ajoutent à cela, pareils à des rafles d'esclaves, le *rapt* et l'enlèvement de *milliers de jeunes gens*. Par toutes ces actions la loi de Dieu a constamment été violée... Nous devons obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Cette parole vaut comme critère dans tous les conflits de conscience, y compris les conflits suscités par les mesures qui viennent d'être prises. En raison de la loi de Dieu, *personne ne peut collaborer d'aucune manière à des actes d'injustice*, parce que cette collaboration impliquerait une participation coupable à l'injustice.

Cette protestation a été lue telle quelle le dimanche 25 février dans les temples protestants. On l'a lue, le même dimanche, dans les églises catholiques, en la faisant précéder et suivre de déclarations extrêmement importantes:

Nous manquerions à notre devoir si nous n'élevions pas la voix publique-ment contre l'injustice dont tant de gens sont victimes. Ce faisant, nous suivons les pas de notre saint Père le pape, qui a dit que « l'Eglise se renierait elle-même et cesserait d'être Mère si elle restait sourde au cri d'angoisse et de douleur de ses enfants, qui monte vers elle de toutes les couches de la société »...

(Ici est inséré le texte de la protestation commune)

L'Eglise, qui est la colonne et le fondement de la vérité, et, par la volonté de Dieu et le mandat du Christ, *la gardienne des principes naturels et surnaturels* ne saurait manquer de proclamer devant ses enfants et devant le monde entier ces principes inviolables. Elle ne saurait manquer à la tâche de protéger ses enfants de de la sujétion, de l'incertitude, de la confusion, des fausses interprétations, de l'erreur.

Au milieu de toute l'injustice commise, et de la souffrance qu'il faut supporter, notre sympathie va tout spécialement aux *jeunes* qui ont été brutalement arrachés de leur foyer paternel; et aux *Juifs*, et aux croyants catholiques d'origine juive, qui se trouvent actuellement exposés à de si grandes souffrances.

En outre, nous nous sentons profondément affligés par le fait que, pour l'exécution des mesures prises à l'égard de ces deux groupes de personnes, on réclame la *collaboration* de nos propres concitoyens en leur qualité de représentants de l'autorité, de fonctionnaires gouvernementaux ou de chefs d'institutions. Nous nous rendons compte dans quels dilemmes de conscience ces personnes se trouvent. Et afin d'écarter tout doute et toute incertitude qui pourraient vous assaillir à cet égard, nous déclarons solennellement que la conscience ne permet pas la collaboration dans ce domaine. Et si le refus de collaborer implique pour vous des sacrifices, soyez alors forts et fermes, sachant que vous accomplissez votre devoir devant Dieu et devant les hommes.

On aura remarqué que parmi les premiers principes invoqués par les évêques se trouve la *liberté de conscience et de conviction* : non en ce sens que, par rapport à Dieu et à la vérité, l'homme aurait le droit de choisir à son gré n'importe quel chemin, il doit choisir le vrai chemin, pour autant qu'il est en son pouvoir de le connaître; mais en ce sens que, par rapport à l'Etat, à la communauté temporelle, l'homme est libre de choisir sa voie religieuse à ses risques et périls, sa liberté de conscience étant un droit naturel inviolable¹. C'est violer les fondements du droit naturel que de vouloir instaurer par la contrainte la conception national-socialiste.

On aura remarqué encore la protestation des évêques contre l'exécution des *otages*, contre la relégation gratuite dans les *camps de concentration*, contre l'embrigadement forcé des *travailleurs*. Rappelons, pour ce qui touche à ce dernier point, que c'est un droit naturel pour toute personne, de choisir librement son travail parmi les possibilités honnêtes qui s'offrent à elle.

Mais le point culminant de ce splendide et émouvant message est celui où les évêques s'élèvent contre les manœuvres de l'antisémitisme et contre les procédés esclavagistes, déclarant solennellement qu'au nom de

¹ Jacques MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 103.

la loi divine la *collaboration* à de telles entreprises est rigoureusement interdite. C'est là une thèse familière aux amis de *Nova et Vetera*, qui se réjouiront de n'avoir pas été fourvoyés.

Enfin les évêques des Pays-Bas ne sont pas luthériens, ils n'ont pas l'ombre d'un scrupule théologique à proclamer que l'Eglise a reçu du Christ le mandat d'être *la gardienne des principes naturels eux-mêmes*, et cela *devant le monde entier*.

* * *

1^o En Belgique, le cardinal-primat Van Roey avait, déjà, dès 1941, lors du congrès jociste du 11 août, signalé aux catholiques l'impossibilité de collaborer à l'établissement d'une conception de vie incompatible avec le christianisme :

L'Eglise souhaite le régime le plus favorable pour sa mission divine. Elle travaille à l'obtenir et elle fait travailler les catholiques à l'obtenir. Il est donc illicite aux catholiques de collaborer à introduire un régime oppresseur ; il est obligatoire pour tous les catholiques de collaborer à empêcher ce régime, il est défendu de collaborer avec ceux qui favorisent son introduction chez nous.

Il y a cinq siècles, la France était envahie par les Anglais. Tout le monde était résigné et collaborationniste : Paris, la Sorbonne, la Cour, l'épiscopat, tous soutenaient les Anglais. Cependant, une petite fille s'est levée, inspirée de Dieu, et, contre tous, elle combattit la collaboration : Il faut bouter ces gens hors de France. C'est elle qui eut raison.

2^o Le 4 mars 1942, lors d'une assemblée de la ligue des femmes chrétiennes, le cardinal protestait contre une presse visant à propager non seulement le défaitisme patriotique mais encore le défaitisme « catholique ». Il opposait, à ce propos, les deux doctrines, d'une part la doctrine raciste et d'autre part la doctrine chrétienne, et il concluait :

D'après le système que nous analysons, la grandeur de l'homme consiste à dominer les autres ; c'est la force, sans égard pour personne, sans autres règles que les intérêts suprêmes de la race.

Au contraire, d'après la doctrine catholique, l'idéal humain consiste à se dominer soi-même par le renoncement et l'abnégation, par la lutte contre les passions : de là l'humanité, la douceur et la charité pour les autres ; de là aussi la force, mais uniquement contre le mal et le péché.

3^o En avril 1942, le cardinal et les évêques de Belgique ont adressé à S. E. le général von Falkenhausen, commandant militaire pour la Belgique et le nord de la France, une protestation motivée, contre le travail dominical imposé aux mineurs belges :

L'obligation imposée à tous les ouvriers des exploitations houillères de travailler une fois par mois, un dimanche ou une fête légale, est en opposition

formelle avec une des *lois* principales de l'Eglise catholique et constitue une atteinte directe à la *liberté de conscience* des fidèles. Les ouvriers pourront même, aux termes de l'ordonnance, être obligés de travailler aux grandes solennités religieuses telles que l'Ascension, l'Assomption, la Toussaint et la Noël.

La liberté d'accomplir ses devoirs religieux est, pour tout homme, un *droit naturel* et primordial; et, parmi les devoirs religieux d'un catholique, l'observation du dimanche et des fêtes de précepte est un des plus graves. Le pouvoir occupant a, comme toute autorité, le devoir fondamental de respecter ce droit fondamental de la conscience humaine. Il y est d'ailleurs tenu par l'art. 46 du règlement annexé à la *Convention de la Haye*, du 18 octobre 1907, qui l'oblige à respecter « les convictions religieuses et l'exercice des cultes », ce qui comprend, de toute évidence, la libre pratique des devoirs religieux.

L'autorité occupante n'a donc pas le droit de mettre nos ouvriers dans l'alternative, ou d'enfreindre leurs graves obligations de conscience, ou de s'exposer à des peines d'emprisonnement et d'amende ou à une de ces peines. Au nom de nos populations catholiques, nous élevons la voix pour stigmatiser cette violence faite à leur conscience et à leur liberté religieuse.

On sait que, selon saint Thomas, l'observation du sabbat n'est un précepte *moral et immuable* que pour autant qu'il prescrit à l'homme de donner une partie de son temps afin de vaquer aux choses divines; et qu'il est un précepte *cérémoniel et modifiable*, pour autant qu'il précise quelle partie du temps doit être choisie¹. On devine dès lors la réponse du général von Falkenhausen et de ses canonistes:

Loin de blâmer les ordonnances que j'ai prises, ne conviendrait-il pas que votre Eminence, en vertu de ses pouvoirs, dispensât certaines catégories de travailleurs de l'assistance à la messe le dimanche, afin de leur permettre de collaborer plus étroitement à notre œuvre commune de défense de la civilisation chrétienne?

Mais une telle dispense ne peut être accordée que pour une raison grave et surtout pour une juste cause, et sur ce point précis de la collaboration, son Eminence le cardinal a d'autres vues que son Excellence le général. Voici la suite de la protestation épiscopale:

Cette violence s'aggrave encore du fait que le travail fourni par les ouvriers de l'industrie charbonnière belge ne profite pas principalement à leurs compatriotes. Alors que la Belgique est un pays producteur de charbon par excellence, nous avons vu, pendant un long et rude hiver, nombre de familles et d'institutions privées de tout moyen de se chauffer; ce qui prouve — comme tout le monde le sait d'ailleurs — que nos ouvriers mineurs sont obligés de travailler dans l'intérêt de l'étranger. Il est d'autant plus injuste et plus odieux de restreindre, à cette fin, leur liberté religieuse.

Le lettre de l'épiscopat belge s'élève en outre contre les procédés de contrainte, en vue de forcer les ouvriers à s'expatrier dans d'inquiétantes conditions morales et religieuses; contre l'affectation des ouvriers aux travaux militaires; enfin contre les déportations:

¹ I-II, qu. 100, a. 3, ad 2; II-II, qu. 122, a. 4, ad 1.

Nous voyons avec une vive douleur des travailleurs belges privés de plus en plus de leurs droits élémentaires. On les a contraints moralement, par tous les moyens, à accepter du *travail à l'étranger* : fait d'autant plus grave qu'ils sont généralement dépourvus de toute assistance religieuse et morale.

Récemment, l'ordonnance du 6 mars 1942 a introduit légalement le *travail obligatoire*, sans exclure même les *travaux militaires*, et avec la possibilité de *déportation*. Ainsi à mesure que la guerre se prolonge, le sort des ouvriers belges devient plus précaire et angoissant... Une des blessures les plus profondes que l'occupation allemande laissera dans le cœur de la population belge sera le souvenir des mesures prises par les autorités occupantes au sujet de nos ouvriers.

A quoi le général a répondu :

Après la paix conclue avec une Allemagne victorieuse, les peuples seront heureux et fiers de conserver le contact avec notre pays. Nous n'avons, à ce sujet, aucune inquiétude, et si, d'ailleurs, des nations se montraient revêches à la collaboration de l'ordre nouveau, elles seraient simplement éliminées et disparaîtraient de la scène de l'Europe nouvelle.

Au sujet de l'affectation des ouvriers à des travaux militaires, rappelons l'art. 52 de la *Deuxième conférence* de La Haye, 18 octobre 1907 :

Des réquisitions en nature et des services ne pourront être réclamés des communes et des habitants, que pour les besoins de l'armée d'occupation. Ils seront en rapport avec les ressources du pays et de telle nature, qu'ils n'impliquent pas, pour les populations, l'obligation de prendre part aux opérations de la guerre contre leur patrie.

4^o Le dimanche 21 mars 1943, a été ludans toutes les églises, un message collectif des six évêques belges à leurs fidèles, pour protester : 1^o contre l'enlèvement des cloches, et 2^o contre la réquisition de la main d'œuvre.

La première partie du message qui s'élève au nom de la religion et au nom du droit international, contre la confiscation des *cloches*, restera sans doute le plus émouvant document qui ait jamais été écrit concernant la signification des cloches dans la liturgie catholique :

A vos peines actuelles nous devons en ajouter une nouvelle, qui vous sera extrêmement douloureuse : l'autorité occupante nous a annoncé qu'elle va procéder à l'enlèvement des cloches de nos églises.

Il y a quelques mois, en présence d'une première menace, nous avons présenté à l'autorité allemande une protestation énergique et fait valoir les graves raisons religieuses et juridiques qui s'opposent à la saisie des cloches. De son côté, le Saint-Siège est intervenu auprès du gouvernement du Reich. Nous avons lieu d'espérer que, grâce à ces instances, la décision ne serait pas exécutée, et voici que nous apprenons avec stupeur que les ordres sont donnés pour prendre les cloches des tours de nos paroisses.

Devant cette mesure incroyable, il nous est impossible, comme Evêques catholiques responsables du patrimoine religieux en notre pays, de ne pas élever la voix pour réprover et condamner publiquement ce qu'on se propose de faire.

Nous réprouvons et condamnons la saisie de nos cloches, *au nom de la religion*. Les cloches des églises ne sont pas des objets de bronze quelconques. Elles ont une destination exclusivement religieuse : elles ne doivent servir qu'à louer Dieu et à inviter les fidèles aux offices divins. Elles font partie intégrante de la vie des

paroisses, dans la joie et dans la douleur. Elles ont été consacrées et sanctifiées par la bénédiction rituelle et par l'onction de l'huile sainte et du chrême; elles sont donc vouées irrévocablement au culte divin.

Elles ne peuvent être affectées à une destination profane ni être aliénées, sans le consentement des autorités ecclésiastiques responsables. Or, nous déclarons solennellement que nous nous opposons de tout notre pouvoir épiscopal à une mesure qui n'a d'autre but que de transformer nos cloches en engins de guerre et en instruments de mort. Il se peut qu'en Allemagne et en Italie, les Evêques subissent, sans protester, une mesure qu'ils doivent condamner dans leur for intérieur, tout comme nous: le patriotisme excuse peut-être, à leurs yeux, la tolérance d'un mal qu'ils ne peuvent empêcher. Mais pour nous, au contraire, le devoir patriotique coïncide avec le devoir religieux, et notre silence serait une lâcheté et une trahison.

D'ailleurs, la saisie de nos cloches constitue une *violation flagrante du droit international*, stipulé par la convention de La Haye et sanctionné par tous les Etats civilisés. L'article 46 impose à l'occupant l'obligation de respecter l'exercice des cultes; or, les cloches servent à l'exercice du culte catholique. L'article 52 limite les réquisitions en nature aux besoins de l'armée d'occupation; or, il est évident que les cloches qu'on prendra ne serviront pas aux troupes d'occupation. Enfin, l'article 56 consacre l'immunité complète des établissements consacrés aux cultes et proscriit toute saisie à leur détriment. Ainsi donc, le droit écrit des gens interdit, à l'occupant, la réquisition des cloches de nos églises.

Si la décision annoncée se réalise, l'histoire dira que c'est la première fois, au cours des siècles, que cette profanation, contraire aux droits manifestes et reconnus de la religion, aura été perpétrée en Belgique. Elle nous rappelle les années sinistres de la Révolution française, laquelle décréta aussi la confiscation des cloches belges, mais ne put l'exécuter que pour une part très restreinte.

Notre devoir épiscopal nous oblige à déclarer que toute *collaboration* à l'enlèvement des cloches de nos églises est gravement illicite en conscience. Nous demandons que tous, prêtres et laïques, observent une attitude calme, *purement passive*.

On aura remarqué, en passant, un point qui aide à déterminer la portée théologique des déclarations des évêques. Du fait qu'ils ne sont que l'écho du message du Christ, tant spéculatif que pratique, leurs voix ne peuvent que concorder. Mais, du fait qu'ils se prononcent sur tel cas concret, touchant notamment aux choses temporelles, leurs avis peuvent diverger. Les évêques allemands — sans doute parce qu'ils supposent que la justice est du côté de l'Allemagne —, ont pu tolérer la saisie et la fonte des cloches, comme un moindre mal. Les évêques belges — très certainement parce qu'ils supposent que la justice est du côté de la Belgique —, prennent une décision contraire. Il est clair que, sur ce point précis de la justice de la guerre, les deux partis ne peuvent être vrais. Nous aurons donc à décider à qui nous devons, dans le for de notre conscience, donner notre approbation. Ce faisant, nous exercerons un droit qui nous est laissé. Nous devons agir suivant une conscience chrétiennement formée et exactement informée, mais en tant que personnes civiles.

La seconde partie du mandement épiscopal s'oppose à ce qu'on pourrait appeler la substitution de l'esclavage au prolétariat:

Dans l'entre-temps se poursuit implacablement ce qu'on appelle la « mobilisation de la main-d'œuvre belge », c'est-à-dire *la mise au travail forcé de notre population au service de l'Allemagne en guerre*.

Itérativement, nos Evêques ont protesté auprès de l'autorité occupante contre ces mesures iniques. Les hautes autorités judiciaires du pays sont également intervenues. Le Roi a multiplié les efforts pour obtenir le retrait ou la mitigation des ordonnances. Le Saint-Siège s'est intéressé à la question. Mais tout est resté vain et sans effet.

Ces mesures de réquisition humaine sont absolument injustifiables; elles violent le *droit naturel*, le *droit international* et la *morale chrétienne*.

Elles ne tiennent compte d'aucune considération: ni de la dignité et de la liberté essentielles de la *personne* humaine, annihilées par la contrainte, les menaces, et de graves sanctions; ni du bien et de l'honneur des *familles*, douloureusement blessées par la dispersion violente de leurs membres; ni de l'intérêt suprême de la *société* qui souffrira fatalement par suite des sentiments de colère et de sourde haine semés dans des milliers et des milliers de cœurs opprimés.

La contrainte des *corps* et des *volontés* est grave: la violence faite aux *consciences* est plus grave encore. On oblige les citoyens belges à *coopérer, directement ou indirectement, aux opérations militaires* de la puissance étrangère qui fait subir injustement à leur patrie un régime d'occupation très dur, en ne donnant pas la moindre assurance quant à son avenir; on place souvent les ouvriers et surtout les *ouvrières dans des conditions morales et religieuses gravement dommageables*; enfin, malgré leurs instances réitérées, vos Evêques ne parviennent pas à obtenir l'autorisation d'*envoyer auprès de leurs diocésains exilés des prêtres-aumôniers* pour les assister de leur ministère sacerdotal.

On nous dit que ces mesures sont nécessaires pour protéger la *civilisation européenne*. Seulement, est-ce défendre la civilisation, n'est-ce pas plutôt l'anéantir, que d'appliquer des procédés qui violent les principes essentiels de toute civilisation ?

La raison humaine et la morale chrétienne condamnent et flétrissent ces procédés iniques et barbares; *toute collaboration à l'exécution de ces mesures est gravement illicite en conscience*.

Les *nations civilisées*, si elles en sont informées, ne peuvent manquer d'exprimer leur réprobation profonde.

En tout cas, la *foi chrétienne* nous le dit, le Tout-Puissant, qui est la Justice souveraine, est témoin de ce qui se passe, et c'est devant son tribunal que seront jugés, suivant ses lois éternelles, les actes de tous les êtres humains sans exception.

La réduction en esclavage des travailleurs au nom de la civilisation européenne, avec ce qu'elle comporte de mesures immorales, voilà ce que les évêques déclarent contraire à la religion, au droit naturel et à toutes les conventions internationales.

* * *

Pour l'année 1941, nous avons signalé, à mesure que nous en avons pris connaissance, la lettre de Mgr Conrad Gröber, archevêque de Fribourg en Brisgau, les sermons de Mgr von Galen, évêque de Münster, celui du cardinal von Faulhaber, les lettres collectives de l'épiscopat allemand réuni à Fulda.

1^o La lettre pastorale de Fulda, du 19 août 1942, s'est élevée comme un cri du fond de l'abîme de la persécution.

Elle supplie les chrétiens de garder leur foi à leur Eglise, qui a l'esprit de vérité pour s'opposer à la fois au *libéralisme* et au *collectivisme* ; pour défendre la *liberté de conscience*, la dignité de l'*homme*, les *droits* qu'il tient de Dieu et de la nature, l'unité, la pureté et l'indissolubilité du *mariage* ; pour confesser, au sein d'un monde devenu étranger au Christ, que la *signification ultime et suprême de la vie* est l'imitation du Christ.

L'Eglise garde aussi l'esprit de sainteté, pour annoncer les dix commandements de Dieu, et les maximes de l'Evangile. Elle vit de cette sainteté comme les évêques le disent dans un beau texte :

Le nombre est grand de ceux que l'Eglise a canonisés pour leurs vertus héroïques. En outre, celui qui connaîtrait les millions de saints et d'hommes sanctifiés, qui ont vécu sur la terre silencieux et inconnus, *et qui continuent aujourd'hui encore de vivre en beaucoup plus grand nombre que nous ne pouvons le pressentir*—, celui-là pourrait contempler, jusque dans ses innombrables enfants vivants, la claire et lumineuse beauté de l'Eglise.

Sans doute, tous les catholiques qui ont reçu au baptême le sceau de l'Esprit saint, ne sont pas de dignes membres de l'Eglise. Nous savons bien, par deux mille ans d'histoire de l'Eglise et par ce que nous voyons de nos jours, qu'il y a trop de catholiques qui se sont rendus indignes de l'honneur de porter le nom de chrétiens catholiques. Il n'est pas nécessaire que nos ennemis, dans leur haine, nous le redisent sans cesse avec joie, et avec une intention non déguisée. Nous savons tout cela, nous catholiques, avec le cœur attristé de ces pères et de ces mères qui s'affligent, au milieu de leurs nombreux enfants fidèles, en pensant à celui qui s'est égaré dans les buissons d'épines de la vie.

Puis la lettre recommande de prier pour le pape, pour les évêques, pour les prêtres, et de rester en union intime avec le Christ qui continue de vivre en son Eglise. De nouveau, un émouvant passage :

Cette union peut être offusquée, troublée, affaiblie, elle ne sera jamais détruite, par les apostasies. Celui qui vient au monde, ne peut pas n'y être pas venu, et celui qui est baptisé, ne peut pas ne pas l'avoir été. Le chrétien baptisé demeure saisi par Dieu et son Eglise, en qui vit le Christ ; il est responsable devant eux, même quand il proclamerait qu'il est sorti de l'Eglise. Nous devons vous dire cela, comme évêques préposés au salut de vos âmes, et bien que nous sentions profondément, en notre cœur, combien sont douloureuses certaines décisions, surtout pour les pères de famille, et pour ceux qui mènent une vie dépendante. En ces heures graves, rappelez-vous le mot de saint Paul : Cherchez ce qui est en haut, Elevez, pleins de confiance, vos regards et vos mains suppliantes vers Celui qui a dit : J'ai vaincu le monde !

2^o Le 13 décembre 1942, a été lue, dans les églises du diocèse de Berlin, une lettre pastorale de Mgr von Preysing, diffusée ensuite par Radio-Vatican, les 25 et 26 janvier 1943. Après Fribourg, Münster, Munich, voici le tour de Berlin.

L'évêque rappelle, d'abord, que ni la révolte des anges ni celle des hommes ne sont capables de renverser le souverain domaine de Dieu. Elles ne peuvent que se briser contre l'ordre divin. Cet ordre est instauré au fond de l'homme par la lumière de la raison, qui lui permet de distinguer le juste de l'injuste et qui fait naître en lui un désir naturel de la justice et une horreur naturelle de l'injustice.

Dans sa racine profonde, le droit est donc une valeur qui repose sur des fondements éternels. Il est indépendant de l'arbitraire humain. Est juste, ce qui s'accorde aux principes immuables qui président à la vie sociale, et que Dieu a inscrits dans le cœur humain.

Voici l'un de ces principes: Agissez envers autrui comme vous désirez qu'il agisse envers vous.

Autre principe: La *vie* d'une personne innocente est sacrée, qu'il s'agisse d'un enfant encore à naître, ou d'un vieillard débilite.

En conséquence, on ne peut punir des innocents avec des coupables, *ou à la place de ceux-ci*.

Le droit de mettre à mort ne revient qu'aux autorités pour punir un crime; qu'à ceux qui défendent leur patrie (ajoutons dans une guerre juste); ou qu'à ceux qui se trouvent dans le cas de légitime défense.

On aura remarqué la mention du principe interdisant, comme un crime, l'exécution des otages.

Si le droit naturel est l'impression en l'homme de la lumière divine, le sort des principes du droit ne sera pas dissociable du sort de la croyance en Dieu, en le vrai Dieu transcendant, créateur et conservateur de l'univers. Rejeter celle-ci, conduira fatalement à rejeter ceux-là. En sorte qu'il faudra choisir entre une vie avec Dieu qui sera humaine, et une vie sans Dieu qui sera bestiale. Le libéralisme et le collectivisme, bien qu'opposés comme deux frères ennemis, s'accordent sur le principe: ils ont nié les droits de Dieu sur l'homme pour les transférer soit à l'individu, soit à la collectivité.

Dès lors, à la place du droit on met la force, à la place de la justice l'intérêt... Il n'y a plus de paix possible ni dans les relations individuelles, ni dans celles des collectivités, ni dans celles des peuples. Il est fatal qu'alors éclate la guerre de tous contre tous. Le puissant détient la victoire jusqu'au moment où un autre arrive à le dépasser et à le renverser. Il en résulte une existence qui n'a plus rien d'humain, et qui rappelle la lutte pour la vie des êtres privés de raison.

La lettre rappelle les droits imprescriptibles de la conscience et de la famille:

Aucune puissance créée ne doit se risquer à contraindre une *personne* à des paroles ou à des actions qui seraient contre sa conscience et contre la vérité... De cette liberté, la société aussi tirera profit, car seule une libre intégration dans la collectivité résistera à la longue à l'épreuve.

Les droits de la *famille* sont également des droits fondamentaux... Les parents ont le droit et le devoir de conduire leurs enfants au Christ, et chaque tentative d'entraver ou d'empêcher cette éducation est une injustice.

Mais voici le point culminant du message. L'évêque de Berlin, ici son langage devient sublime et évangélique, proclame qu'il n'appartient à aucune race de se créer des principes de droit, ou de réduire les autres races en servitude, et que le respect des droits de l'étranger est, au contraire, une des plus belles fleurs de la civilisation chrétienne :

Le droit est ce qui doit s'imposer même à l'encontre des intérêts individuels ou nationaux... Les principes primordiaux du droit ne dépendent pas du temps, et ils n'émanent pas du caractère spécifique d'un peuple. Aucun peuple n'a le privilège de se faire, en ce domaine, son droit à lui. Quiconque a visage d'homme, possède des droits qu'aucune puissance humaine ne peut lui ravir.

C'est une page de gloire dans l'histoire de l'humanité que le droit des étrangers se soit toujours plus étendu, que le droit des gens ait délimité ces prérogatives, et les ait codifiées. Aucun des droits fondamentaux de l'homme : droit à la *vie*, à l'*intégrité corporelle*, à la *liberté*, à la *propriété*, à un *mariage* dont la validité ne dépende pas de l'arbitraire de l'Etat, ne peut être dénié à l'homme *qui n'est pas de notre sang ou qui ne parle pas notre langue*...

Précisément en ce temps de guerre, où la violence se dresse contre la violence, et où la *force* apparemment peut tout, nous nous trouvons en danger de méconnaître le *droit*. Et, cependant, c'est la reconnaissance et le respect du droit qui peuvent seuls préparer pour tous les hommes un avenir meilleur et une paix juste.

Examinons notre conscience, pour voir si la croyance à un droit éternel et immuable vit en nous ; et si nous sommes convaincus que certains droits fondamentaux de l'homme ne peuvent être déniés à personne, quel qu'il soit. Nous devons être parfaitement au clair : le déni du droit, ou la cruauté dans la manière de traiter un homme, ne sont pas de moindres injustices lorsqu'ils visent un autre peuple que le nôtre...

N'oublions jamais qu'en respectant le droit d'autrui, nous reconnaissons le souverain domaine de Dieu, et que par là nous lui apportons notre témoignage.

Comment de tels témoignages, sortant du sein même de la persécution ne resteraient-ils pas à l'honneur éternel de l'Eglise d'Allemagne ? Après les suprêmes et splendides messages du souverain pontife, c'est d'elle, c'est de l'Eglise de Belgique et de l'Eglise des Pays-Bas que nous viennent les grandes déclarations dont le monde a besoin plus encore que de pain et de charbon, et qui sont seules capables de soulager les consciences opprimées et torturées par le doute.

* * *

C'est parce qu'il sent l'immoralité profonde du fléau moderne de l'esclavagisme que le cardinal primat de Hongrie vient de publier, en février 1943, une étude sur les dispositions prises par le Droit Canon pour sauvegarder *la liberté humaine* :

Etant donné que la plus grave atteinte à la liberté est l'*esclavage* véritable et le *servage*, l'Eglise du Christ est entrée en lutte contre ces deux états. Elle s'est efforcée, d'une part, sans révolutionner l'ordre économique et social, de mettre fin graduellement à l'esclavage ; et, d'autre part, en effaçant sagement les inégalités sociales, de réduire le servage et de l'extirper...

Le Droit Canon réprouve les *représailles*, malheureusement acceptées actuellement en vertu du droit international. (Cf. canon 2219, § 3).

Le Droit Canon réprouve l'*extension de la peine à des personnes n'ayant pas participé aux actes punissables*...

Nous demandons que tous les individus reconnaissent et respectent la liberté de leur prochain, et surtout les droits de l'homme à la *vie*, à l'*intégrité corporelle*, à la *propriété*, à la *liberté d'action*, à l'*honneur*...

Nous demandons en même temps que les *Etats* respectent également la liberté de leurs *sujets* et leurs droits de personnes humaines; qu'ils respectent la liberté des *autres Etats* et celle de la sainte *Eglise*.

Nous demandons cela non seulement pour *prévenir l'esprit cruel de vengeance* de la part d'hommes et d'Etats poussés à bout, à force d'avoir été lésés dans leurs droits légitimes et dans leurs libertés — cette vengeance frappe, hélas, le plus souvent des innocents! — Nous le demandons encore et surtout *au nom de la volonté divine*.

* * *

Pour finir, donnons quelques lignes seulement, un peu plus anciennes — elles sont datées de Rome, avril 1940 —, extraites de la conclusion d'un double rapport présenté à S.S. Pie XII par le cardinal Hlond, archevêque de Poznan et primat de Pologne, et résumant ce qui a trait à la persécution religieuse et à la violation du droit, pendant les sept premiers mois de l'occupation de la Pologne.

Voici la condition faite à l'Eglise :

Si l'on excepte le diocèse de Katowice, presque toute l'administration ecclésiastique des diocèses a été effectivement anéantie. Les évêques, même quand ils sont laissés sur leur siège, ne sont autorisés à exercer leurs fonctions pastorales que dans une mesure très limitée. Un évêque a été déposé avec son coadjuteur. Deux coadjuteurs sont dans des camps de concentration. Aucun pasteur ne peut visiter sa paroisse, même en secret, alors qu'après de tels désastres et de telles épreuves, ses visites seraient plus nécessaires que jamais. Les registres curiaux et les archives sont dans les mains de la police et tout à fait inaccessibles. Les cathédrales ont été fermées et les clefs sont dans les mains de l'envahisseur, l'une a été changée en garage.... Une chapelle épiscopale sert de salle de danse, une autre a été transformée par la police en chenil. Tous les séminaristes ont été dispersés et les séminaires occupés.

On tient pour certain que 35 prêtres ont été fusillés, mais le nombre exact des victimes, dont les noms ne peuvent être certifiés, monte certainement à plus de 100. Plus de 20 sont morts en prison. Une centaine de prêtres ont été maltraités et torturés; une autre centaine souffrent dans des camps de concentration; des centaines d'autres ont été chassés vers la Pologne Centrale.

En maints districts, la vie de l'Eglise a été complètement broyée, le clergé ayant été expulsé presque en entier. Le culte catholique existe à peine; la parole de Dieu n'est plus prêchée, les sacrements ne sont plus administrés, même aux mourants. En certaines localités, il est interdit de se confesser. Dans le reste du territoire, les églises ne peuvent être ouvertes que le dimanche et pendant un temps très court. Pendant ces 7 mois, les mariages entre Polonais ont été interdits. L'Action catholique a été complètement supprimée. La presse catholique a été détruite. La moindre initiative en matière de vie religieuse est interdite. Les associations et œuvres de charité ont été détruites.

Voici quelques lignes sur ce qui touche à la population :

La tragédie du bannissement de millions de Polonais est la suprême horreur infligée à la population. L'exil lui-même est devenu un engin de mort. Ces familles chassées de leur foyer au milieu de la nuit, sans considération pour les vieillards ou les petits enfants, pour les malades ou les femmes enceintes, seront comme un éternel témoignage de la dégradation où peut tomber l'humanité. On pense avec angoisse à ces longues semaines d'effrayante et terrible attente dans les camps, parmi le gel, la saleté, la faim ; à ces lugubres et innombrables trains de la mort, dans lesquels les victimes voyagent par des froids de 15 à 30 degrés, pendant 2, 3 ou même 5 jours, parqués dans des wagons à bestiaux, sans espace pour s'asseoir, sans couvertures, sans nourriture, sans eau—, bref sans autre possibilité que celle de mourir de froid et de lassitude. Qu'on songe aux enfants gelés, jetés par la police dans la neige le long des voies ferrées ; aux douzaines de personnes mourantes de froid qui, de décembre à mars, étaient tirées de presque chaque train pour être conduites à leur dernière demeure ; aux hécatombes de victimes succombant à la pneumonie ; aux innombrables personnes dont la santé a été ruinée une fois pour toutes ; à la foule des bannis, abandonnés, au sein du plus rigoureux hiver, à la misère, à la faim, aux maladies infectieuses qui commencent à sévir avec rage dans les villes à demi-détruites et dans les villages ravagés de la Pologne Centrale.

On comprend que, dans de telles conditions, le seul témoignage que puissent rendre sur place les catholiques de Pologne, est celui de leur fidélité et de leur martyre. Ils sont dispensés de toute autre démarche.

* * *

L'accent principal des documents épiscopaux que nous avons cités, est mis, on l'aura remarqué, sur ce qui regarde à la fois la souveraineté de Dieu et les droits intangibles de l'homme.

Si l'on choisit la force, il faut aller jusqu'à nier Dieu. Si l'on choisit le droit, il faut aller jusqu'à affirmer Dieu, le vrai Dieu créateur du ciel et de la terre. Seuls les esprits *qui ne pensent pas*, pourront rester dans l'entre-deux.

Jamais l'humanité n'aura été mise, d'une façon plus impérieuse qu'à notre époque, devant le dilemme, d'une part d'une vie avec Dieu qui est proprement humaine, d'autre part d'une vie sans Dieu qui est bestiale et démoniaque.

Il faut confesser, à la fois, la vraie idée de Dieu et la vraie idée de l'homme ; ou alors, il faut faire sauter, à la fois, ces deux idées et entrer dans la catastrophe.

Comment l'Eglise, où qu'elle soit sur la terre, resterait-elle neutre et silencieuse dans un tel combat ?

mars 1943

CHARLES JOURNET

P.S. — Au moment d'imprimer nous parviennent quelques

échos de la tardive protestation des évêques de France. Oserons-nous l'écrire ? Oui, certes, avec une tristesse empreinte d'un respect immense : on la dirait affaiblie par quelque secrète blessure, et résignée d'avance à la défaite. Cette douloureuse impuissance spirituelle apparaît même dans la lettre des cinq évêques de la province de Besançon, la seule que nous voulions retenir, et qui finit par demander vraiment bien peu de chose. En voici le passage principal :

Au spectacle des souffrances endurées par d'innombrables familles de notre diocèse, nos cœurs sont dans la désolation. Déjà nous étions profondément peints des départs de tant de jeunes gens et même de pères de famille, obligés de quitter brusquement leurs foyers et nous prenions une part très vive à leurs douleurs et à celle de leurs familles. Mais voici qu'aux *premières réquisitions*, sont venues récemment s'ajouter de *nouvelles mesures* plus dures encore. Alors que nous étions tout à la joie des décisions qui venaient de nous être annoncées : l'assouplissement de la ligne de démarcation, le prochain retour de nombreux prisonniers, et l'amélioration du sort d'un plus grand nombre d'autres, nous avons été bien vite replongés dans la tristesse, en apprenant à quel prix le gouvernement de la France avait obtenu ces adoucissements si appréciables. Toute notre jeunesse allait être mobilisée et une notable partie allait servir en Allemagne.

Nous n'oublions pas que la guerre a des lois sévères et que le vaincu est dans la nécessité de subir le malheur qu'il n'a pu éviter. Mais la *manière* dont en maints endroits, les réquisitions ont été opérées, a une répercussion particulièrement douloureuse dans nos cœurs. Nous ne pouvons pas ne pas compatir avec vous. Il est de notre devoir le plus impérieux d'affirmer que des mesures aussi exceptionnelles ne peuvent se concevoir sans que soient garantis les droits imprescriptibles de la morale chrétienne en ce qui concerne la personne humaine et la famille. Nous voulons croire que c'est à l'insu des autorités supérieures que des agents ont fait preuve de tant de dureté, et nous ne doutons pas que des mesures soient prises pour éviter le retour de semblables tristesses.

Ceux qui partent ne sont pas des criminels que la justice arrête brutalement et traite durement pour leur faire expier leurs forfaits. Ils ont droit au respect de tous et il serait inconcevable qu'ils soient séparés de leur femme, de leurs enfants et de leurs familles sans même pouvoir leur dire un dernier adieu, et que ces départs massifs prennent le caractère d'une véritable déportation.

Mais l'esprit de prophétie jamais ne désertera la grande Eglise. Il y aura toujours quelque endroit dans la tempête d'où sa voix s'élèvera pour proclamer, contre tous les assauts démoniaques de la tyrannie de la Bête, les exigences de la sainte justice, et pour défendre le caractère sacré de ces droits de l'homme qui sont encore des droits de Dieu, puisqu'ils sont les droits de l'image de Dieu en l'homme.

L'immortalité de l'homme¹

I. *Le paradoxe de la personne humaine.*

Pensons à l'être humain, non d'une façon abstraite et générale, mais de la manière la plus concrète possible, la plus *personnelle*. Pensons à cet homme âgé que nous avons connu pendant des années à la campagne, — à ce vieux fermier au visage ridé, aux yeux vifs qui ont contemplé tant de moissons et tant d'horizons terrestres, aux longues habitudes de patience et d'endurance, de courage, de pauvreté et de noble labeur ; à cet homme qui ressemble peut-être aux parents d'un grand homme d'Etat américain encore en vie, dont les photographies ont paru il y a quelques mois dans un numéro particulièrement émouvant d'un hebdomadaire. Ou pensons à ce jeune homme, à cette jeune fille qui sont de nos parents ou de nos amis, dont la vie quotidienne nous est bien connue, dont le cher visage, dont la voix douce ou rude suffisent à réjouir nos cœurs. Rappelons-nous — dans notre cœur — le simple geste de la main, ou le sourire des yeux d'une personne aimée. Quels trésors sur la terre, quels chefs-d'œuvre d'art ou de science pourraient acheter les trésors de vie, de sentiment, de liberté, de mémoire dont ce geste, ce sourire sont la fugitive expression ? Nous percevons intuitivement, dans un éclair indescriptible mais non insaisissable, que rien au monde n'est plus précieux qu'un être humain singulier. Je sais bien toutes les questions difficiles qui se posent à l'esprit au même instant, mais pour le moment, je veux seulement retenir cette intuition simple et décisive grâce à laquelle l'incomparable valeur de la personne humaine nous est révélée. D'ailleurs, saint Thomas d'Aquin nous avertit que la Personne est ce qu'il y a de plus noble et de plus parfait dans toute la nature.

Rien cependant, rien dans le monde n'est plus gaspillé, plus gâché que l'être humain. Rien n'est dépensé avec autant de prodigalité, d'étour-

¹ Voici la traduction intégrale d'un essai de Jacques Maritain, intitulé *The immortality of man*, dont nous n'avons que le texte anglais, paru dans *The Review of Politics*, octobre 1941, Université de Notre-Dame, Indiana. Nous avions donné ici-même 1941, n° 4, pp. 337-341, quelques lignes de cette étude dont on admirera la simplicité, la profondeur et la richesse. Signalons par exemple, à l'historien des religions, les vues concernant l'immortalité dans la pensée de l'Inde et dans la révélation judéo-chrétienne. Les sous-titres sont de nous.

derie, comme si l'homme était une pièce de menue monnaie dans la main de l'insouciance nature. Sûrement, c'est un crime d'exposer les vies humaines avec plus de cruauté et de mépris que celles du bétail ; de les soumettre à l'implacable volonté de puissance d'états totalitaires ou de conquérants insatiables : les déportations actuelles de populations, les camps de concentrations, les guerres d'esclavage sont les signes d'un mépris criminel de la nature humaine inconnu jusqu'à nos jours. Sûrement, on ne peut sans honte contempler dans le monde l'avalissant standard de vie imposé à tant d'êtres humains croupissant dans la misère et la famine. Comme Burke a écrit, il y a un siècle et demi : « Le sang de l'homme ne devrait jamais être répandu si ce n'est pour racheter le sang de l'homme. Il est bien de le verser pour sa famille, pour ses amis, pour son Dieu, pour son pays, pour ses semblables. Le reste est vanité ; le reste est crime ». Cependant s'il est bien que l'homme verse son sang pour sa famille, pour ses amis, pour son pays, pour ses semblables, pour son Dieu, cela montre précisément qu'en vérité beaucoup de choses sont dignes que l'homme leur sacrifie sa vie terrestre. Quelles choses ? Les choses d'une réelle valeur humaine et divine, les choses qui engagent et protègent cette justice, cette liberté, ce respect sacré de la vérité et de la dignité de l'esprit sans lesquels l'existence humaine ne peut être vécue ; les choses qu'un homme peut et doit aimer plus que sa propre chair et plus que son propre sang, justement parce qu'elles relèvent du grand devoir de racheter le sang de l'homme.

Mais j'aimerais insister sur le fait que, dans l'obscur marche du genre humain, dans cet immense réseau de solidarité dont chaque maille, faite d'efforts et de risques humains, fait avancer pour sa modeste part la progression du tout, il y a une infinité de choses, de petites choses souvent, pour lesquelles les hommes s'exposent d'eux-mêmes au danger et au sacrifice. Souvent, les raisons d'un courage si prodigue ne sont ni l'amour ni la pure générosité mais seulement l'énergie naturelle, ou la témérité, ou l'attrait de la gloire, ou le désir d'affronter de nouvelles difficultés, ou encore la recherche du risque et de l'aventure. Toutes ces raisons cependant sont charriées par le flot de surabondance et de don de soi-même qui jaillit des sources de l'être et qui entraîne l'humanité vers son achèvement. Un savant risque sa vie pour une nouvelle découverte dans le royaume de la matière, un pionnier pour fonder un nouvel établissement, un aviateur pour perfectionner nos moyens de communication, un mineur pour extraire le charbon de la terre, un pêcheur de perles pour dérober à l'océan un ornement destiné à la beauté de quelque femme inconnue, un voyageur

pour contempler de nouveaux paysages, un alpiniste pour découvrir un coin de terre. Quelle comparaison y a-t-il entre le résultat visé, important ou insignifiant, et le prix de la vie humaine qui est ainsi exposée, d'une vie pleine de promesses, riche de toutes sortes de dons et que peut-être plusieurs cœurs chérissent ? A chaque détour de l'activité humaine, la mort se tient en embuscade. Chaque jour, nous confions notre vie et la vie de nos aimés au conducteur inconnu d'un métro, d'un avion, d'un autobus ou d'un taxi. Où il n'y a pas de risque, il n'y a pas de vie. Une sagesse ou une civilisation basée sur la fuite du risque, par une fausse interprétation de la valeur de l'être humain, courrait le plus grand de tous les risques : celui de la couardise et d'une mortelle stupidité. Le risque perpétuel que l'homme court est la vraie condition de sa vie. Cette prodigalité de l'être humain est une loi de nature ; c'est aussi la preuve de l'assurance, de la confiance, de l'amour élémentaire que nous donnons chaque jour au principe divin dont nous procédons et dont la loi même est la surabondance et la générosité.

Nous voici maintenant, en face d'un paradoxe. D'un côté, rien dans le monde n'est plus précieux qu'une personne humaine singulière. D'un autre côté, rien dans le monde n'est plus prodigué, plus exposé à toutes sortes de dangers que l'être humain — et il faut qu'il en soit ainsi. Quelle est la signification de ce paradoxe ? Elle est parfaitement claire. Nous avons ici un signe que l'homme sait très bien que la mort est non pas une fin, mais un commencement. Il sait très bien dans les secrètes profondeurs de son être propre, qu'il peut courir tous les risques, dépenser sa vie, dissiper ses biens ici-bas, parce qu'il est immortel. Le chant de la liturgie chrétienne devant le corps des défunts est significatif : la vie est changée, elle n'est pas enlevée.

II. *La connaissance instinctive de l'immortalité.*

Je viens de le dire, les hommes ont une connaissance naturelle, instinctive de leur immortalité. Ce n'est pas dans l'intelligence, c'est plutôt dans la structure ontologique de l'homme que cette connaissance est inscrite ; ce n'est pas dans les principes du raisonnement, c'est dans notre substance même qu'elle a ses racines. L'intelligence peut prendre conscience de cette connaissance indirectement par un travail de réflexion, par un retour de la pensée sur les recès de la subjectivité humaine. L'intelligence peut aussi ignorer cette connaissance instinctive, et en demeurer incons-

ciente, car elle est par nature tournée vers l'être des choses extérieures et distraite par lui. Elle peut même nier l'âme et son immortalité, en raison de je ne sais quel complexe d'idées et de raisonnements ; pourtant, quand l'intellect d'un homme nie l'immortalité, cet homme continue de vivre, en dépit de ses convictions rationnelles, sur la base de l'acceptation inconsciente et, pour ainsi parler, biologique de cette même immortalité, quoi qu'il en soit de ses raisonnements. De telles contradictions n'ont rien d'exceptionnel parmi nous ; elles introduisent dans notre comportement bien des désordres, des erreurs, ou des défaillances. Mais elles restent incapables de modifier ou d'anéantir les présupposés fondamentaux de ce comportement.

La connaissance instinctive dont je parle est commune et obscure. Quand un homme n'est pas un « intellectuel », c'est-à-dire quand son intelligence, peu occupée d'idée, de science et de philosophie, prend pour guide les seules tendances naturelles à notre espèce, la connaissance instinctive de l'immortalité se réfléchit naturellement dans son esprit. Il ne met pas en doute qu'une autre vie succédera à la vie présente. La possibilité de douter et d'errer sur ce qui est le plus naturel dans les couches fondamentales de l'existence humaine est la rançon du progrès de notre espèce vers son développement rationnel. Cette rançon est parfois très élevée ! L'unique solution toutefois, n'est pas dans une tentative de retour à la vie purement instinctive, comme l'ont rêvé D. H. Lawrence et beaucoup d'autres. Cette régression, d'ailleurs parfaitement impossible, conduirait non pas à la nature, mais à une perversion de la vie civilisée. La seule solution digne de l'homme n'est pas un bond en arrière vers l'instinct, mais un bond en avant vers la raison, vers une raison qui, enfin bien outillée, connaîtra la vérité.

De la foi instinctive de l'homme en son immortalité, qui s'exprime dans une connaissance non pas conceptuelle ou philosophique, mais vécue et appliquée, nous avons un signe remarquable dans le comportement des primitifs. Si loin que nous regardions dans le passé, nous trouvons toujours la trace de rites funéraires, d'une préoccupation extraordinaire du mort et de sa vie au delà de la tombe. Ce que nous savons des croyances des hommes primitifs nous atteste que leur foi en l'immortalité pouvait prendre les formes les plus étranges et les plus aberrantes. Ainsi, selon les antiques superstitions chinoises, par exemple, le mort était terriblement redouté, et le vivant avait à se munir de toutes sortes de précautions contre ses méfaits. En tout cas, les idées, les raisons et les explications par lesquelles les hommes primitifs cherchaient à justifier leur croyance et à imaginer la survivance des morts nous semblent tout à fait bizarres, souvent absurdes. Cette

singularité et cette absurdité des mythologies primitives sur lesquelles Frazer appuie avec une naïveté d'homme civilisé — sont aisément explicables. D'une part le climat mental des hommes primitifs n'est pas le climat de la raison, c'est celui de l'imagination ; leur intelligence très subtile, très éveillée, vitale et immergée dans la nature, — fonctionne dans une sorte de crépuscule où règne l'imagination. Leurs conceptions sont commandées par la loi des images. Quand on a bien compris ce point¹, les mythes des hommes primitifs paraissent moins absurdes, plus sages même que ne le pensent certains anthropologistes. D'autre part, touchant sa foi en l'immortalité, les conceptions de l'homme primitif ne sont aucunement le résultat d'une recherche rationnelle. Au contraire, elles ne font que traduire, suivant le flux et le reflux de la pensée imaginative, une conviction substantielle — non intellectuelle — que lui donne la nature. Plus ses mythes de l'âme et de sa survivance paraissent irrationnels et étranges, plus ils attestent de façon frappante le fait que sa certitude de survivance est enracinée dans des couches souterraines, profondes et immuables, bien que moins parfaites et moins fertiles que le sol arable de la raison.

Comment donc expliquer l'origine de la connaissance naturelle et instinctive de l'immortalité ? Nous devons considérer ici que les plus hautes fonctions de l'esprit humain, particulièrement celles du jugement, s'exercent au sein d'une sorte de vue de conscience, vitale et spontanée, qui accompagne tout acte d'intellection achevé ou accompli. Cette vue de conscience spontanée ou *concomitante* doit être distinguée avec soin de la prise de conscience consécutive ou *explicite*. La seconde présuppose un acte spécial de réflexion, par lequel l'esprit fait retour sur lui-même et élabore des concepts et des jugements réflexifs spéciaux, concernant son propre contenu. La vue de conscience concomitante ne procède pas ainsi. Elle exprime seulement l'auto-intériorité, l'auto-implication propres à l'esprit humain ; elle est seulement la lumière diffuse de réflexivité, — réflexivité vécue et appliquée (*in actu exercito*), mais non conceptualisée (*in actu signato*) — au sein de laquelle tout le travail spirituel s'accomplit dans l'âme humaine. Mais une telle vue de conscience spontanée plonge jusqu'à la racine et au principe même de nos opérations mentales, atteint cette racine comme quelque chose de soi inconnue, dont on sait seulement, — et cela suffit, d'ailleurs, — qu'elle transcende toutes les opérations et tous les phénomènes psychiques qui procèdent d'elle. Le Moi, le Moi supraphénoménal, est ainsi atteint obscurément mais sûrement par la vue de cons-

¹ Voir *Signe et symbole*, dans *Quatre essais sur l'esprit*. (N. d. l. R.)

ciencia spontanée — dans la nuit de toute notion et conceptualisation, mais avec la certitude de l'expérience vitale. Cette expérience, — non formulée conceptuellement, mais pratiquement vécue par l'intelligence —, d'un Moi supraphénoménal est la donnée de base, le roc de la prise de conscience spontanée. Notre intelligence sait qu'avant même d'y prendre garde, cette obscure connaissance est impliquée dans tout acte achevé de la pensée, quel que soit son objet. Quand la réflexion philosophique forme et élabore l'idée du Moi, elle atteint par là un objet que l'intelligence humaine connaissait déjà — d'une manière simplement vécue et inexprimée — et qu'elle reconnaît alors.

L'intelligence humaine sait aussi — de la même obscure manière — que ce Moi supraphénoménal, saisi vitalement par la vue de conscience spontanée, ne peut disparaître — précisément parce qu'il est saisi comme un centre qui domine tous les phénomènes transitoires, toute la succession des images temporelles. Cela signifie que le Moi, le Connaissant capable de connaître sa propre existence, est supérieur au temps. Toutes les perceptions et images qui se succèdent les unes aux autres, composant le spectacle mouvant de ce monde, peuvent s'évanouir, comme il arrive quand un homme dort sans rêver. Le Moi ne peut s'évanouir, car la mort, comme le sommeil, est un événement situé dans le temps, et le Moi est au delà du temps. Cette vive perception, — même quand elle demeure informulée, à l'état en quelque sorte de toucher intellectuel plutôt que d'énonciation conceptuelle —, est, je crois, l'origine même de la connaissance instinctive de l'immortalité de l'homme, que nous sommes en train d'étudier.

Il faut ajouter une remarque, concernant les aspirations propres au Moi plutôt que sa vue de conscience spontanée. Quand les philosophes considèrent cette réalité métaphysique qu'on appelle Personnalité, ils établissent qu'une Personne est essentiellement un tout spirituel, caractérisé par l'indépendance. Une Personne est un univers à soi-même, un univers de connaissance, d'amour et de liberté, un tout qui, à la différence d'une partie, ne saurait se subordonner, sauf aux tous auxquels il peut se référer, par la connaissance et l'amour. La Personnalité est une perfection analogique et transcendantale, pleinement réalisée de Dieu seul, qui est l'Acte Pur. Les philosophes sont donc amenés à distinguer dans la Personne humaine deux sortes différentes d'aspirations. Certaines aspirations de la Personne sont *connaturelles* à l'homme. Elles concernent la Personne humaine en tant qu'elle possède une nature spécifique déterminée. D'autres aspirations peuvent être appelées *transnaturelles*. Elles concernent la

Personne humaine précisément en tant qu'elle est personne et participe à la perfection transcendante de la personnalité. Or, parmi les aspirations de la Personne, la plus manifeste est le désir de ne pas mourir. La mort, la destruction du Moi, est pour le Moi humain non pas tant un objet de crainte qu'une chose avant tout incompréhensible, impossible, une offense, un scandale. Ne pas être est un non-sens pour la personne. C'est si vrai que, bien que nous rencontrions la mort à chaque pas, bien que nous voyions nos proches et nos amis mourir, bien que nous assistions à leur enterrement, le plus difficile pour nous cependant est de croire à la réalité de la mort. L'homme voit la mort ; il n'y croit pas. Cependant la Personne humaine n'échappe pas à la mort ; il peut donc sembler que son aspiration à l'immortalité soit trompée. Comment est-ce possible ? Nous savons très bien qu'une aspiration qui ne fait qu'exprimer la structure même d'un être ne peut être déçue. La seule issue est de distinguer, conformément à l'opposition indiquée il y a un instant, ce qui est *connaturel* et ce qui est *transnaturel* dans l'aspiration qui nous occupe.

Dans la mesure où elle se réfère à la *partie spirituelle du tout humain*, à l'âme, l'aspiration à ne pas mourir est *connaturelle* à l'homme et ne peut être déçue. Dans la mesure où elle se rapporte *au tout lui-même*, à la Personne humaine faite d'une âme et d'un corps, cette aspiration est *transnaturelle*. Elle peut être déçue. Cependant, même déçue, elle persévère en nous : en appelant à on ne sait quel pouvoir ; en appelant au Principe même de l'être, en vue d'on ne sait quelle réalisation par delà la mort, — par delà la corruption de ce corps, lequel est une partie essentielle du tout humain, et sans lequel l'âme individuelle n'est pas, à proprement parler, une Personne, — par delà toute évidence de la disparition de la Personne qui semble s'évanouir dans l'écoulement de la Nature et des saisons, — par delà même ce monde, dont l'existence et la durée comportent la génération et la corruption des substances matérielles, et qui paraît, de ce fait, opposer un démenti au droit même de la Personne humaine à l'immortalité.

III. *La connaissance philosophique de l'immortalité de l'âme.*

J'ai parlé de la croyance instinctive et naturelle, vécue et exercée en l'immortalité de l'homme. Passons maintenant à la connaissance philosophique ; à cette sorte de connaissance non plus instinctive et naturelle, mais rationnelle et élaborée, grâce à laquelle l'esprit humain peut acquérir des certitudes pleinement justifiées ou démontrées.

La connaissance philosophique dont je parle n'est pas le positivisme, qui est plus une renonciation à la philosophie qu'une philosophie. Toutefois le père de tous les positivistes modernes, Auguste Comte, a éprouvé avec tant de force l'impossibilité d'éluder le problème de l'immortalité, qu'il a tenté de le résoudre dans la limite de ses moyens, réservant une place considérable, dans sa religion positiviste de l'Humanité, à ce qu'il appelait l'immortalité *subjective*, l'immortalité d'un chacun dans la mémoire, la pensée et l'amour de ceux qui l'ont connu et estimé. Bien entendu, Auguste Comte lui-même devait se survivre dans la reconnaissance éternelle de l'humanité tout entière. Loin de moi l'idée de mépriser cette immortalité subjective. D'être conservées dans un esprit, de se perpétuer dans les esprits comme quelque chose de connu, qu'on se redit à la manière d'un poème ou d'une histoire, c'est une condition enviable pour les choses matérielles, et c'est précisément la sorte d'immortalité dont elles jouiront. Les événements de l'histoire humaine aspirent à l'épopée et attendent leur poète ; ce monde sera immortel dans les mémoires des esprits immortels, et dans les histoires qu'ils se raconteront les uns aux autres à son sujet¹. Mais si l'immortalité subjective est quelque chose, c'est précisément parce qu'il y a des esprits immatériels qui peuvent recevoir en eux-mêmes les images de ce qui est périssable. L'immortalité subjective ne serait rien — ou qu'une dérision — si l'immortalité objective, l'immortalité véritable n'existait pas.

Les raisons philosophiques qui attestent l'immortalité peuvent être résumées de la manière suivante.

1^o L'intelligence humaine est capable de connaître tout ce qui participe à l'être et au vrai ; l'univers tout entier peut s'inscrire en elle. C'est-à-dire que l'objet qu'elle connaît doit être préalablement dépouillé, pour être connu, de toutes les conditions de matérialité : Quel est le poids et le volume de mon idée de l'homme ? L'homme possède-t-il quelque étendue, ou accomplit-il quelque transmutation d'énergie en mon esprit ? Le soleil exerce-t-il quelque action calorifique en mon intellect ? Les objets connus par l'intelligence humaine, s'ils sont considérés non comme des choses existant en elles-mêmes, mais précisément comme des *objets* déterminant l'intelligence et unis à elle, sont immatériels².

2^o A cette condition de l'objet, répond exactement la condition de l'*acte* qui porte sur lui, qui est déterminé ou spécifié par lui. L'objet de

¹ Voir *Science et sagesse*, p. 209. (N. d. l. R.)

² On suppose connue la distinction entre l'*image* qui nous livre le contour des choses et qui n'est immatérielle que *sous un aspect* ; et l'*idée* qui nous livre la raison explicative des choses et qui est immatérielle *absolument*. Le géomètre possède l'image et l'idée précises de l'hexagone ; qu'il multiplie les côtés du polygone, l'idée reste précise, mais l'image devient confus se (N. d. l. R.)

l'intelligence humaine, comme tel, est immatériel ; l'acte de l'intelligence humaine est lui aussi immatériel.

3^o L'activité du pouvoir intellectuel étant immatérielle, ce *pouvoir* lui-même est aussi immatériel. L'intelligence est en l'homme un pouvoir immatériel. Assurément elle dépend du corps et des conditions du cerveau. Son activité peut être perturbée ou entravée par un désordre physiologique, un accès de colère, une boisson, un narcotique. Mais cette dépendance est *extrinsèque*. Elle tient au fait que notre intelligence ne peut agir sans le concours de la mémoire et de l'imagination, des sens internes et externes, qui sont autant de facultés organiques, résidant dans un organe matériel, et dans une partie déterminée du corps. Quant à l'intelligence elle-même, elle ne dépend pas *intrinsèquement* du corps, puisque son activité est immatérielle ; l'intelligence humaine ne réside pas dans quelque partie déterminée du corps. Elle se sert du cerveau, puisque les organes des sens internes sont dans le cerveau ; cependant, le cerveau n'est pas l'organe de l'intelligence, il n'y a pas de partie de l'organisme qui ait pour acte l'opération intellectuelle. L'intelligence n'a pas d'organe.

4^o Enfin, puisque la faculté intellectuelle est immatérielle, sa première racine substantielle, la *substance* même dont elle émane et qui agit à travers elle, est aussi immatérielle. Une âme immatérielle doit être la première racine substantielle d'une faculté psychique immatérielle. On peut concevoir qu'une telle âme immatérielle ait, outre ses facultés immatérielles, d'autres pouvoirs et d'autres activités organiques et matériels. Car cette âme immatérielle n'est pas seulement esprit, mais encore esprit destiné à animer un corps, selon la terminologie d'Aristote une « forme substantielle », une *entéléchie* qui, par son union avec la matière, constitue une substance corporelle particulière, l'être humain. Mais il serait parfaitement inconcevable qu'une âme matérielle, une âme informant un corps — telles les âmes des animaux et des plantes, selon la philosophie biologique d'Aristote, — mais qui ne serait pas esprit et ne saurait exister sans informer la matière, possédât une faculté ou un pouvoir — dont elle userait comme d'un instrument — immatériel, intrinsèquement indépendant de tout organe corporel et de toute structure physique.

L'âme humaine est ainsi, à la fois, une *âme* — je veux dire le premier principe de la vie dans un corps vivant — et un *esprit*, capable d'exister et de vivre hors de la matière. L'âme humaine a son existence et sa subsistance immatérielles propres : et c'est grâce à cette existence et à cette subsistance immatérielles de l'âme humaine, que chaque élément du corps

humain est humain, et existe comme tel. L'immatérialité radicale des opérations les plus élevées de l'âme humaine, de la connaissance intellectuelle, de la contemplation, de l'amour du désir et de la joie suprasensibles, de la libre volonté, nous donne l'évidence que l'âme est spirituelle en elle-même, et qu'elle ne peut cesser d'exister et de vivre. Elle ne peut se corrompre, étant immatérielle ; elle ne peut être désintégrée, n'ayant pas de parties substantielles ; elle ne peut perdre ni son unité individuelle, étant subsistante en elle-même, ni son énergie interne, étant elle-même le lieu où sont encloses toutes les sources de ses énergies. L'âme humaine ne peut mourir. Une fois venue à l'existence, elle ne peut disparaître, elle existera nécessairement toujours, elle durera sans fin.

Chacun de nous est habité. Avec quel respect émerveillé nous regardons chaque être humain, si nous songions à cette invisible Psyché qui réside en lui, qui est cause qu'il est ce qu'il est, qui durera plus longtemps que le monde, qui durera toujours, alors que nos pauvres ossements seront réduits en poussière ! Comment nos yeux peuvent-ils contempler une personne humaine quelconque sans rechercher anxieusement le mystère éternel qui vit en elle ? Les premiers chrétiens baisaient la poitrine de leurs enfants avec respect et vénération, en pensant à cette éternelle présence en dedans d'eux. Ils avaient une idée, une connaissance moins volages que les nôtres de l'immortalité de l'âme humaine.

Je viens de parler de l'immortalité de l'*âme humaine*. Toutes les certitudes que nous apporte la sagesse des philosophes sur l'immortalité concernent l'immortalité de l'*âme humaine*. Car la non-cessation de l'être est la propriété naturelle de ce qui est spirituel en nous. Mais qu'en est-il de ces aspirations de la *Personne humaine* à l'immortalité, sur lesquelles j'insistais il y a un moment ? Ces aspirations concernent la Personne même, l'Homme lui-même, le tout naturel fait de chair et d'esprit — et non l'âme humaine seule. Sur l'aspiration de l'homme à l'immortalité de l'*homme* et non de l'*âme humaine* seule, la raison philosophique a vraiment peu de chose à dire.

D'une part, la raison philosophique comprend qu'une âme séparée n'est pas une personne, bien qu'elle subsiste en elle-même. Elle n'est pas une personne, car la notion de Personne est essentiellement la notion d'un tout complet et parfait. Le corps entre dans la totalité naturelle de l'homme, et l'âme n'en est qu'une partie. Que serait la vie des âmes isolées, si elles avaient à mener une vie purement naturelle ? Elles vivraient une vie décolorée dans un terne paradis pareil aux Champs Élysées des Anciens, ornés

de pâles asphodèles. Les âmes isolées, dans une condition purement naturelle, ne verraient pas Dieu face à face, — c'est un privilège surnaturel ; elles connaîtraient Dieu à travers cette image de Dieu qu'elles sont elles-mêmes, et elles se connaîtraient elles-mêmes d'une manière intuitive. Elles seraient éblouies par leur propre beauté, la beauté d'une substance spirituelle, et elles connaîtraient les autres choses d'une manière confuse et imparfaite, à travers leur propre substance, dans la mesure où ces choses leur ressembleraient. Mais toute cette connaissance demeurerait dans une sorte de crépuscule à cause de la faiblesse naturelle de l'intellect humain. De plus, toutes les facultés sensibles de l'âme humaine, mémoire sensible, imagination, instinct et passion, et tous les sens externes, seraient endormis dans l'âme séparée. Si bien que, s'il n'existait pas de surnaturelle compensation et supercompensation pour une telle âme, l'heureuse vie qu'elle mènerait selon sa condition naturelle, ne serait qu'une demi-vie dans la félicité.

D'autre part, la raison philosophique comprend que, si l'âme humaine est destinée par nature à animer un corps, une sorte d'insatisfaction, d'incomplétude, d'inassouvissement substantiel, doit subsister dans l'âme séparée, par rapport à cette autre moitié de l'être humain, que l'âme tend, par la vertu de son être même, à utiliser pour ses propres desseins et ses propres opérations, tout en lui conférant consistance ontologique et activité. Engagée dans cette voie, la raison philosophique se demande si un tel désir de réunion avec le corps ne pourrait pas un jour s'accomplir pour l'âme immortelle. Oui, étant donnée la toute-puissance de Dieu, il n'y a pas d'impossibilité à une sorte de réincorporation de l'âme dans la chair et les os, à une sorte de restauration de l'humaine intégrité. Mais la raison humaine ne peut que concevoir cette possibilité ; elle ne peut aller plus loin, et c'est pourquoi, en ce qui concerne l'aspiration suprême de la Personne humaine à l'immortalité, à l'immortalité de l'Homme, la raison humaine s'arrête, demeure silencieuse et rêve.

IV. *La connaissance religieuse de l'immortalité de la personne humaine.*

La question, néanmoins, doit être posée : En fait, cette aspiration à l'immortalité de la Personne humaine, restera-t-elle à jamais insatisfaite ? Une pareille question transcende le domaine philosophique, le domaine de la raison humaine. C'est là un problème religieux, il engage et met en jeu les idées religieuses les plus profondes et les plus cruciales de l'humanité.

Deux grandes conceptions s'opposent ici l'une à l'autre. Elles représentent les deux types d'interprétation religieuse de la vie humaine qui soient seuls possibles. L'une est la conception hindoue, l'autre est la conception judéo-chrétienne.

La conception hindoue renonce à l'immortalité de la Personne, et enseigne la métempsychose ou transmigration. L'âme est immortelle mais l'âme transmigre. A la mort du corps, l'âme passe dans un autre corps, comme un oiseau dans une cage nouvelle, plus belle ou moins belle, plus douloureuse ou moins douloureuse, selon les mérites ou les démérites accumulés par l'âme au cours de sa vie antérieure. Il y a ainsi pour la même âme une succession de personnalités et une succession de vies ; chacune de ces personnalités s'évanouit pour toujours, ne réapparaîtra jamais, tels ces vêtements fatigués dont on se défait de saison en saison. Le flux illimité, la disparition irrémédiable des personnalités successives est la rançon de l'immortalité de l'âme.

Il y a des arguments philosophiques déterminants et précis contre l'idée de la transmigration. En voici un qui est essentiel : la transmigration implique que chaque âme conserve sa propre individualité et passe cependant d'un corps à l'autre. Or, cela n'est possible que si l'âme n'est pas substantiellement unie au corps. La négation de l'unité substantielle de l'homme et la négation du fait que l'âme et la personnalité sont inséparablement unies — telle âme, telle personnalité ; telle personnalité, telle âme —, voilà les deux négations qui sont inévitablement impliquées dans la doctrine de transmigration. C'est dire qu'il n'y a transmigration que si l'homme n'est pas homme ; ou, comme le disait Aristote, que si l'art du joueur de flûte peut descendre dans la harpe et amener la harpe à produire le son de la flûte. La vérité fondamentale touchant l'être humain, à savoir l'unité substantielle de l'homme, est incompatible avec l'idée de transmigration.

Mais, malgré la force de cette évidence philosophique, l'idée de transmigration reste une tentation pour la conscience religieuse de l'humanité. Pourquoi cette tentation de la métempsychose ? A mon avis, elle est le résultat d'un conflit entre l'idée de rétribution des actes humains, et l'idée de brièveté, de fragilité et de vanité de la vie humaine. Comment se peut-il qu'une infortunée vie d'homme, avec toute son insignifiance, ses maladresses, ses misères, puisse subitement déboucher sur l'Eternité ? Comment se peut-il qu'une rétribution éternelle, une fin éternelle et immuable, puisse nous être assignée en raison de quelques bons ou mauvais mouvements

d'un libre arbitre aussi faible et bizarre, aussi endormi que le nôtre ? La disproportion est trop grande entre la Fin et les Moyens. J'imagine que la pensée de l'Inde a été découragée et effrayée par une telle idée, et qu'elle s'est, en conséquence, confinée pour ainsi parler dans l'infinité du temps, comme si une succession de vies nouvelles offertes à la même âme pouvait réussir à atténuer en quelque sorte la disproportion, sur laquelle je viens d'insister, entre la précarité du voyage et l'importance de sa fin.

Sans doute ! mais alors, il n'y a plus de fin. Le Temps continue toujours d'être le Temps. L'esprit se trouve face à face avec l'horreur d'une succession indéfinie de réincarnations. La loi même des transmigrations devient une terrible et intolérable loi : souffrances nouvelles sans cesse réasumées, nouveaux tourments, nouvelles afflictions parmi de nouvelles et torturantes apparences qui s'évanouissent. L'idée de Nirvâna surgira alors comme une évasion. Mais le Nirvâna n'est qu'un affranchissement du Temps. Tel que le conçoit la métaphysique de l'Inde (je ne dis pas : tel qu'il est vécu en fait par telle ou telle âme contemplative) le Nirvâna n'est qu'une évasion, l'auto-destruction de cette même transmigration qui devait assurer l'immortalité de l'âme, et qui maintenant s'abolit elle-même, abolissant avec elle l'immortalité. La transmigration n'était pas une solution, c'était une évasion, une fuite, dont il faut en fin de compte chercher à s'évader.

La conception judéo-chrétienne est une philosophie de la fin dernière, et une philosophie de la fin dernière est exactement l'opposé d'une philosophie de la transmigration. La poursuite de l'immortalité par un mouvement horizontal tout au long d'un temps sans fin, est radicalement différente, est exactement le contraire, d'une ascension vers l'immortalité par accès à une fin éternelle et infinie ; tout comme le Nirvâna est radicalement différent, et, en un sens, exactement le contraire, d'un passage dans l'éternité et d'une possession de la vie éternelle. Et ce qui rend possible la solution judéo-chrétienne, ce n'est pas seulement une exacte appréciation des rapports du temps à l'éternité : Etirez le temps autant que vous le voudrez, ajoutez les années, aux années, entassez vies sur vies, le temps restera toujours sans commune mesure avec l'éternité ; mille transmigrations comptent aussi peu en regard de l'éternité que la courte vie de tel pauvre petit enfant ; et cette courte vie humaine a la même valeur en regard de l'éternité que mille transmigrations. Mais ce qui rend possible la solution judéo-chrétienne est aussi et par-dessus tout le fait qu'en elle la philosophie de la Fin dernière est enchassée dans l'ensemble des vérités et des

mystères de la révélation divine. Comprenons que Dieu est personnel, Vie et Vérité et Amour en personne ; comprenons qu'il y a un ordre surnaturel, et que le moindre degré de grâce, à savoir de participation à la vie intime de Dieu lui-même, a plus de prix que toute la splendeur de cet univers étoilé ; comprenons que Dieu a pris chair, dans le sein d'une Vierge d'Israël en vue de mourir pour l'humanité et d'infuser en nous la vie de Son propre sang ; comprenons que les libres initiatives et les ressources, la patience et l'ingéniosité du pardon de Dieu, dépassent incomparablement la faiblesse ou la malice de notre libre arbitre humain. Alors nous voyons que cette disproportion entre la précarité du voyage et l'importance de la fin, sur laquelle j'insistais il y a un instant, est en réalité contrebalancée, et même extraordinairement compensée, par la générosité et l'*humanité*, comme le dit saint Paul, de Notre Dieu Sauveur. Car l'homme ne peut pas se sauver lui-même par son propre pouvoir. C'est Dieu et le Christ qui sauvent l'homme par le pouvoir de la Croix et de la grâce divine, moyennant la Foi et la charité fructifiant en bonnes œuvres.

Mais la conception judéo-chrétienne n'est pas seulement une philosophie de la Fin dernière ; elle est aussi, et du même coup, une philosophie de l'immortalité des Hommes. Elle affirme non seulement l'immortalité de l'Ame, mais aussi l'immortalité de la Personne humaine, de tout le sujet humain : car la grâce parfait la nature et accomplit d'une manière suréminente les aspirations de la nature, ces aspirations de la personne humaine que j'ai appelées précédemment *transnaturelles*. Ce sur quoi les Ecritures sacrées des Juifs insistaient constamment, ce qui leur importait davantage c'était moins l'immortalité de l'âme que la résurrection du corps. C'est la résurrection du corps que saint Paul prêchait à Athènes, à la stupéfaction des philosophes. C'est la résurrection du corps que nous, chrétiens, nous attendons. Une résurrection qui transcende tous les pouvoirs de la nature, et qui doit s'accomplir pour les élus, grâce au Sang et à la Résurrection du Christ, et par un miracle de justice pour ceux qui auront refusé jusqu'à la fin la grâce et la vie rédemptrice.

Telle est la réponse donnée non pas par la philosophie seule, mais par la Foi et la Révélation, à la question que nous avons dû poser il y a un instant : en fait, l'aspiration de la Personne humaine, de l'homme entier à l'immortalité, demeurera-t-elle éternellement insatisfaite ? — Non, cette aspiration ne demeurera pas insatisfaite, l'âme et le corps seront réunis, cette même Personne, cette identique Personne humaine, que nous avons connue et aimée pendant nos jours évanescents, est réellement immortelle ;

cette totalité humaine indivisée que nous avons désignée par un nom d'homme périra pour un temps, sans doute, et connaîtra la putréfaction; cependant, en vérité, quand tout sera prononcé et consommé, elle triomphera de la mort et durera sans fin. Et cette immortalité de l'Homme est engagée et impliquée d'une manière inextricable dans le drame du Salut et de la Rédemption.

V. Conclusion : le prix de la vie.

Encore quelques mots en guise de conclusion. Je voudrais revenir en arrière sur les considérations, indiquées au début de cet essai, touchant la valeur de la vie humaine, qui surpasse toute chose au monde, excepté les choses qui sont divines ou qui concernent ce qui est divin dans l'homme, et qui servent, comme Burke l'a dit, à racheter le sang de l'homme, — et de telles choses, en vérité, ne sont pas du monde, quoiqu'elles puissent être dans le monde.

Ici nous nous trouvons en présence d'un étrange paradoxe. Une même maxime, suivant les sens différents qu'on lui donne, peut être en même temps parfaitement vraie et absolument fausse. *Rien dans le monde n'est plus précieux que la vie humaine* : si je pense à la vie périssable de l'homme, cette assertion est absolument fausse. Un seul mot est plus précieux que la vie humaine, si, en prononçant ce mot, un homme défie un tyran pour l'amour de la vérité ou de la liberté. *Rien dans le monde n'est plus précieux que la vie humaine* : si je pense à la vie impérissable de l'homme, à cette vie qui consistera à voir Dieu face à face, cette même assertion est parfaitement vraie.

La société humaine peut demander aux personnes humaines de donner et de sacrifier leur vie pour elle, ainsi dans le cas d'une guerre juste. Comment est-ce possible ? C'est possible parce que le bien commun terrestre de la communauté terrestre n'est pas un bien purement terrestre. Même ce bien commun terrestre inclut des valeurs supra-humaines, car il se rapporte indirectement à la fin dernière des hommes, à la destinée éternelle des personnes qui composent la société. La société humaine doit tendre vers son bien commun terrestre, vers une vie commune bonne et heureuse de telle façon que la recherche du bonheur éternel — qui est plus que bonheur, car il est béatitude et Dieu Lui-même — soit rendue possible et réalisable pour chaque personne humaine dans la communauté. Si le bien commun de la société humaine était seulement et exclusivement une col-

lection d'avantages et de réussites temporels comme le bien commun d'une ruche ou d'une fourmilière, ce serait sûrement un non-sens pour la vie d'une personne humaine de lui être sacrifiée.

En ce qui regarde les civilisations ou les pseudo-civilisations humaines, deux erreurs mortelles doivent être à ce propos dénoncées.

Une civilisation qui méprise la mort parce qu'elle méprise la personne humaine et ignore la valeur de la vie humaine, une civilisation qui gaspille le courage des hommes et gâche leur vie pour des profits financiers, ou pour satisfaire sa cupidité et sa haine, ou par frénésie de dominer, ou par exaltation païenne de l'Etat, n'est pas une civilisation, c'est une barbarie. Son héroïsme est une sauvage bestialité.

Mais d'un autre côté, une civilisation qui connaît le prix de la vie humaine et qui consacre comme valeurs principales la vie périssable de l'homme, le plaisir, l'argent, l'égoïsme, l'acquisition des avantages matériels, qui, par conséquent, craint la mort comme le mal suprême, qui écarte tout risque de sacrifice de soi-même et qui tremble à la pensée de la mort, sous couleur de respecter la vie humaine, une telle civilisation n'est pas une civilisation c'est une dégénérescence. Son humanisme est de la déliquescence.

La vraie civilisation connaît le prix de la vie humaine mais fait de la vie impérissable de l'homme sa suprême valeur transcendante. Elle ne craint pas la mort, elle l'affronte, elle accepte le risque, elle exige le sacrifice de soi-même mais pour des buts qui sont dignes de la vie humaine, pour la justice, pour la vérité, pour l'amour fraternel. Elle ne méprise pas la vie humaine; et elle ne méprise pas brutalement la mort, elle accueille la mort, quand la mort — comme les hommes libres et courageux le savent — est l'achèvement de la dignité de la personne humaine et le commencement de l'éternité. Qu'on me permette de rappeler ici les paroles que disait, à un correspondant de guerre américain, un homme d'Etat de la Grèce, aujourd'hui mort, M. Métaxas: « Nous Grecs, étant chrétiens, nous savons qu'après tout la mort n'est qu'un épisode ». Un épisode sur la route de la vie immortelle de l'homme. Voilà la civilisation chrétienne, la vraie civilisation. Son héroïsme est un héroïsme authentique, un héroïsme intégralement humain parce qu'il est divinement fondé sur l'immortalité de l'homme.

JACQUES MARITAIN.

Prière à la Vierge

Douce Vierge Marie, étoile du matin, aurore de toute délivrance et de toute paix, en devenant la Mère du Christ tu es devenue notre Mère. Et comme Jésus, Messie promis par Dieu au peuple de son choix et Rédempteur du genre humain, n'a pas voulu, en mourant sur la Croix pour nous tous, renoncer, Sauveur du monde, à son titre de Roi des Juifs, toi-même, ô Mère bien-aimée de nos âmes, as gardé dans l'universelle charité de ton cœur, inclus en ta souveraine maternité mystique, ta tendresse native et ton respect sacré pour cette race en qui le Fils de Dieu, Verbe éternel du Père venu s'incarner dans ton sein, est à jamais ton Fils.

O Vierge immaculée, n'es-tu pas la plus belle des filles de Sion : celle en qui l'Ecriture et l'Eglise louent et révèrent la gloire de Jérusalem, la joie d'Israël, l'honneur du peuple élu ? Si tu as exaucé, au jour béni de ton Annonciation, le désir des nations, la longue attente des siècles, n'est-ce pas parce-qu'en toi et non sans toi s'est accomplie la promesse reçue par les Patriarches et confirmée par les Prophètes ? Rameau candide et mystérieux de l'Arbre de Jessé, d'où le plus beau des Paradis devait naître, ta fleur miraculeuse, qui dans son blanc calice contient toute la lumière et la splendeur du ciel, de la cime où elle s'épanouit illustre jusqu'à ses racines le vieil arbre obscur qui la porte. Car ton fruit divin lorsqu'il a paru, Nouvel Adam nourri de ton sang le plus pur, est venu couronner la postérité d'Abraham, la maison de Jacob, la tribu de Juda, le sacerdoce de Melchisedech,

la royauté de David, la loi de Moïse, l'esprit d'Elie, le foyer de Joseph, la consolation d'Israël.

Aussi recourons-nous à toi, ô Mère qui portes dans ton cœur immense toutes les générations et la diversité des familles humaines, toi la plus aimée de la Très Sainte Trinité, la plus prompte à mouvoir sa justice et sa miséricorde, et nous implorons ton secours, en ces jours de ténèbres, de larmes et de sang que ta supplication jointe à celle de ton Fils Crucifié peut abréger.

A ceux qui, tombant à ses pieds, acceptent de l'adorer, le prince de ce monde, que tu as vaincu, propose encore les royaumes de la terre et leur gloire. Fort du pouvoir que les connivences qu'il s'y ménage lui assurent et des permissions dont lui laisse pour un temps l'usage une Sagesse qui sait triompher de lui, il y sème à pleines mains le désordre et la destruction, la terreur et la mort. Jusqu'où l'orgueil, la cruauté et la cupidité n'étendront-ils pas ses conquêtes ? Qui ne mesure l'horreur du sort réservé à ses proies ? Mais qui peut ignorer, d'autre part, quels témoins de la Révélation divine a de tout temps visés de préférence la persévérante hostilité du démon ? C'est pour-quoi, soucieux de l'humanité tout entière, nous te recommandons d'abord avec instance, douce et puissante Vierge Marie, l'Eglise instituée par ton Fils, notre Sauveur, et puis cet Israël où il est né, et en lequel, par l'effet d'une ancienne élection, insigne entre ces dons de l'Eternel qui sont sans repentance, notre foi n'oublie pas d'honorer le peuple de Dieu. Incapables, au surplus de séparer dans la prière ceux vers qui se penche une sollicitude qui se souvient de tous, il n'est aucune créature en faveur de qui nous n'appelions ta compassion.

Nous confions à tes soins les enfants de l'une et l'autre alliances : ce peuple hébreu qui s'est endormi pendant que le soleil se levait et qui croit que la nuit dure toujours et ce peuple nouveau, mon Dieu, que tu as éveillé avec le jour pour qu'il ne ferme plus les yeux à ta lumière. Nous te prions pour l'antique Jérusalem et pour l'Eglise, Cité Sainte désormais, en qui mûrit la Jérusalem éternelle : pour les

croyants des Deux Testaments, pour les chrétiens fidèles et pour les égarés, pour ceux qui cherchent et ceux qui ont trouvé, pour ceux qui ne pensent pas même à chercher mais que demain le sentier de la foi peut conduire aux sources de l'amour.

Humble reine des anges qui vécus parmi nous ici-bas, regarde les douleurs de la terre, l'accablement des hommes, ces fléaux qui dévastent le monde et désolent tant de frères oublieux qu'ils sont les fils d'un même Père. Vois en tous lieux ces multitudes opprimées, ces innombrables êtres qui souffrent aujourd'hui d'indicibles tourments. Bénis pour les féconder ces immolations dont chacune en secret peut contribuer à acheter la fin de toutes. Ouvre le ciel aux innocentes victimes de la haine et, du ciel, éclaire et soutiens ceux qui, vivants encore, combattent pour la vérité, pour l'équité, pour un règne espéré de la charité fraternelle. Que toute nation d'où s'élève vers toi le vœu confiant de tes enfants apprenne, délivrée bientôt de ses maux, la vertu de leur prière et l'efficacité de ta médiation ! Où qu'il se trouve enfin, couvre de ta protection si salutaire aux âmes et pitoyable aux corps, ô fille très-fidèle d'Anne et de Joachim, ton peuple au comble du malheur.

Bhagwân, l'Etre Suprême des Bhil

*Une nouvelle orientation de l'histoire des religions de l'Inde**

1. Introduction.
2. Le nom de l'Etre Suprême.
3. La prière.
4. Imprécations contre Bhagwân.
5. Bhagwân dans les proverbes et locutions.
6. L'idée de la création.
7. Le mythe du déluge primordial.
8. Le mythe du déluge dans l'hindouisme.
9. Comparaison entre le mythe du déluge chez les Bhil et chez les Hindous.
10. Bhagwân et le monde des dieux.
11. La foi en Bhagwân chez les Hindous et chez les Bhil: les différences.
12. L'Etre Suprême des Bhil à la lumière des recherches antérieures.
13. La foi en l'Etre Suprême (Bhagwân) dans d'autres tribus primitives de l'Inde Centrale.
14. Conclusion.

1. INTRODUCTION

L'Inde, sous-continent asiatique, est actuellement — plus qu'aucun autre pays peut-être — le point de mire du monde, à cause des événements qui s'y passent; je n'ai pas à le souligner. S'il en est ainsi tout d'abord pour des raisons politiques et militaires, il faut ajouter que nombreux sont aujourd'hui ceux qui se placent à un autre point de vue, et qui désirent mieux connaître l'Inde dans ses races et ses peuples, sa culture et ses religions. C'est compréhensible. Les conditions politico-militaires changent parfois rapidement, l'expérience le prouve; tandis que peuples et civilisations survivent non seulement durant des siècles, mais durant des millénaires. Il est donc bien naturel, qu'en nos temps troublés, les esprits réfléchis portent leur attention sur ce qui demeure, sur « les pôles stables au sein des apparences fugitives », et qu'ils s'intéressent aux peuples et aux civilisations comme tels. J'aime à croire que par cette étude je réponds aux désirs qu'a fait naître la situation mondiale.

* Nous sommes heureux de pouvoir publier, du savant universellement connu qu'est le R. P. Wilhelm Koppers, cet important essai, où il résume sur certains points, et complète sur d'autres points, sa grande étude de l'*Antropos*, 1940-41, pp. 265-325, *Bhagwân, the supreme deity of the Bihls* (N. d. l. R.).

Des savants, tant européens qu'hindous, ont, dans le passé, apporté leur contribution, plus ou moins précieuse, aux recherches ethnologiques concernant les régions de l'Inde centrale. (Nous entendons «Inde centrale» au sens géographique et non pas au sens politique.) Mais une enquête menée systématiquement manquait encore. Constatant cette lacune, je me décidai, durant l'été de 1938, à consacrer au moins une année entière aux recherches scientifiques sur les tribus primitives de l'Inde centrale. Je me mis à l'œuvre fin octobre 1938 et, au commencement de décembre 1939, je menais à terme la tâche que je m'étais prescrite. Outre les autorités des Indes, je fus soutenu par les missionnaires catholiques et protestants qui, les uns et les autres, ont acquis bien des titres à ma reconnaissance. Généreusement, l'entreprise fut financée par la Fondation Rockefeller et la congégation missionnaire du Verbe Divin.

Il fallut choisir entre les multiples tâches qui s'offraient à moi. Mon choix s'arrêta sur le problème des Bhil. Les Bhil habitent, comme on sait, les parties nord-ouest de la région de l'Inde centrale, plus exactement les prolongements occidentaux des deux chaînes des monts Vindhya et Satpura, qui séparent le nord du sud de l'Inde (Deccan). Les Bhil comptent environ un million et demi d'individus et sont sûrement d'origine pré-indo-aryenne bien qu'ils parlent aujourd'hui une langue indo-aryenne (un dialecte dérivé du Gujarati). Au point de vue de la race, l'anthropologiste bien connu, E. von Eickstedt, considère les Bhil comme une sous-espèce du grand groupe des Veddides. Il semble bien qu'il ait raison.

L'exploration de ce qui concerne les Bhil, comme du reste de tout ce qui touche aux tribus primitives de l'Inde centrale, se heurte à des difficultés spéciales. L'infiltration hindoue qui dure depuis fort longtemps, — nous venons de dire que même la masse relativement compacte des Bhil a adopté une langue indo-aryenne —, exerça une influence plus ou moins profonde sur ces tribus. C'est pourquoi on n'arrive qu'avec peine et circonspection à saisir les caractères primitifs de la vie propre des groupes particuliers. En travaillant sur place, j'avais parfois l'impression d'être presque écrasé par l'abondance des problèmes qui se pressaient en foule de toutes parts. Une vieille accoutumance aux études hindoues et indo-européennes me rendit de grands services.

Parmi les savants, seuls quelques spécialistes en sanscrit et hindi, méconnaissent encore le fait que l'usage de noms sanscrits et hindous n'implique pas nécessairement une complète hindouisiation des idées elles-mêmes qu'ils servent à exprimer. Ces rares attardés voient les choses avec

parti pris, à travers leurs lunettes indo-aryennes. Il y a bien des années déjà que j'ai mis en garde le monde savant contre un tel préjugé, tant comme ethnologue que comme indianiste. Je crois pouvoir admettre que cet avertissement a trouvé quelque écho. Quoiqu'il en soit, ma conception personnelle, selon laquelle la prise en considération des deux Indes (l'aryenne et la non-aryenne) peut seule promouvoir notre science d'une manière véritable, a été confirmée par mes recherches aux Indes.

Les développements qui suivent sont basés sur les observations, faites sur place, touchant la foi des Bhil en un Etre Suprême. La matière de ces données, je la dois essentiellement, je me fais un plaisir de le reconnaître, au missionnaire hollandais Léonard Jungblutt, S.V.D. Son œuvre dura en somme, les six ans (de 1933 à 1939) qu'il passa parmi les Bhil. Ma tâche à moi fut d'approfondir le sujet, de le mettre en valeur, de le placer dans un cadre plus vaste aussi bien dans l'espace que dans le temps. Telle est la responsabilité qui m'incombe. J'espère que mon exposé justifiera le sous-titre que j'ai donné à cet essai: une nouvelle orientation de l'histoire des religions de l'Inde.

2. LE NOM DE L'ÊTRE SUPRÊME

Les Bhil emploient, le plus souvent, comme désignation de leur Dieu Suprême, le mot: Bhagwân. Ce mot vient d'une racine indo-germanique signifiant « répartir », « distribuer ». La signification primitive de *bhāgavant* (*bhāgavan*) est: « possédant *bhaga*, c'est-à-dire: richesse, bonheur, majesté ». Il s'en suit que Bhagwân signifie aussi « le Très-Haut, le Magnifique ». Dans les milieux hindous c'est surtout l'ancien dieu solaire Vishnu qui est gratifié de l'épithète de Bhagwân. Les Bhil emploient encore différents noms pour le Dieu Suprême, par exemple: Râm, Parmesar et Andâta. Râm correspond au Rama hindou. Parmesar veut dire « le plus haut », Andâta « le donneur de blé ». Ces noms aussi sont connus comme étant d'origine indo-aryenne.

A première vue, on serait donc tenté de faire dériver de l'hindouisme la conception que les Bhil se font de l'Etre Suprême. Ce serait faire fausse route. L'analyse des faits acquis démontre clairement que, sous le complexe de l'Etre Suprême des Bhil se cache, en dépit de l'hindouisation linguistique, un monde d'idées religieuses qui leur est tout à fait propre. La chose est si claire que l'essai que j'ai publié récemment dans la revue *Anthropos* ¹

¹ XXXV-XXXVI, 1940-1941, 264-325.

sous le titre *Bhagwân, the supreme deity of the Bhils* rencontra, quant à l'essentiel, l'approbation unanime des principaux indologues et indo-germanistes. Essayons, autant que l'espace le permet, de jeter quelque lumière sur ce problème.

3. LA PRIÈRE

La prière, plus que tout autre chose, révèle immédiatement la quintessence de la religion d'un peuple. Cela est d'autant plus vrai qu'elle est moins liée à des formules prescrites mais jaillit plus spontanément du cœur et s'exprime plus librement. C'est le cas, en partie du moins, pour les prières des Bhil. Les formules peuvent varier plus ou moins. Voici quelques-unes des prières que nous avons recueillies.

Il va sans dire qu'il n'est tenu compte ici que de celles qui sont authentiquement « bhil » et non pas empruntées au christianisme, à l'islam ou à l'hindouisme.

Les Bhil connaissent une sorte de prière du matin. En voici quelques exemples :

« O Dieu, ô souverain Seigneur, tu nous as fait naître, rends nous heureux aujourd'hui. »

« O Donneur de blé, sois bon pour moi aujourd'hui. Ne permets pas qu'aucun dommage m'atteigne. Ne permets pas que je nuise d'une façon ou d'une autre à mon prochain. Et ne nous tiens pas éloignés du blé et du vêtement. »

« O Donneur de blé, sois aujourd'hui bon pour le monde entier et en conséquence pour moi aussi. »

Dans les temps de grandes tribulations, on entend dire : « O Dieu, une si grande souffrance, ne la laisse pas fondre même sur mon ennemi ou sur celui qui m'a fait du mal ! »

Ici le Bhil païen se hausse jusqu'à une sorte d'amour de ses ennemis, qui mérite notre respect. Il en est de même pour la note d'altruisme exprimée dans diverses formules de prières.

A sa toilette du matin, le Bhil se nettoie les dents, se rince la bouche et se râcle la langue. On se sert à cet effet d'un bâtonnet de 15 à 20 cm. de long, coupé de préférence sur une branche vivace de certains arbres (par exemple le Nim, etc.) Les Bhil ajoutent de l'importance au fait que le bâtonnet ne dépasse pas la paume de la main ; sans quoi Bhagwân demanderait : Pourquoi as-tu pris un si grand cure-dents ? Et il y aurait danger, qu'en punition, Bhagwân ne fasse avaler le bâtonnet au coupable ; car le choix

d'un bâtonnet plus long qu'il n'est utile, dénote de la présomption et de l'orgueil. Leur idée est, à n'en pas douter : pourquoi prendre des dons de la nature (et de Bhagwân) plus qu'il n'est nécessaire ? Cela rappelle, en fait, l'habitude, en usage chez beaucoup de chasseurs primitifs, de n'abattre qu'autant d'animaux qu'il leur en faut pour leur entretien et celui de leur famille ; autrement on aurait affaire à l'indignation de l'Etre Suprême et on encourrait une punition.

Il est intéressant de relever que ce sont les Bhil qui témoignent ici d'une conception théiste, tandis que les Hindous, dans une circonstance pareille, laissent voir une conception animiste, en ne se permettant, pour le nettoyage des dents que l'emploi d'un seul bâtonnet par jour : « Les Hindous se nettoient les dents avec un *daton* ou bâtonnet qui peut être coupé à n'importe quel arbre ; ils considèrent pourtant comme un délit d'en prendre (le même jour) un second : il y aurait là, à leur sentiment, destruction de deux vies. Il est permis d'en employer un par (jour) pour un but de propreté, mais non pas deux »¹.

Les Bhil invoquent non seulement Bhagwân, mais aussi, à l'occasion, la terre (la terre-mère), le soleil, la lune et différents autres dieux et déesses, qu'ils ont en commun avec les Hindous. Mais, selon la conception des Bhil, il y a une différence essentielle entre l'Etre Suprême, Bhagwân, et les autres divinités. Celles-ci sont toutes, sans exception, créées par Bhagwân, et par conséquent dépendantes de lui. Le soleil, par exemple, ainsi que le font ressortir énergiquement les Bhil, n'est pas Dieu, mais il est la lampe de Dieu.

Au jour de la nouvelle lune, on prend volontiers un vieux chiffon (par exemple un turban usé) et l'on dit :

« O Nouvelle-Lune-Mata, ce qui est déchiré et usé prenez-le, vous ; et ce qui est nouveau, faites que cela me soit donné ! »

Les Bhil croient ainsi prier la Nouvelle-Lune-Mata d'intervenir auprès de Bhagwân, afin qu'il donne. En soi, cela pourrait signifier également qu'elle est priée de donner elle-même par l'intermédiaire d'un inférieur. Mais telle n'est pas leur pensée, nous l'avons dit. Car elle n'est elle-même, comme les autres dieux et déesses, qu'un « lieutenant » de Bhagwân.

Quand un Bhil commence à labourer, il arrive qu'il s'écrie : « Oncle Ganesh ! » (dieu des éléphants, dieu de la sagesse), ce qui équivaut à « Révérend Ganesh ! » C'est une invocation que les Bhil ont en commun avec les

¹ R.-V. RUSSELL, *Census of India*, 1901. Vol. XIII. Central Provinces. Part. I. — Report. Nagpur 1902, p 92.

Hindous. Ils croient, — on le voit bien par les chants magiques —, que Ganesh veut être invoqué et respecté en premier lieu dans toutes les entreprises. Mais d'autre part on a l'impression très nette qu'ils sont loin de le prendre aussi au sérieux que les Hindous.

Je reviendrai plus tard sur le rapport de ces dieux et déesses avec Bhagwân.

Un regard rétrospectif sur ces prières et d'autres, nous ménage d'intéressantes et instructives découvertes. En regard du soleil, de la lune et de la terre-mère, etc., la figure de Bhagwân revêt une physionomie spéciale. En effet :

1^o ceci ressort tout d'abord du simple fait que le Bhil parlant à Bhagwân emploie en général la forme, Toi, du singulier, tandis qu'en s'adressant aux autres divinités il se sert souvent de la forme de politesse, vous, pluriel ;

2^o Bhagwân est le créateur des hommes ;

3^o alors que le soleil dispense la lumière, et la terre les fruits des champs, Bhagwân à qui on doit aussi tout cela, donne en plus beaucoup d'autres choses, surtout des biens d'un autre ordre (tels que la santé, les bons rapports avec le prochain, même à l'égard d'un ennemi) ;

4^o fait le plus remarquable : quand le malheur atteint l'homme, toute la société subalterne des dieux disparaît comme un rien aux yeux du Bhil ; il se tourne alors directement vers Bhagwân.

C'est ainsi que le Père Jungblut et moi, entendîmes un Bhil païen, qui était venu à la pharmacie de la mission avec sa fille malade, dire : « Ma confiance est en Toi seul, ô Seigneur ! » Jungblut avait déjà souvent entendu des paroles semblables dans des cas analogues. Par bonheur, le traitement fut efficace, à notre grande joie !

4. IMPRÉCATIONS CONTRE BHAGWÂN

Il arrive parfois que le Bhil, lorsqu'il est déchiré par la douleur, se répande en imprécations et malédictions contre Bhagwân. Les femmes surtout, lorsque leur époux meurt trop tôt, peuvent accidentellement s'oublier fort et se laisser entraîner à de tels extrêmes. Quand on leur en fait la remarque ou qu'elles sont amenées à en parler, elles ne veulent pas ordinairement l'admettre. « Elles ne veulent pas, — comme disent les Bhil —, l'attirer sur leur tête ». Elles demandent alors très excitées : « L'as-tu donc entendu, où donc ai-je pu dire chose pareille ? »

Voici, textuellement, une de ces imprécations:

« Bhagwân, puisse Ta trace disparaître ! car c'est à ma maison que Tu en as voulu. Mon époux, par Toi, s'en est allé au malheur: Tu as pris la vie de mon époux ».

Que pour les Bhil, Bhagwân soit maître de vie et de mort, cela ne pouvait être exprimé plus clairement ni avec plus de précision !

5. BHAGWÂN DANS LES PROVERBES ET LOCUTIONS

Les pensées et les sentiments profonds d'un peuple sont fort bien révélés par leurs proverbes et locutions. Chez les Bhil la figure de Bhagwân s'enrichit de divers traits nouveaux. Les exemples parlent d'eux-mêmes et, en général, se passent de commentaires.

Dieu est avec ceux qui ont le cœur simple.

La puissance de Dieu est infinie.

Tu es celui qui frappe, Tu es celui qui guérit.

Ce que Dieu fait est bien fait.

Dieu donne (les enfants) et les prend.

Dieu donne sans en être sollicité.

Lorsque nos interlocuteurs nous expliquèrent cette dernière locution, un vieillard ajouta: « Bien sûr qu'il le fait, puisqu'il nous a créés ».

« Il donne le souffle de vie, il donne aussi le bec. »

Le sens est le même que dans le proverbe précédent.

« Ce qui a été donné et distribué aux autres, intercède à l'heure de la mort. »

Bhagwân examine en premier lieu et d'une manière particulière l'âme du défunt sur sa bienfaisance envers ses semblables.

« Quand quelque chose tombe dans le ventre, le souvenir de Dieu revient. »

Un minimum de bien-être (le pain quotidien) est nécessaire pour se souvenir (avec reconnaissance) de Dieu, c'est-à-dire, pour le servir. Sans quoi il y a danger de voler et de prendre le nom de Dieu en vain. Pour cette raison aussi, travaille ! (Des pensées semblables se trouvent dans la Sainte Ecriture).

6. L'IDÉE DE LA CRÉATION

L'idée de la création chez les Bhil est une question qui mérite une attention spéciale. C'est un point décisif qui nous permet de nous rendre compte si les Bhil ont entièrement succombé à l'hindouisation ou s'ils

ont pu, du moins en partie, sauvegarder leur caractère original. L'idée d'un univers tiré du néant par un Dieu personnel est directement opposée au système panthéiste des Hindous. Monier-Williams constatait déjà que toutes les sectes hindoues « croient à une certaine cause matérielle (upâdânas) — à quelque substance éternelle dont le monde sort par évolution »¹.

Voici le mythe de la création selon les Bhil:

« Au commencement Bhagwân était seul. Alors il se dit: Que dois-je faire ? Après avoir réfléchi, il fit les divinités et les employa comme serviteurs, les fit porteurs de lumière et leur donna leur récompense. Entre temps, vint le mauvais esprit qui demanda: Quel travail accomplissez-vous chez Bhagwân ? Les divinités répondirent: Nous tenons sa lumière. Le mauvais esprit continua de les questionner (et cela au sujet du salaire que Bhagwân leur donnait). Alors les divinités dirent au mauvais esprit: Bhagwân nous donne une récompense. Alors le mauvais esprit demanda aux divinités: Quel bonheur y a-t-il donc dans la maison de Bhagwân ? Les divinités réfléchirent puis elles dirent: Dans la maison de Bhagwân c'est le bonheur immortel (éternel !). Le mauvais esprit répondit: Bhagwân fait-il un travail ou non ? Les divinités dirent: Il n'est pas nécessaire à Bhagwân de faire quelque travail. Alors le mauvais esprit dit aux divinités: Ecoutez ce que j'ai à vous dire. Les divinités dirent: Que veut-il dire ? Alors le mauvais esprit dit: De même que Bhagwân reste (toujours) assis (c'est-à-dire ne travaille pas), vous devez, vous aussi, divinités, rester assises. Alors il en sera de même dans votre maison que dans celle de Bhagwân. Les divinités restèrent alors assises et n'accomplirent pas le travail que Bhagwân leur avait imposé. Bhagwân fut courroucé que ces créatures (faites par lui) n'accomplissent pas le travail (qu'il leur avait assigné). Bhagwân en eut une grande colère et, après les avoir battues et rossées, il les envoya sur la terre. Après quoi Bhagwân réfléchit de nouveau: Me voilà de nouveau seul. Après avoir réfléchi, il fit cette fois les hommes. Et à ces hommes Bhagwân dit: Ne faites pas comme ont fait les divinités. Vous êtes mes créatures. Et tout ce que vous me demanderez par vos prières, je vous l'accorderai, et j'éloignerai de vous la misère. Et si quelqu'un vous bat, je le battrai. Bhagwân seul est (votre) maître et à part lui personne ! »

Dans ce mythe les points suivants méritent de retenir l'attention:

¹ MONIER-WILLIAMS, *Brâhmanism and Hindûism*. Londres 1891, p. 119.

1^o Bhagwân y occupe le point central, et en outre « au commencement, il était tout seul » ;

2^o mais l'existence du mauvais esprit et du monde naturel est manifestement présumée ;

3^o un bonheur éternel règne dans la maison de Bhagwân ;

4^o Bhagwân crée les dieux, qui lui sont subordonnés par nature et qui, à vrai dire, ne sont pas des dieux, mais correspondent aux esprits et aux anges ;

5^o ces dieux se laissent entraîner par le mauvais esprit à désobéir à Bhagwân : comme récompense ils obtiendraient alors qu'il en fût dans leur maison comme dans celle de Bhagwân ;

6^o Bhagwân les chasse du ciel, après les avoir battus et les précipite sur la terre ;

7^o après quoi Bhagwân crée les hommes, il les presse de ne pas suivre l'exemple des dieux. Et il exaucera leurs demandes, les protégera et sera leur seul Seigneur et Maître ;

8^o ce mythe rappelle, dans l'un ou l'autre de ses points, les pages de la Bible, surtout celles de la chute des anges, de la tentation et de la chute de nos premiers parents Adam et Eve (vous serez semblables à Dieu). Quant à démontrer qu'il y a là dépendance par rapport à la Bible (soit directe, par les missionnaires chrétiens, soit indirecte, par l'Islam), je ne crois pas que ce soit possible pour l'instant. Raison de plus pour faire ressortir que le mythe de la création chez les Bhil peut être comparé, dans son ordre, avec le récit de la création dans la Bible. Si nous comparons à ce mythe la variété des mythes indo-aryens et hindous qui se rapportent à la création, — variété dont les multiples aspects trahissent le panthéisme, il faut dire que nulle part n'y apparaît, d'une façon aussi nette et précise, l'idée d'un Seigneur personnel et d'un créateur.

Bien que, dans ce mythe, il ne soit à vrai dire question que de la création des esprits et des hommes, il ne faudrait pas en conclure que les Bhil n'aient aucune conception de la formation et même, pour une part, de la création du monde naturel. Les locutions suivantes en sont la preuve :

« La terre n'a ni père ni mère. Si on voulait parler d'un père il n'y aurait que Bhagwân qui entrerait en ligne de compte. »

« Avant toutes choses Bhagwân existait. Puis il forma la terre. Puis il fit les divinités (dieux et déesses). »

« Comment Bhagwân fit le monde, je ne sais le dire. Je ne sais qu'une chose : c'est qu'il s'est fait par le bon plaisir (la volonté) de Bhagwân. »

Voilà comment parla un vieux Bhil païen. Nous pûmes constater qu'il exprimait une conception courante chez les Bhil.

On voit que la préexistence d'une matière n'est pas directement affirmée, mais on y fait allusion, d'une certaine manière. Pourtant, selon la conception des Bhil, le mouvement et la vie ne seraient pas venus dans la « *rudis indigestaque moles* », si Bhagwân ne l'avait pas voulu expressément. L'explication plus détaillée de l'acte de la formation de la terre montre que l'idée d'une création sans substrat préexistant ne leur est pas étrangère. Ainsi, quand Bhagwân voulut prendre la glaise pour former le monde, la masse, trop imbibée d'eau, se montrait indocile. Alors Bhagwân décida de faire en premier lieu les roches, « l'ossature » de la terre, et sur elle bâtit le monde entier. A la question : d'où Bhagwân prit-il la substance ferme ? les vieux répondirent (presque indignés qu'on demandât une chose qui va de soi) : De son bon plaisir ; il le voulut et, par le fait, ce fut là. On voit ainsi que l'idée de création est prise, à n'en pas douter dans le sens de l'antique définition, « *creatio ex nihilo sui et subjecti* ».

7. LE MYTHE DU DÉLUGE PRIMORDIAL

Le mythe du déluge et le mythe de la création sont en soi des choses très différentes. Chez les Bhil, comme ailleurs, l'idée de la création perce dans le mythe du déluge. Il prend ainsi plus ou moins le caractère d'un mythe de déluge primordial. Dans sa forme la plus complète ce mythe a l'aspect suivant :

« Bhagwân avait fait un lessiveur et une lessiveuse en terre. De ces deux, frère et sœur, provient le genre humain. Tous deux vivaient heureux et ils étaient très bienfaisants. A la jeune fille incombait le soin d'aller puiser de l'eau. Elle emportait du riz pour nourrir les poissons. Les choses se passèrent ainsi pendant longtemps.

« Un jour le poisson Ro dit : Quelle récompense désires-tu, ô jeune fille ? As-tu l'idée d'une chose précise ? La jeune fille répondit : J'ignore quoi que ce soit. Là-dessus le poisson reprit : La terre sera mise sens dessus dessous par l'eau. Tiens, emporte ces graines de citrouille, fais une cage et entrez-y en prenant des céréales et de l'eau avec vous. Emportez aussi un coq ! — La pluie se mit à tomber, d'abord tout lentement puis en fortes averses. On aurait dit que ciel et terre ne faisaient plus qu'un. Bhagwân dit : « Voilà que j'ai mis la terre sens dessus dessous, mais n'est-il pas resté quelqu'un ? Le chant du coq me l'apprend. »

« Après quoi Bhagwân résolut d'aller lui-même aux informations. Il arriva près de la cage et demanda : « Y a-t-il quelqu'un là-dedans ? » Alors la jeune fille répondit : « Nous sommes deux êtres humains là-dedans, frère et sœur ». De fait il y avait là deux êtres humains dans la force de l'âge. Bhagwân dit : « Et bien, j'ai anéanti le monde entier ; qui donc vous a rendus attentifs et vous a donné le conseil de fabriquer une cage ? Expliquez-moi ce mystère ! La chose était absolument tenue secrète ». Alors la jeune fille dit : « Le poisson m'a instruite ». Alors Bhagwân fit venir le poisson et lui demanda : « C'est donc toi qui es intervenu pour leur donner connaissance de la chose ? » Le poisson répondit : « Oh ! non, Seigneur père, je n'ai pas fait cela ». Sur ce, Bhagwân battit le poisson. Celui-ci consentit alors à avouer : « Oui, Seigneur père, j'ai réellement fait cela ». Bhagwân reprit : « Si tu avais tout de suite dit la vérité, il ne te serait rien arrivé ». Bhagwân coupa alors la langue du poisson et la jeta au loin. De cette langue proviennent les sangsues. Depuis lors, jusqu'à ce jour, les poissons n'ont pas de langue.

« Bhagwân tourna la jeune fille le visage vers l'ouest, et le jeune homme le visage vers l'est. Après les avoir remis en face l'un de l'autre, Bhagwân demanda au jeune homme : « Qui est celle-ci ? » Celui-ci répondit : « Elle est ma femme ». Puis Bhagwân demanda à la jeune fille : « Quel est celui-là ? » Elle dit : « Il est mon mari ». Alors Bhagwân en fit mari et femme. C'est ainsi que se forma la descendance des hommes. Les générations succédèrent aux générations, et les diverses langues commencèrent ».

Dans ce mythe du déluge primordial des Bhil il faut observer en particulier les points suivants :

1^o Bhagwân est le grand Dieu qui, de l'arrière-plan, régit tout ce qui se passe.

2^o Bhagwân a fait le frère et la sœur, le lessiveur et la lessiveuse. Leur métier, évoqué dans toutes les variantes, fait présumer qu'à côté d'eux existaient déjà d'autres hommes mais qui ne sont pas mentionnés directement. Pourquoi les deux sont-ils désignés comme lessiveur et lessiveuse ? Les Bhil n'en connaissent actuellement aucune explication. Elle est fournie par le mythe hindou du déluge, auquel les Bhil ont emprunté l'histoire du poisson (voir plus loin). Mais ils n'ont pas emprunté le personnage du « Premier Brahmane » et « Premier-Ascète », Manu ; ils s'en sont tenus au premier couple humain, qui a dû certainement faire partie de leur mythe du déluge dès l'origine. Sans doute, le couple se présente-t-il comme celui

d'un lessiveur et d'une lessiveuse parce que, ayant à rester près de l'eau pour travailler, il s'ensuivait tout naturellement des rapports non seulement avec l'eau mais aussi avec les poissons qui y vivent. Nous aurions donc là, *mulatis mulandis*, le pendant du « Premier-Brahmane », Manu, se lavant (professionnellement !) et rencontrant le poisson. — Les Bhil auraient subi, dans ce cas aussi, une hindouisation, mais ils ont sauvé toutefois l'essentiel de leur ancienne conception primitive : le couple humain.

3^o Selon une autre version bhil du même mythe, le frère et la sœur sont battus par Bhagwân parce que, à la question « Qui êtes-vous » ?, la jeune fille a répondu « Nous sommes frère et sœur ». C'est seulement lorsque la question eut été renouvelée et qu'il eut obtenu la réponse : « Nous sommes des hommes », que Bhagwân approuva ce qui c'était passé, bénit en quelque sorte leur lien, et les fit premiers parents du genre humain. On voit dans ce récit que la question de l'inceste présentait des difficultés et qu'on a essayé, d'une manière ou d'une autre, de l'esquiver.

4^o Les traits suivants ont probablement passé du mythe de la création à celui du déluge : d'abord le relief donné à la création (particulière), par Bhagwân, des deux êtres humains, frère et sœur (lessiveur et lessiveuse) ; ensuite le fait que sont frère et sœur ceux qui, épargnés par la catastrophe, vont devenir les nouveaux parents du genre humain. Les enfants des premiers parents ont dû s'unir par le mariage. Mais que le grand déluge n'ait épargné que deux êtres, frère et sœur, cela paraît en soi peu logique et, à vrai dire, aussi « peu pratique » que possible.

8. LE MYTHE DU DÉLUGE DANS L'HINDOUISME

Il va sans dire qu'il est particulièrement intéressant de comparer le mythe du déluge des Bhil avec celui des Hindous, dont les plus anciennes versions se trouvent dans le *Shatapata Brâhmana*¹ ; des rédactions ultérieures un peu différentes se trouvent dans le *Mahâbhârata* et dans d'autres livres. Le contenu est en substance le suivant.

La divinité (Brahmâ, Vishnu) apparaît elle-même au pieux roi Manu sous la forme d'un poisson qui lui fait savoir qu'un déluge imminent détruira tout. Ainsi averti et conseillé, Manu construit un bateau dans lequel il est sauvé. En vertu de son ascèse (*tapas*, ferveur, magie) Manu fait surgir un nouveau monde (hommes et dieux inférieurs y compris).

¹ I, 8, I.

9. COMPARAISON ENTRE LE MYTHE DU DÉLUGE CHEZ LES BHIL ET CHEZ LES HINDOUS

On voit immédiatement que, pour les détails, il y a concordance et ressemblance entre les deux mythes. Cela est vrai surtout de l'histoire du poisson ; pour la citrouille des Bhil, elle est remplacée par le bateau des Hindous.

Mais les différences sont d'une tout autre importance ! Dans le mythe hindou, la divinité (Brahmâ, Vishnu) annonce bien le déluge, mais disparaît ensuite complètement de la scène, et la nouvelle création du monde et des hommes s'opère par la seule magie de Manu, l'ascète et le magicien primitif. Au contraire, l'Etre Suprême des Bhil, Bhagwân, ne perd jamais la direction des événements. Il n'est même pas question d'une nouvelle création, il ne s'agit que d'assurer la propagation du genre humain. Bhagwân ordonne aux deux survivants de s'unir en mariage ; ainsi, le nouveau développement de l'humanité est introduit d'une façon rationnelle et normale.

Il est clair que nous sommes en présence de deux mondes totalement différents, voire opposés l'un à l'autre. D'une part, chez les Bhil, peuple primitif : une conception tout à fait théiste de Dieu et une vision rationnelle des choses. D'autre part, chez les Hindous, peuple dominateur, plus cultivé et déjà philosophant : une conception panthéiste et émanatiste à laquelle se mêlent, au sujet de la nouvelle création du monde comme de celle des dieux et des hommes, les plus abstruses théories magiques.

Le mythe bhil se débat avec le problème de l'inceste. La manière catégorique de le résoudre, celle même que nous venons d'exposer, ne réussit pas à dissimuler le malaise qu'il a provoqué et laisse, malgré tout, transparaître l'artifice. Dans le mythe hindou, le problème de l'inceste n'a pas à être résolu puisque Manu, par sa seule puissance magique, appelle toutes choses à l'existence dans le monde des humains, par conséquent l'homme et la femme. Toutefois, si le problème de l'inceste se greffait sur une pareille donnée, — ce qui n'est pas le cas — la réponse serait loin d'en être facilitée : Manu aurait alors à pourvoir à la reproduction du genre humain en ayant des relations avec le principe féminin issu de lui (donc avec sa propre « fille »).

Tout bien considéré, nous pouvons reconnaître dans le mythe bhil du déluge non seulement la conception la plus ancienne mais encore la

plus normale et la plus rationnelle. On y découvre, certes, l'influence hindoue, mais elle n'y garde, au vrai, qu'une importance secondaire. La raison principale en est, sans doute, que les Bhil ont maintenu, dans leur pensée et dans leur vie, l'idée théiste de Dieu. Il est intéressant de noter que l'un de nos meilleurs interprètes, un vieux Bhil, nous déclara un jour spontanément que cette histoire du poisson devait venir des Hindous et qu'elle s'était mêlée au mythe bhil du déluge. Les Hindous pourtant, ne connaissent pas ce mythe sous la forme que les Bhil lui donnent. Les Bhil, habitués à la réflexion, ont donc conscience des profondes différences qui séparent leur mythe des constructions des Hindous.

10. BHAGWÂN ET LE MONDE DES DIEUX

A plusieurs reprises, au cours de cet exposé, j'ai fait mention de la grande différence qu'il y a entre Bhagwân et les autres dieux et déesses. On se souvient du mythe de la création où Bhagwân apparaît comme le créateur des dieux et leur juge: n'alla-t-il pas jusqu'à les chasser hors de sa maison, à coups de bâton, pour châtier leur désobéissance. Il vaut la peine de revenir sur ce point.

Dieux et déesses — presque tous empruntés au Panthéon hindou — ne sont que des « employés », des subordonnés de Bhagwân. Les témoignages le rappellent à chaque instant. Ainsi, par exemple, lorsqu'on nous apprit que Sawan-Mâtâ (une déesse-mère) était considérée comme patronne, dans divers villages, on eut bien soin de nous dire que, pour les Bhil, cette déesse n'agissait pas de son propre chef mais de la part de Bhagwân. Elle n'est qu'une « employée » de Bhagwân, son lieutenant auprès des hommes. Cette condition de « préposé », les Bhil l'expriment au moyen de l'adjectif verbal *melêla* (part. parf. pass. m. pl.) tiré du verbe *melwun* (mettre, placer). Si l'on s'enquiert du rapport existant entre Bhagwân et toutes les autres grandeurs supra-terrestres (dieux et déesses), le Bhil répond: Tous ceux-là ne sont, vis-à-vis de Bhagwân, que *melêla* (préposés), c'est-à-dire des subordonnés. Bhagwân les engage à son service et, serviteurs, ils agissent sous son commandement ou avec sa permission, pour faire du bien ou du mal aux hommes. Le nom générique des dieux masculins est Deo, celui des divinités féminines, Mâtâ ou Dewî. Autant que nous avons pu le remarquer, les Bhil n'emploient jamais le nom de Deo pour Bhagwân.

En résumé, nous pouvons tirer sans hésiter la conclusion suivante: entre les divinités et Bhagwân il n'y a qu'une relation de dépendance ab-

solue. Aucun autre pont ne relie les dieux multiples à l'unique Bhagwân, qu'on déclare expressément être le premier, aussi dans l'ordre chronologique. En conséquence, on peut reconnaître dans les Bhil, — et cela sans trop s'avancer —, des monothéistes relativement déterminés et conscients.

11. LA CROYANCE EN BHAGWÂN CHEZ LES HINDOUS ET CHEZ LES BHIL: LES DIFFÉRENCES

Nous avons constaté plus d'une fois, à propos de Bhagwân, que l'identité de nom, chez les Hindous et chez les Bhil, ne comporte pas identité de contenu ou de conception. Voyons encore, par des exemples instructifs et significatifs, comment, dans leur foi en Bhagwân, les Bhil suivent leur propre voie.

a) C'est une coutume des Hindous de consacrer au dieu Çiva, en faveur d'un défunt, un zébus mâle qu'on laissera en liberté. Selon toute apparence, les Bhil ne sont pas, à l'origine, des éleveurs. La « consécration du taureau » doit donc être un usage emprunté. Or, ils le consacrent non pas à Çiva ou Mahadeo (qu'ils connaissent fort bien sous cette deuxième dénomination) mais bien à Bhagwân: chose si grande ne saurait se rapporter qu'au dieu suprême.

b) Divers éléments ont passé de l'eschatologie hindoue dans les conceptions des Bhil. Mais ici encore, Bhagwân joue le rôle principal. C'est lui qui scrute et juge l'âme du défunt, et non pas le dieu des morts, Yama, comme chez les Hindous. Détail caractéristique, les Bhil, sans hésiter, font descendre Yama — que, dans leur langue, ils nomment Zom — au rang d'« agent de police » de Bhagwân. Accompagné de ses aides, son rôle est d'amener l'âme au tribunal de Bhagwân à qui est réservé le jugement.

c) La source du plus grand mérite, pour les Hindous, ce sont les bonnes œuvres faites en faveur des Brahmanes, les « deux-fois-nés »; les Bhil eux, mettent au premier rang les bienfaits envers les enfants, envers les jeunes gens en âge de se marier (les *bhanex*, enfants de la sœur, jouent là un rôle spécial) et enfin la bienfaisance envers tous les nécessiteux. Bhagwân s'enquiert avant tout de la manière dont on a observé ce commandement qu'on pourrait appeler le commandement de l'amour du prochain. C'est de là que dépend en premier lieu le sort de l'âme dans l'au-delà. Nous rappelons ici la locution citée précédemment: « Ce qui a été donné et distribué aux autres, intercède à l'heure de la mort ».

d) La doctrine hindoue de la réincarnation a fortement déteint sur la foi des Bhil. Mais, d'autre part, nous avons assez fréquemment rencontré chez eux l'opinion selon laquelle les âmes des bons vont au ciel chez Bhagwân, pour toujours, et qu'elles y sont heureuses. La même croyance se trouve aussi, parfois, dans certains milieux hindous de vie simple, mais elle est chez les Bhil plus répandue et plus précise.

12. L'ÊTRE SUPRÊME DES BHIL

A LA LUMIÈRE DES RECHERCHES ANTÉRIEURES

Les recherches sur les Bhil n'ont pas été faites jusqu'ici dans la lumière qu'il eût fallu. En particulier, le domaine intime de la religion (le complexe de Bhagwân) y fut par trop négligé. Nous devons accepter avec d'autant plus de reconnaissance toutes les informations, si brèves soient-elles, que nos devanciers nous ont transmises, pourvu qu'elles viennent de source sûre. Ces informations existent. Ce qui est curieux, c'est qu'elles aient été totalement passées sous silence dans les enquêtes faites antérieurement selon la méthode alors en vogue. Il va sans dire que nous nous réjouissons d'avoir trouvé ces témoignages en dépouillant cette littérature. Ils apportent, à notre témoignage, une précieuse confirmation.

Dès l'année 1850, un officier anglais, C. P. Rigby¹, parlant de certains groupes Bhil, du Khandesh-Ouest (dans la région sud des Bhil) écrivait avec concision: « Ils reconnaissent un créateur suprême, qui est appelé Bhagwân, chez les Paurias, et Dihe, chez les Wurralees ». Soixante-dix ans plus tard, R. E. Enthoven² donne des renseignements identiques sur les Bhil de ces mêmes régions. « Leur religion est simple. Ils n'ont ni prêtres, ni temples, ni idoles. Ils honorent un créateur suprême, Bhagwân, et s'efforcent de lui plaire par des sacrifices et des offrandes. »

Fait digne de remarque, un témoignage équivalent nous est donné sur les Bhil de la région centrale (Malwa). Nous le devons à C. Eckford Luard³, qui est considéré comme un assez bon observateur. Il écrit: « Comme suprême Seigneur, les Bhil ont Bada Deo (ou Bhagwân, ainsi qu'ils l'appellent souvent en empruntant un terme hindou); on dit qu'il n'a ni femme ni enfants, et qu'il gouverne l'univers ». Ces précisions sur sa nature (maître du monde, sans femme ni enfants) s'accordent, on ne peut mieux, avec nos constatations.

¹ *On the Satpura Mountains*. Trans. Bombay Geogr. Soc. IX, 1850, 80.

² *The Tribes and Castes of Bombay*. Vol. I, p. 175 f. Bombay 1920.

³ « Central India ». *Census of India*, 1901. Vol. XIX. Part. I. Report (Lucknow) 1902, p. 73.

Plus récemment, Enok Hedberg¹ a apporté une importante contribution à notre connaissance des Bhil du Sud. Hedberg rapporte que ces Bhil prient le matin, les yeux fixés vers le soleil levant, en disant : « Salut ! Salut ! O toi, ô Dieu. Comme tu t'es montré à nous aujourd'hui, montre-toi à nous aussi demain ; préserve nos mains et nos pieds de la maladie, donne-nous à manger et à boire, bénis l'accroissement de nos troupeaux et donne-nous la prospérité ».

Je ne m'étendrai pas davantage sur des témoignages analogues. Mais il faut encore remarquer qu'il y a des raisons objectives qui expliquent, au moins en partie, la rareté relative des renseignements. Dans le culte extérieur (*pujâ* des dieux et déesses, sacrifices, magie, etc.) on n'aperçoit en effet que peu, ou pas du tout, l'idée de Bhagwân. Et se sont ces choses extérieures qui, dans la vie de tous les jours, sont en évidence, tandis que Bhagwân est plus à l'arrière-plan et, comme le disent les Bhil, « n'a pas même une pierre (comme symbole de vénération) sur cette terre ». Mais j'espère avoir suffisamment montré quelle place Bhagwân occupe dans la pensée de chacun, et dans le culte privé que plusieurs lui rendent (prières, proverbes, bonnes actions référées à Bhagwân et à son jugement).

13. LA FOI EN L'ÊTRE SUPRÊME (BHAGWÂN)

DANS D'AUTRES TRIBUS PRIMITIVES DE L'INDE CENTRALE

Il est également intéressant de voir que d'autres tribus primitives de l'Inde centrale témoignent de l'existence d'une foi en un Être Suprême qui, en outre, porte aussi, du moins en plusieurs endroits, le nom de Bhagwân. Voici brièvement l'essentiel de ce que j'ai pu constater moi-même au sujet de la foi en un Être Suprême chez les primitifs Korku. Tous les Korku savent qu'il y a un Dieu, qui a tout créé, en particulier l'homme. Ils l'appellent également Bhagwân. Mais il est généralement peu vénéré des Korku, qui le craignent plutôt, surtout à cause du jugement auquel, selon leur conception, chacun est soumis après la mort. A Bhagwân appartient le jugement ; la première question qu'il pose à l'âme est celle-ci : « le mendiant a-t-il reçu son aumône » ? Les Korku sont donc d'accord sur ceci avec les Bhil. Si la réponse est affirmative, c'est le bonheur de l'âme ; sinon, son malheur. La doctrine hindoue d'une seconde naissance n'a pas de racines profondes chez les Korku. C'est de Bhagwân que l'âme individuelle reçoit la sentence : récompense ou châtement éternel : telle est, sur ce point

¹ E. HEDBERG, *The celebration of Divali by the Mewa Bhils*. J.A.S.B. XIV, Bombay, 1929, p. 364-399. Voir p. 377 f.

la conception dominante. Les autres dieux et déesses sont considérés par les Korku comme des serviteurs de Bhagwân.

Pour les Korku, nous avons aussi la bonne fortune de posséder un témoignage qui concorde, pour l'essentiel, avec nos observations ; il date de 1856. L'évêque missionnaire anglais Stephan Hislop¹ écrivait alors : « Bien qu'un de leurs dieux reçoive le titre de « grand-dieu » (Mahadeo) ; ils estiment cependant, — si j'en juge sur les informations recueillies dans un de leurs districts —, que ce chef des dieux est distinct du créateur invisible, conservateur du monde. Mon informateur m'assura qu'ils avaient une idée bien nette de cette distinction, et qu'ils donnent à ce dernier, à l'imitation des cultivateurs hindous, le nom de Bhagwân ».

Les conditions sont à peu près les mêmes dans d'autres tribus primitives de l'Inde centrale. Mais là je ne puis m'appuyer sur mes propres recherches, je dois m'en tenir à la littérature qui s'y rapporte. Maintenant que nous connaissons mieux la foi des Bhil et des Korku en un Etre Suprême, ces documents nous apparaîtront plus significatifs, même s'ils laissent beaucoup à désirer en raison de leurs lacunes. Nous disposons de renseignements plus ou moins détaillés, et qui ne nous offrent pas partout les mêmes garanties d'exactitude, sur la foi en un Etre Suprême chez les Korva, les Munda, les Birhor, les Santal et les Oraon. Toutes ces tribus primitives occupent la partie est de l'Inde centrale.

L'espace nous fait défaut pour entrer dans plus de détails. En résumé, on peut dire, d'abord, qu'à côté des Bhil et des Korku, d'autres tribus, les Korva, les Oraon, les Birhor, les Baiga et les Lohar (un groupe spécial des Munda) appellent également leur Etre Suprême Bhagwân. Ce nom est, comme nous l'avons vu, d'origine indo-aryenne.

Mais la réalité signifiée a, dans tous ces cas, une autre origine. Cela ressort non seulement de l'analyse des données, mais déjà du fait que plusieurs de ces tribus (les Birhor, les Lohar, les Oraon) emploient, à côté du nom plus récent de Bhagwân, l'ancienne dénomination, qui leur est propre, de Singbonga, et de Biri Belas. Les tribus mentionnées sont — fait digne de remarque — celles qui actuellement possèdent encore leur langue primitive (austro-asiatique ou dravidienne). Tout porte à croire que les choses ont dû se passer de la même façon chez les autres peuples (Bhil, Korku, etc.). La seule différence est que, chez ceux-ci, la langue du pays s'étant perdue et étant remplacée par un idiome hindi, l'ancien nom pré-aryen de l'Etre Suprême a disparu.

¹ *Papers relating to the Aboriginal Tribes of the Central Provinces*. Edited with notes by R. Temple. 1866, p. 17.

14. CONCLUSION

Mon exposé avait pour sujet principalement la foi en un Etre Suprême, chez le peuple primitif des Bhil. J'espère avoir montré d'une façon convaincante que les Bhil, malgré l'influence hindoue, suivent, quant aux points essentiels, leur propre voie. Pour ce qui est du fond même de leur religion, ils ne sont pas complètement passés à l'hindouisme. L'idée qu'ils se font de Dieu se présente bien comme un monothéisme ; elle ne saurait s'expliquer par le haut degré de culture d'un hindouisme saturé de panthéisme. Ainsi, tout indique que nous avons affaire ici à une foi monothéiste, qui remonte aux temps pré-aryens de l'Inde, et que les Bhil primitifs possédaient en propre.

Le fait que diverses tribus primitives ont encore en usage, à côté du mot hindi Bhagwân, l'ancienne dénomination propre à l'Etre Suprême, renforce d'une façon décisive les arguments que nous avons présentés. Tout ceci s'accorde au mieux avec la croyance en un Dieu Suprême, telle qu'elle existe chez nombre de peuples anciens et primitifs, — croyance qui a été établie incontestablement au cours de ces dernières décades, et sur laquelle W. Schmidt a rassemblé tant de données intéressantes, dans son *opus magnum* sur « *L'origine de l'idée de Dieu* ».

Il y a exactement 21 ans, j'ai pu, chez les habitants de la Terre de Feu, à l'extrémité sud du globe, constater, cette foi antique en un Dieu Paternel¹. Une découverte semblable — et la joie qui l'accompagne — m'a été accordée chez les Bhil, peuple primitif de l'Inde centrale. Trouver Dieu est toujours une grâce, non un mérite personnel. Il en est encore ainsi quand on va à la découverte des traces de Dieu dans l'histoire, surtout dans l'histoire primitive de l'humanité.

* * *

Tous ceux qui ont quelque compétence avoueront, avec moi, que précisément les recherches sur l'idée de Dieu chez les peuples primitifs de l'Inde ont été trop peu poussées. A cela je vois trois raisons, que je mentionne rapidement à la fin de cet exposé. Il n'est pas difficile de montrer que ces omissions s'expliquent par des conditions de temps et de lieu particulières, et qu'elles sont donc plus ou moins excusables. Il y a donc ici des circonstances atténuantes.

¹ Cf., *Nova et Vetera*, 1928, n° 3, p. 358.

1^o Il faut mentionner en premier lieu les conditions particulièrement complexes de l'Inde. J'y a fait allusion dans l'Introduction. Autant que c'est humainement possible, il faudrait à la fois la compétence d'un ethnologue et celle d'un indianiste pour pouvoir s'adonner à de fructueuses recherches. Sans quoi, on se trouve désarmé, et l'on ne sait comment situer les choses dans chaque cas.

2^o Ces conditions difficiles ont permis à l'évolutionnisme de se déployer sur ce terrain — au grand détriment de la science. Il s'agit ici, avant tout, d'ouvrages dus à des chercheurs anglais et hindous. Malgré tout ce qu'ils apportent d'intéressant — ce pour quoi nous ne saurions leur être assez reconnaissant —, ils sont gravement déficients pour tout ce qui touche à l'examen de l'idée de Dieu chez les primitifs de l'Inde. Ils font généralement crédit au principe de l'évolutionnisme en histoire des religions, longtemps à la mode en Europe, si bien que, renonçant *a priori* à trouver chez les hommes primitifs des idées supérieures, surtout celles d'un Etre Suprême et bon, d'ordinaire ils ne les trouvent pas. C'est un fait connu que les théories et les mouvements d'idées de l'Europe n'ont vraiment d'action, dans les pays coloniaux ou périphériques, qu'au bout d'une génération. Ce phénomène se constate aussi dans le domaine des recherches scientifiques sur les peuples et les religions de l'Inde. Les effets s'en font sentir jusque de nos jours : dans le recensement officiel, le « Census of India », les primitifs, sont sans autre, rangés dans la catégorie des « Animistes ». Ce qui veut dire, très exactement, qu'on s'en tient encore à la théorie évolutionniste de la religion telle que Tylor l'a lancée, il y a près de 70 ans. La puissance des faits a tout de même prévalu, et les savants ont rendu témoignage à la vérité. J'ai pu vous en donner des exemples. Mais si l'on avait eu un point de vue plus juste sur les données de la situation, dans bien des cas, à n'en pas douter, les résultats auraient été plus importants. A la fin du siècle dernier, l'anglais A. Lang (mort en 1912), avait déjà pressenti l'existence de la foi en un Etre Suprême précisément chez les peuples primitifs dont la culture humaine est peu développée. Mais, même en Angleterre, A. Lang n'a guère fait école. Si bien que, jusqu'à nos jours, l'ensemble des recherches sur les religions de l'Inde est dominé par l'influence de cet évolutionnisme.

3^o A tout cela s'ajoute finalement un troisième élément d'explication. Les dominateurs aryens, les Hindous, ont de tout temps considéré les populations primitives de l'Inde avec un grand dédain, voire avec mépris, allant jusqu'à taxer une bonne partie d'entre eux, de criminels (Criminal

Tribes, disent les Anglais). Nos Bhil se rangent, eux aussi, dans la catégorie des « Criminal Tribes ». Lorsqu'en 1938 je me préparais pour mon voyage d'exploration chez les Bhil, j'entendis plus d'une fois la question posée avec étonnement : Comment, vous allez chez ces tribus de criminels ? Nous n'avons pas à étudier, en ce moment, pourquoi et comment les savants européens ont fait leur, l'expression hindoue de « tribus de criminels ». Devant de telles préventions, on ne pouvait s'attendre à rencontrer de la compréhension pour les recherches sur l'idée d'un Etre Suprême, ni, à plus forte raison, espérer les voir se développer.

Désormais, une observation plus attentive et, je le crois, plus dégagée de préjugés, a permis de voir que les choses sont réellement autres qu'on ne se l'était figuré. Je ne pense pas exagérer en disant qu'il s'agit d'une nouvelle orientation de l'histoire des religions de l'Inde. Le bien-fondé de cette assertion apparaîtra mieux encore si nous tenons compte, en outre, des découvertes récentes qui sont de grande importance en cette matière. Je ne puis, dans le cadre de cet essai, entrer dans plus de détails, je dois me contenter de brèves indications. Ainsi, le culte du Lingam ou phallus, qui, dans les religions de l'Inde, occupe une si grande place, n'est pas (on l'a dit depuis longtemps) d'origine indo-aryenne. Les Aryens l'ont emprunté à un moment donné, mais non pas aux tribus primitives de l'Inde, comme on l'a dit trop souvent. Tous les faits qui nous sont maintenant connus le démentent. Par contre, il n'est pas exclu que les premiers porteurs du culte du phallus aux Indes soient des gens de la culture de l'Indus, de la haute culture de Mohenjo Daro, Harappa, etc.

On a toujours été tenté — de même que pour le culte du phallus — de faire dériver des tribus primitives les idées magiques si particulières aux religions hindoues. Mais, de plus en plus, les faits s'opposent, sur toute la ligne, à cette supposition. Ainsi, l'idée si caractéristique de l'hindouisme, qu'au moyen du sacrifice rituel ou de la formule magique (*mantra*) on peut *forcer* la divinité à donner, ne s'explique pas par les conceptions et les pratiques des peuples primitifs de l'Inde. Les Aryens — ou les Hindous — doivent l'avoir reçue d'ailleurs (peut-être aussi des peuples de la culture de Mohenjo Daro) à moins qu'ils ne l'aient élaborée eux-mêmes. Rapprochons de cela une autre donnée : le système magique associé au Shaktisme, et qui dans une large mesure, a été le fait des Aryens de l'Inde, s'est, la plupart du temps, transmis en sens inverse de celui qu'on suppose, c'est-à-dire non pas des primitifs à la haute culture des Aryens et des Hindous, mais, au contraire, de ceux-ci aux primitifs. Nous pouvons démontrer que cette

extension de la magie a commencé vers 500 après Jésus-Christ et s'est poursuivie par la suite. Je crois en avoir fourni des preuves assez détaillées dans mon étude sur « *Les problèmes de l'histoire des religions de l'Inde* », que j'ai pu terminer récemment, et qui, je l'espère, paraîtra prochainement.

Il était donc injuste de rendre responsable les tribus primitives indiennes, — comme on l'a fait constamment jusqu'ici, d'une manière un peu trop simpliste, — de tout ce que l'on rencontre de moins honorable dans l'histoire des cultures et des religions de l'Inde. La question prend, au contraire, un intérêt particulier si l'on pense qu'il apparaît de plus en plus probable que les éléments les plus élevés qui, au cours du temps, ont surgi des religions hindouistes, doivent, au moins jusqu'à un certain point, être attribuées à la vertu des peuples primitifs. Ces remarques seraient pertinentes, avant tout, pour ce qui concerne la religion bhakti des Bhagavatas, qui reconnaissent un Dieu personnel. J'avais déjà exprimé cette idée, avec les réserves nécessaires, il est vrai, et avec prudence, dans la revue *Anthropos*¹. J'ai découvert ensuite, à ma grande joie, que la même opinion avait été en réalité soutenue déjà par des auteurs tels que Sarat Chandra Roy, et F.J. Richards. Le premier, dans sa monographie *Oraon Religion and Customs*², dit ce qui suit : « De vieilles traditions et certaines coutumes de cette tribu sembleraient indiquer que le culte de la Bhakti a depuis longtemps existé en germe dans son âme ».

Il faut reconnaître, à ce témoignage de S. Ch. Roy, un poids spécial ; les initiés le savent. Nous devons à l'auteur de nombreux articles et monographies, qu'il a écrits au cours de ces dernières décades, sur diverses tribus primitives dravidiennes et austro-asiatiques du Chota Nagpur : Roy peut donc être considéré comme une des premières autorités en la matière³. Si, à propos des Oraon (dravidiens), il a acquis le sentiment que la foi en un Dieu personnel, la vénération d'un Dieu personnel, sont enracinées « dans l'âme de la tribu », nous n'avons certainement pas tort de prendre au sérieux son assertion. Roy est, sans nul doute, fondé à affirmer cela, puisqu'il parle de « vieilles traditions et de coutumes certaines de la tribu » sur lesquelles il appuie son opinion. La confiance que nous lui donnons fut encore fortifiée lorsque, bientôt après, dans une recension du livre de Roy,

¹ L. c., p. 322.

² Ranchi 1928, p. 323.

³ S. Ch. Roy se sentit directement atteint par le propos qui ne concédait aux Primitifs du Chota Nagpur, pour toute religion, que d'obscures représentations de « puissances impersonnelles ». (RISLEY, *Report on the Census of India for 1901*, vol. I, Part. I, p. 352.) Contre une telle assertion, il prit énergiquement position dans un article où il signale en particulier le Dieu Suprême de ces tribus. (*Primitive Religion in Chota Nagpur*, dans *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, XIV, 1928, 65-74.)

nous vîmes F. J. Richards donner son assentiment précisément à l'assertion qui nous intéresse. Richards écrit: «La bhakti, la religion de la dévotion à un Dieu unique et personnel, paraît enracinée dans la psychologie dravidienne, et c'est la bhakti des Tamil qui a fait revivre l'hindouisme de l'Inde du Nord, écrasé par l'Islam »¹.

Comme on le voit, les motifs ne manquent pas pour parler d'une nouvelle orientation, d'une révolution, dans l'histoire des religions de l'Inde. Puisse-t-elle être et rester une révolution au bon sens du mot: Une nouvelle orientation qui ne se laisse guider que par la puissance des faits et s'identifie ainsi avec la vérité, seul but de toute vraie recherche scientifique. Une révolution, enfin, qui combat l'erreur, mais prête secours aux égarés autant qu'elle le peut. Alors pour tous ceux qui, activement ou passivement, auront pris part à ce bouleversement se vérifiera la parole du Maître — toujours belle et semeuse de bonheur: « *Veritas liberabit vos* »!

WILHELM KOPPERS

Missionnaire de la Société du Verbe Divin

¹ F. J. RICHARDS, « Man. » Londres 1929, n° 165. Cette influence de « bas » en « haut » que Roy et Richards affirment dans ce cas particulier perd du reste tout caractère d'étrangeté si l'on pense à ce qui s'est passé dans le domaine sociologique où les Indiens aryens — on l'a prouvé —, ont emprunté aussi aux indigènes (cf. l'exogamie du gotra, du provara et du sapinda. Comparer avec S. V. KARANDIKAR: *Hindu Exogamy*, Bombay 1928.) Si des influences si profondes ne peuvent être niées dans le domaine sociologique, il serait bien étonnant qu'elles ne se rencontrent pas également dans le domaine religieux.

La situation de l'Eglise en Russie¹

Chacun sait que, depuis 1918, le régime bolchéviste a fait table rase de l'Eglise chrétienne, tout comme de la religion israélite ou musulmane. L'athéisme et la persécution religieuse sont devenus des axiomes d'Etat. Il ne s'agit pas d'une simple séparation de l'Eglise et de l'Etat ; les associations religieuses se sont vu refuser le droit à la personnalité juridique, et à l'acquisition d'aucun bien. Les communautés ecclésiastiques et les couvents ont été abolis, les biens ecclésiastiques expropriés, les dignitaires ecclésiastiques poursuivis ou bannis, tout comme les simples prêtres et religieux. En 1927, encore, le chef du pouvoir, Staline, déclarait lui-même, à une délégation d'ouvriers américains : « Le parti ne peut, à l'égard de la religion, rester neutre. Il mène la propagande antireligieuse contre les préjugés religieux de toute nature... Il arrive que certains membres du parti soulèvent des difficultés contre le développement de cette propagande antireligieuse. Le mieux est alors d'expulser ces membres ; car, dans notre parti, il n'y a pas de place pour de tels communistes ».

De toute la grande et puissante hiérarchie de l'Eglise orthodoxe, il ne reste plus que trois métropolites (Serge à Moscou, Nicolas à Kiev, et maintenant aussi à Moscou, et Alexandre à Léninegrad, accompagnés de 9 ou 10 évêques ou archevêques. 90 pour 100 des 43 000 paroisses de la sainte Russie ont été dissoutes, et les autres sont mourantes, déjà pour le simple motif qu'il n'existe plus aucun centre de formation théologique. Depuis 25 ans, on n'a plus la permission d'imprimer en Russie aucun livre religieux ; l'imprimerie du Saint-Synode a été fermée ; la dernière pauvre petite feuille qui paraissait encore sous forme de calendrier ecclésiastique, rendit bientôt le souffle. Chaque manifestation ecclésiastique, chaque initiative religieuse passait pour contre-révolutionnaire et passible de peines : de telle sorte, par exemple, que si les parents conservaient, sur le papier, le droit d'élever religieusement leurs enfants jusqu'à l'âge de 16 ans, cependant, en fait, l'exercice de cette liberté les conduisait infailliblement devant la police de sûreté de l'Etat. La conception de la famille et du mariage a été bouleversée et complètement pervertie. L'orientation purement matérialiste de la jeunesse a placé la nouvelle génération devant des crises morales insoupçonnées, qui éprouvent surtout les intellectuels.

¹ Nous donnons ici la traduction de la partie principale d'un article de tête, paru dans les *Basler Nachrichten*, 8 avril 1943.

Or, voici que quelque chose d'inattendu et de nouveau se produisit au commencement de l'invasion militaire de la Russie par l'Allemagne, en juin 1941. Les Allemands, connaissant les désirs religieux des populations russes, entreprirent aussitôt une grande campagne en faveur de la restauration de la liberté religieuse. On rouvrit solennellement les églises fermées ou affectées à des destinations profanes ; on réorganisa les magnifiques offices et les cérémonies de l'Eglise orthodoxe, et on les diffusa par la radio à des fins de propagande. Le « succès » fut remarquable : le peuple paysan, derrière le front russe, écouta ; il reprit espérance, et il suspendit de nouveau aux parois, à la place des portraits des chefs communistes, les icônes jusqu'alors cachées. Qu'arriva-t-il ? Brusquement, du côté des Soviets, l'ensemble de l'activité antireligieuse du parti cessa, les tracts et les conférences des sans-Dieu disparurent, les musées sans-Dieu se fermèrent, la radio eut des émissions religieuses, le saint national Alexandre Newsky fut soudain remis en honneur, le Kremlin lui-même demanda des prières publiques — et le peuple y accourut en foule. Le gouvernement soviétique a des antennes psychologiques ; l'action propagandiste de la « croisade » allemande rencontra en lui un partenaire intelligent.

Au début de la guerre germano-russe, un correspondant étranger demanda, lors d'une réunion d'information, au président Lozovsky, pourquoi les tracts antireligieux avaient disparu. Lozovsky répondit : « A cause du manque de papier ». L'indiscret journaliste insista : « Mais pourquoi toutes les autres publications continuent-elles ? » Lozovsky répliqua : « Nous en reparlerons ». Emilien Gubelmann, plus connu sous le nom de Jaroslavsky, l'auteur d'une douzaine de livres sur l'athéisme, apôtre infatigable, ancien rédacteur en chef de la revue *Le sans-Dieu* et du journal de même nom, président de l'union des sans-Dieu, laquelle pouvait naguère se glorifier de compter 5 millions de membres, pleure aujourd'hui sur la ruine des églises et des sanctuaires russes (cf. *Pravda*, 20 janvier 1942).

Le plus surprenant est la parution d'un luxueux volume intitulé : *La vérité sur la religion en Russie*. Cette publication veut démontrer, par le texte et l'image, qu'il en va pour le mieux de la liberté religieuse au pays des Soviets. Le livre paraît sous les auspices du patriarche de Moscou et offre un magnifique portrait du métropolite Serge, avec des images de nombreux dignitaires ecclésiastiques (dont la plupart sont à l'étranger), d'églises et de cérémonies cultuelles. Cette nouvelle publication en librairie étonne d'autant plus que, depuis 25 ans, aucun livre de prière ne pouvait être mis en vente ni acheté. Le caractère de l'ouvrage n'est pas douteux : il s'agit de propagande pour l'étranger.

En fait, aujourd'hui encore, absolument rien n'est changé, ni dans les dispositions de la constitution et de la loi, ni dans le programme du parti soviétique, même à l'égard de l'église orthodoxe. Aucune mention, dans le fameux ouvrage de luxe, des catholiques, des protestants, des israélites et des musulmans. Des 454 églises orthodoxes de Moscou, il y en a maintenant environ 25 d'ouvertes, y compris celles du schisme « rouge ».

Le visiteur étranger peut constater, à certains offices (là où se rencontrent encore des ecclésiastiques) une fréquentation extraordinaire des fidèles, et en tirer s'il le veut de fausses conséquences. Lors du dernier recensement de 1936, les formulaires portaient une rubrique concernant ceux qui « croient en Dieu ». Jamais les résultats numériques de ce recensement n'ont été publiés, mais on sait qu'environ le 70 % de la population se déclara « croyante en Dieu ». Cela représente, pour Moscou, 3 ou 4 millions de personnes. Le un pour mille d'entre elles suffirait déjà à remplir les 25 églises. A Pâques 1942, il y eut, dans l'église de l'Épiphanie, à Moscou, un office religieux grandiose, où 4 évêques assistèrent le métropolite Serge, au milieu d'un océan de lumière tel qu'on n'en avait plus revu depuis 25 ans. Cette manifestation fut photographiée, et exploitée.

Le métropolite Serge est une curieuse figure. Il n'est pas patriarche, il ne porte que le titre de « gardien du siège patriarcal ». Le dernier patriarche Tikhon, a disparu en 1925, lorsqu'il protesta contre les Soviets. Sa succession fut l'occasion d'intrigues sans fins. Les candidats désignés par Tikhon lui-même ont été « liquidés » depuis longtemps, tout comme lui. Le métropolite Cyrille, le métropolite Agafangelo, le métropolite Pierre Kroutitsky, dernier élu au patriarcat d'une manière formellement canonique, furent mis « en surveillance ». Il y eut des confesseurs de l'Eglise orthodoxe, comme ce métropolite Philippe, qui en 1930, eut à donner, devant des visiteurs étrangers, une interview toute préparée d'avance, et qui, aussitôt après, avec un courage apostolique, dévoila la supercherie. Dans le luxueux ouvrage publié sous ses auspices, le métropolite Serge parle du « chaos indescriptible » de l'Eglise de Russie. Ce dignitaire a lui-même résisté au régime à certains moments, il a refusé de fulminer l'excommunication contre les prélats qui se trouvaient à l'étranger ; mais il s'est fait tolérer par ses concessions. Sa légitimité est attaquée par certains, et, tout près de lui, Alexandre Bedensky, le chef de l'Eglise « rouge » brigue la primauté ecclésiastique.

On a donné, sur la situation de la Russie, même pour ce qui touche au domaine religieux, bien des renseignements inexacts. Mais, à l'encontre de conclusions trop hâtives déduites de certaines publications, il faut tenir que, mis à part ce changement extérieur d'attitude des Soviets, dicté par des considérations tactiques, rien n'a changé dans la triste situation de l'Eglise orthodoxe elle-même en Russie ; et qu'il ne peut malheureusement pas être question, d'une « amélioration définitive de l'Eglise chrétienne en Russie » qui serait, comme le vice-président des Etats-Unis, A. Wallace, pensait pouvoir l'espérer, une contribution et une présupposition aux « bases chrétiennes de la paix », pourtant si souhaitables.

Le droit naturel chrétien de la scolastique¹

L'entrée de la foi chrétienne dans le monde antique en voie de dissolution et livré à d'obscurs mysticismes, n'a pas eu pour effet de susciter tout de suite une nouvelle philosophie et une nouvelle organisation sociale. Un bon nombre des premiers chrétiens, en raison précisément du processus de décomposition et de dissolution de la société antique, étaient orientés vers des perspectives eschatologiques. Le pouvoir régénérateur de la doctrine chrétienne ne pouvait donc au début se déployer pleinement, et il ne le tentait même pas : on se heurtait à la parole : « Je ne suis pas venu détruire la loi, mais l'*achever* ».

Toutefois certaines idées, déterminantes pour notre problème : 1^o celle d'un Dieu personnel, supérieur au monde, et souverain Législateur ; 2^o celle de la personne chrétienne, dont la fin éternelle est transcendante à l'Etat, aux mœurs et aux droits de la cité ; 3^o celle de l'Eglise, organisme de salut existant à côté de l'Etat, mais qui, relative à la foi et aux mœurs, est supérieure à la volonté de l'Etat, — devaient, à la longue, pénétrer la problématique même du droit naturel, non pour y introduire des innovations radicales, mais pour la creuser plus profondément, la fonder plus solidement, et enrichir son contenu.

Ainsi donc, l'histoire de l'idée du droit naturel laissera voir, de bonne heure, la trace des influences chrétiennes. Déjà, Paul, l'apôtre des Gentils, expliquait que, pour les Gentils, qui n'ont pas la loi [du Sinai], cette même loi était inscrite dans le cœur, et qu'elle leur était manifestée par la conscience. Elle vaut donc pour les Gentils et pour les Juifs, puisqu'elle est fondée dans la nature, et dans l'essence de l'homme.

¹Nous avons déjà signalé le livre de Heinrich Rommen, *Nova et Vetera*, 1942, n° 2, p. 146, et écrit qu'il méritait d'être traduit. La tâche serait certes plus aisée si la langue en était moins négligée. Voici la version, un peu hâtive et encore trop littérale, d'un des principaux chapitres de cet ouvrage. Si nous osons la proposer à nos lecteurs, c'est avec l'espoir de provoquer quelque traduction à la fois meilleure et intégrale de l'ouvrage.

1. *Les Pères de l'Eglise.*

Les Pères de l'Eglise ancienne utilisèrent le droit naturel stoïcien, dans les axiomes duquel ils trouvaient *semina verbi*, des principes d'argumentation pour annoncer la doctrine chrétienne d'un Dieu personnel, Créateur, Auteur de la loi éternelle, et de la loi morale naturelle, promulguée par la voix de la conscience et de la raison. On lit, par exemple, chez saint Jean Chrysostome : « Dis-le moi, où donc les législateurs ont-ils pris les préceptes touchant le mariage, le meurtre, les testaments, les dépôts, la défense de s'avantager les uns aux dépens des autres, et les normes concernant une infinité d'autres choses ? Assurément, dans la tradition. Mais, si nous remontons plus haut, nous arrivons en dernière analyse à la conscience. Il est clair que les législateurs établissent leurs lois sur la base de la règle que Dieu a donnée à l'homme en le créant. C'est à cette loi fondamentale que les tribunaux et le droit pénal doivent leur origine ».

Les Pères utilisèrent aussi la distinction stoïcienne du droit naturel primaire et secondaire. Chez eux, le droit naturel primaire est transposé en valeur théologique et référé à l'état de nature intègre, tandis que le droit naturel secondaire, avec la force coercitive du droit, la servitude et l'esclavage, sont référés à l'état théologique de nature déchue. Depuis la chute, la nature blessée, mais non détruite, peut encore, absolument parlant, reconnaître les premiers principes de la moralité et du droit, mais les conclusions découlant des premiers principes, qui, dans l'état de nature intègre, apparaissaient avec la même clarté, ne peuvent plus maintenant être atteintes que par la pensée discursive, et la raison pratique est, elle aussi, affaiblie. En outre, désormais, le droit va revêtir le dur caractère de la contrainte, et l'Etat va porter l'épée. Cependant, l'Etat comme tel n'est pas, dans la pensée des Pères, une conséquence du péché ; seules, des citations arrachées de leur contexte, et une incompréhension de l'attitude spirituelle des Pères, ont pu, en une époque dépourvue de tradition, accréditer cette erreur.

Les Pères n'ont pas tenté de construire un ensemble systématique de la doctrine morale et juridique. Leur pensée spéculative était tout entière absorbée par le souci d'exposer les vérités de la foi, qui risquaient d'être mises en péril par l'assaut des cultes à mystères de l'antiquité décadente ; leur dur labeur pastoral, au temps des persécutions, ne leur permit pas davantage d'entreprendre l'étude théorique approfondie des questions d'éthique et de philosophie du droit.

2. Saint Augustin.

Saint Augustin, toutefois, et avec quel éclat ! fait exception. Dans son esprit si plein de ressources, les idées de la philosophie antique, informées par le nouvel esprit chrétien, reprennent une autre vie. Sa tournure d'esprit, les nécessités de la lutte contre les erreurs pélagiennes et manichéennes, et aussi la terrible expérience de la catastrophe de l'empire romain, de la *civitas terrena*, mirent le grand évêque en contact avec les problèmes éthico-juridiques.

Pour saint Augustin, les idées subsistantes, que Platon faisait vivre dans un lieu céleste, deviennent les idées divines. La Raison cosmique impersonnelle des stoïciens devient le Dieu personnel, omniscient et tout-puissant. Le *Mens (nous)* divinisé d'Aristote, devient le Dieu créateur du monde, transcendant au monde, qu'il conserve continuellement par sa toute-puissance, guide par sa Providence et gouverne selon sa loi éternelle. Cette loi éternelle (*lex aeterna*) est pour lui, Augustin, synonyme de la Raison suprême, de la Vérité éternelle, de la Raison divine elle-même, sur les lois de laquelle la vie intra-divine et l'activité extérieure de Dieu se modèlent et se règlent. La raison de Dieu est ordre, et sa loi prescrit au monde son ordonnance essentielle, l'ordonnance de l'être, des essences et des valeurs. Mais la loi suprême n'est pas au-dessus de Dieu, elle est identique à l'être immuable de Dieu qui subsiste en lui-même, elle est donnée avec lui, elle est immuable comme lui. Nulle puissance, nul hasard, pas même l'effondrement de toutes choses ne la sauraient changer. Au-dessus du Dieu personnel ne trône plus, comme dans la pensée antique, aucune Moira, aucune Anankè, aucun destin sombre et mystérieux. Par cette loi, Dieu, en tant qu'il agit au dehors, conduit et régit et conserve le monde entier. Dieu, Raison suprême, Etre immuable, Volonté toute-puissante, tout cela se fond dans une unité souveraine. Mais la loi naturelle, et le droit naturel qu'elle implique, n'est pas autre chose précisément que la loi divine dans son rapport à l'homme, et pour autant qu'elle s'imprime en lui. La loi éternelle se manifeste, dans la nature inanimée, sous la forme d'une nécessité aveugle. Sous la forme d'un devoir, réglant la libre activité morale, c'est dans le cœur de l'homme, de l'être raisonnable et libre, qu'elle est inscrite. Il n'est pas d'âme, si dépravée soit-elle, pourvu qu'elle puisse encore penser, en qui Dieu ne parle par la conscience. Il y a donc des actions humaines en soi bonnes ou mauvaises, non parce qu'elles seraient ainsi qualifiées par une loi, mais parce qu'elles sont telles en elles-

mêmes ; elles sont mauvaises parce qu'elles représentent une *perturbation de l'ordre naturel*, et c'est précisément pour cette raison que le législateur les défend sous peine de sanctions, lesquelles se trouvent ainsi moralement justifiées. Ce n'est pas la volonté d'un législateur terrestre, c'est leur opposition à la raison naturelle, qui est la raison de l'immoralité intrinsèque de certaines actions.

3. Gratien.

Le droit naturel fut porté jusqu'à sa floraison scolastique, non seulement par l'étude des Pères de l'Eglise, mais encore par l'étude du droit romain et par le développement du droit canonique. Les classiques du *Corpus juris civilis* restaient très fidèles à la doctrine du droit naturel : dans leurs écrits, le droit naturel n'est pas seulement mentionné en passant, il est déclaré authentique, et inconditionnellement obligatoire. Toutefois, surtout durant la première période de floraison scolastique, où l'étude du droit romain, mal vue des théologiens, fut même provisoirement interdite¹, c'est le droit canonique, présenté dans le *Décret* de Gratien qui eut une influence prédominante. Gratien distingue le *jus naturale* et les mœurs (*mores*). Le *jus naturale*, qui est contenu dans la Loi (Décalogue) et dans l'Evangile, est d'origine divine : il a son fondement dans la nature humaine, il est pareil en tous les hommes, il vaut indépendamment de tout statut positif. Les droits et devoirs naturels peuvent bien, au besoin, être précisés par la loi positive : mais ils se tiennent, comme une mesure et comme une règle, au-dessus des lois positives. Celles-ci sont, par rapport au droit naturel, comme le droit coutumier, et comme les *mores*, qui changent avec les temps, les lieux, les peuples. Ce que Gratien reflète, c'est l'ancienne doctrine traditionnelle, sans rien y ajouter de nouveau.

4. La problématisation des scolastiques.

Au début du grand essor philosophique du moyen âge que représente la scolastique, le droit naturel parvient à sa plus grandiose expression, et l'estime qu'on en fait ne sera plus dépassée. Jamais, depuis lors, le droit naturel n'a péri tout à fait. S'il a pu reculer dans la philosophie scolaire officielle, qui domina les chaires des universités publiques ; si la jurispru-

¹ Les légistes impériaux exploitaient le droit romain contre les théologiens pontificaux.

dence, au déclin du XIX^e siècle et au début du XX^e, proclama sa mort, — il a toujours trouvé un refuge et une place d'honneur chez les tenants de la *philosophia perennis*. Ceux-ci l'ont conservé, même durant les décades de la toute puissante domination du positivisme juridique ; et ils l'ont, comme droit naturel chrétien, diffusé au loin dans des milieux redevenus plus favorables à l'idée de droit naturel, après que la guerre mondiale et ses suites eurent fait publiquement reconnaître la fragilité d'une philosophie sans métaphysique, d'une théorie de la connaissance sans saisie de la vérité, d'une science du droit sans idée du droit.

Depuis les premiers scolastiques, en passant par le premier sommet du développement doctrinal, avec saint Thomas d'Aquin ; puis par l'époque du plus violent des assauts conduits contre l'idée de droit naturel *au sein* de la scolastique, lors de l'occamisme ; par le deuxième sommet, avec Vittoria, Bellarmin, Suarez, Vasquez, Soto, pour ne citer que les plus grands noms de la scolastique baroque ; jusqu'aux grands docteurs modernes, procédant de la rénovation de la scolastique — l'histoire de la pensée témoigne d'un développement doctrinal homogène, essentiellement indépendant des philosophies à la mode et des écoles de jurisprudence liées aux systèmes sociologiques et politiques. A cette doctrine, on recommença, après la guerre, à accorder plus de compréhension, d'attention, et d'application.

La scolastique a traité d'une manière pénétrante le problème du droit naturel : pas un de ses docteurs qui n'ait, soit en général, en dissertant sur les vertus, soit en particulier, en étudiant les traités *de legibus, de jure et justitia*, abordé la question de la *lex naturalis*, — certes sans toujours distinguer précisément selon les formules traditionnelles du droit romain, le *jus naturale* et le *jus gentium*. Cela vaut depuis Alexandre de Halès, en passant par Thomas d'Aquin, jusqu'aux grands docteurs de la scolastique baroque ; cela vaut en outre des maîtres théologiens et philosophes de la *philosophia perennis*, qu'ils soient contemporains de Pufendorf et Thomasius, ou contemporains de Savigny, jusqu'aux représentants, toujours plus appréciés, de la scolastique renaissante à la fin du XIX^e siècle.

Fait digne de remarque, quand on suit ce développement de la doctrine, l'antithèse entre, d'une part, la doctrine affirmant que la loi est œuvre de raison (*lex-ratio*), et, d'autre part, la doctrine affirmant que la loi est œuvre de volonté (*lex-voluntas*), — antithèse formulée en fonction d'une problématisation théologique et concernant, en général, la loi naturelle, dans laquelle est impliqué le droit naturel, — coïncide structurellement

avec la doctrine sur Dieu des penseurs en question ; mais, même plus tard, lorsque la doctrine du droit naturel se dégagera du contexte théologique et sera ainsi sécularisée, on verra se répéter les mêmes structures de pensées, désormais dégagées de la forme médiévale des *Summae*, et se référant seulement au droit pris dans un sens plus strict. On constatera que le droit naturel est la conséquence de la doctrine, théologique ou anthropologique affirmant la primauté de l'intelligence sur la volonté (la loi est raison), la possibilité de connaître l'essence des choses, leur ordre essentiel, leur être métaphysique — en un mot la hiérarchie des valeurs du cosmos. Le positivisme, au contraire, est la conséquence du primat de la volonté (*voluntas* signifiant ici non seulement la volonté proprement dite mais encore la passion, la poussée irrationnelle, etc.) sur l'intelligence, dans la doctrine de Dieu et dans la doctrine de l'homme. Il représente une renonciation à la connaissance des essences des choses (nominalisme), à la métaphysique de la hiérarchie des êtres et des valeurs. On le retrouve, accompagné de structures logiques toutes pareilles, dans la pensée des XIX^e et XX^e siècles, quoique caché sous des dénominations différentes. Le relativisme dans l'éthique, le positivisme juridique, le primat de la volonté dans le droit de l'Etat et des peuples, le nominalisme et l'agnosticisme dans la théorie de la connaissance et en métaphysique, tout cela, jusqu'à l'époque la plus récente, forme un tout, lié à la doctrine du positivisme biologique, promu à la dignité de droit fondé en nature. A cette conception s'oppose celle qui croit à l'existence de principes immuables de moralité et de droit, à une philosophie de l'idée de droit, au droit naturel, à la possibilité de connaître l'essence des choses, à des valeurs objectives, à la confluence suprême de l'être et du devoir, à la possibilité d'une vraie théodicée. La même antithèse continue à se poser, toujours plus aiguë à propos de la doctrine de l'Etat. L'autorité du tribunal qui « connaît » d'une cause, opposée à la détermination volontariste du droit par le législateur qu'on rencontre dans les Etats anglo-saxons, est fondée en dernière analyse sur la conception philosophique que la loi est raison, non volonté ; que le droit repose sur la nature de la chose, ou sur une institution juridique réglée par une loi supérieure, mais non pas sur la seule volonté du législateur, ni sur le texte de la loi, pour autant qu'elle ne ferait que représenter cette volonté. Les formules encore aujourd'hui courantes dans les sentences juridiques des pays anglo-saxons (notamment des Etats-Unis d'Amérique) mentionnent toujours, au contraire, la valeur régulatrice de la décision du juge.

5. Alexandre de Halès.

La première rencontre profonde du droit naturel et de la scolastique se produit non pas encore chez le premier des scolastiques, Anselme de Cantorbéry, mais chez le premier auteur d'une *Somme*, le grand scolastique Alexandre de Halès. Il s'agit pour lui d'abord et en premier lieu d'une recherche philosophique en vue d'établir les bases de l'éthique, du droit, des institutions sociales comme la famille et l'Etat, bref d'une doctrine sociale et politique. Mais il s'agit aussi, pour une part importante, de l'exégèse de l'Ancien Testament. La thèse de l'immutabilité de la *lex naturalis* et du *jus naturale*, qui entraînait l'immoralité intrinsèque et la non conformité au droit de certaines actions, excluait en conséquence la possibilité d'une dispense des normes de la loi naturelle. Elle se heurtait, de ce fait, à certains récits de l'Ancien Testament qui apparemment obligeaient de conclure à une possibilité de dispense: le sacrifice d'Abraham, la polygamie des patriarches, le « mariage » d'Osée, la spoliation des Egyptiens, la répudiation des femmes, le mensonge de l'archange Raphaël à Tobie. Tous ces cas soulevaient impérieusement la question de l'immutabilité, et donc de l'essence de la loi naturelle, d'un point de vue théologico-exégétique, mais en même temps ils avertissaient de n'être pas trop rigide dans la détermination du contenu du droit naturel.

Alexandre de Halès, revenant à la doctrine d'Augustin, use d'une belle image: La loi éternelle est un sceau, la loi naturelle est son empreinte dans la nature raisonnable de l'homme. De même que les premiers principes de la connaissance, normes immuables de la pensée, dominent la raison spéculative, si elle veut rester fidèle à sa nature qui est de connaître la vérité, et que ces lois de la pensée sont immédiatement évidentes et certaines; ainsi il y a, pour régler la volonté et l'action, dans le domaine de la raison pratique, des principes moraux suprêmes, également évidents et certains, en sorte que nulle action n'est moralement bonne que si elle s'accomplit suivant ces principes. Cette loi naturelle immanente ne peut pas, elle non plus, être détruite; les conclusions plus éloignées qui dérivent des principes suprêmes pourront certes être obscurcies par les passions et par l'oubli de Dieu, auteur de la loi naturelle. Ainsi, — Alexandre emprunte cette comparaison à Platon —, le soleil demeure toujours le même, bien que les nuages, ou, en temps d'éclipse, la lune, s'interposent pour obscurcir sa lumière.

Alexandre de Halès tient fermement l'immutabilité des premiers principes. Il tente d'expliquer la mutabilité des conséquences éloignées, constatée dans l'Ancien Testament et ailleurs, en faisant sienne la distinction stoïcienne, transmise par les Pères, d'un droit naturel primaire, antérieur au péché d'origine et d'un droit naturel secondaire, postérieur au péché d'origine. De soi, le *status naturae integrae*, l'état où, selon la théologie, la nature humaine se trouvait avant la chute, aurait connu, comme saint Augustin l'enseignait déjà, la vie de communauté, le mariage, la famille, la société politique. (Cet état de nature intègre diffère donc grandement de l'état de nature cher à Rousseau, qui exclut précisément tout *status civilis*.) Dans l'état de nature intègre eussent régné la communauté des biens, l'égale liberté des personnes, et un ordre juridique n'impliquant pas l'usage de la contrainte. Dans l'état de nature déchue, consécutif au péché d'origine, apparurent la propriété privée, la limitation de la liberté, le pouvoir coercitif de l'Etat et les inégalités personnelles. Cela ne change pas la loi naturelle comme telle, car, même maintenant, la norme fondamentale vaut : Il faut vivre pacifiquement. L'application a changé, non la norme elle-même. Le droit naturel secondaire, la seconde table du décalogue, est consécutif au péché d'origine.

Une telle doctrine disparaîtra complètement, car ces explications ne pouvaient pas donner ce que, précisément, elles devaient apporter, à savoir une explication philosophico-morale des infractions à la loi naturelle rapportées dans l'Ancien Testament. Aussi bien Alexandre de Halès et, comme lui, Albert le Grand et d'autres scolastiques primitifs, recourent-ils à la théorie du primat de la volonté et de la souveraineté de Dieu sur toutes les lois. Qu'ainsi toute leur doctrine retombât dans l'instabilité, ces penseurs l'ont bien senti, mais sans pouvoir trouver de solution. Il y faudra le génie de Thomas d'Aquin.

6. Thomas d'Aquin.

Saint Thomas part de l'image de Dieu dans la nature humaine. La pensée et la volonté libre sont les notes distinctives les plus essentielles de l'homme par rapport à toutes les autres créatures terrestres. C'est précisément en cela que, dans une mesure spéciale, l'homme est image et similitude de Dieu. L'intellect et le libre vouloir de l'homme sont la plus haute ressemblance de Dieu qui soit au monde. Saint Thomas part toujours volontiers de l'idée de l'analogie de l'être, c'est-à-dire précisément du principe

que tout être créé, quoique de toute autre nature que l'Être divin, en est pourtant une similitude, une participation, depuis le simple être sans vie de la nature inorganique, jusqu'à l'homme, créé par Dieu à son image. Et ici s'insère l'idée téléologique. Les essences des choses, les réalisations des idées conçues par l'intelligence divine sont en même temps la fin des choses ; l'accomplissement des choses c'est leur essence ; la cause formelle et la cause finale coïncident. En l'essence des choses créées, telles qu'elles sont posées dans l'existence par la volonté créatrice, sont également inscrites les normes de leur être. En l'essence de l'homme, est inscrit son devoir essentiel, à savoir la loi éternelle, qui n'est autre que la sagesse de Dieu, laquelle règle, à la manière d'une cause première, tous les actes de la créature raisonnable, comme tous les mouvements de la créature sans raison. Le gouvernement du monde selon la volonté de Dieu et selon la sagesse de Dieu, voilà la loi éternelle. Cette loi est ainsi l'ordre de ce monde. En conformité avec leur nature créée par Dieu, les créatures doivent accomplir cette loi, qu'il s'agisse de la créature sans vie, de la créature vivante, de la créature raisonnable et libre.

La loi éternelle embrasse donc : 1^o ce que nous nommons aujourd'hui les lois des sciences naturelles : lois du mouvement au sens large, selon lesquelles les astres au ciel et les minéraux sur la terre sont mus du dehors ; 2^o ce que, dans la créature vivante, les plantes et les bêtes, nous nommons leurs lois de développement et de croissance, les lois de réaction aux influences extérieures, instinct, etc., les lois du mouvement qui s'accomplit *ab intrinseco* ; 3^o les lois en vertu desquelles l'homme, comme être raisonnable et libre, connaît, vit : donc les lois de la raison théorique et pratique. Parce que l'homme est d'une certaine manière toutes choses — en cela consiste sa ressemblance avec Dieu, qui est éminemment toutes choses, — il est soumis tout entier à la loi éternelle dans son être corporel, sensible et raisonnable ; mais, précisément, cela est conforme à son essence propre. La façon dont l'homme suit la loi n'est pas celle d'une contrainte aveugle et d'une nécessité, mais celle du devoir. Ainsi en l'homme, être libre et raisonnable, la loi naturelle devient la loi morale naturelle. L'achèvement de son être, que Dieu a inscrit dans sa nature, l'homme doit aussi le vouloir et le réaliser, selon qu'il le connaît et qu'il en prend conscience par sa raison.

Cette loi naturelle est, au sens propre, la première loi qu'on *doit* suivre, qu'il ne *faut* pas suivre à l'aveugle. Les lois de la nature, au sens moderne, ne sont lois qu'en un sens métaphorique. En réalité, une loi est la norme et la mesure d'actes dont, seule, la créature raisonnable est

capable. Sa norme fondamentale n'est autre chose que celle-ci : Agis suivant ta nature raisonnable. Car la nature raisonnable, dont on prend conscience, représente précisément le devoir essentiel de l'homme. Par le libre accomplissement de cette loi, on devient homme, être raisonnable et libre. Dans l'idée essentielle de l'homme se révèlent à la fois la sagesse et la science de Dieu, et sa volonté.

Saint Thomas aboutit encore au même résultat par une autre voie, à savoir en partant du concept métaphysique du bien. La raison est la règle première et prochaine pour juger de la qualité morale d'une action qui, précisément, sera morale ou bonne si elle correspond à la raison et à la nature, et immorale ou mauvaise, si elle les contrarie. Mais comment la raison juge-t-elle si une action ou un objet est conforme à la nature d'un être ? Saint Thomas l'explique comme suit : Tout agent, à supposer qu'il soit en possession actuelle de la raison et du libre arbitre, agit en se proposant une fin. Le principe moteur, la fin, est reconnue et voulue par lui comme un bien. Mais une chose n'est une fin que si elle représente un bien qui vaille la peine qu'on l'obtienne. Le bien détermine à l'action. Le bien est en dernière analyse ce qui est en soi digne d'efforts et de désirs. Comme la connaissance est ordonnée à l'être, la volonté est ordonnée au bien. Et comme l'intellect connaît ce qui est, la volonté se tend vers la chose qui vaut la peine qu'on l'obtienne, comme vers un bien. *Omne ens est bonum*. Tout être est bien pour autant qu'il apparaît convenable à la nature d'un être. Or, comme les principes suprêmes de la raison spéculative, immédiatement évidents, régissent l'intellect, tel par exemple, le principe de contradiction ; ainsi, selon saint Thomas, il existe un principe suprême, une « loi » régissant la raison pratique et la volonté : il faut faire le bien. Ce que la raison théorique reconnaît comme être, et en quoi elle saisit la vérité, qui est accord de la connaissance avec l'être, cela même apparaît à la volonté et à la raison pratique comme bien. Ce qui est, c'est cela qui doit être. L'être et le bien coïncident. La loi est vérité, elle ordonne au bien, elle présuppose la connaissance de l'être.

Il faut faire le *bien*, c'est donc le précepte suprême de la loi morale naturelle ; et on pourrait assigner, comme norme suprême du droit naturel au sens strict, le principe : il faut faire ce qui est *juste*. Mais c'est là un principe tout à fait général. Il faut encore déterminer jusqu'à quel point ce à quoi on tend par telle action concrète, est un vrai bien. Par exemple par ce syllogisme (qui naturellement, n'est pas fait explicitement pour chaque action) : Il faut faire le bien ; cette action est bonne, tend à un

bien ; il faut donc la faire. Le bien est ce qui correspond à la nature de l'être. L'essence d'une chose, lui assigne donc sa fin dans l'ordre de la création, et, prise dans son accomplissement parfait, elle est aussi le but de sa croissance et de son devenir. C'est donc la nature d'un être qui sera sa mesure. Ce qui lui convient est bon, ce qui lui disconvient est mauvais. Ainsi l'idée essentielle d'une chose et le rapport à elle des actions et des choses environnantes, voilà donc la mesure du bien. Dire: il faut faire le bien, signifie la même chose que: réalise la nature de ton être; et parce que cette nature provient, dans son existence et son essence, de la volonté créatrice et de la sagesse de Dieu, il faut ajouter: par là tu réalises la volonté de Dieu, qui se manifeste à toi avec vérité, dans la connaissance que tu prends de la nature de ton être. A l'être vrai de la raison théorique, correspond l'être bon de la raison pratique.

Le processus de pensée s'élargit ici. Il y a donc des actions qui, parce qu'elles correspondent à la nature et à la fin d'un être sont en soi bonnes, morales, justes; et il y en a qui, parce qu'elles les contrarient, sont en soi mauvaises, immorales, injustes. Cela présuppose une théologie et une anthropologie, suivant lesquelles, en Dieu et dans l'homme, c'est à l'intelligence et non à la volonté qu'il faut accorder le primat. Car, d'une part, une loi naturelle n'est possible comme norme fondamentale immuable, et, d'autre part, la nature d'un être ne peut être la mesure valable du bien et du juste, que s'il y a des essences immuables. Mais cela suppose que l'idée, l'essence et l'existence des êtres dépendent de l'immuable essence de Dieu même, dont elles sont l'imitation. « Si la nature humaine est aussi la mesure immédiate du bien moral, elle ne peut pourtant être la norme des immuables jugements moraux que dans la mesure où elle incarne cette idée de l'homme, qui existe depuis toujours dans la connaissance divine. Mais les idées des choses dans la connaissance divine ne sont, quant à leur contenu, rien d'autre que les types selon lesquels Dieu connaît que son essence est imitable. Cela est vrai aussi de l'idée que Dieu a de l'homme » (Cathrein).

L'essence divine et, du même coup, la connaissance que Dieu en a, avec la volonté créatrice qui en découle, voilà la base des natures et de leur immutabilité. « Que Dieu donc donne la loi que nous nommons naturelle comme nécessaire, et ne puisse la changer, cela résulte uniquement de ce que sa volonté ne peut pas supprimer son essence parfaite, de ce que Dieu ne peut pas lutter contre lui-même, ou, comme dit l'apôtre, ne peut pas se nier lui-même » (Kleutgen). C'est ici la plus haute réfutation du posi-

tivisme moral et juridique. La volonté n'est pas loi, elle ne peut être *juste* loi, que du fait qu'elle est ordonnée, en Dieu même, par la raison et l'intelligence. « Dire que la justice est exclusivement une détermination venant de la volonté, ce serait dire que la volonté divine ne procède pas de l'ordre de la sagesse, et c'est là un blasphème » (*De verit.* qu. 23, a. 1).

7. Principes secondaires et droit positif.

Il faut faire le bien et éviter le mal ; cette règle fondamentale de la loi naturelle porte ainsi le caractère d'un axiome. La difficulté est de l'appliquer à la réalité concrète. Saint Thomas trouvera d'autres formulations de la première règle de la loi naturelle, d'autres principes suprêmes évidents pour tous (*principia communissima quae sunt omnibus nota*), en recourant aux notions d'amour de Dieu et d'amour du prochain. D'autres principes ne seront connus par l'homme que grâce à la pensée discursive, mais non sans possibilité d'erreur ; car la clarté de la connaissance pratique est beaucoup plus troublée que celle de la raison spéculative par les passions et par l'inclination au péché. Ces *conclusions* déduites des principes coïncident, pour saint Thomas, comme il l'explique dans une analyse pénétrante, avec la loi des dix préceptes du décalogue. Le décalogue contient les plus nécessaires parmi les conclusions, car ses déterminations découlent non pas d'une ordonnance arbitraire de Dieu, mais de la distinction fondamentale du bien et du mal. La première table contient les normes morales concernant le culte de Dieu ; parce qu'elles sont moins évidentes que celles de la seconde table, conclut saint Thomas, elles avaient besoin d'une promulgation plus particulière. Au contraire celles de la seconde table, qui sont déduites des rapports réciproques des hommes entre eux et de l'essence et de la fin de la nature humaine, peuvent être connues avec plus de facilité et d'évidence. La société humaine à tous ses étages doit être édifiée selon la justice. Le décalogue (II^e table) contient les normes exprimant les relations qui découlent de la nature de l'homme en tant qu'être raisonnable, libre, social. Ces déterminations, considérées dans leur contenu, concernent la vie (5^e commandement), la personne de l'époux et de l'épouse (6^e commandement), la propriété (7^e) et l'honneur (8^e), et défendent les désirs désordonnés à l'égard de ces biens, spécialement exposés à la convoitise, dont la violation n'éveille pas la même *naturalis horror* que la violation des 4^e, 5^e et 8^e commandements. Que les conséquences éloignées qu'on pourra déduire de ces « *conclusions* »,

n'aient pas une égale évidence, parce qu'elles perdront nécessairement leur caractère d'universalité et deviendront plus particulières, saint Thomas considère la chose comme allant de soi. En outre, n'étant pas si nettement connaissables, des erreurs peuvent se produire à leur propos chez les particuliers et dans les collectivités. Elles n'auront pas non plus l'immuabilité des *principia communia* et des conclusions contenues dans le décalogue. Que, par exemple, les dépôts doivent être rendus, cela résulte de la nature de l'institution juridique, de l'accord de la raison et du droit de propriété au sens général, protégé par le septième commandement. Cependant le dépôt, explique saint Thomas, peut être retenu au cas où rendu, il serait utilisé à des fins de trahison de la patrie (I-II, qu. 94, a. 4). Ici la conclusion « il faut rendre les dépôts » ne vaut plus, quoique la norme générale de l'agir selon la raison, le *suum cuique* continuent de dominer entièrement le cas. Juger de ces sortes de conclusions éloignées exige la considération pénétrante des diverses circonstances, et cela n'est pas l'affaire de chacun, mais celle des sages (I-II, qu. 100, a. 1). Dans l'application du principe universel à un cas particulier (*aliquod particulare*) une erreur peut se glisser par faute ou insuffisance dans la déduction, ou par le fait des passions qui obscurcissent le bien, et des mauvaises habitudes. (*Ibid.*, et *De verit.*, qu. 16, a. 2.) Qu'on se rappelle encore que la raison théorique est moins sujette que la raison pratique à de telles influences perturbatrices.

Cela ne signifie pas seulement que saint Thomas est très éloigné des excès du droit naturel rationaliste des XVII^e et XVIII^e siècles, puisque, pour lui, au contenu de la loi naturelle n'appartient précisément que le décalogue. Cela signifie en outre que la loi naturelle et le droit naturel ne rendent pas superflues les lois positives, mais précisément les exigent. Saint Thomas ne s'arrête presque pas, ici, à la théorie des divers états de la nature humaine, parce qu'il n'en a pas besoin pour pouvoir établir le droit naturel. Plus les conclusions s'éloignent des principes suprêmes, des « *principia communissima* », plus aussi les déterminations possibles deviennent nombreuses. C'est pourquoi une loi positive doit déterminer, décider plus précisément, pour les cas concrets, où sont la droite application et la juste conclusion. Cette détermination est d'autant plus nécessaire que la nature humaine, blessée, sinon corrompue, par le péché originel, doit être rapprochée du bien et écartée du mal, tant par des mesures extérieures que par son effort intime. L'éducation de soi, l'accoutumance au bien n'est pas l'affaire d'un homme. Elles nécessitent un système de

normes claires, muni de sanctions punitives, procédant d'une autorité et d'une puissance morales vouées intérieurement à la recherche de la justice, et en particulier à l'achèvement de la nature humaine. Saint Thomas ne partage pas l'optimisme romantique d'un Rousseau. C'est précisément aussi le but de la loi positive de rendre le citoyen vertueux. Elle doit non seulement sauvegarder l'ordre et la paix extérieure. Elle doit plus encore et surtout, en tant que moyen d'éducation du peuple, conduire les hommes régis par un même droit à l'état de parfaits citoyens. C'est précisément pour cela qu'elle doit fixer des normes positives, prendre des mesures de contrainte, déterminer les applications du principe universel. Ainsi la définition de ce qu'est le vol est donnée en fonction de ce qu'est la propriété; mais la punition du vol exigera une procédure judiciaire pour établir qu'il y a eu vol; et, pour éviter l'arbitraire, un ensemble de déterminations légales précises, qui pourront varier selon les temps, les cultures et les peuples particuliers.

C'est ici, à propos de la loi positive, qui est toujours imbibée de raison (*aliquid rationis*), que saint Thomas revient à l'essence du droit. Le droit concerne essentiellement la vie de communauté, mais il se différencie de l'éthique sociale parce qu'il se réfère à l'ordre extérieur. La loi veut que l'homme se comporte de telle et telle façon. Elle concerne le *forum externum* (*vis directiva*); mais elle est une norme coercitive. La contrainte (*vis coactiva*) est propre au droit, non à la moralité.

De la dépendance intime de toute loi positive par rapport à la loi naturelle saint Thomas déduit avec raison que le droit positif ne peut pas contredire le droit naturel: dans l'exacte mesure où il le contredirait il ne serait en aucune façon une loi et ne pourrait obliger en conscience; car c'est précisément dans l'obligation de conscience que réside la force et la signification de la loi. Cependant il peut être bien de prêter obéissance même à une loi positive injuste (qui n'est pas *contre la loi naturelle*), parce que la plus haute norme de droit naturel prescrit d'immoler, dans un cas particulier, un bien particulier à un bien général, par exemple au respect du droit et à l'ordre de la paix extérieure, qui sont de plus hautes valeurs que le droit individuel. Ce n'est pas alors la loi injuste qui oblige, c'est la norme supérieure de la paix et de la conservation de la communauté.

Ainsi, jusque dans sa particularisation positive, toute loi, moyennant la loi naturelle, est en connexion avec la loi éternelle et s'en nourrit. De même, jusque dans la loi positive, la rectitude pratique, la lumière de l'intelligence, la relation de l'activité à la nature humaine doivent demeurer

l'élément essentiel. Pour saint Thomas, la loi est toujours, en quelque façon, raison, non simple arbitraire. La loi naturelle demeure la mesure de la loi positive. Tout cela est de la plus étroite manière connexe avec les doctrines de l'immutabilité de la loi naturelle, de la permanence de la nature humaine, de la primauté de l'intellect sur la volonté en Dieu et dans l'homme.

8. *Le volontarisme de Scot et d'Occam.*

Avec Duns Scot et son principe du primat de la volonté sur l'intelligence apparaissent, à l'intérieur de la philosophie morale, un ensemble de thèses qui se retrouveront, sous une forme laïcisée, dans les siècles ultérieurs, à propos de la philosophie du droit. Le principe suivant lequel « la volonté fait la loi » et la doctrine scotiste du rôle de la volonté dans le droit, seront repris par le positivisme juridique pour être mis au bénéfice du législateur terrestre.

Pour Duns Scot la moralité repose en la volonté de Dieu. Une chose est bonne, non parce qu'elle correspond à l'essence de Dieu ou, analogiquement, à l'essence de l'homme, mais parce que Dieu le veut ainsi. En conséquence le contenu de la loi naturelle pourrait être tout autre ; car elle n'est pas, en dernière analyse, connexe avec cette essence divine dont Dieu prend conscience par son intelligence. Pour Scot donc, déjà les lois de la seconde table du décalogue ne sont plus immuables. La « croix des théologiens » à savoir la question des dispenses de la loi naturelle mentionnées dans l'Ancien Testament et donc données par Dieu, le sacrifice d'Isaac, le « mensonge » de Raphaël, l'adultère d'Osée, la polygamie des patriarches, etc.. tout cela était désormais facile à expliquer. Mais saint Thomas aussi avait pu l'expliquer. Maintenant commence un développement qui, avec Occam, le prince des nominalistes, ramènera la doctrine de la loi naturelle au pur positivisme moral, voire au nihilisme.

La volonté est la puissance suprême (*nobilior potentia*) ; l'intelligence n'est que la servante porte-flambeau de la volonté-maitresse. Entre l'essence de Dieu et celle de l'homme, il n'y a, hors le fait de la création, aucune intérieure connexion, aucune communauté analogique ; donc non plus aucun ordre moral immuable fondé sur l'essence des choses, fondé sur l'univers hiérarchique de l'être et des valeurs. Comme tout être dépend d'une décision purement arbitraire de Dieu sans participer à son essence, ainsi tout devoir est fondé uniquement sur sa décision arbitraire. Le devoir est sans fonde-

ment dans la nature des choses, de même que les universaux ne sont que des sons (*flatus vocis*), non les types idéaux de l'être nécessaire que les idées ont en Dieu. Occam aboutit ainsi à un surnaturalisme renforcé, mais seulement pour dévaloriser presque complètement le naturel.

La loi naturelle est pour lui une loi positive, un vouloir divin. Une action n'est pas bonne en raison de sa convenance à la nature de l'homme, en laquelle s'exprime l'idée exemplaire que Dieu a de l'homme, de son être et de son devoir ; elle est bonne parce que Dieu le décrète ainsi. La volonté de Dieu eût pu aussi vouloir et décider tout le contraire, qui aurait eu alors force obligatoire ; la loi naturelle ne vaut qu'aussi longtemps que le bon plaisir de Dieu le décrète. La loi est volonté, simple volonté sans fondement dans la nature des choses. Le péché n'a donc plus aucune valeur intrinsèque d'immoralité ; l'injuste, aucun caractère intrinsèque d'injustice ; ils ne représentent qu'une résistance extérieure à la volonté divine. C'est pourquoi Duns Scot, qui ne connaît que les singuliers, non les universaux, ne peut attribuer à l'ensemble de la création, en particulier à l'homme, aucune ordination téléologique immanente vers Dieu, du moins une telle ordination est-elle pour lui inconnaissable. L'unité de l'être, du vrai, du bien n'existe pas pour lui. La bonté morale consiste dans un simple accord extérieur avec le décret arbitraire de Dieu, qui peut toujours changer, n'étant soumis qu'à sa décision. La toute-puissance et l'arbitraire de Dieu sont tellement exaltés que l'on s'engage dans des dissertations subtiles pour savoir si, en raison de sa toute-puissance, il faut que Dieu puisse *vouloir* qu'on le haïsse, question qu'Occam et plusieurs de ses disciples résolvent affirmativement. Ainsi l'homme ne pèche que parce que, et pour autant qu'il a, au-dessus de lui, une loi positive pour le lier. Dieu ne peut pas pécher, parce qu'il n'y a aucune loi au-dessus de lui, non parce que cela contredit sa sainteté. C'est pourquoi il n'y a pas de loi naturelle immuable, pas de droit naturel dominant intérieurement le droit positif. Le droit positif et le droit naturel, qui est aussi un droit positif, n'ont même aucun rapport intime l'un à l'autre. L'identité de cette structure de pensée avec celle du *Prince* de Machiavel, du *Leviathan* de Hobbes, et finalement avec la théorie volontariste du nouveau positivisme (la volonté du monarque absolu est le droit, parce qu'il n'y a aucune règle au-dessus de lui) est ici manifeste.

9. La scolastique de la Renaissance.

La question controversée: est-ce l'intelligence ou la volonté qui est la puissance suprême (*potentia nobilior*), a reçu, dans le positivisme moral de l'école d'Occam, une réponse qui faisait sombrer dans l'abîme la doctrine scolastique du droit naturel. La scolastique renaissante de l'époque de la Réforme tenta et réussit une restauration spéculative et ontologique de la loi et du droit naturels; tout comme elle revint à la doctrine de Thomas d'Aquin sur la grâce et sur Dieu.

La scolastique de la Renaissance s'occupa intensément de la philosophie du droit. De ce labeur, les grands Espagnols François de Vittoria, Suarez, Vasquez, Soto, puis le cardinal saint Robert Bellarmin, sont, avec plusieurs autres maîtres notables, les illustres artisans.

Plusieurs raisons contribuent à expliquer cette attention plus profonde accordée aux problèmes de la loi naturelle, et de la philosophie du droit. 1^o Une raison théorique d'abord. L'occamisme avait exercé en théologie, en métaphysique, en morale, une influence dévastatrice. La raison était devenue stérile. Les Réformateurs avaient tiré les dernières conséquences de l'occamisme et en étaient venus, par mépris de la raison, d'une part, à un volontarisme gros de conséquences théologiques; d'autre part, à la doctrine de la nature détruite (*natura deleta*), par quoi était rendu spéculativement inconcevable le droit naturel traditionnel. L'esprit de la Renaissance avait utilisé la séparation de la foi et de la science chez Occam pour émanciper la pensée profane, la sagesse profane, et la mettre en opposition avec la science de Dieu. Pomponazzi parlait de la double vérité. La loi pure avait été séparée, selon l'esprit positiviste, de la loi éternelle, dès l'instant où la loi naturelle était devenue un acte positif de l'arbitraire divin. Machiavel avait sécularisé ces notions et en avait tiré les conséquences politiques. La *potentia absoluta* de Dieu d'un Occam devenait, chez un Hobbes, la souveraineté absolue du roi. 2^o Des raisons pratiques ensuite. Non seulement au point de vue des idées, mais au point de vue pratique l'*orbis christianus* a cessé d'être le « monde ». Les Espagnols et les Portugais ont découvert les Indes et l'Amérique; ils y ont trouvé les païens, les « *Gentes* », et par là, ils ont versé au *jus gentium* de grands problèmes nouveaux. Le premier et si important traité de droit des gens, de François de Vittoria, est intitulé *de Bello et de Indis*. Le commerce qui se développa puissamment durant la période primitive du capitalisme, introduisit dans la doctrine morale de la scolastique baroque de nouveaux pro-

blèmes, non moins que le processus de transformation de l'Etat féodal en Etat monarchique absolu. De là les traités de *Legibus*, de *Jure et Justitia*, composés à cette époque par presque tous les maîtres.

10. Le rapport de la loi éternelle et de la loi naturelle.

La tâche de la scolastique renaissante, en se rattachant à la scolastique de l'apogée, à Thomas d'Aquin, était, d'une manière générale, de pousser plus loin et de développer pleinement ce que les anciens avaient esquissé et proposé de manière encore implicite.

Cette tâche, les maîtres en question l'ont comprise et accomplie également pour ce qui concerne la doctrine du droit naturel. La décadence de la doctrine du droit naturel ne commence qu'après eux et un connaisseur aussi avisé que Joseph Kohler a pu écrire: « Si aujourd'hui un droit naturel doit se reformer, il devra se rattacher à ces Espagnols de la grande époque, non à Hugo Grotius ».

Dans leur doctrine de Dieu et dans leur doctrine de l'homme, ces penseurs restaurèrent les vues thomistes sur la sagesse divine comme source de tout l'ordre moral et rétablirent le primat de l'intelligence sur la volonté. La loi naturelle a son fondement dans l'être et dans l'intelligence, non dans une simple volonté arbitraire, non dans une puissance volontariste absolue (*potentia absoluta*). La toute-puissance de Dieu est soumise aux décisions de sa sagesse. C'est pourquoi, comme ces dernières, les essences des choses sont immuables. La puissance ordonnée (*potentia ordinata*) est cette puissance en vertu de laquelle, entre tous les mondes et tous les ordres d'êtres possibles, Dieu a créé précisément le monde actuel; la *potentia absoluta* devient cette puissance par laquelle Dieu peut créer tout ce qui n'implique pas contradiction. C'est pourquoi Dieu *ne peut pas* coopérer au péché de l'homme, encore moins en être la cause totale, et la question d'Occam, s'il fallait que Dieu pût *vouloir* qu'on le haïsse, est une question absurde. L'intellect saisit la pure essence d'une chose, ce qu'elle est, indépendamment de son existence. La volonté au contraire ne peut se porter que sur un être existant ou destiné à être posé dans l'existence; elle est orientée vers le particulier, l'individuel. La saisie intellectuelle est quelque chose de plus immatériel, elle saisit l'être de l'essence. La volonté en elle-même est aveugle, par opposition à l'intellect qui saisit l'objet immédiatement. La volonté ne saisit l'objet que lorsque l'objet est représenté par l'intelligence comme un bien connu et appréciable. De

là dépend la question de la possibilité d'un droit naturel, d'une loi naturelle immuable. Le positivisme en droit et en morale correspond à l'agnosticisme dans la théorie de la connaissance.

Tout comme l'idée de Dieu, l'idée de loi est purifiée du positivisme occamiste. Pour la scolastique baroque aussi, la loi appartient davantage à la raison qu'à la volonté. Il est vrai que la volonté meut à l'action toutes les puissances, mais elle est aveugle ; l'*ordinare* et le *dirigere* appartiennent à la raison ; la volonté est, à l'égard de l'intelligence comme la reine à l'égard du roi. Elle propose à l'intelligence ses désirs et elle la meut ; mais c'est l'intelligence qui, comme le roi, établit la loi (Bellarmine).

De même aussi la loi naturelle est rattachée non pas simplement, selon la manière positiviste, à la volonté de Dieu, mais à son essence, à sa raison. C'est d'elle que découle la loi éternelle, dont la loi naturelle, et aussi, en dernière analyse toute loi morale et juridique sont une participation. La loi naturelle a comme principe prochain la nature même de l'être humain. Elle est un jugement de la raison sur la conformité de l'action morale à la nature humaine. Elle indique en même temps que ce qui *est* bon, *doit* aussi être fait. Dieu, qui a créé la nature humaine douée de raison et de volonté, est en même temps reconnu comme législateur. En d'autres termes : ce que la *lex aeterna* est activement en Dieu, à savoir une volonté conforme à l'essence divine, la *lex naturalis* l'est passivement dans l'homme, à savoir une loi conforme à l'essence de l'homme et dictée par elle. La simple lumière de la raison naturelle, indiquant la correspondance ou la répugnance d'une action à la nature humaine (Vasquez) ne suffirait pas. Il faut que s'y ajoute une vue de la raison montrant qu'une action conforme à la raison et à la nature est en outre conforme à la volonté de Dieu (Suarez, Bellarmine). Nous touchons à une controverse de grande importance. Suarez et Bellarmine, pour accentuer l'unité intime de la loi naturelle et de la loi éternelle remontaient jusqu'à la connaissance du Dieu Législateur, qui veut qu'un être agisse conformément à sa nature. Vasquez, l'Augustin espagnol, considérait la nature raisonnable comme telle, sans égard à la volonté positive de Dieu, comme constituant, le fondement premier de l'obligation de la loi naturelle. Aussi bien, selon lui, puisqu'un acte de volonté du législateur est nécessaire à toute loi, la loi naturelle n'est pas une loi au sens strict, elle n'est pas une prescription (*lex praecipiens*), mais seulement une indication (*lex indicans*). Cette vue, isolée dans la scolastique baroque, eut un grand retentissement dans le droit naturel rationaliste. Déjà Arriaga et Hugo Grotius enseignèrent, pour

exalter l'immutabilité du droit naturel, qu'il serait valable, même si Dieu n'existait pas, « *elsi Deus non daretur* ». Une telle séparation de la loi éternelle et de la loi naturelle allait favoriser d'abord l'autonomie de la raison humaine, considérée abstraitement ; et, en outre, le rationalisme éthico-moral du droit naturel individualiste. Dans sa controverse avec Vasquez, Suarez prédisait d'ailleurs ces conséquences. Un fanatisme rationaliste allait surgir de la raison ainsi isolée de son créateur, et qu'on allait d'ailleurs entendre d'une manière toujours plus individualiste. A ce fanatisme devait manquer tout contrepoids correcteur venant de l'histoire, c'est-à-dire du domaine où œuvre la providence divine. Au droit naturel rationaliste correspond une doctrine déiste de Dieu.

La loi naturelle est donc un jugement de la raison représentant des actions comme prescrites ou défendues par l'auteur de la raison, parce que la lumière de la raison (*lumen rationis*) les montre conformes ou contraires à la nature humaine. En même temps, la raison juge que Dieu lui aussi veut ce qui est conforme à la nature, et il veut que l'être de la nature soit réalisé et achevé. La loi naturelle est absolument dépendante de la raison divine, si l'on regarde à son essence et à son contenu idéal ; et de la volonté divine, si l'on regarde à son existence réelle.

11. La loi naturelle et le droit positif.

Ainsi, furent maintenus, pour l'avenir, la connexité de la loi éternelle et de la loi naturelle ; et, pour le présent, contre les Réformateurs issus de l'école d'Occam, le vrai caractère de la loi. Les Réformateurs ne voyaient de loi naturelle que dans l'Écriture ; leur théorie sur la nature humaine détruite par le péché, les empêchait de reconnaître une loi morale *naturellement* bonne. La formule de Gratien, dès lors mal interprétée : *Lex naturae quod in Evangelio et Lege*, la loi naturelle est ce qui se trouve dans l'Évangile et dans la loi (à savoir dans le décalogue), disparaît ; et en outre disparaît la formule d'Ulpien : *quod natura omnia animalia docuit*, la nature enseigne tous les êtres.

Désormais pourra venir l'époque du *jus gentium*.

Dans le contenu de la loi morale naturelle les scolastiques de la Renaissance rangent, comme saint Thomas, le décalogue qui, dans son entier appartiendrait à la *lex naturalis*. Ils distinguent, un principe suprême : il faut faire le bien et éviter le mal, et des principes également évidents, mais déjà moins universels, concernant les formes différenciées du bien :

il faut rendre à chacun le sien, il faut adorer Dieu, il faut suivre la justice, il faut observer les traités (*suum cuique, Deus est colendus, justitia est servanda, pacta sunt servanda*). De ces principes résultent, par voie de conclusion, des préceptes ultérieurs concernant déjà les biens particuliers et les institutions qui les protègent: de telle sorte que le vol, le mensonge, l'adultère, le parjure, sont toujours défendus, parce que mauvais en soi.

Le rapport de la loi naturelle avec le droit positif, est traité la plupart du temps à propos de la théorie de l'Etat, et plus spécialement de la fin de l'Etat. C'est ici que se posera la question des rapports du droit et de la moralité.

Il va de soi que toute loi positive qui serait contraire à la loi naturelle n'est pas une loi qui puisse lier moralement, c'est-à-dire en conscience. Cependant de telles lois ne sont absolument inefficaces que si elles contredisent le droit naturel prohibitif ou négatif, en d'autres termes que si elles contredisent un précepte naturel prohibitif. Ainsi une loi qui voudrait prescrire le meurtre, le parjure, n'est loi d'aucune façon et ne *doit* pas être suivie. Il en va autrement d'une loi contraire au droit naturel affirmatif. Le citoyen doit savoir accepter une intervention du pouvoir de l'Etat procédant injustement, par exemple dans une loi d'impôt, si, par sa résistance, l'ordre public déjà lésé en lui-même par une telle loi injuste, devait être encore plus profondément ébranlé. Mais l'autorité qui édicte des lois contredisant la loi naturelle prohibitive cesse d'être autorité au sens juridique; elle est tyrannie; or, la force ne peut par elle-même imposer aucun devoir intérieur d'obéissance. Cela n'a rien à voir avec le fait que par exemple, chez les Indiens, règnent des lois contraires au droit naturel. Car elles sont données par les législateurs et reconnues par leurs peuples, non parce qu'elle sont immorales et mauvaises, mais parce que la conscience, troublée par l'erreur et par les passions, ne peut pas reconnaître leur malice intérieure, ce que déjà précisément saint Thomas admettait comme possible par rapport aux conclusions déduites de la *lex naturalis*. En revanche, il résulte d'une part, du fait que la nature humaine est blessée (*vulnerata*), et d'autre part, du caractère moral et des fins de la vie de communauté et spécialement de l'Etat, que les lois positives humaines sont absolument nécessaires en vue de déterminer les conséquences éloignées des premiers principes, et en vue d'établir, d'une manière précise et nettement reconnaissable, l'ordre et les institutions destinées à le promouvoir. Ainsi l'interdiction de droit naturel relative à l'adultère, en même temps qu'elle va être une ratification du mariage, va autoriser

toutes les mesures institutionnelles générales qui y seront nécessaires. Le précepte « Tu ne voleras pas » présuppose que l'institution de la propriété privée est de droit naturel, mais il ne décide pas, par exemple, entre l'ordre de la propriété féodale et l'ordre capitaliste des temps modernes. La détermination concrète de la propriété mobilière et immobilière et des formes de sa transmission, est affaire des lois positives, le droit naturel n'établissant que des normes générales. C'est ici que se pose la question de l'essence du droit. D'une manière générale, les scolastiques de l'époque baroque utilisent comme synonymes les expressions loi naturelle et droit naturel. Mais Bellarmin et Suarez, par exemple, les distinguent en expliquant expressément que la violation de la loi naturelle par les Indiens n'autorise en aucune façon à leur déclarer une « juste guerre », et que les princes chrétiens ne sont donc pas justifiés à soumettre ces peuples païens (« *gentes* ») sous prétexte qu'ils violent la loi naturelle. Seule une atteinte au *droit* naturel justifierait cette intervention. Les Etats sont les uns à l'égard des autres comme des personnes, et les Etats indiens sont, devant le droit, des Etats authentiques. Ainsi, dans le cadre général de la morale, le droit a pour domaine ce qui se rapporte à autrui. La vertu qui a le droit pour objet, c'est la justice. Elle est essentiellement relative à autrui ; la *justice commutative* concerne les égaux dans la vie sociale ; la *justice légale* concerne les subordonnés dans leur rapport à l'autorité ; la *justice distributive* concerne l'autorité qui doit donner à chacun son dû étant données sa fonction et sa dignité dans le tout social ordonné. Ainsi donc les normes concernant la vie de société, les groupes, les associations, les dispositions et les fonctions sociales, sont l'objet de la justice et, par la même, du droit. Ces normes relèvent du droit naturel, quand il s'agit d'institutions immédiatement nécessaires à la nature et à l'achèvement de l'homme dans la ligne de sa *vie économique* (mariage, famille, professions nécessaires au bien commun et organisées en vue de la paix commune) et de sa *vie politique* (Etat et communauté des peuples). Ces institutions étant nécessaires, leur fondation, leur progrès, leur conservation peuvent être protégés par des mesures de contrainte que l'autorité prendra contre les violateurs du droit. Le droit veut que telles choses se fassent absolument, et non seulement parce que la moralité comme telle les exige. Ainsi ce qui est *dû en justice* se distingue de ce qui est *dû par révérence* ou *par gratitude* en ce que précisément la gratitude, par essence, n'est pas matière à contrainte ; forcée, elle cesse totalement d'être action morale. Sénèque avait, déjà de son temps, posé la question : pourquoi n'y a-t-il pas de plainte en justice

contre les ingrats ? L'antiquité n'ayant pas élaboré la distinction dont nous parlons, il n'a pas su trouver la réponse, à savoir que précisément la gratitude n'est pas susceptible de contrainte, non plus que la piété filiale. Le fils qui se laisse contraindre par la justice à entretenir son père pauvre et incapable de travailler, remplit un devoir civil, et l'Etat se tient pour satisfait. Mais personne ne pourra affirmer qu'en obéissant au juge, il se soit acquitté du devoir moral de la piété filiale.

12. *Le droit des gens.*

Le plus grand apport de la scolastique de la Renaissance se situe sur le terrain du *droit des gens*. Elle a, avant Grotius, purifié les distinctions souvent ambiguës du droit romain transmises par les siècles. Le droit des gens au sens propre n'est pas le droit naturel, quoique ses prescriptions valent pour la communauté des peuples. Le droit des gens est le droit positif de la communauté des peuples. Il repose aussi bien sur la coutume que sur des conventions contractuelles. La norme fondamentale de ce droit des gens positif, outre les principes du droit naturel, est immédiatement le principe: *Pacta sunt servanda*. Le droit positif des peuples concerne la doctrine de la guerre, de l'armistice, de la paix, des échanges internationaux, des contrats de commerce, et enfin le droit diplomatique. Mais les axiomes: il faut que la guerre soit juste, il faut qu'il y ait des rapports internationaux, relèvent du droit naturel. Du droit des gens entendu au sens propre se distingue encore le droit international privé, qui règle les institutions communes à presque tous les peuples, et par conséquent voisines du droit naturel, les déterminations générales de tout système juridique, concernant l'achat, le fermage, les obligations, les contrats, la propriété, la famille, le droit d'héritage. En dépit de réglementations différentes dans le détail, ces dispositions offrent, chez presque tous les peuples, bien des traits communs, qui résultent de ce qu'elles sont fondées en droit naturel.

HEINRICH ROMMEN

Apostilles à un document protestant

sur l'Eglise et la vie internationale.

Le *Bureau de Genève du Conseil œcuménique des Eglises* a rassemblé et mis au point diverses déclarations émises par les Eglises protestantes «touchant le problème de l'ordre international». Ce document, paru dans la *Vie protestante*, Genève, 19 février 1943, comporte «des principes communs et des points de désaccord». Nous imprimons les premiers en lettres grasses, et les seconds en italiques.

On nous dit que c'est «pour la première fois depuis des siècles, que ces Eglises sont en mesure de prendre une attitude commune et de rendre un témoignage commun dans la question du fondement véritable de la paix». On ajoute à cela que «tant que les désaccords subsisteront, le message du mouvement œcuménique au monde des nations n'aura ni l'autorité ni la netteté qui devraient caractériser la parole que l'Eglise du Christ adresse à l'humanité qui souffre et désespère».

Nous faisons suivre chaque point de brèves apostilles précédées d'un astérisque et imprimées en caractères romains.

I. L'Eglise a une tâche spécifique dans l'établissement de la paix et la création d'un ordre international.

Certains considèrent que cette tâche consiste exclusivement à rappeler aux nations les commandements divins et à protester contre la violation manifeste de ces commandements.

D'autres estiment que cette tâche comprend également la transcription des commandements en termes applicables à la politique.

* En d'autres termes, les premiers nient, et les seconds affirment, l'existence d'une doctrine politique chrétienne. Du point de vue catholique, aucun doute: ce sont les seconds qui ont raison.

On précisera que la « politique chrétienne » est naturelle et humaine par essence, mais *chrétienne par inspiration, par orientation, par état* ; tandis que l'Eglise, royaume de Dieu au sein de la souffrance et de l'exil, est *divine, surnaturelle, chrétienne dans son essence même*. La politique relève du temporel-chrétien ; l'Eglise du spirituel-chrétien.

II. L'Eglise accomplit sa tâche dans ce domaine en étant elle-même une communauté universelle dépendant d'un même Seigneur et au sein de laquelle les différences nationales sont dépassées.

Certains considèrent que l'appartenance à l'Eglise universelle implique l'obligation pour les Eglises et pour les chrétiens individuellement de s'abstenir de s'identifier avec la cause d'une nation ou d'un groupe de nations dans les conflits internationaux qui opposent les chrétiens les uns aux autres.

D'autres estiment que dans des conflits où des principes chrétiens d'importance vitale sont en jeu, les Eglises et les chrétiens doivent prendre une position nette, tout en essayant en même temps de maintenir la fraternité chrétienne avec des chrétiens qui auront fait un autre choix.

* La distinction que nous venons de faire entre le spirituel-chrétien et le temporel-chrétien permet de résoudre l'antinomie.

Les chrétiens *en tant que chrétiens* ne sont pas inféodés aux royaumes de ce monde ; ils appartiennent au royaume de Dieu qui est *dans* ce monde sans être *de* ce monde ; ils sont concitoyens des saints, des anges et des trois divines Personnes.

Mais les chrétiens en tant que citoyens des royaumes de ce monde ont à prendre leurs responsabilités dans les conflits internationaux. Ils doivent les prendre non plus en tant que chrétiens, mais *en chrétiens*, en tant que citoyens qui sont chrétiens. Ils ne peuvent ni participer à une guerre qui leur apparaît manifestement injuste ; ni refuser de consentir à une guerre qui leur apparaît manifestement juste.

L'Eglise ordonne à ses enfants de désavouer une cause inique et de soutenir une cause juste. Elle a des principes qui décident, même en matière temporelle, du juste et de l'injuste. En ce sens,

elle n'est jamais neutre. Elle condamne, avec une précision toujours accrue, non seulement les mesures de persécution religieuse, mais encore les attentats contre le droit naturel et contre le droit des gens.

Mais, à mesure que les peuples atteignent à leur majorité civile, l'Eglise leur laisse de plus en plus le devoir d'appliquer eux-mêmes, en vue d'une décision ultime, ces principes à la matière politique, selon les exigences de leur conscience, et sous peine de péché grave. En ce sens, elle tend à s'élever toujours davantage au-dessus des conflits.

III. L'Eglise doit annoncer aux nations que Jésus-Christ est Seigneur de tous les hommes et de toutes les puissances.

Certains considèrent que la royauté du Christ est une réalité actuelle que la foi chrétienne connaît par la Résurrection, qui ne sera manifestée au monde qu'au moment du retour du Christ, mais qui, hic et nunc, doit déterminer la conduite du chrétien et être annoncée aux nations et à leurs dirigeants.

D'autres estiment que la royauté du Christ est un idéal qui se réalise progressivement dans l'histoire, lorsque les hommes saisissent son Esprit et suivent son enseignement et l'appliquent toujours davantage dans les différents cadres des relations humaines.

* Même difficulté initiale. Il est dit assez clairement dans l'Evangile que le royaume du Fils de l'homme est établi sur terre, que le royaume de Dieu est venu au milieu des hommes, qu'il s'y accroît chaque jour, pour qu'il ne soit plus permis à un chrétien d'en douter. Ce sont donc les premiers qui ont raison. Le royaume de Dieu est instauré ici-bas, et ce royaume pérégrinal et crucifié, c'est, pour nous catholiques, l'Eglise.

Mais ce royaume n'est pas de ce monde. Il cherche à illuminer d'en haut l'œuvre humaine de la culture et des royaumes de ce monde, et à faire pénétrer progressivement et péniblement jusqu'à eux les influences évangéliques. C'est à ce plan du temporel-chrétien, toujours trop imparfaitement représenté, que pensent surtout les seconds.

IV. L'Eglise doit proclamer les commandements divins se rapportant à l'ordre qui doit régner dans le monde.

Certains considèrent que lorsque l'Eglise annonce au monde les commandements divins touchant l'ordre politique et social, elle doit en appeler à la loi naturelle implicitement contenue dans la création de Dieu, implantée dans la conscience de l'homme, connaissable par la raison et éclairée par la révélation.

D'autres estiment que l'Eglise ne doit proclamer que les commandements qu'elle trouve dans la révélation biblique et confesser qu'on ne peut vraiment leur obéir que si la souveraineté du Christ est reconnue.

* Toujours le même nœud : celui des rapports de la nature et de la grâce, que l'Eglise médiévale a su mettre dans une admirable et définitive lumière.

Les premiers accordent la nature et la grâce ; ils comprennent que l'Evangile, en nous révélant pleinement l'ordre de la grâce, a merveilleusement consacré, loin de le détruire, l'ordre de la nature, de la loi naturelle, du droit naturel.

Les seconds ne conçoivent la nature, la raison, la loi naturelle, que comme essentiellement corrompues ; et la grâce, que comme destinée à s'établir sur toutes ces ruines.

Mais on parle sans hésiter, plus loin, des « droits essentiels de l'homme » ! (n° VII)

V. L'Eglise doit appeler les nations à la repentance pour leur commune culpabilité et travailler à leur réconciliation.

Certains considèrent qu'une commune repentance ne doit pas mener à une attitude passive devant le mal, et que, pour sauvegarder la justice, la paix doit comprendre un élément pénal.

D'autres estiment qu'une repentance commune exclut la possibilité de la punition de nations, et que la considération primordiale dans l'établissement de la paix doit être la réconciliation et la restauration d'un ordre véritable.

* Encore la même distinction.

Dans la mesure où elle sera possible, la réparation des injustices commises est un des éléments de la paix future, au plan du

temporel-chrétien. A condition qu'elle n'exclue pour aucun peuple, la possibilité de se redresser et de collaborer efficacement à l'instauration d'un ordre temporel digne de ce nom. Il est clair que la reconnaissance de leurs fautes par les nations ne saurait les dispenser de réparer leurs torts. Et il est nécessaire que leurs membres en conviennent, s'ils veulent agir *en chrétiens*. C'est ce que voient les premiers.

Mais la tâche spécifique de l'Eglise et de ses membres *en tant que chrétiens*, est de travailler à faire affluer dans le monde l'esprit de foi et d'amour de Dieu, d'humilité, de droiture et de confiance mutuelle, qui, en faisant resplendir toujours davantage le royaume de Dieu, rendra possible par surcroît la constitution d'un droit international vivant. Elle n'a pas à s'occuper immédiatement, comme telle, des modalités et des applications concrètes de ce droit. C'est ce que voient les seconds.

VI. L'Eglise doit proclamer que les relations internationales doivent être subordonnées au droit.

Certains considèrent que toutes les nations doivent sacrifier immédiatement une partie égale et importante de leur souveraineté nationale en vue de la création d'une autorité internationale sous l'égide de laquelle tous jouiraient d'un traitement égal.

D'autres estiment que du moment qu'un ordre légal international doit être basé sur une éthique commune, le plus urgent est de former une ou plusieurs unités composées de nations partageant de semblables conceptions morales, tandis que certaines autres nations n'auraient la faculté de participer activement à cet ordre légal qu'au moment où elles apporteront la preuve manifeste qu'elles sont prêtes à remplir les obligations que cet ordre implique.

* La tâche de l'Eglise est: 1^o de proclamer le principe de la subordination des relations internationales au droit et à la morale, et de répudier en conséquence le principe de la souveraineté illimitée des Etats;

2^o d'affirmer, d'une part, le droit de chaque peuple à l'indépendance; et, d'autre part, la nécessité pour tous les peuples, de s'unir

par des liens moraux et juridiques, en vue du bien commun de tout le genre humain ;

3^o quant aux modalités concrètes de cette union elles seront, suivant le pape, à déterminer par un organisme juridique international (cf. *Nova et Vetera*, 1942, n^o 4, pp. 348 et 358).

Citons un passage du souverain pontife : « S'il est inévitable que les grands Etats, grâce à leurs possibilités plus nombreuses et à leur puissance, tracent le chemin quand il s'agit de constituer des groupes économiques, entre eux et les nations plus petites et plus faibles, on ne peut cependant contester à ces dernières — et cela relève de l'intérêt général — le droit qu'elles ont : a) au respect de leur *liberté politique* ; b) à l'inviolabilité réelle, lors de contestations entre Etats, de cette *neutralité* qui leur revient de par le droit naturel et de par le droit des gens ; c) à la sécurité de leur *développement économique* (*ibid.*, p. 354).

VII. L'Eglise doit proclamer que l'Etat n'est ni un but ni une loi en lui-même et que la fonction que Dieu lui a impartie est de maintenir un ordre basé sur la loi et garantissant les droits essentiels de l'homme.

A. Certains considèrent que toutes les nations doivent être pressées (ou même obligées) d'introduire ou de réintroduire un système pleinement démocratique ou parlementaire, de même que les libertés découlant de ce système.

D'autres estiment qu'alors que toutes les nations doivent respecter la loi et les droits de l'homme, l'imposition d'un seul et même régime ou programme politique à toutes les nations doit être rejetée pour des raisons de principe aussi bien que pratiques.

* Il faut dissiper ici une grave confusion touchant au mot démocratie.

Si l'on entend par démocratie la vie politique et sociale d'une communauté d'hommes libres, respectueuse des droits essentiels de la personne humaine, valable même pour d'autres formes de gouvernement que la forme démocratique, il faudra dire avec Bergson, que « la démocratie est d'essence évangélique et qu'elle a pour moteur l'amour », ou plutôt, qu'elle est une réfraction de l'esprit

l'indépendance de toutes les nations, grandes et petites, puissantes et faibles. La volonté de vivre d'une nation ne doit jamais équivaloir à une sentence de mort pour une autre », *Nova et Vetera*, 1942, n° 4, p. 348.

IX. L'Eglise doit proclamer que la société doit assurer à chacun de ses membres la possibilité de remplir une vocation digne et offrir à tous des conditions de sécurité sociale.

Certains considèrent que l'Eglise doit demander que le pouvoir économique soit rendu responsable envers la société dans son ensemble et que la possession privée des principales ressources industrielles soit remplacée par une possession en commun.

D'autres estiment qu'une transformation aussi radicale de la structure de la société entraverait la liberté et l'initiative, et que la lutte contre les maux de la société peut se faire par de nouvelles voies morales et en prévoyant certains ajustements dans le système actuel.

* L'Eglise, soucieuse des droits de la personne humaine, de la personne civile, de la personne ouvrière, ne peut que protester, loin de demander leur maintien ou leur restauration, contre le capitalisme, contre le communisme, contre le totalitarisme. Elle pense que des transformations radicales de la structure sociale sont nécessaires et urgentes. Voir notamment *Nova et Vetera*, 1942, n° 4, pp. 345-372.

Plus précisément, nous regardons comme une tentation issue des anciennes conceptions socialistes, le désir « d'accorder la primauté à la technique économique et du même coup de tendre à tout remettre à l'autorité de l'Etat, administrateur du bien-être de tous, et à sa machinerie scientifique et bureaucratique : ce qui va de soi, quoi qu'on veuille, dans le sens d'un totalitarisme à base technocratique... La notion de collectivisation devrait faire place à celle de propriété sociétaire des moyens de production, ou de copropriété de l'entreprise. A part certains secteurs d'intérêt tout à fait général, dont la transformation en services publics est normale, c'est un régime sociétaire, substituant autant que possible la copropriété au salariat, qui dans une telle conception, et en ce qui concerne surtout le plan industriel, devrait succéder au régime capitaliste ;

évangélique sur le plan du social-temporel. L'Eglise ne peut que se réjouir de son éclosion.

Si l'on entend par démocratie un système particulier, une forme particulière de gouvernement, on ne saurait, sans tyrannie, vouloir l'imposer à tous les peuples.

B. Certains considèrent que dans l'après-guerre les régimes qui refuseront de soumettre l'Etat à des critères moraux et légaux ne devront pas être tolérés et devront être forcés de respecter l'inviolabilité du droit et des droits essentiels de l'homme.

D'autres estiment que tout en pressant ces régimes politiques de reconnaître l'inviolabilité du droit et les droits des citoyens, on ne doit pas intervenir dans leur vie nationale pour autant qu'ils ne troublent pas la paix internationale.

* On ne voit pas comment des régimes politiques refusant de reconnaître la suprématie du droit et de la morale pourraient ne pas troubler la paix internationale.

Quant aux mesures pratiques de persuasion, et, au besoin, de coercition, nécessaires à l'édification d'un nouvel ordre international — si l'on ne désire pas voir surgir le spectre d'une troisième guerre totale — elles seront à déterminer *hic et nunc* par l'organisme juridique international.

VIII. L'Eglise doit proclamer que le pouvoir politique doit être exercé avec la conviction de sa responsabilité à l'égard de tous ceux qu'affecte ce pouvoir.

Certains considèrent que la concentration du pouvoir en une ou plusieurs nations doit être regardée comme un déni de justice et comme un facteur de désordre international et qu'il s'agit au contraire de décentraliser au plus vite ce pouvoir.

D'autres estiment qu'une concentration de pouvoir offre une occasion unique pour créer un nouvel ordre mondial soutenu par la force et que cette opportunité doit être pleinement utilisée.

* Le pape répond aux seconds: « Le postulat fondamental d'une paix juste et honorable est d'assurer le droit à la vie et à

le personnel ouvrier participerait ainsi à la gestion de l'entreprise... Il s'agit ici d'une *société de personnes* entièrement différente des sociétés de capitaux auxquelles nous sommes accoutumés ». Jacques MARITAIN, *Les droits de l'homme*, p. 120-122.

X. L'Eglise doit proclamer que les nations sont interdépendantes et qu'elles doivent toutes avoir part aux richesses de la terre.

Certains considèrent que toutes les nations doivent jouir d'un égal accès aux matières premières et autres richesses de la terre, et que toutes les limitations dans le domaine commercial doivent être abolies.

D'autres estiment que bien qu'aucune nation ne doive être privée de l'accès aux ressources de la terre, cet accès doit être réglé selon un plan international qui prenne en considération les différences existantes dans les conditions économiques.

* La réponse du souverain pontife se trouve dans ses messages de Noël: message de 1939, n° 4, de 1940, n° 4, de 1941, n° 3. Voir *Nova et Vetera*, 1942, n° 4, pp. 349, 352, 355. Voici quelques lignes de ce dernier passage: « Il est pour nous souverainement consolant de voir proclamer la nécessité d'une participation de tous aux biens de la terre, même par les nations qui, lors de l'application de ce principe, appartiendraient à la catégorie de ceux qui *donnent* et non de ceux qui *reçoivent*. Mais il est conforme à l'équité que la solution de ce problème, décisif pour l'économie du monde, soit fournie méthodiquement et progressivement, avec les garanties nécessaires, et qu'on se laisse instruire par les manquements et les omissions du passé ». Ce point est mis en relation par le souverain pontife avec celui du désarmement progressif et mutuel des nations.

XI. L'Eglise doit proclamer qu'aucun peuple ne peut revendiquer le droit de régir d'autres peuples, et que le but dominant de l'administration coloniale doit être de préparer les peuples coloniaux à se gouverner eux-mêmes.

Certains considèrent que le système colonial doit être aboli et remplacé par un système international qui ferait du gouvernement colonial une tâche de collaboration internationale.

D'autres estiment que les rapports qui existent actuellement entre les puissances coloniales et les colonies ne doivent pas être rompus, mais qu'un système de contrôle international devrait être organisé afin d'assurer une administration coloniale garantissant les intérêts des peuples coloniaux et ceux de la communauté des nations.

* Supprimer brusquement l'œuvre de colonisation serait une catastrophe pour les colonies elles-mêmes. Mais cette œuvre doit être orientée avec sagesse, prudence et force, en vue de procurer efficacement le vrai bien des peuples colonisés, et par là même de la communauté internationale. L'œuvre de colonisation est assimilable à une œuvre d'éducation. Elle cesse d'être légitime dès qu'elle tourne à la tyrannie et à l'exploitation par les métropoles.

* * *

La principale cause des divergences qui opposent entre eux les protestants sur le problème de l'Eglise et de l'ordre international, tient à ce que les uns restent fidèles aux postulats des réformateurs concernant la corruption foncière de la nature, de la raison, du droit naturel ; tandis que les autres reprennent peu à peu conscience des rapports véritables régissant la nature et la grâce, et se rapprochent ainsi, sur un point capital, des positions catholiques.

Les autres différences sont secondaires. Elles viennent non d'un manque de générosité, mais en bonne partie, à notre avis, d'un manque de principes exacts concernant la philosophie de la personne humaine et de ses rapports avec la communauté sociale.

CHARLES JOURNET

De la nature du jeu

Le jeu, qu'on le considère chez l'homme, chez l'enfant ou chez l'animal, est une activité psychophysiologique qui tombe facilement sous le sens. Rien de plus fréquent que ses manifestations, rien de plus abordable que son observation. Tout le monde sait ce qu'on entend par jouer ; le simple bon sens suffit à distinguer en gros l'attitude du joueur de celle qui fait le sérieux de la vie.

Néanmoins, l'explication scientifique du jeu rencontre des difficultés insoupçonnées du simple bon sens. Preuve en soit la quantité de livres et d'articles consacrés à son analyse depuis le siècle dernier. On y découvre sans peine une bonne douzaine de théories différentes sur la nature du jeu. Et si l'on remonte plus haut dans le passé, on rencontre jusque dans l'antiquité, chez Platon et chez Aristote notamment, des dissertations sur le même thème qui ne coïncident ni entre elles, ni avec celles qui virent le jour dans la suite des siècles. Tour à tour les philosophes anciens, les théologiens médiévaux, enfin les savants modernes ont donné leur avis sur la question. Naturellement, chacun l'envisage d'un point de vue qui varie selon qu'il relève de la banale observation, de la raison pure, de la raison au service de la révélation, ou enfin de l'observation méthodique propre à la conception moderne des sciences de la nature.

On peut se demander si le jeu, qui intéresse tant de provinces de la recherche intellectuelle, est susceptible aujourd'hui de recevoir une définition qui rende justice à ses multiples aspects tout en les organisant. En d'autres termes, est-il possible de discerner ses caractères essentiels et constants sous ses manifestations accidentelles et variables ?

Les matériaux accumulés jusqu'à ce jour paraissent du moins assez nombreux pour qu'il soit désirable d'y mettre de l'ordre. Plus exactement

nous allons tenter de retrouver — et non pas d'imposer du dehors — l'ordre selon lequel ces matériaux s'agencent d'eux-mêmes, quand on tient compte de l'angle de vision propre à chaque science qui les a tirés au jour.

Notre dessein comporte logiquement les étapes suivantes. Nous exposerons d'abord les principales théories émises sur le jeu : exposé qui amènera déjà quelques rayons de lumière du fait que ces théories se critiquent les unes les autres et signalent ainsi leurs points faibles, leurs progrès et leur complémentarité mutuelle. Pour ne pas étendre indéfiniment notre inventaire, nous le limiterons, dans cette première partie, aux théories qui circulent depuis le siècle passé. Ces théories sont en rapport étroit avec l'état de la science contemporaine. Elles portent la marque de l'évolution qu'a subie de nos jours la psychologie, qui est la science dont elles relèvent principalement. Comme la psychologie moderne a étendu son empire par des apports considérables regus de la physiologie, de la biologie et de la sociologie, on verra les psychologues interpréter le jeu en termes qui doivent beaucoup à ces sciences connexes de la psychologie proprement dite.

Qu'on le veuille ou non, pour organiser et hiérarchiser ces résultats, il est nécessaire de s'élever au-dessus du point de vue limité propre à chacune des sciences qui les a recueillis. Les savants les plus positivistes, lorsqu'ils s'appliquent à interpréter leurs résultats, sortent du domaine étroit de leur spécialité. Ils énoncent des conclusions sur l'utilité du jeu pour l'enfant, et font ainsi de la pédagogie. Ils comparent l'attitude mentale du joueur avec l'attitude mentale qui caractérise d'autres activités humaines, en particulier l'acte moral, l'art ou le travail : ils abordent alors la philosophie des actes humains, la psychologie philosophique ou la morale philosophique. Nous ferons nous-même délibérément appel à la philosophie pour classer les matériaux qu'ils ont amassés. Ce classement ne peut se faire sans lignes directrices. Notre ligne directrice sera une notion du jeu proprement philosophique, que nous emprunterons pour l'essentiel à saint Thomas d'Aquin, après avoir montré comment il a complété sur ce point les indications sommaires d'Aristote. De plus, nous aurons recours aux précisions que la notion du jeu a reçues de quelques études récentes, où elle ne figurait du reste qu'à titre accessoire ; nous aurons à citer notamment Jacques Maritain et Etienne Borne, qui ont élucidé ses rapports avec l'art et le travail.

Après ce deuxième chapitre, consacré à la notion philosophique du

jeu, nous reviendrons aux théories des psychologues modernes. Il nous incombera d'en situer les divers éléments et de les intégrer dans une définition du jeu aussi exhaustive que possible, qui assume, en les hiérarchisant, tous les caractères du jeu, qu'ils soient connus par voie philosophique ou scientifique. Ce sera l'objet d'un troisième chapitre.

I. LES THÉORIES MODERNES DU JEU

On doit à Claparède un exposé des recherches modernes sur la nature du jeu qui est devenu classique¹. Nous emprunterons cependant plutôt à W. Stern² un principe de division des théories en cours, qui les rend plus immédiatement intelligibles.

Stern signale que le jeu n'est pas un phénomène isolé dans la vie psychique. Il s'insère, par des articulations reconnaissables, dans le contexte de cette vie. Il peut se relier à des phénomènes du passé, à des facteurs actuels ou à quelque événement futur, en préparation, de la vie psychique. Cette triple relation permet de classer en trois types les explications du jeu : explications par un élément antérieur, par un élément concomitant, ou par un élément futur de la vie psychique.

1^o Explication du jeu par un facteur antérieur de la vie psychique.

Le psychologue américain Stanley Hall illustre cette position de la manière la plus caractéristique. On sait que toute sa psychologie est dominée par l'importance qu'il accorde à la loi biogénétique³ de Hæckel. Cette loi veut que la vie de l'individu reproduise d'une façon sommaire toutes les phases de l'évolution de la race. Stanley Hall professe que cette loi se vérifie en particulier dans les jeux spontanés de l'enfant. Il affirme que « la clef de toutes les activités ludiques est dans le passé »⁴. Les diverses formes du jeu enfantin correspondraient ainsi aux activités par lesquelles nos plus lointains ancêtres luttèrent pour leur existence : la chasse, la course, les batailles, etc. Un instinct héréditaire incoercible en dicterait encore aujourd'hui les gestes aux enfants, même s'ils n'éprouvent plus,

¹ CLAPARÈDE, *Psychologie de l'enfant et Pédagogie expérimentale*; 7^e éd. pp. 429 et suiv. On peut aussi consulter Dr Pierre JANET, *Les débuts de l'intelligence*, pp. 107-119.

² STERN, *Psychologie der frühen Kindheit*, 6^e éd., p. 262.

³ Edmond Perrier l'appelle loi de patrogenie, cf. DUMAS, *Nouveau traité de Psychologie*, tome I, *La place de l'homme dans la série animale*, par R. PERRIER, p. 8.

⁴ G. STANLEY-HALL, *Adolescence*; éd. Appleton, New-York, 1911, tome I, p. 202.

par la suite, la même nécessité d'y recourir, dans une société civilisée, que leurs aïeux de l'époque des cavernes. Si le poids du passé commande ainsi le jeu, le rapport n'est pas aussi clair, chez Hall, entre l'exercice actuel du jeu et son effet rétroactif sur l'instinct qui le déclenche. Tantôt l'idée de Hall paraît être que l'activité ludique est comme une explosion où se décharge et par laquelle s'élimine la pression d'un instinct devenu inutile. Tantôt il insiste sur la nécessité pour l'individu de « récapituler » toutes les phases des activités inspirées à la race par l'instinct, pour rejoindre, d'échelon en échelon, — sans en omettre un seul ni les intervertir ! — l'état actuel de l'évolution humaine.

La première opinion, selon laquelle le jeu dériverait le cours de l'instinct pour le perdre dans les sables de l'enfance et de l'adolescence, est aimablement réfutée par Claparède qui se demande avec raison si vraiment « les petites filles qui jouent à la poupée sont, plus tard, moins bonnes mères que celles qui ont dédaigné ce jeu »¹.

La seconde opinion, comportant une intégrale et irréversible succession des manifestations des instincts, force également les faits. En ce qui concerne le jeu, la survivance des mêmes jeux chez les enfants de génération en génération s'explique plus probablement par une véritable « tradition »², transmise des plus âgés aux plus jeunes, et par une simple imitation.

Certains éléments de la théorie de la « récapitulation » des gestes instinctifs correspondent bien à des faits, ainsi qu'on le verra plus loin à propos de la théorie de Karl Groos. Mais, sous sa forme absolue, la position de Stanley Hall est unanimement abandonnée aujourd'hui.

2^e Explication du jeu par un facteur concomitant de la vie psychique.

Quelle que soit l'influence des phénomènes antérieurs de la vie psychique individuelle ou de l'atavisme, l'exercice actuel du jeu correspond à certains besoins et à certaines conditions de l'ambiance, qui se manifestent actuellement. Quand l'enfant s'amuse à toucher un objet, à le palper, puis à l'abandonner pour le reprendre, quand il ouvre et ferme alternativement les yeux ou les cache derrière ses mains pour crier ensuite : « coucou », le jeu est inspiré immédiatement par le désir et le plaisir

¹ Op. cit., p. 432.

² K. BÜHLER, *Die Krise der Psychologie*, Fischer, Iéna, 2^e éd. 1929, p. 202.

d'exercer le tact ou la vue et de l'exercer sur tel objet déterminé. Le désir et le plaisir de la sensation, de la « reconnaissance » de l'objet (mémoire), et des sentiments agréables qui l'accompagnent constituent des facteurs excitateurs de l'activité ludique. Il en est de même du plaisir d'agiter les membres, d'exercer ses muscles, d'en coordonner les mouvements ou de les dissocier, de répéter les gestes observés. Ainsi naissent les rythmes et les rites ludiques, et les jeux d'imitation. Ce sont là des faits courants, faciles à contrôler, enregistrés depuis longtemps. Ils sont à la base de certaines théories du jeu qui expliquent celui-ci par un besoin fonctionnel actuel.

On peut rassembler sous cette dénomination les essais d'expliquer le jeu par un besoin de *délassement*, de *dépense d'un excédent d'énergie* et de *compensation*.

a) Le jeu constitue un *délassement* en ce sens qu'il intervient quand se fait sentir le besoin d'une trêve aux occupations sérieuses ou fatigantes. Avant d'être formulée scientifiquement, cette idée relève du bon sens, de l'opinion courante, qui voit dans le jeu un repos et une détente. Divers auteurs se sont appliqués à préciser cette intuition jusqu'à en faire un principe d'explication systématique du jeu. On cite à ce propos J. Schaller ¹, H. Lazarus ², Steinthal, Patrick ³, etc.

L'*Erholungstheorie* a été rejetée par de nombreux critiques. Il paraît difficile, en effet, de considérer le jeu comme un repos pur et simple. L'enfant joue très souvent jusqu'à se fatiguer par le jeu ⁴, qui n'est donc pas un repos.

Mais que signifie au juste *Erholung*? Claparède note que la théorie est équivoque ⁵. Le mot qui la désigne habituellement peut revêtir un double sens. Il peut signifier d'abord repos, comme synonyme de « défatigation », ou délassement, entendu comme remède à la lassitude. Dans ce cas, le jeu ne repose pas, en ce sens dire qu'un faisceau de muscles fatigué par une activité antérieure ne saurait en effet être défatigué par un jeu qui lui imposerait de continuer son activité. Par contre, rien n'empêche que ces muscles se reposent effectivement à la faveur du jeu, si

¹ J. SCHALLER, *Das Spiel und die Spiele*, Weimar 1861.

² H. LAZARUS, *Über die Reize des Spieles*, Berlin 1883.

³ PATRICK, *The Psychology of Play*, 1914.

⁴ Cf. article *Spiel* dans WILLMANN-ROLOFF, *Lexikon der Pädagogik* et SPIELER, *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart*.

⁵ Op. cit., p. 430.

d'autres muscles sont mis à contribution par un jeu qui laisserait les premiers inactifs. Il en est de même si l'on envisage non plus la fatigue neuro-musculaire, mais ce qu'on appelle couramment la fatigue mentale. L'esprit comme tel n'est pas sujet à la fatigue. La fatigue mentale est pourtant un phénomène d'expérience, qui se manifeste sous la forme d'une diminution de rendement du travail intellectuel au bout d'un temps variable d'exercice. « L'attention faiblit, l'évocation des souvenirs anciens devient plus difficile, l'acquisition des nouveaux souvenirs se fait plus malaisément, la combinaison des idées, l'élaboration intellectuelle proprement dite demande un plus grand effort, nous produisons avec plus de peine et de moins bons résultats. »¹ Le jeu ne peut pas apporter un repos mental, s'il fait appel aux mêmes fonctions mentales déjà épuisées, mais il repose « l'esprit », comme on dit, dans la mesure où il met fin à l'exercice de ces fonctions pour en susciter d'autres.

Toutefois, le jeu en soi n'est pas repos, mais activité. Aussi bien, dans le cas d'une personne accablée d'une fatigue totale, neuro-musculaire et mentale, le jeu ne serait pas un remède à cet état, et la personne fatiguée ne pourrait plus jouer.

Le mot *Erholung* peut se traduire autrement que par repos, au sens d'inaction ou défatigation. Il peut signifier délassement, au sens de « récréation », divertissement. Sous cette forme, l'*Erholungstheorie* est parfaitement acceptable. Plutôt qu'une théorie explicative du jeu, elle est alors l'énoncé d'un des éléments essentiels du jeu, d'une donnée de l'observation la plus incontestable, à savoir qu'on joue pour se récréer, pour s'adonner à une activité plaisante, pour retrouver du goût à la vie et de l'intérêt à l'action. Insistant sur l'étymologie du mot *récréation*, on peut affirmer que, si le jeu n'est pas une *ré-création* des forces physiques épuisées ni de l'énergie mentale atténuée, par une mise à contribution directe de ces fonctions atteintes de fatigue, il les recrée pourtant en suscitant d'autres activités, qui, laissant les premières au repos, font renaître l'élan, l'entrain, le plaisir d'activités nouvelles, et permettent par la suite une reprise des occupations antérieures.

b) On attribue² à Schiller, le poète, et à Spencer le philosophe la théorie du *superflu d'énergie*, comme facteur explicatif du jeu. L'excédent

¹ G. POYER, *Activité mentale, travail intellectuel et fatigue*, dans DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, tome IV, p. 435.

² CAPARÈDE, *op. cit.*, p. 431.

d'énergie laissé sans débouché par le travail serait libéré par le canal des activités ludiques.

A vrai dire la ressemblance est surtout verbale entre les deux auteurs. Leurs points de vue se révèlent aussi distants que possible, quand on les examine de près. Leur position mutuelle est assez caractéristique dans l'histoire des théories du jeu, pour que nous nous arrêtions à les situer exactement.

Schiller parle du jeu principalement dans la 14^e et la 15^e de ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*¹. Disciple avoué de Kant, il expose, au cours d'un développement assez laborieux, comment l'homme appartient aux deux sphères du matériel et de l'idéal. Deux tendances se le disputent, le *Sachtrieb* et le *Formtrieb*. La première a pour objet la vie matérielle, concrète et sensible. La seconde porte sur les qualités formelles, perceptibles par l'esprit. La première poursuit tout ce qui change et se trouve contenu dans le cadre du temps. La seconde aspire à l'immuable. Une troisième tendance est à considérer, dans laquelle les deux premières sont unies pour agir de concert ; c'est le *Spieltrieb*, la tendance ludique. Elle meut l'esprit à la fois physiquement et moralement, relie le devenir à l'être, le changement à l'identité, le sentiment à la loi, la nature à la raison, la vie à la forme idéale. Son objet est la beauté, qui relève d'un ordre supérieur à celui des choses et des idées, supérieur à toutes les catégories du « sérieux ».

On voit quel est le sens de l'axiome souvent cité à contretemps : « L'homme n'est pleinement homme que quand il joue »². Le poète veut dire que l'homme n'est pleinement homme que lorsqu'il atteint cette plénitude où il déploie librement l'énergie spirituelle qui ne trouve pas un terrain digne d'elle dans le domaine de la vie courante, dite sérieuse. L'activité esthétique est un jeu dans une acception très particulière, voisine de celle de Platon ou de la Bible, selon laquelle Dieu joue de sa toute-puissance lorsqu'il crée et gouverne le monde. Le superflu d'énergie qui provoque le jeu est ici de nature spirituelle.

Comme le poète Schiller, le philosophe Herbert Spencer vient à parler du jeu à propos des activités esthétiques. Il en traite dans le IX^e et dernier chapitre de la VIII^e et dernière partie de ses *Principes de psychologie*³.

¹ SCHILLER, *Briefe über ästhetische Erziehung des Menschens*, Deutsche Bibliothek, Berlin, pp. 122 et suiv.

² Op. cit., p. 122.

³ Trad. Th. Ribet et A. Espinas. Germer Baillière, Paris, 1874.

Pierre Janet¹, A. Kissling², Claparède, déjà cité, résumant sa conception dans le principe du superflu d'énergie. Cependant, Spencer signale d'autres facteurs explicatifs du jeu, qui méritent d'être distingués.

Il est amené par le plan de son ouvrage à comparer l'activité ludique à l'activité esthétique. Il note d'abord un point de ressemblance. « Les activités que nous appelons *jeu* sont unies avec les activités esthétiques par ce trait: que ni les unes ni les autres ne servent d'une façon directe quelconque aux processus utiles à la vie »³. Si ce n'est pas du désir d'atteindre un objectif, on peut se demander d'où procède alors « l'impulsion du jeu ». C'est là qu'intervient l'excédent d'énergie, mais dans un sens tout organique.

« A mesure que nous montons aux animaux de type supérieur, ayant des facultés plus puissantes et plus nombreuses, nous commençons à trouver que leur temps et leurs forces ne sont pas complètement absorbés par les exigences de leurs besoins immédiats. Une meilleure alimentation, obtenue grâce à la supériorité de leur organisme, leur fournit un surplus de vigueur. Les appétits étant satisfaits, il n'y a pas chez eux de désir ardent qui dirige leurs énergies débordantes vers la poursuite d'une proie nouvelle ou vers la satisfaction de quelque pressant besoin... C'est ainsi qu'il arrive que, chez les êtres les plus développés, il revient souvent une somme d'énergie quelque peu en excès par rapport aux besoins immédiats »⁴.

D'autre part, « plus une partie quelconque d'un centre nerveux a été longtemps inactive..., plus cette partie doit avoir été portée à un état d'instabilité extraordinaire... Chacune des facultés mentales par conséquent, étant soumise à cette loi: que leurs organes, après avoir sommeillé pendant un intervalle plus long que d'ordinaire, deviennent exceptionnellement prêts à l'action... — il arrive qu'elles sont engagées très facilement à une activité simulée, quand les circonstances la provoquent, au lieu de provoquer une activité réelle. De là les jeux de toutes sortes »⁵.

En définitive Spencer souligne donc trois caractères du jeu: il n'est pas subordonné à une fin utile, il résulte d'un superflu d'énergie physiologique et mentale, il comporte une fiction. Le psychologue anglais se place

¹ Op. cit. 144.

² Article *Spiel*, dans SPIELER, *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart*.

³ Op. cit., p. 661.

⁴ Op. cit., pp. 662, 663.

⁵ Op. cit., pp. 663-664.

ainsi à un carrefour dans l'histoire des théories du jeu. Il parle à la fois en philosophe, en biologiste et en psychologue, sans bien situer lui-même du reste ces différents plans. Il emploie parfois les mêmes termes que Schiller, mais il insiste davantage sur la nature organique du superflu d'énergie. Sans renoncer absolument aux explications philosophiques, il prélude à l'explication de type biologique. Notons pourtant une différence ; au lieu de rattacher strictement l'impulsion du jeu à un besoin, Spencer estime que le jeu trouve sa place en l'absence de besoins urgents. On ne saurait donc le considérer comme un précurseur des théories instinctives ou fonctionnelles du jeu, à la manière de Groos ou de Claparède.

Si maintenant nous jetons un regard sur la théorie qui explique le jeu par un besoin de détente, ou de repos, et celle qui l'explique par un excédent d'énergie, théories que nous venons d'exposer, nous devons constater qu'elles accusent leur faiblesse par leur simple rapprochement. Comment un même fait, le jeu, peut-il avoir deux causes aussi exclusives l'une de l'autre que le besoin de repos et le besoin de déployer son énergie ? Aucune de ces théories n'est admise à se prévaloir d'une vérité absolue, dans ces conditions. La contradiction décèle le caractère incomplet de ces théories. Elles décrivent chacune des aspects réels du jeu, mais elles ne sont pas fondées à les présenter comme des éléments essentiels de celui-ci, et surtout pas comme le facteur unique de son apparition. Elles ne vont pas assez profond dans l'élucidation du phénomène ludique pour dépasser l'énumération de quelques-uns de ses caractères, en apparence incompatibles, et pour les harmoniser dans l'unité d'un concept bien défini.

D'autre part, sur le terrain de la psychologie expérimentale, on a pu reprocher à ces théories de convenir à certains jeux d'adultes, mais d'être inadaptées aux jeux enfantins. L'enfant, en effet, joue avant même d'avoir dépensé son énergie dans un travail proprement dit. On ne peut donc guère prétendre qu'il ait besoin de jouer pour se délasser d'un travail. Et s'il ne travaille pas, comment dire que ce travail laisse inemployé un « superflu » d'énergie seulement ?

Il semble, en définitive, que si ces théories ont saisi des aspects authentiques du jeu, elles demeurent encore à la surface du problème. Des psychologues se sont appliqués à l'approfondir, en analysant de plus près le processus interne du jeu, et particulièrement du jeu enfantin.

c) On arrive ainsi à la théorie de la *compensation*. Elle a reçu des formules nombreuses, que Claparède ramasse en une phrase : « Le jeu, écrit-il,

a pour fonction de permettre à l'individu de réaliser son moi, de déployer sa personnalité, de suivre momentanément la ligne de son plus grand intérêt dans les cas où il ne peut le faire en recourant aux activités sérieuses »¹.

C'est ainsi que, selon Carr², le soldat accomplit les gestes du guerrier sans y mettre le sérieux de la vraie bataille ; il fait de l'équitation, du tir, comme le musicien joue une sonate même en dehors du concert. Sans doute, la nécessité de l'exercice intervient ici comme apprentissage et entraînement, et c'est alors un autre point de vue que celui de la compensation. Celui-ci existe pourtant dans la mesure où le soldat, amoureux de son métier, et le musicien, de son art, en accomplissent les actes sans le souci de s'y perfectionner, mais parce que l'exercice de ces actes leur est comme un besoin. On pourrait citer ici plus justement encore les tournois du moyen âge, et l'escrime des gens d'épée, qui constituent des compensations pacifiques de l'instinct belliqueux.

On rejoint par cette voie la conception de Konrad Lange³, qui signale la fonction du jeu comme substitut de la réalité. Il estime, par exemple, que les animaux domestiques jouent plus que les animaux sauvages — ce qui est peut-être encore à prouver — et la raison en serait le besoin de rattraper ce qu'ils perdent d'activité par la domestication. Au même titre, on peut faire valoir le besoin de jeux et de sports des personnes sédentaires.

Carr relève en outre que le jeu est doué d'une capacité de « purger » l'homme d'instincts dangereux. On appelle cela l'action *cathartique* du jeu. L'escrime, dont nous parlions plus haut, comme la « petite guerre » des enfants, la boxe et l'athlétisme en général seraient des dérivatifs de l'instinct de lutte et de guerre. Pierre Bovet⁴ admet aussi la bienfaisance sociale des jeux de lutte pour canaliser l'instinct combatif. Nous sommes ici en présence d'une compensation qui n'est pas commandée seulement par le plaisir ou le besoin subjectifs d'accomplir certains actes, mais par l'intérêt social et le sens moral.

Ces diverses formes de compensation sont-elles une explication du jeu ? Tout au plus de certains jeux, semble-t-il, et il en résulte déjà que l'aspect compensatoire ne peut pas être admis comme un trait essentiel du jeu en soi. Mais, même aussi restreinte, l'explication n'est peut-être pas

¹ Op cit., p. 451.

² CARR, *The Survival Value of Play*, 1902.

³ K. LANGE, *Das Wesen der Kunst*, Berlin, 1901.

⁴ Pierre BOVET, *L'instinct combatif*, nouv. éd. 1928, Flammarion, p. 219.

aussi valable qu'elle en a l'air. La question est de savoir si l'exercice d'une action sollicitée par un instinct est susceptible d'enrayer l'instinct, ou au contraire de le développer. Il ne manque pas de raisons de croire que les jeux de lutte excitent les joueurs, au lieu de les calmer. Certains vont même jusqu'à accuser les soldats de plomb d'une terrible responsabilité...

Une fois de plus, nous constatons que les théories en présence apportent des matériaux pour résoudre le problème, mais loin de le résoudre, elles en sont encore à montrer sa grande complexité, sinon à l'embrouiller. Des faits qu'elles ont recueillis, les uns manquent de bases certaines; les autres sont interprétés trop légèrement, d'après l'intuition d'un effet possible, ou probable, mais non attesté.

Une forme de compensation a cependant fait l'objet d'observations plus rigoureuses de la part des tenants de la psychanalyse. Il arrive, en particulier chez l'enfant, que le jeu lui ménage une compensation à certains sentiments qui le font souffrir. La contrainte de l'obéissance, le sentiment d'infériorité en présence des adultes, la jalousie envers ses égaux ont été souvent décelés comme causes du choix de jeux déterminés, qui se prêtent à un symbolisme multiple, offrant la possibilité d'une sorte de revanche sur les douloureuses impuissances de la vie quotidienne. Les psychanalystes, on le sait, accordent un rôle primordial aux facteurs inconscients ou subconscients dans l'évolution du psychisme en général; le jeu ne devait pas échapper à cette loi.

Avec son absolutisme unilatéral, l'école de Freud rattache le jeu infantin à des complexes de nature érotique. Le symbolisme sexuel et la sublimation de pensées « honteuses » en produits de substitution d'apparence « honnête » régneraient dans un grand nombre de jeu¹.

L'influence prépondérante est assignée par l'école d'Alfred Adler au besoin de dominer (*Machtbewusstsein*). Le sentiment d'infériorité de l'enfant entouré d'adultes cherche une compensation dans les jeux où il peut manifester de l'habileté, de la force, de la ruse, par des exploits qui le réhabilitent à ses propres yeux².

Le fondement solide des théories psychanalytiques sur le jeu réside dans un grand nombre de faits scientifiquement observés et contrôlés. Le point faible provient de l'excessive généralisation qui caractérise, ici

¹ JONES, *Traité théorique et pratique de psychanalyse*, trad. Jankélévitch, Payot, Paris, 1925, p. 810. — Cf. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1936, tome I, pp. 586 et suiv.

² ADLER, *Le tempérament nerveux*, trad. Roussel, Payot, Paris, 1926, p. 50.

comme dans l'ensemble du système, la psychanalyse doctrinaire. Une critique détaillée ne saurait trouver place dans cet inventaire des théories du jeu.

3^e Explication du jeu par un facteur futur de la vie psychique.

Il n'est pas nécessaire d'être un spécialiste en biologie pour avoir l'idée, en voyant jouer une famille de chatons, que les coups de griffes et de dents, les courses et les bonds auxquels ils se livrent, constituent un excellent apprentissage de la gymnastique utile aux chats adultes pour la vie « sérieuse », si l'on peut s'exprimer ainsi. De nombreux auteurs ont noté depuis longtemps, dans le même ordre d'idées, que le jeu a son importance pour la formation de l'enfant. Rousseau, Frœbel et d'autres en ont tiré des conclusions pédagogiques.

Le psychologue allemand Karl Groos¹ a élaboré dans toute son ampleur le principe de l'utilité du jeu, à titre d'exercice préparatoire aux activités sérieuses de l'âge adulte. Le jeu a une valeur de *préexercice*. Il prépare le petit animal et le petit enfant aux activités qu'ils devront accomplir plus tard pour satisfaire leurs besoins vitaux. Il constitue un apprentissage inconscient à la vie. Les fonctions biologiques qu'il « entraîne » par pur plaisir de jouer se retrouveront « en pleine forme », lorsque les nécessités de l'existence requerront leur intervention. Si bien que « ce n'est pas parce que l'animal est jeune qu'il joue, mais qu'il a une jeunesse, parce qu'il a besoin de jouer »² afin d'être armé pour la vie.

La théorie de Groos, appuyée et développée par Claparède, connut un succès éclatant. Comme toutes les précédentes, elle subit ensuite des critiques, dont la plus décisive nous paraît être celle-ci : si le jeu est essentiellement préexercice, il doit disparaître une fois venu le temps de l'exercice ; une fois commencée la vie sérieuse, les adultes ne devraient plus jouer. Or, nous continuons à jouer. L'explication du jeu par son utilité biologique est inefficace pour les jeux d'adultes, et incomplète pour les jeux d'enfants. Il faut donc chercher encore.

Nous arrêterons ici notre inventaire.

Après avoir parcouru le panorama des principales théories du jeu

¹ KARL GROOS, *Die Spiele der Tiere*, Fischer, Jéna, 1^{re} éd. 1896. Trad. française, *Les jeux des animaux*, Paris 1902. — *Die Spiele der Menschen*, Fischer, Jéna, 1899 ; *Der Lebenswert der Spiele* ; ib. 1910.

² CLAPARÈDE, op. cit., p. 435.

émises au cours du XIX^e siècle, nous pouvons formuler quelques considérations générales sur le principe qui a guidé leurs auteurs.

La plupart d'entre eux pensent que le jeu est un phénomène biologique, qu'il relève des sciences naturelles, ou tout au plus de la psychologie considérée comme une science naturelle. Pour l'expliquer, ils l'ont décrit sous toutes ses formes, grâce à des observations nombreuses et de plus en plus rigoureuses. C'était fort bien. Pour achever l'explication, ils se sont efforcés de déterminer les phénomènes biologiques antécédents, concomitants ou subséquents à ces manifestations — et c'était fort bien encore —, mais ils ont cru arriver ainsi à l'explication totale du jeu, — et c'était une illusion. Le jeu n'est pas qu'un phénomène biologique ; il est aussi et surtout — chez l'enfant et l'homme en particulier — un phénomène psychologique. On l'avait presque oublié en cours de route.

En présence de la pullulation des théories ludiques, on a fini par s'apercevoir de ce vice de méthode. Et pour essayer d'y voir clair, plusieurs auteurs contemporains s'attachent à imprimer une nouvelle orientation aux recherches sur le jeu, en mettant au premier plan sa « signification psychologique ».

Nous citerons ici Buytendijk, Koffka et Huizinga.

Buytendijk est un biologiste pour qui la vie est irréductible à des mécanismes physico-chimiques, et la vie humaine irréductible à la vie animale. C'est parce que « toutes les fonctions psychiques s'opèrent d'une manière identique chez les animaux et chez l'homme »... que « la psychologie scientifique — qui ne s'intéresse qu'aux lois générales des phénomènes — est incapable de découvrir la différence entre l'homme et les animaux. Car cette différence n'est pas impliquée dans les lois, ni dans la forme dynamique des fonctions, mais se traduit par le *contenu* qui résulte de l'exercice des fonctions. »¹ D'après ce principe général, le jeu est caractérisé plus par sa « signification » que par ses processus physiologiques et son utilité strictement biologique. C'est à tort qu'on assimile au jeu des activités qui n'offrent avec lui que des ressemblances partielles ou des connexions accidentelles. Buytendijk « sort du domaine du jeu toutes les *activités agréables* (comme danser, courir, monter à cheval, canoter, faire de la gymnastique), toutes les *occupations* (dessiner, etc.) et tous les *sports* »².

¹ F. J.-J. BUYTENDIJK, *Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux*, Cahiers de philosophie de la nature, n° IV, Vrin 1930, pp. 38-39.

² CLAPARÈDE, *Sur la nature et la fonction du jeu*, Archives de Psychologie, tome XXIV, n° 96, décembre 1934. D'après BUYTENDIJK, *Wesen und Sinn des Spieles*, 1934.

Il est loisible de discuter, avec Claparède, le bien fondé de cette triple élimination. Celle-ci manifeste en tout cas le dessein de préciser, avec plus de rigueur qu'on ne l'a fait jusqu'ici, la nature psychologique du jeu. Buytendijk estime qu'elle est déterminée par le rôle qu'y exercent l'imagerie (*Bildhaftigkeit*), le symbolisme, l'attitude pathique (*pathische Einstellung*) et l'absence de but (*Ungerichtetheit*). Ce sont là autant de caractères spécifiquement psychologiques.

Buytendijk n'est pas seul à marcher dans cette voie. Déjà les grands psychologues allemands de l'enfance, W. Stern, Karl et Charlotte Bühler, qui ont étudié le jeu infantin sans le détacher des autres activités enfantines, observent la même réserve à l'égard d'une explication du jeu unilatéralement biologique. La psychologie de la structure ou de la forme (*Gestaltpsychologie*) ramène à son tour le jeu au tribunal de la psychologie. Après avoir résumé la position de Karl Groos et défini ses limites légitimes, Koffka écrit : « Je voudrais mettre en garde contre une exagération de cette théorie. Non seulement il faut éviter d'en tirer une fausse utilisation pédagogique, pour introduire, comme par contrebande, dans les jeux de l'enfant des buts didactiques (*Lehrzwecke*) qui leur sont étrangers — Bühler signale déjà ce fâcheux artifice à la fin de son gros ouvrage — mais il est nécessaire de rester impartial sur le plan théorique en face des jeux enfantins et animaux, et de considérer *pour elles-mêmes* ces intenses manifestations de la vie, sans les rapporter à un but quelconque. Le jeu est un comportement parmi d'autres. Sans doute, il existe des rapports entre tous les comportements, mais ce serait un point de vue unilatéral et susceptible d'engendrer bien des erreurs, que d'envisager tous les faits sous l'angle de leur utilité pratique. En fin de compte, on retrouve là la conception utilitariste de ces cinquante dernières années. On ne peut plus accepter aujourd'hui comme valables un grand nombre de ces « explications biologiques ». Du moment qu'il est établi que l'évolution biologique ne se produit ni par hasard, ni par sélection utilitaire, toutes les théories construites sur la base de ces idées ne sont ni des explications, ni de la biologie »¹.

Claparède félicitait Karl Groos, qui « a le premier compris que, pour résoudre le problème du jeu, il fallait l'envisager sous le point de vue biologique »². On voit mieux aujourd'hui, au contraire, que pour rassembler toutes les données d'un problème psychologique, il peut être avantageux

¹ K. KOFFKA, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, Zickfeldt, Osterwieck am Harz, 2^e éd., 1925, p. 269.

² *Psychologie de l'enfant*... p. 433.

de recourir à des considérations biologiques, mais que, pour le résoudre, il faut l'étudier du point de vue psychologique.

Et la psychologie n'est pas uniquement expérimentale. Nous avons entendu tout à l'heure Buytendijk expliquer pourquoi la seule psychologie expérimentale ne va pas au fond des phénomènes psychologiques. Elle décrit leur fonctionnement, mais leur contenu, leur signification lui échappe. De son côté, l'école caractérologique, avec Dilthey, Sprenger et Klages ; Franz Brentano, Husserl, Heidegger et les phénoménologues ; enfin les psychologues et les philosophes qui ont restauré l'unité de la personne (Adler, Allers), tous ces auteurs contemporains ont montré l'insuffisance des analyses qui n'aboutissent pas à une vue synthétique de l'être vivant, appuyée sur une psychologie philosophique.

Un des plus récents ouvrages consacrés au jeu, l'*Homo ludens* de Huizinga¹, représente un essai typique dans cette voie. Lui aussi réagit contre l'explication purement biologique et mécanique du jeu. « Déjà dans le monde animal, écrit-il, le jeu dépasse les limites du donné physique... Les animaux jouent, donc ils sont plus que des êtres purement mécaniques »². Il faut envisager le jeu « dans sa totalité... comprendre le jeu dans sa signification primaire, tel que le joueur lui-même le considère »³.

A vrai dire, Huizinga va trop loin cette fois. Pour saisir la nature du jeu *in seiner Ganzheit*, il importe de le situer « dans la culture », mais la confusion renaît, à vouloir en faire avec lui l'essence même « de la culture », l'unique source dont elle émane⁴, et à conclure : « Alles ist Spiel »⁵.

Les nécessités internes du problème du jeu ont imposé aux psychologues le retour à la philosophie des actions humaines. Elle seule est en mesure de nous éclairer sur la nature du jeu, son contenu « intentionnel », sa véritable signification.

La définition philosophique du jeu fera l'objet de notre second chapitre.

LÉON BARBEY

Directeur du Technicum cantonal de Fribourg

¹ J. HUIZINGA, *Homo ludens*. Panthéon, Akadem. Verlagsanstalt, Amsterdam, 1939.

² Op. cit., pp. 5-6.

³ Ibid.

⁴ Op. cit., p. 15.

⁵ Op. cit. p. 344.

Journaux et livres

JOURNAUX

La déportation des travailleurs français. Sous ce titre, *La vie protestante*, Genève, 9 avril 1943, publie un article non signé dont nous reproduisons la majeure partie :

« Si rien n'a pu être publié, bien des protestations par contre se sont élevées, qu'on se transmet de main en main et qui circulent sous le manteau. Citons quelques extraits de celle qui émane de l'A.C.J.F. (Association catholique de la Jeunesse française) :

« Au nom de la jeunesse française, l'A.C.J.F. dit sa douleur devant l'obligation imposée aux travailleurs et aux jeunes de tous les milieux de travailler chez l'occupant et pour l'occupant, ce qui constitue une atteinte au droit naturel et au droit international positif. L'A.C.J.F. dit sa douleur devant le fait que l'administration française se soit vu imposer l'exécution et la sanction d'une telle mesure. L'A.C.J.F. dit sa douleur devant les termes par lesquels certains ont essayé parfois de couvrir ou de commenter cette réquisition.

« Dans une circulaire adressée aux responsables du Mouvement, les U.C.J.G. — sous la plume de leur secrétaire général en zone sud — ont dénoncé « le caractère de déportation et de véritable esclavage » que revêtait, selon eux, le service obligatoire du travail.

« Enfin les étudiants de l'Université de Paris et des Grandes Ecoles ont adressé au Maréchal une lettre ouverte dont il vaut la peine de citer quelques passages, car elle rend compte, bien mieux que de longs discours, du climat créé par cette réquisition à laquelle tant de jeunes Français se sont dérobés en zone sud :

« Depuis plus de deux ans, dit ce document, oubliant leurs bruyantes traditions, les étudiants de l'Université de Paris se sont abstenus de toutes manifestations... Notre silence, cependant, n'a jamais été une acceptation des événements dont nous étions comme la plupart des Français, les spectateurs attristés. En particulier, la déportation brutale de milliers de travailleurs français a provoqué notre indignation...

« ...Il n'est que temps pour nous de reprendre les traditions séculaires de notre Université qui, jadis, exprimait si librement aux Rois de France les doléances du pays et traduisait en formules énergiques les exigences de la conscience française... Comme vous l'avez dit, M. le Maréchal, « nous haïssons les mensonges qui nous ont fait tant de mal ». Mensonge d'un armistice... mensonge de la « colla-

boration »..., mensonge de la croisade pour la civilisation..., mensonge de la relève...

« ...De ces mensonges, nous ne voulons être ni dupes, ni complices. C'est pourquoi nous déclarons qu'à l'ordre qui nous est donné de travailler au triomphe de l'Allemagne, un vrai Français ne peut qu'opposer un refus absolu...

« ...Veuillez croire, Monsieur le Maréchal, que nous ne sommes ni des anarchistes, ni des illuminés, mais seulement des étudiants, c'est-à-dire des jeunes qui ont, plus que tous autres, le devoir de réfléchir, de juger et de penser avant d'agir. Notre attitude de résistance à des ordres manifestement contraires à tous les droits les plus certains, est parfaitement conforme à la doctrine de nos grands juristes français, de Beaumanoir et de Bodin à Duguit et Hauriou aussi bien qu'à la morale de ces maîtres qui, jadis, illustrèrent notre Université parisienne : Thomas d'Aquin, Jean de Gerson et François de Vittoria.

« ...Sûrs de notre droit, certains de notre devoir, nous lutterons et nous souffrirons en pensant à nos frères héroïques des Universités de Prague et de Varsovie, de Bellgrade de Ljubliana et de Leyde, pour le triomphe de notre commun idéal d'humanité et de chrétienté...

« Tout autre commentaire sur la situation de la France en ces jours si douloureux serait superflu et affaiblirait le témoignage de ce document. Tout en partageant l'indignation qu'il manifeste et la volonté de résistance qu'il affirme, nous ne pouvons nous empêcher de penser au climat de haine dans lequel va naître la paix politique... Et nous mesurons ce que sera demain notre responsabilité de chrétiens dans ce monde aussi ravagé moralement qu'il l'est déjà matériellement ».

...

LIVRES

ROBERT JUNOD, *Antoine*, Collection des cahiers du Rhône. Ed. de « La Baconnière », Neuchâtel.

L'histoire d'Antoine commence par cette fatale perte de la pureté enfantine, cette rupture de l'enchantement du paradis d'origine qui provoque chez les êtres sensibles un immense dégoût universel. La nature ne montre plus qu'une face hostile et se peuple de monstres analogues à ceux qui hanteront la solitude du saint dont M. Junod a emprunté symboliquement le nom. Mais Antoine (ou M. Junod) aime trop la réalité — son style en est un témoignage — pour aboutir au désespoir. Que remonte la sève printanière et que

fleurisse une amitié, c'en est assez pour que le spectre de la folie soit un moment conjuré. Pour tant le paradis n'a pas été retrouvé et la lancinante question que pose la créature qui passe subsiste entière. Comment retrouver le chemin du pays natal ? En quelle Demeure suprême se réfugier au milieu de l'universel écoulement ? Dieu sans doute ? C'est ici, il faut l'avouer, que les « idées claires » accusent le plus leur faiblesse. Antoine s'adresse d'abord à l'Eglise, mais cette épreuve est courte, car il ne peut pas croire que le Dieu d'amour soit aussi un Dieu de justice et il est arrêté, naturellement, par la prédication de la damnation éternelle (et conduit implicitement à minimiser le mal et le péché dans l'euphorie que lui procure la contemplation de la nature). Un moine qui d'ailleurs professe des théories luthériennes et barthiennes, achève de le détourner par un geste de charité factice. Dès lors, il ne lui reste plus qu'à adopter un panthéisme où Dieu « ne veut pas d'autres temples que la nature entière » et qui se garde d'« élire ceux-ci et non ceux-là ». Calvin peut en prendre pour son grade. Avec l'amour, Antoine retrouve ainsi la joie et renoue avec son origine. Finissant par un thème qui traverse tout le livre et qui ferait la délectation d'un disciple de Freud, M. Junod montre Antoine redécouvrant, par delà la mort, l'amour de sa mère qu'il avait abandonnée.

Lucien Méroz.

LÉO FERRERO, 1^o *Trois drames. Quand les hommes rêvent* ou *Poids d'Or*. — *La Chevelure de Bérénice*. — *Les Campagnes sans Madone*, Préface de Robert de Traz. Ed. Présence, Genève 1942. — 2^o *Le Secret de l'Angleterre*, préface de Guglielmo Ferrero, Cahiers de Présence. Genève, 156 pages, 1941. — 3^o GINA LOMBROSO FERRERO, *éclosion d'une vie. Léo Ferrero, de sa naissance à sa vingtième année d'après les notes de sa mère*. Ed. Rieder. 300 pages, année 1938. — 4^o *Désespoirs, Poèmes en prose, prières, pensées*, avec une préface de Gina Lombroso, Paris, 1937, 259 pages.

Ce n'est pas sans émotion que nous nous penchons sur une partie de l'œuvre de ce jeune homme, mort à l'âge de 30 ans en 1933. La perte d'une âme aussi vive et aussi tendre ne pouvait pas avoir lieu sans causer à ses parents et à ses amis un immense chagrin. Le père Guglielmo Ferrero n'a sans doute pas pu résister longtemps à un pareil départ, puisqu'il mourut lui-même dernièrement. L'on comprend toute l'émotion de la mère devant ces deux tombes, et combien elle fait tout pour sauver, non pas le souvenir de son mari déjà bien connu, mais de son cher fils Léo si tôt disparu.

Le grand-père de Léo Ferrero, le père de sa mère, fut le célèbre Cesare Lombroso, l'auteur, qui par ses opinions sur le génie et dégénérescence a beaucoup fait parler de lui. Léo Ferrero,

malgré son illustre ascendance dans le monde scientifique, est beaucoup plus philosophe et poète.

Ses pièces de théâtre sont tout de même marquées au coin de cette influence positiviste, surtout *Poids d'Or*. Mais il est admirable de voir comment il parvient à s'élever, de cette base positiviste, à un sens de l'idéal, de la poésie et même de la religion.

Le meilleur hommage qu'on pouvait rendre à ce jeune auteur, était de publier ses pièces en français. Sa langue est généralement correcte à part quelques italianismes qu'on lui pardonne aisément.

Dans la première, *Poids d'Or*, Léo Ferrero met en scène un savant, comme il pouvait en connaître dans son milieu familial. L'inventeur d'un sérum pour le monde ouvrier, se voit l'objet des pires humiliations de la part de ceux qui lui devraient reconnaissance. Les charlatans, par contre, ont tous les succès. Grâce à sa fidèle épouse, le sérum parvient à un certain résultat, mais il est trop tard, le savant n'a plus de goût à la réussite. Cette conclusion fait de ce drame quelque chose de grand. L'absence de reconnaissance, la vanité des choses terrestres, peuvent être déduites de cette expérience. Léo ne peut que citer l'*Imitation de Jésus-Christ*, l'on voit par là la tendance religieuse de ses débuts théâtraux, et même si on lui reproche une pièce à thèse, il garde toute notre sympathie.

La Chevelure de Bérénice est un drame qui narre la maladie et la mort d'un poète latin qui fit l'admiration de l'auteur. Le drame est beaucoup plus lyrique que le premier. Il s'agit de Catulle, et l'interprétation de Léo est purement romantique. Le poète malade et désabusé, retrouve espoir dans la haute philosophie du *Banquet* de Platon. Encore là, l'on voit les préoccupations philosophiques de l'auteur. Mais dans les *Campagnes sans Madones*, osons dire que, malgré les hésitations de Robert de Traz, c'est à une véritable conclusion religieuse que nous aboutissons. L'histoire est très simple ; un homme plein de désirs poétiques et, une femme bien placée sur la terre. Le conflit est facile à deviner, il est admirablement dialogué, et il semble bien que Ferrero ait atteint là une véritable forme théâtrale.

Les éléments de philosophie qu'on découvre dans ces pièces, vont pouvoir se donner libre cours dans le *Secret de l'Angleterre*. La vivacité d'esprit naturelle à l'auteur, lui permet de composer un admirable petit ouvrage d'observations et de réflexions. Il est vrai que le caractère anglais lui paraît dénué totalement d'imagination. Cela se comprend d'un Italien, mais pourquoi n'a-t-il pas voulu interroger une littérature si pleine d'imagination, et peut-être la plus imaginative du monde. Malgré cela, la division qu'il imagine entre trois civilisations, l'*intellectuelle*, soit la française et l'italienne, la *sociale*, soit l'anglaise, et l'*industrielle*, soit l'américaine, ne manque pas d'une série d'aperçus très fondés.

Enfin le livre de Gina Lombroso Ferrero, la mère de Léo, sur *L'éclosion d'une vie* nous permet de suivre le jeune Léo Ferrero jusqu'à l'âge de vingt ans. La tournure scientifique de l'ouvrage ne parvient pas à étouffer les sentiments profondément maternels de l'auteur, et les lettres de ses amis, au moment de la mort de Léo, sont un bien beau témoignage du vide qu'il a laissé dans le cœur de ceux qui l'ont connu.

L'on est surpris de la haute découverte spirituelle que nous réserve le titre posthume et trop pessimiste *Désespoirs*, donné aux poèmes inédits. Ils contiennent, en effet, une conclusion chrétienne, beaucoup plus affirmative que les pièces de théâtre de Léo. Si la douleur peut s'appeler désespoir, il y a beaucoup de ce désespoir-là dans ces vers. Ecrits tantôt en italien, tantôt en français, toujours traduits par des amis, et fort correctement, nous ne pouvons qu'en recommander la lecture. Après *L'éclosion d'une vie*, de Gina Lombroso, le jeune Léo ne nous est que plus sympathique. Si les comparaisons sont toujours tendancieuses, il nous est cependant difficile de ne pas en faire entre Ferrero et Leopardi, l'illustre poète du siècle dernier. L'un et l'autre sont morts jeunes et au commencement de leur siècle. Ils furent peu connus durant leur vie. Leopardi issu d'une famille catholique, eut certes beaucoup à souffrir de son milieu, tandis que Léo fut de tout temps un enfant choyé. Mais ce dernier n'eut-il pas à traverser une influence antichrétienne qui lui venait de son grand-père, le célèbre Cesare Lombroso ? Il a passé ce cap avec plus d'aisance que Leopardi, qui se trouvait en face de catholiques sans compréhension. Le positivisme paraît être un danger souvent moins grave qu'un catholicisme étroit. Enfin les deux eurent à souffrir, de façon différente. Ne dites pas que Leopardi prit l'attitude orgueilleuse d'un Voltaire ; malgré ses sarcasmes, je ne crois pas que cela soit vrai, je tends beaucoup plus à admettre, comme dit Marc Monnier, qu'il fut croyant sans le savoir. Léo Ferrero fut croyant avant de le savoir. Tous deux furent douloureux. Tous deux durent boire à la coupe amère. Leopardi ne jouissait pas de la santé, il n'était pas non plus doué de la grâce physique. Léo Ferrero, toujours délicat, fut au contraire fort agréable au physique, mais sa douleur n'en est pas moins profonde, la grâce ne le travaille pas moins, et il ne fut pas moins ignoré durant sa vie.

Léo mourut à 30 ans, Leopardi à 39 ans, mais toujours infirme.

Leopardi fut certes connu comme philologue avant de l'être comme un grand poète italien. Léo, malgré ses facultés linguistiques, ne prétendit jamais être un érudit. Mais tous deux savent accompagner leur poésie de réflexions philosophiques, fort judicieuses, qui semblent parfois les mettre au rang des essayistes, préférablement à celui des poètes. Il n'en est rien, tous deux restent de vrais poètes, et c'est là qu'ils se montrent les plus dignes. Ferrero arrive au seuil d'une époque

désaxée, tandis que Leopardi, bien qu'il puisse être compté dans des romantiques, vit encore à une époque où les classiques sont respectés. Léo Ferrero a eu Paul Valéry dans ses amitiés, il n'a pas pour cela épousé la conception si tristement neutre de la poésie pure, il n'a pas non plus confondu prière et poésie, il a traversé toutes ces difficultés modernes, avec un courage vraiment admirable.

Désespoir si l'on veut, mais désespoir qui le rend digne des plus hautes promesses du Christ.

Nous terminerons par une citation prise au hasard, d'un poème intitulé sans honte du romantisme, en toute franchise *« Mon âme est pleine de mélancolie »* :

*Mon âme est pleine de mélancolie,
mes nerfs sont brisés, mon corps est las
sans avoir été rassasié.*

*J'ai désiré l'amour si longtemps en vain
que je n'ai plus la force de le demander
encore à mon destin,
ni l'envie.*

*Oh, que je comprends saint François
et les autres saints qui ont abandonné
la vie du monde à l'âge de trente ans.*

Le cher grand poète nous émeut jusqu'aux entrailles. Nous lui souhaitons cette retraite, réservée aux poètes, et dont parle Dante Alighieri. Que la compréhension de Dieu le guérisse de l'incompréhension des hommes.

Henri Ferrare.

ALBERT GARREAU, *Clément Brentano*. Desclée, Paris, s. d., 292 pp.

Lecture passionnante. Brentano est un curieux homme, à la fois irrésistible et d'un commerce impossible. Parleur étincelant, conteur qui de la tendresse saute à l'ironie ; un cœur dont la sensibilité prend feu (on l'appelait *der Angebrannte*), puis s'éteint de la façon la plus déconcertante ; un magnifique tempérament lyrique : « il répandait à pleines mains, chaque jour, écrit Böhm, une somme de poésie telle que d'autres, qui l'exploiteraient et sauraient en tirer revenus, en auraient assez pour la vie, et en outre pour s'assurer un siège au Parnasse. Et le lendemain il se trouvait aussi riche » (p. 217). La première partie de sa vie se noue par de multiples liens aux destinées brillantes du romantisme allemand. A ce propos on admire l'érudition de M. Garreau, mais c'est une rare jouissance que l'élégance dont il l'incorpore à son récit plein d'allant et de sourires. La rencontre de Catherine Emmerich ouvre le second livre de la vie orageuse de Brentano et l'achemine vers de plus paisibles rivages ; c'est l'ascension en plein cœur du surnaturel. M. Garreau explique et fait comprendre la seule manière dont ce poète pouvait concevoir son rôle de secrétaire de la stigmatisée ; d'un mot, c'est bien le Pèlerin, et non pas le notaire. Il faut lire ce livre. En l'écrivant, M. G. a fait un bel et bon ouvrage que nous louons avec enthousiasme.

Léon Barbey.

Conditions d'abonnement:

Abonnement annuel (Suisse et Etranger) Fr. 9.—

Prix du numéro » 2.50

S'adresser aux éditeurs: Fragnière Frères, Fribourg

Compte de chèques: II a 20

Téléphone 2.12