

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

CHARLES JOURNET • *De la délivrance* 289

FRANÇOIS CLERC, professeur à l'Université de
Neuchâtel • *Les mœurs de la police et la morale* 299

CHARLES JOURNET • *Le livre de Henri Marrou
sur l'Education dans l'Antiquité* 315

GABRIELA MISTRAL • *La Oracion de la Maestra*,
avec traduction de Elisabeth C. B. de Medra-
no Rosso 322

P. TH. CAMELOT, O. P. • *L'engagement chrétien:
du Baptême au Martyre* 326

CHARLES JOURNET • *De l'ignorance de la foi au
dilemme: foi ou infidélité* 349

BIBLIOGRAPHIES • *La récente biographie de Nicolas
de Flue au Propre suisse du Bréviaire romain. —
Lettre des Cardinaux français sur le Décret du Saint-
Office relatif au communisme. — Henri Miéville, Hu-
manisme et communisme. — John-Henri Newman,
Perte et gain. — Boulogne, Par delà la mort.* . . . 381

XXIV^{ME} ANNÉE - N° 4 - OCTOBRE-DÉCEMBRE 1949

De la délivrance

C'est parce qu'elle annonce le vrai Dieu qui nous gêne, que l'Eglise est haïe. « Je crois en Dieu, non en l'Eglise ! » Sophiste ! Si l'Eglise t'annonçait une idole, la projection de ton désir sur la toile de ton petit ciel, tu l'adorerais de tout ton cœur.

Elle persiste à nous annoncer un Dieu qui, par son existence, dérange la nôtre, qui ne peut jamais, même une seule petite minute, être de notre avis, qui veut toujours qu'on soit du sien : « Mes pensées ne sont pas vos pensées, et vos voies ne sont pas mes voies, dit le Seigneur. Car autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au-dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées » (Isaïe, LV, 8-9).

— Quelle tyrannie ! Oh ! que je hais l'Eglise !

— Quelle délivrance ! Et que j'aime l'Eglise !

* * *

Le plus incoercible désir de l'homme, qu'il trahit souvent, jamais sans se dénaturer, qu'il retrouve souvent aussi, jamais sans se réhabiliter, c'est son désir de délivrance.

Il est fait pour s'ennuyer de toutes les bornes : de celles des choses, de celles des autres ; il s'ennuie des siennes à mourir. Ce que Pascal appelait ennui, Kierkegaard l'appelle désespoir. Il y a le désespoir de l'être qui pense vainement échapper à ses limites en rêvant d'impossibles autres : il peut pousser au suicide. Et il y a le désespoir cynique de l'être qui, cassant en lui le suprême des ressorts humains, qui est le désir de la délivrance, se retranche dans ses limites pour défier le monde entier. Pas plus que le damné, il n'a besoin de suicide ; il a trouvé pour son âme une flamme qui la brûle sans la consumer, une nourriture éternelle, la haine : la haine universelle et sourde de tout l'au delà de sa propre limite. La haine est l'illumination de son désespoir.

L'homme qui ne s'est pas mutilé par le désespoir, est fait pour transgresser toutes les bornes, celles du temps et de l'espace, celles

surtout de ses étroitesse, qui pèsent sur lui comme la pierre d'un tombeau :

Une porte, une porte, ô mon âme, une porte pour sortir de l'éternelle vanité !

Une porte, n'importe par où, mais dites que dès maintenant il y a une porte pour échapper

A celle vie qui n'est qu'un rêve lourd, un cauchemar entre les deux digestions !

Il a besoin d'un Dieu qui n'est pas lui. Il y tend par un désir qui certes naît en lui, mais qui vient de plus loin et de plus profond que lui : « Le vent..., tu ne sais d'où il vient, ni où il va. Ainsi en est-il de tout homme qui est né de l'Esprit » (Jean, III, 8). Il aspire à rencontrer son Visage, il crie vers lui comme le prophète, implorant, six ou huit siècles avant notre ère, la descente vers nous du Messie : « Ah ! si, déchirant les cieux, tu descendais ! les montagnes devant toi tressailliraient » (Isaïe, LIV, 1). Il peut mourir, comme les patriarches, sans que pourtant la rencontre se soit faite ; mais aussi, sans que vacille en lui la certitude de son espérance : « C'est dans la foi qu'ils sont tous morts, sans avoir obtenu les choses promises. Mais ils les ont entrevues et saluées de loin, reconnaissant qu'ils étaient des étrangers et des voyageurs sur la terre. Ceux qui parlent ainsi montrent bien qu'ils cherchent une patrie. Pourtant, s'ils avaient entendu par là celle d'où ils étaient sortis, ils auraient eu le moyen d'y retourner. Mais c'est d'une Patrie meilleure que s'est épris leur désir, d'une Patrie céleste. Et c'est pourquoi le vrai Dieu n'a pas honte de s'appeler leur Dieu, car il leur a préparé une Cité » (Hébr., XI, 13-16).

C'est tout ce désir des patriarches qui est passé, avec Jésus, dans l'âme du chrétien du peuple, pour l'inonder de sa clarté :

Mon âme dit : Mourir plutôt que de vivre sans aiguillon !

Plus loin que la Palestine et plus loin que les pays de l'émeraude et de la rose,

Plus loin que la Nouvelle-Zélande et l'anneau là-bas de la lune australe dans l'eau rose,

Heureux qui, dans la recherche du Paradis dont il est écrit, et dans la découverte de Dieu,

Chaque jour plus jeune, et chaque jour plus fort, et chaque jour

plus sûr dans la foi, et chaque jour plus ardent, et chaque jour moins satisfait et plus joyeux,

Comme Crusoé, pour une grande aventure, jadis, quand il se défit de son héritage et de sa maison,

Embarque, sans rien réserver, toutes les ressources de son intelligence et de son imagination,

Et, là où le corps, hébété, fléchit, et où la volonté s'embarrasse et se retire,

Coule tout son navire sous lui, et passe outre, par la passion et par le désir !

* * *

Du *Cours de philosophie morale* professé, cet été dernier, par Jacques Maritain à l'Eau-Vive, j'ai pu retenir quelques notes fragmentaires :

Le philosophe sait, non par la philosophie, mais par la foi, que notre Fin ultime, réellement, existentiellement, c'est Dieu possédé par la vision béatifique et saturante.

Et maintenant, pouvons-nous dire que le philosophe, ainsi instruit, en regardant le monde et le monde humain, y trouve une confirmation expérimentale de cette vue de la foi ?

Peut-être pouvons-nous dire cela ; parce qu'il semblerait si normal pour l'homme, s'il était un être simplement naturel, de se contenter des choses humaines : il est homme, les choses humaines peuvent le satisfaire ! Cela semblerait si normal qu'il se satisfasse de choses adaptées à notre nature, sans se tourmenter tout le temps pour l'impossible. Le philosophe voit qu'en fait, il y a chez nous une espèce de passion de passer au delà de la nature. Soit, dans les cas normaux, par des voies normales ; soit par des chemins aberrants. Si nous examinons les formes variées de religions, si nous examinons l'amour humain, l'activité créatrice ou poétique humaine, le vice et l'orgueil humain, l'aspiration au surhomme — tout cela porte le témoignage de l'existence d'un désir pour un bonheur absolu qui nous fait comme des dieux. Il s'agit là, non pas de vues démonstratives, mais de vues ayant valeur de signes.

Cela pose un nouveau problème. La nature semble avoir été comme infinilisée par le christianisme. Je ne crois pas que nous trouvions les mêmes aspirations dans la civilisation d'avant le Christ. L'homme y

était un peu plus content des choses purement humaines. Il ne pouvait pas y avoir de Pascal au temps d'Aristote.

Mais comment expliquer que la nature humaine est infinilisée par le christianisme ? On pourrait peut-être dire que le désir transnaturel de connaître la Cause première, c'est-à-dire ce désir naturel qui va au delà des limitations de la nature, est activé par les désirs surnaturels de la foi, dans lesquels il se trouve virtuellement contenu. Une fois la foi et la grâce données à l'espèce humaine avec ces désirs surnaturels, même si nous sommes pécheurs, nous voilà infinilisés. Même si, dans une civilisation qui a été chrétienne, la foi s'en va, et donc avec la foi les désirs proprement surnaturels, eh bien, les désirs transnaturels restent stimulés, aiguisés.

Ne pourrait-on pas dire aussi : ayant perdu le désir surnaturel par un refus qui blesse en nous jusqu'à la nature, alors une envie se développe d'atteindre le même objet par nos propres forces, de voir Dieu par nous-mêmes, envie qui nous tourmente sans nous satisfaire ?

* * *

Les invitations du Dieu transcendant dont les biens ne sont pas nos biens, dont les valeurs ne sont pas nos valeurs, soulèvent dans le cœur du plus humble croyant, une allégresse infinie : « O vous qui êtes altérés, venez à la source des eaux ! Et vous qui n'avez pas d'argent, venez, achetez du blé, et mangez ! Venez, achetez sans argent, sans rien payer, du vin et du lait. Pourquoi dépensez-vous votre argent pour un pain qui ne nourrit pas, et votre peine pour ce qui ne rassasie pas ? » (Isaïe, LV, 1-2)

L'Eglise est libre des servitudes et des idoles. « On nous appelle athées, dit saint Justin : Oui, certes, nous l'avouons, *nous sommes les athées de tout ce que vous appelez des dieux*, mais non du Dieu très vrai, Père de la justice et de la sagesse et des autres vertus, pur de tout mal. »¹

L'Eglise est la patrie de la délivrance : « Et il vint à Nazareth, où il avait été élevé. Il entra, selon sa coutume, le jour du sabbat dans la synagogue, et il se leva pour faire la lecture. On lui remit le livre du prophète Isaïe, et ayant déroulé le livre, il trouva l'endroit où il était écrit : — L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a

¹ 1^{re} Apologie, chap. 6, n° 1.

oint pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, et proclamer aux captifs la délivrance... » (Luc, iv, 16-18).

* * *

Elle n'annonce pas au monde des choses faciles: la Trinité, la chute originelle, l'incarnation rédemptrice, l'Eglise avec la grâce et les sacrements, la marche de l'histoire sainte vers ses destinées eschatologiques. « Les choses belles sont difficiles », disait Socrate à la fin de l'*Hippias majeur*. Mais l'Eglise ajoute: les choses qui sont belles de cette beauté du ciel, sont comprises merveilleusement des plus humbles de mes enfants: « En ce temps-là Jésus, se répondant à lui-même, dit: — Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux prudents, et les a révélées aux petits enfants. Merci, ô Père, de ce qu'il t'a paru bon de faire ainsi » (Mt., xi, 25-26).

Elle passe au milieu des hommes en se chantant à elle-même le cantique de cette prodigieuse révélation, qui est le vrai cantique de la délivrance. Socrate pense, dans le *Phédon*, que l'homme qui a compris une grande vérité, doit s'enivrer d'elle de peur de retomber dans la vanité des choses courantes, qu'il y a comme « une incantation qu'il doit se faire à lui-même ». Le premier souci de l'Eglise n'est pas de répondre aux questions et aux désirs des hommes, elle est de leur chanter le *Credo* et le *prologue* de l'Evangile de saint Jean, dont elle enivre sa contemplation depuis vingt siècles.

Elle est envoyée comme l'agneau au milieu des loups (Luc, x, 3) et elle dure encore, après deux mille ans. Elle prêche aux hommes des mystères qui les dépassent incompréhensiblement, et elle est écoutée encore, après deux mille ans. On ne sait lequel de ces deux miracles il faut davantage admirer.

* * *

Moïse seul pouvait frapper le rocher, mais le principal, pour Moïse aussi, s'il ne voulait pas mourir, était de boire, et tous le pouvaient autant que Moïse. Pie IX était le seul, à ce moment-là, qui pouvait déclarer solennellement la Vierge exempte du péché originel, mais le principal, pour Pie IX aussi, s'il ne voulait pas faire

naufnage dans la foi, était de croire de foi divine l'immaculée Conception, et tous les fidèles le pouvaient autant que Pie IX.

Les grandeurs de hiérarchie, qui sont le privilège de quelques-uns, sont au service des grandeurs de sainteté, qui sont proposées à tous. Ce qui est second est réservé, ce qui est premier est divulgué.

« Ne donnez pas les choses saintes aux chiens, et ne jetez pas vos perles devant les porcs, de peur qu'ils ne les foulent aux pieds, et que, se retournant, ils ne vous déchirent » (Mt., VII, 6). Mais prêcher les hommes, nous prêcher nous autres, comment l'Eglise le pourrait-elle sans désobéir à ce précepte ? Et je pense aussi que c'est bien le seul précepte de son saint Evangile auquel le Seigneur lui-même ait désobéi.

Léon Bloy parle quelque part de l'Esprit saint qui se prostitue à nous pour nous délivrer de nos souillures.

* * *

A la fin de l'*Alcibiade*, où il entreprend de défendre la plus haute maxime de la politique, à savoir que pour un peuple, comme pour un homme, *l'injuste n'est jamais avantageux*, en entendant son jeune disciple encore fragile lui répondre : « Eh bien ! c'est entendu : à partir de ce jour, je vais commencer à avoir souci de la justice », Socrate se prend à trembler, car il sait combien le courant de l'injustice est puissant, et que l'homme juste arrive plus vite à la mort qu'au triomphe, et il ajoute : « Ah ! que j'aimerais t'y voir persévérer ! Certes, j'ai confiance en ton naturel. Mais, en constatant quelle puissance possède notre cité, j'ai grand'peur que cette puissance ne nous subjugue, toi aussi bien que moi-même ! »

Il y a deux mille ans que l'Eglise remonte le courant du monde annonçant, au sein même du monde, un royaume qui n'est pas du monde, où les premiers de ce monde sont déjà les derniers, et les derniers déjà les premiers, où le pauvre Lazare est déjà béatifié et le mauvais riche déjà condamné tout vivant, où l'on enseigne à distinguer dans tous les Pouvoirs, politiques et autres, ce qui vient de Dieu, pour le rejeter, et ce qui vient de la Bête, pour le mépriser.

* * *

L'Eglise, incontestablement, a de ses membres, laïques ou clercs, qui sont fascistes. Je pense à tel d'entre eux, bien vivant, qui, au temps du triomphe mussolinien, écrivit un tract prouvant que Jésus n'était pas Juif. Ils lui ont fait, ils continuent de lui faire un tort incalculable. Mais c'est la calomnier que de la dire fasciste. Les dictatures qui s'agrippent à elle tomberont comme des sangsues.

Et elle n'est pas non plus communiste. Comment serait-elle marxiste, si le marxisme est primordialement athée ? Et comment stalinienne, si l'imposture stalinienne de la « dictature du prolétariat » et de la « démocratie populaire », représente l'exploitation, l'écrasement, par la plus sanglante organisation policière que le monde ait jamais connue, du plus vulnérable et du plus douloureux de tous les peuples ?

Mais alors, qu'est-ce que l'Eglise ? Elle est un royaume qui est dans ce monde, mais qui n'est pas de ce monde, une communauté qui compte beaucoup de pécheurs, mais qui est sans péché, elle est « glorieuse, sans tache ni ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (Ephés., v, 27). Les péchés de ses membres les souillent eux-mêmes et les rejettent dans la cité du mal, ils ne la souillent pas elle-même. Les apostasies, les schismes, les hérésies de ses membres, les déchirent eux-mêmes, ils ne la déchirent pas elle-même. Comment le corps du Christ serait-il souillé ? Comment serait-il déchiré ?

* * *

Les misères des chrétiens ne cachent la sainteté de l'Eglise qu'aux yeux de ceux qui ont commencé à ne plus comprendre ni sa sainteté ni ses grandeurs, qui ont cessé de voir qu'elle est l'Epouse non sans pécheurs, mais sans péché.

Comment Théodore de Bèze, né au Vézelay a-t-il pu renier l'Eglise qui a fait le Vézelay ?

* * *

« Isaac creusa de nouveau les puits d'eau qu'on avait creusés du temps d'Abraham, et que les Philistins avaient bouchés après la mort d'Abraham ; et il leur donna les mêmes noms que son père leur avait donnés. Et les serviteurs d'Isaac creusèrent encore dans la vallée et y trouvèrent un puits d'eau vive. Mais les bergers de Guérar se querellèrent avec les bergers d'Isaac, en disant : — L'eau

est à nous !... Ensuite ils creusèrent un autre puits pour lequel ils se querellèrent de nouveau... De là, il monta à Beer-Séba. Et Iahvé lui apparut cette nuit-là... Il bâtit là un autel, et invoqua le nom de Iahvé, et y dressa sa tente. Et les serviteurs d'Isaac y creusèrent un puits » (Genèse, xvi, 18-25).

Cet Isaac qui, au chapitre seize de la Genèse, élève un autel à Dieu et ne fait que creuser des puits pour les hommes, quelle image de l'Eglise !

Le Parti pourra tenter de faire des « Eglises catholiques nationales », des « Actions catholiques nationales », en Tchécoslovaquie, en Hongrie, en Pologne, en Chine. Leurs ministres seront des fonctionnaires de haut rang. Ils élèveront des autels à l'Etat. Ils ne se soucieront plus de creuser des puits pour le peuple. Ils n'auront, pour étancher sa soif, que l'eau de leurs cadavres.

* * *

Dans un moment de violence — il se ressaisira un peu après — le héros du roman de Victor Serge s'écrie : « Dora, je voudrais me saouler demain, il me semble que je verrais plus clair après... Notre Parti ne peut pas avoir d'opposition : il est monolithique parce que nous réconcilions la pensée et l'action pour une efficacité supérieure. Plutôt que d'avoir raison les uns contre les autres, nous préférons nous tromper unis parce qu'ainsi nous sommes plus puissants pour le prolétariat. Et c'était une vieille erreur de l'individualisme bourgeois de rechercher la vérité pour une conscience, ma conscience à moi. MOI. Nous nous foutons du MOI, je me fous de moi, je me fous de la vérité pourvu que le Parti soit fort ! »

Précisément, l'Eglise ne veut pas que vous vous foutiez de vous, elle ne veut pas que le dernier des prolétaires se foute de lui, qu'il se foute de sa délivrance pour le plus grand bien du Parti et du Chef du Parti. Et c'est pourquoi le Parti et le Chef du Parti la haïssent.

« Je me fous de moi, je me fous de la vérité, pourvu que le Parti soit fort », avait dit Roublev. Et Dora répond : « Quel Parti ? » Avec ces deux mots, c'est le primat de la personne et de la vérité qui reparaît : « Evidemment, si le Parti s'est trahi, alors chaque conscience doit se ressaisir... »

* * *

« Que nul d'entre vous ne souffre comme meurtrier, ou voleur, ou malfaiteur, ou comme avide du bien d'autrui. Mais si quelqu'un souffre comme chrétien, qu'il n'en ait point de honte, et que plutôt, il glorifie Dieu à cause de ce nom » (I Pierre, iv, 15-16).

La technique de l'hypocrisie est aujourd'hui parfaite. On ne fait plus de martyrs. On ne tue les chrétiens que pour crime de haute trahison. Tout l'interrogatoire du cardinal Mindszenty a visé à sortir le procès de son véritable terrain, « celui de l'opposition fondamentale de l'Eglise à la politique et aux visées d'un gouvernement marxiste »¹.

Mais Jésus lui-même est mort pour crime politique et pour raison de salut public : « Que ferons-nous ? Car cet homme opère beaucoup de miracles. Si nous le laissons faire, tous croiront en lui, et les Romains viendront détruire notre ville et notre nation. L'un d'eux, Caïphe, qui était grand prêtre de cette année-là, leur dit : — Vous n'y entendez rien. Vous ne réfléchissez pas qu'il est de votre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple, et que toute la nation ne périsse pas ! » (Jean, xi, 47-50).

Qui n'envierait aujourd'hui le chrétien à qui la grâce divine est donnée d'être condamné comme Jésus pour crime de haute trahison, c'est-à-dire, devant les Anges et devant les hommes, pour crime de suprême fidélité à Dieu ?

* * *

« Nous ne manquons de rien, ni du danger de disparaître un jour à notre tour. L'ordre est donné : la croix doit être remplacée par une étoile.

« Malheur à celui qui oserait y mettre obstacle ! On n'est plus au seuil, mais au plein de l'Apocalypse. On nous administre la mort spirituelle d'une manière très ingénieuse, presque insensible, tellement on est raffiné pour gagner les intelligences et les cœurs. Mais il suffit d'un mot de résistance pour sentir les effets de la force infernale qui régit tout cela.

« Prions pour ces pauvres malheureux qui sont peut-être moins coupables que nous ne le pensons. Mais sauvons au moins ceux des enfants de Dieu qui ne sauraient se défendre. »

* * *

¹ Fr. FEJTÖ, *L'affaire Rajk*, Esprit, novembre 1949, p. 747.

C'est un beau danger, dit Socrate vers la fin du *Phédon*, de passer de la vie à l'immortalité. Dans le *Protreptique*, où il exhorte les païens à la conversion, Clément d'Alexandrie reprend le mot : « C'est un beau danger de passer volontairement dans le camp de Dieu ».

Nulle part, plus que dans ce livre, apparaît l'éternelle jeunesse de l'Eglise. L'Eglise est le printemps du monde, l'éternelle invitation à la délivrance :

Les temples des idoles ne sont que des tombeaux et des prisons... N'irez-vous pas vous réfugier, pour échapper à ces prisons, vers la pitié descendue du ciel ?

Qui donc, pouvant être fils de Dieu, trouve son plaisir à être esclave ? Qui donc, pouvant être citoyen du ciel, cherche les ténèbres ?

Tu es homme, c'est ce qu'il y a de plus universel : recherche donc ton Créateur. Tu es fils, c'est ce qu'il y a de plus personnel : reconnais ton Père !

L'amour de Dieu pour l'humanité est indicible, et immense sa haine du mal.

Le Christ total n'est pas partagé : il n'est ni barbare ni juif ni grec, ni homme ni femme. C'est l'homme nouveau, l'homme transformé par l'Esprit saint de Dieu.

Salut ! ô Lumière, qui as changé le Couchant en Orient ; qui as crucifié la Mort à la Vie !

Hâte-toi, Tirésias, crois et tu verras ! Le Christ brille plus que le soleil, lui qui illumine les yeux des aveugles. La nuit fuira loin de toi ! Tu verras les cieux, ô vieillard, toi qui ne vois pas Thèbes !

* * *

« Il y aura des signes dans le soleil, dans la lune et dans les étoiles ; et sur la terre les nations, incertaines, seront dans l'angoisse du bruit de la mer et de son agitation ; les hommes sècheront de frayeur dans l'attente de ce qui doit arriver à la terre habitée...

« Quand ces choses commenceront d'arriver, *redressez-vous et relevez vos têtes, car votre délivrance approche.* » (Luc, xni, 25-28).

28 décembre 1949

CHARLES JOURNET

Les mœurs de la police et la morale

Au cours de ces derniers mois, la lecture de la chronique judiciaire de nos quotidiens nous a appris que la police n'hésitait pas à recourir parfois, en Suisse, à des méthodes nouvelles, qui n'ont pas manqué de surprendre.

Sans doute, elle n'en est pas encore au penthotal. L'hostilité que notre presse a témoignée à l'endroit du fameux « sérum de vérité » est propre à dissuader quiconque recourrait à ce moyen pour obtenir les aveux d'un malfaiteur¹. En revanche, notre police a eu recours aux tables d'écoutes, ce qui n'a pas manqué de provoquer de vifs débats, tant devant la Cour suprême de Berne, qu'à la Cour d'assises de Winterthour, ou à Genève, devant une cour pénale de l'économie de guerre.

Nous pourrions citer encore d'autres procédés nouveaux. Contentons-nous ici de rappeler un « fait divers », qui est à l'origine des réflexions que nous allons présenter :

Le Tribunal correctionnel du district de Neuchâtel avait à juger — il y a quelque temps — un individu qui avait tenté de pervertir un garçon de 14 ans. Après lui avoir fait l'apologie des dérèglements qu'on devine, ce répugnant personnage avait convié l'enfant à une promenade en automobile. Troublé, l'enfant en parla à l'un de ses proches, qui prit sur lui d'en informer la police. Celle-ci ordonna au jeune garçon de donner suite à l'invitation, de se prêter aux avances sans y succomber, l'assurant que les promeneurs seraient « filés », et que l'impudique serait arrêté aussitôt qu'il s'aviserait de mettre son vilain projet à exécution.

Que penser de ce procédé ?

Devant le tribunal, l'avocat du prévenu s'en indigna, ce qui n'étonnera personne. Les journalistes, relatant les débats, laissèrent entendre leur surprise, sans bien pouvoir expliquer le pourquoi du malaise qu'ils éprouvaient à l'ouïe d'un tel stratagème. Quant à l'autorité de recours, elle se

¹ Sur la question du penthotal, cf. A. MELLOR, *La torture* (Paris, Les Horizons Littéraires, 1949). — Parmi les articles de fond, publiés en Suisse et en langue française par des auteurs compétents : GRAVEN, *Le procès du penthotal* (Revue pénale suisse, tome 64, p. 235, ainsi que les articles publiés par le même auteur, et qui sont mentionnés dans l'article qu'on vient de citer) ; LAMBERT, *L'interrogatoire policier en France* (Revue de criminologie et de police technique, Genève, vol. 2, p. 248). — La position catholique a été exposée notamment par M. JEAN ROLIN, dans *Civitas* (Revue mensuelle de la Société des étudiants suisses, 4^e année, p. 418), et dans les *Etudes* (tome 259, p. 3 ; tome 261, p. 231).

montra très prudente, se bornant à reprocher à la police d'avoir été « incapable de procéder à une *filature* extrêmement simple », et d'avoir exposé un jeune homme à une aventure « qui aurait pu se terminer de façon dramatique ».

Nous venons de faire entendre l'avis de ceux qui ont eu à s'occuper de cette affaire. Et avouons-le, il trahit un singulier embarras. On serait tenté de l'expliquer, en observant que, depuis la Révolution française, les esprits se sont habitués à confondre le droit avec la loi écrite, et lorsque celle-ci ne donne pas la solution d'un problème, ceux qui ignorent ou méconnaissent le droit naturel ne savent plus juger ce qui est permis et ce qui est défendu.

Mais en l'espèce, les hésitations qui se sont manifestées à propos de cette affaire s'expliquent probablement moins par des raisons spéculatives que sentimentales.

Incontestablement, le stratagème employé par la police neuchâtoise heurte notre sentiment de la loyauté, du respect dû à la personne, fût-ce celle d'un malfaiteur. Mais d'autre part, on est tenté de reconnaître à la police le droit d'user de moyens extrêmes pour mettre la main au collet de personnages de l'espèce de celui dont nous venons de parler.

LES DOCTRINES EN OPPOSITION

Ces deux tendances ont inspiré nos législations contemporaines.

La première, que nous qualifierons de *libérale* — s'il faut absolument lui coller une étiquette —, remonte au mouvement philosophique du XVIII^e siècle. C'est à cette époque que des hommes comme Montesquieu ou Beccaria ont enseigné que le Prince devait exercer la justice avec humanité, en respectant la personne humaine. Leurs idées devaient avoir bientôt un écho. En 1740, Frédéric-le-Grand abolit la torture en Prusse. Catherine II, Joseph II, Léopold — Grand Duc de Toscane —, Louis XVI, vont amorcer des réformes, qui aboutiront un jour, non seulement à l'abolition de la torture, mais à ne plus *contraindre* l'accusé à confesser ses fautes au Magistrat. Cette attitude nouvelle ne s'expliquait pas par des raisons juridiques, notamment par l'application de l'ancienne règle anglaise, qui excluait le témoignage du prévenu, le confinant dans le silence, au nom de principes qu'on formule souvent à l'aide de deux adages latins : « *nemo idoneus testis esse potest in re sua* » (nul ne peut être témoin idoine dans sa propre cause), et « *nemo auditur propriam turpitudinem suam allegans* » (personne n'est écouté s'il se prévaut de sa propre turpitude).

Non, à la fin de l'ancien régime, la préoccupation de ceux qui tentaient de réformer les lois de procédure était d'imposer aux autorités le respect de la dignité humaine : envisageant le dilemme dans lequel se trouve le coupable qui, s'il dit la vérité, offre lui-même les verges pour le frapper, et s'il ment ou garde le silence, peut échapper à un châtiment qui le mettrait à jamais au ban de la société, on jugea avec raison qu'il était inhumain d'imposer à un homme de s'accuser lui-même, tolérant que le prévenu puisse garder le secret de ses actes.

Mais entendons-nous bien : par là, le prévenu n'était pas dispensé de rendre compte de sa conduite aux magistrats. Il en avait même le devoir. Mais s'il ne pouvait pas se résoudre à cet acte qui implique parfois de l'héroïsme, on tolérait qu'il gardât le silence, voire qu'il mentît.

Ainsi, par souci du respect de la dignité humaine, l'autorité s'imposa de ne jamais escroquer l'aveu, ce qui ne lui interdisait pas de le solliciter de la libre volonté du prévenu.

C'est cette doctrine qui est consacrée aujourd'hui par plusieurs législations, notamment par le code de procédure pénale autrichien (§§ 25 et 202), par notre loi fédérale du 15 juin 1934, sur la procédure pénale (art. 41 et 102, 2^{me} phrase ; art. 103, al. 1), par plusieurs de nos lois cantonales, notamment par le code de procédure pénale neuchâtelois (art. 139, al. 4), ainsi que par le code de droit canonique (canon 1743).

On serait tenté de croire qu'à la Révolution française les disciples du « Contrat social » ont adopté cette doctrine. En réalité, ils allaient la modifier profondément, en lui assignant un autre fondement. Pour eux, l'accusé était mis au bénéfice d'une présomption d'innocence, jusqu'au jour où le tribunal aurait porté contre lui un jugement de condamnation. Dès lors, il ne s'agissait plus de limiter le droit d'inquisition de l'Etat au nom de la dignité humaine, mais bien de reconnaître à l'individu un véritable droit, le *droit au silence*.

En présence d'une telle déviation, nul ne s'étonnera qu'une réaction se fasse jour, particulièrement en France, où les « immortels principes de 89 » n'ont pas cessé d'exercer leur influence tant sur la législation que sur les esprits.

C'est peut-être M. Louis Lambert, commissaire principal, professeur à l'Ecole nationale supérieure de police de Saint-Cyr au Mont d'Or, qui a le mieux exposé le point de vue des policiers modernes, et qui paraît le chef d'une nouvelle école, laquelle ne porte pas encore de nom, et que nous baptiserons l'*école réaliste*.

A vrai dire, cette école cherche encore sa voie. On peut l'approuver, lorsqu'elle affirme que le délinquant n'est pas toujours — et même de loin pas — l'honnête citoyen, qu'il faut prémunir contre les abus de pouvoir ; le plus souvent, c'est un individu sans aveu, qui ne mérite ni ne comprend les ménagements dont il faudrait l'entourer. Qui plus est, l'intérêt de la défense sociale (c'est le mot à la mode chez les criminalistes d'aujourd'hui) ne prime-t-il pas le droit de se soustraire à la répression ?

Pour justifier l'emploi de certains moyens d'investigation, que les défenseurs des droits de l'homme eussent condamné, M. Lambert invoque en définitive l'état de nécessité : *Not kennt kein Gebot*, disaient déjà les anciens Germains. Mais cette doctrine, poussée dans ses conséquences extrêmes, pourrait conduire à de terribles abus, à ces abus auxquels nous avons assisté pendant cette dernière guerre et que nous soupçonnons dans certains pays où, selon l'adage *salus patriæ, prima lex*, le respect de la dignité humaine est sacrifié à l'intérêt de l'Etat.

M. Lambert n'en disconvient pas. En vrai policier, il a l'amour de son métier, qu'il entend pratiquer avec droiture. Il admet lui-même que le dernier mot n'est pas dit en notre matière, et il appelle lui-même de ses vœux une étude des procédés de police sous l'angle de leur « moralité »¹. Il sait parfaitement qu'il y a des moyens permis, et d'autres qu'il faut réprouver, et il cherche où passe la ligne de démarcation entre le juste et l'injuste.

C'est aussi la préoccupation de tout honnête homme. Hélas, comme nous allons le voir, ce n'est pas chose facile, et nous ne prétendons pas donner ici une solution définitive, mais simplement l'ébauche d'une solution.

I. LES PRINCIPES

A notre connaissance, nul ne s'est risqué jusqu'ici dans cette entreprise. Pourquoi ? Parce que les philosophes ne s'estiment probablement pas suffisamment instruits des questions de droit, et parce que les juriconsultes se reconnaissent volontiers incompetents pour trancher des points qui relèvent de la morale.

Mais il y a sans doute une autre raison encore : *au nom de quelle morale juger les procédés de la police ?*

On trouvera des philosophes, émules de Machiavel (et ils sont légion aujourd'hui) pour admettre comme légitime l'emploi de la force et de la ruse.

¹ *Revue de criminologie et de police technique*, Genève, 1948, vol. II, p. 248.

Heureusement, pour le juriste, l'option entre plusieurs systèmes de morale ne se pose pas. S'il entendait étudier notre problème en disciple de l'Aquinat, de Kant, de Durkheim ou d'un Sartre, son opinion serait considérée comme son avis personnel, et partant sans portée pratique. Il doit donc examiner la question à la lumière de cette morale qu'on serait tenté de qualifier de *morale officielle*, parce que la loi en fait elle-même mention dans plusieurs textes, et que les tribunaux invoquent parfois à l'appui de leurs décisions; de cette morale que les jurisconsultes les plus fameux ont prise en considération, lorsqu'ils ont essayé de tracer, par exemple, la ligne de démarcation entre le droit et la morale.

FONDEMENT DE LA MORALE OFFICIELLE

Mais où les choses se compliquent sensiblement, c'est quand il s'agit de préciser le fondement et les enseignements de cette morale officielle.

Ouvrons, par exemple, l'excellente « *Introduction à la théorie générale et à la philosophie du droit* », œuvre de notre savant collègue, M. Claude Dupasquier. Nous y trouverons de nombreux développements consacrés à la morale, mais nulle part cet auteur ne se risque à traiter de son essence, de son fondement et de sa finalité¹. Ce faisant, il demeure dans la ligne de prudence que s'imposent les jurisconsultes, lorsqu'ils doivent aborder cette question.

Les tribunaux seraient-ils plus explicites, puisqu'il leur appartient en définitive d'examiner, en application de la loi, si tel rapport de droit est conforme à la morale? Sans doute, mais si nous examinons la jurisprudence du Tribunal fédéral, il semble que nos juges suprêmes se soient attachés surtout à découvrir les sources *formelles* de la morale. Ils les ont vues, tantôt dans cet impératif, qui est inscrit au fond de chaque conscience humaine, l'incitant à faire le bien et à éviter le mal, tantôt dans la « conscience populaire », où cet impératif se manifeste peut-être dans une certaine mesure, mais d'une manière imparfaite².

Par là, le Tribunal fédéral n'a pas voulu trancher le point de savoir si la morale était affaire de sentiment ou de raison, et encore moins à quelle tradition se rattachait notre morale officielle. Sur ce point, c'est peut-être M^e Charpentier, ancien bâtonnier du barreau de Paris, qui a trouvé la formule qui caractérise le mieux la morale, au sens juridique du mot. Nous

¹ Sur ce point, on relira avec profit les développements de Ch. Journet, dans les *Exigences chrétiennes en politique* (Paris, Egloff, 1945, p. 206-207).

² Cf. ATF 56 I, 469; 57 II, 81; 57 II, 345; 61 III, 176; 67 I, 74, etc.

l'avons entendu dire à peu près ceci : « La morale est l'héritage des principes chrétiens, décantés par la laïcisation du droit ». Définition qui, si elle vaut pour la France, convient encore mieux à un pays comme le nôtre où, malgré toutes les concessions faites au pragmatisme, la culture et la civilisation chrétiennes ont inspiré le droit.

Si vague soit-elle, la formule de Me Charpentier a le mérite de nous indiquer dans quelle direction nous devons chercher les principes au nom desquels nous devons juger les procédés de la police.

L'ENSEIGNEMENT DES MORALISTES

Ce n'est pas à dire que nous allons quérir les avis des maîtres de la théologie morale. C'est en vain que nous avons cherché dans leurs écrits les solutions qui nous préoccupent. En revanche, nous retiendrons une vérité qu'ils proclament tous, à savoir que si l'application des règles de la morale est relativement simple dans le plus grand nombre des cas, des difficultés surgissent dans les hypothèses où deux ou plusieurs principes entrent en conflit. Dès lors, si l'on donne la préférence à l'un d'eux, parce qu'il paraît le plus important, cela ne signifie pas qu'on bafoue ceux qui ne sont pas mis en jeu.

Est-il besoin d'illustrer cette affirmation ? Nous le ferons néanmoins en prenant un exemple classique : nul ne conteste que la morale interdit le vol. Et cependant, si je force la porte d'un chalet pour y trouver les aliments dont j'ai besoin, parce que je suis perdu et démuné de tout, au cours d'une expédition alpestre, personne ne me reprochera une faute morale. En effet, je me suis trouvé devant un conflit de devoirs : d'une part, je devais respecter le bien d'autrui ; d'autre part, je devais conserver la vie qui m'a été donnée. Dans l'hypothèse que j'envisage, il était impossible de satisfaire simultanément à ces deux obligations. Une option s'imposait qui était commandée par la valeur des biens en présence. Légalement, je suis en *état de nécessité* (Code pénal, art. 34), c'est-à-dire que j'échapperai à la répression, mon acte étant considéré comme licite. Et du point de vue de la morale, je n'ai commis aucune faute : non seulement je n'ai pas volé, mais j'avais encore un si grand respect du bien d'autrui, que je n'y aurais pas touché, si j'avais pu faire autrement.

LES ACTES DE LA POLICE NE SAURAIENT ÊTRE APPRÉCIÉS A LA LUMIÈRE DE LA MORALE USUELLE

Ainsi, nous voyons qu'un précepte n'est pas bafoué, du seul fait que son application se trouve suspendue par l'interférence d'un principe supé-

rieur. Et c'est une vérité élémentaire que de rappeler que la moralité d'un acte doit être appréciée en tenant compte de toutes les circonstances qui l'entourent.

Appliquons ces données au sujet qui nous occupe: la police se trouve également dans un cas exceptionnel, dont il faut tenir compte pour l'application des règles de la morale. Ces règles sont conçues pour la vie courante, qui met en présence des personnes qui sont censées en reconnaître l'autorité, et les mettre en pratique. Or, précisément, la police se trouve souvent aux prises avec des individus qui sont en guerre ouverte avec notre société, et qui en condamnent même la morale.

Ce n'est pas là une image: au nombre des témoignages que nous pourrions invoquer à l'appui de notre affirmation, je ne retiendrai que celui d'un ancien aumônier du pénitencier de Bochuz, M. le pasteur Anselmier, qui nous montre que les vrais malfaiteurs se considèrent comme des *hors la loi*, appartenant à un *milieu*, où chacun dissimule son identité sous un nom d'emprunt, tel que Totor, la grande Mélie, Baron, Raoul Bonheur, etc. Et M. Anselmier de conclure: « Les hors la loi ont un vocabulaire à eux qui doit leur permettre d'être compris de ceux-là seuls qui sont des leurs. Ils forment donc un groupe, un clan, une société qui doit demeurer aussi impénétrable que possible à notre société; *il y a eux et il y a nous* »¹.

Ces considérations nous montrent qu'il serait vain de juger les procédés de la police selon les normes de la morale usuelle, parce que les relations entre la police et les malfaiteurs n'ont pas un caractère normal. A notre sens, c'est plutôt dans les règles du droit de guerre que nous trouverons les principes de morale que les policiers doivent observer.

L'APPLICATION DES RÈGLES DU DROIT DE GUERRE

Nul doute que les malfaiteurs pourraient souscrire à cette solution, eux qui — nous l'avons vu — se considèrent comme des « *hors la loi* », et pour qui la police est l'ennemi.

De son côté, la police se considère elle-même comme une force au combat. M. Faralicq l'affirmait dans son récent ouvrage sur les *Principes et procédés de la police criminelle*: cet ancien commissaire écrit que si l'armée résiste à l'ennemi de l'extérieur, la police a pour mission de lutter contre les malfaiteurs, c'est-à-dire contre l'ennemi de l'intérieur², qui est

¹ ANSELMIER, *Prisonniers à Bochuz* (Editions de l'Eglise nationale vaudoise), 1946, p. 45.

² Paris (Sirey), 1947.

infiniment dangereux, parce qu'il combat dans l'ombre et sans uniforme, tel un franc-tireur.

Non seulement les deux parties admettent l'existence d'un état de guerre, mais dans la lutte, elles respectent certaines coutumes. Ainsi, un malfaiteur ne se vengera généralement pas du policier qui l'a arrêté, parce qu'il estime que ce policier a fait son devoir, comme un soldat de l'armée ennemie. En revanche, il sera impitoyable pour ceux de son bord, mouchards ou indicateurs, qui l'ont livré à la police : à la guerre, on ne ménage pas les espions et les traîtres.

Qui plus est, il peut exister des conventions entre la police et les malfaiteurs, conventions qui présentent une analogie avec celles du droit des gens : il y a quelques mois, la police vaudoise assiégeait un cambrioleur ; la nuit étant venue, l'assiégé entendit les assiégeants se plaindre du froid ; il proposa aux gendarmes de suspendre le combat le temps nécessaire pour lui permettre de déposer une bouteille d'alcool à un endroit convenu et de réintégrer son poste. Les agents acceptèrent : n'est-ce pas là une véritable convention d'armistice ?

Ces exemples nous ont montré l'existence d'usages qui régissent cette guerre entre policiers et malfaiteurs. Et de même que le droit international possède ses lois de guerre, prohibant certains moyens de combat — lois qui subsistent, alors même qu'elles ne seraient pas toujours observées — de même la lutte engagée entre policiers et délinquants est soumise à des règles qu'il faut observer.

Nous n'en donnerons ici que deux exemples :

1^o Toutes les polices du monde ont des instructions, sinon des règlements, concernant l'*emploi de la violence* pour venir à bout des délinquants, ce qui implique parfois l'usage des armes. Mais lorsque le malfaiteur est tombé entre les mains de la police, il est interdit de se livrer à des voies de fait sur sa personne. Ce qui porte condamnation du « passage à tabac », et de toutes les tortures physiques au cours des interrogatoires.

2^o Il est interdit d'*escroquer une déclaration*, c'est-à-dire d'obliger quelqu'un à faire librement une déclaration, au besoin en recourant à la ruse. Ici, nous retrouvons la célèbre distinction faite par d'anciens auteurs, notamment par saint Thomas d'Aquin et par Grotius, lorsqu'ils traitaient du droit de guerre : si la tromperie est interdite, le stratagème est licite.

La distinction est d'importance, et certains ne la comprendront qu'à l'aide d'un exemple tiré du jeu de cartes : la tromperie, c'est user de fausses cartes ou regarder subrepticement le jeu de l'adversaire ; le stratagème,

c'est recourir à des feintes, qui amèneront l'adversaire à se découvrir, et ainsi, à perdre la partie.

Sans doute, comparaison n'est pas raison. Qui plus est, l'activité de la police est si variée que les deux règles que nous venons de rappeler ne suffisent pas pour porter un jugement moral sur tous les procédés de la police. Aussi, pour contrôler la thèse que nous venons d'esquisser, il nous faut choisir quelques problèmes qui se posent à la police, afin de les discuter.

II. LES PROBLÈMES

Le rôle de la police consiste essentiellement, comme chacun le sait, à rechercher les actes que la loi déclare punissables, et à identifier leurs auteurs.

C'est là une entreprise difficile, et pour laquelle on ne peut pas toujours compter sur la collaboration de la population. Il n'est pas rare de voir les témoins d'une infraction se défilier, pour éviter les représailles du coupable, ou pour s'épargner les désagréments inhérents aux comparutions devant les autorités de police, voire devant le juge. Au surplus, les malfaiteurs prennent généralement garde d'accomplir leurs forfaits devant témoin.

LA DISSIMULATION

Dès lors, pour prendre les délinquants sur le fait, la police est conduite à se dissimuler pour opérer ses constatations, exactement comme le chasseur, qui se dissimule dans les fourrés, car son apparition à découvert ferait fuir le gibier.

Il y a quelques années, au temps où les automobiles ne devaient pas dépasser une vitesse maximum, nous avons entendu des automobilistes s'indigner d'avoir été pris dans une *souricière*. C'est ainsi qu'on appelait le dispositif pris par la police pour confondre les contrevenants : des agents, dissimulés sur le parcours de contrôle, constatait l'exès de vitesse, à l'aide de procédés techniques, eux aussi invisibles, mais d'une sûreté indiscutable.

Faut-il qualifier ce procédé d'immoral ?

A un automobiliste indigné qui l'affirmait, j'entends encore un gendarme fribourgeois répondre aimablement : « Eh bien, je vous conseille de dire cela au Bon Dieu, lorsqu'Il vous reprochera au jugement dernier une faute cachée, dont Il a été le témoin invisible. En attendant, un citoyen honnête respecte la loi, même s'il ne voit pas de gendarme ! ».

Donnons raison à ce gendarme, et reconnaissons que la police n'agit pas non plus déloyalement, lorsqu'elle opère — non pas en uniforme — mais en « bourgeois », pour reprendre l'expression consacrée.

On m'objectera : si le soldat quitte son uniforme, et fait feu sous des vêtements civils, il est considéré et traité comme franc-tireur. La réfutation est facile : l'uniforme militaire permet de distinguer le combattant du non-combattant, et l'ennemi est en droit d'admettre que les civils ne portent pas les armes contre lui. L'uniforme de la police sert principalement à distinguer ceux qui assument le service de l'ordre, afin qu'on puisse reconnaître ceux qui ont le droit de commander, ceux qui sont investis de l'*imperium* reconnu à la police. C'est donc avec raison que la Cour de cassation de France a jugé que le port de l'uniforme n'était pas nécessaire, pour surprendre et appréhender un malfaiteur.

Observons encore que n'importe quel particulier a qualité pour dénoncer les infractions qu'il constate. Le malfaiteur doit donc se méfier au même titre d'un gendarme en uniforme que d'un particulier sans uniforme ; c'est une raison de plus pour ne trouver rien à redire à la police, lorsqu'elle opère en « bourgeois ».

LES INDICATEURS

Beaucoup plus délicat est le problème des *indicateurs*, de ces personnes qui se mêlent aux malfaiteurs, cachant soigneusement qu'« ils travaillent pour la police », et cela dans le dessein de surprendre les projets criminels et de dénoncer leurs auteurs à la police.

Ordinairement, la police se défend d'avoir recours à des indicateurs. Mais sur ce point, on peut affirmer qu'elle ne dit pas la vérité. Elle ferait mieux de dire, avec un ancien magistrat français : « Les indicateurs sont un mal nécessaire ».

Allons même plus loin : je crois que la police n'a pas à rougir des indicateurs. Rappelons-nous qu'elle est une armée, et toute armée a son service de renseignements, son service d'espionnage. Ni les moralistes, ni les conventions ne condamnent l'espionnage, lorsqu'il ne s'accompagne pas de fourberie : n'avons-nous pas autant de respect pour le soldat qui tombe sur le champ de bataille que pour celui qui, pour servir son pays, cherche à surprendre les secrets de l'ennemi, et meurt fusillé comme espion ?

Tel est du moins le principe. Mais il y a encore l'application, qui suscite parfois des réserves. Je songe à ce cas, malheureusement fréquent, où la police arrête un malfaiteur, puis s'engage à « enterrer l'affaire », à la condition qu'il s'engage à fournir à la police, périodiquement, des infor-

mations sur son « milieu ». Et il va de soi que si les renseignements promis ne sont pas livrés, la police ressortira le dossier provisoirement « classé ».

Ce marché-là est absolument immoral, non pas tant à l'égard des autres malfaiteurs, mais bien envers le mouchard. N'en fait-on pas un agent double ? Et peut-on assurer à un individu une impunité imméritée, à la condition qu'il se livre à la délation ?

En définitive, c'est moins du système des indicateurs que de certains moyens de recruter les mouchards, dont la police peut rougir avec raison.

LA PROVOCATION

Et que dire de la provocation, pour constater plus aisément les délits ?

On sait que, dans certains pays, le système des agents provocateurs est admis, sinon encouragé à des fins politiques : à quel point d'immoralité il peut conduire, en soulevant des insurrections sanglantes et en semant le mensonge, ce n'est pas le lieu de le dire ici.

Envisageant les mœurs de notre police suisse, nous constatons que la provocation n'a été mise en œuvre que pour constater des infractions qu'il était souvent difficile de découvrir. Et nous songeons tout naturellement aux infractions aux prescriptions de l'économie de guerre.

Nous nous sommes tous indignés, lorsque, voici quelques années, nous apprenions qu'un touriste assoiffé s'était rendu sur un alpage ; qu'il avait demandé du lait à un pâtre qui, n'écoulant que son cœur, lui en céda un litre, sans même accepter de rémunération ; que ce touriste, pour marquer sa reconnaissance, s'empressa de faire connaître qu'il était un inspecteur des services de l'économie de guerre, et qu'il se voyait au regret de dresser procès-verbal, le pâtre n'ayant pas exigé les tickets afférents à la quantité de lait livrée.

En revanche, lorsque nous apprenions qu'un commerçant, connu pour livrer des marchandises rationnées sans exiger les tickets correspondants, avait été pris par un inspecteur, qui s'était présenté comme n'importe quel autre client, nous n'avions pas un instant l'idée que l'inspecteur avait fait autre chose que son devoir.

Et dans cette distinction, il y avait autre chose que la commisération pour le pauvre, et la satisfaction de voir puni un commerçant peu scrupuleux.

En effet, dans le premier cas, ce qui nous heurte, c'est que, sans cette provocation, la pâtre n'aurait jamais songé à contrevenir à la loi ; dans le second, le commerçant était déjà bien décidé à s'affranchir de ses obliga-

tions, et ce n'est pas la provocation dont il a été l'objet qui l'a déterminé à commettre l'infraction.

La jurisprudence a su opérer la distinction entre ces deux cas : dans le premier, elle a puni l'agent comme *instigateur* de l'infraction, car, sans l'intervention décisive du provocateur, le provoqué n'aurait jamais commis l'acte qui lui était reproché ; dans le second cas, la provocation était sans effet, puisque le provoqué était déjà décidé d'avance à commettre l'acte malhonnête.

Cette distinction, fondée sur la doctrine de l'instigation, pourra paraître bien subtile. Mais à la réflexion, elle a l'avantage d'imposer une limite aux provocations de police, en assurant d'une peine l'agent qui, par son comportement, est en définitive l'auteur intellectuel du délit.

L'INTERROGATOIRE

Supposons maintenant que la police, ayant constaté une infraction, a mis la main sur un suspect. Il s'agit de le *cuisiner*, pour l'amener à *se à mettre table*, s'il est permis d'employer la terminologie consacrée.

C'est ici que M. Lambert nous attend. Il va nous rappeler que nous avons approuvé les textes légaux qui interdisent de « recourir à des moyens *coercitifs, violences, menaces, promesses, suggestions fallacieuses ou questions caplieuses quelconques, pour obtenir des aveux du prévenu* ». Et il va nous opposer l'impossibilité de mener à bien un interrogatoire, s'il n'est pas possible, le cas échéant, de « mentir pour savoir le vrai ».

Nous concéderons volontiers que si la loi, en imposant un interrogatoire loyal, entend exclure jusqu'à la ruse et au stratagème, il est impossible de la tenir.

Mais à notre sens, ce que la loi prohibe, ce n'est pas une *tactique habile*, qui doit conduire le suspect à sa confusion, mais bien la *tromperie grossière*, destinée à escroquer l'aveu.

Essayons de faire saisir cette distinction par un exemple.

Voici un procédé licite, et qui m'a été suggéré par la lecture d'un traité de théologie. Son auteur, observant qu'on n'obtient jamais un aveu difficile en posant à brûle-pourpoint la question décisive, enseigne comment il faut s'y prendre pour faire avouer à un enfant qu'il a tenu des propos inconvenants : on lui fera dire qu'il va à l'école ; qu'il y rencontre des camarades ; que ces camarades ont parfois des conversations grossières, qu'il est difficile de ne pas entendre, et encore plus de ne pas y prendre part. Ainsi, par une série d'aveux sur des questions qui ne touchent pas

directement à l'enfant et à son honneur, on l'amènera à dire qu'il s'est laissé, lui aussi, aller à tenir des propos peu édifiants.

Nous sommes en présence d'une tactique qui ne supprime pas la liberté que le sujet avait de dire, ou de ne pas dire la vérité. Et nous ne saurions refuser à la police le droit d'user de ce moyen, de même que du procédé dit de l'enfermement, qui consiste à laisser le suspect raconter son alibi, feignant d'y croire, et après l'avoir vérifié, d'en montrer l'inexactitude, ce qui provoquera la confusion du menteur, et le précipitera dans la voie des aveux.

En revanche, nous tenons pour une *tromperie*, le fait de promettre au prévenu une réduction de peine en cas d'aveu, alors que l'infliction de la peine ne dépend pas de la volonté du policier, ou la menace d'arrêter quelque proche du suspect, alors que le policier sait qu'il n'en a pas le droit.

Nous pourrions multiplier les exemples pour mieux opposer la ruse, qui ne supprime pas la liberté du prévenu, et la tromperie, destinée à surprendre malhonnêtement son aveu.

Nous y renoncerons, pour dire quelques mots de deux modes de pression assez répandus : la mise au secret et l'interrogatoire prolongé.

La *mise au secret* consiste à mettre un prévenu en quarantaine dans sa cellule, dans l'espoir qu'un isolement absolu l'amènera à réfléchir sur les conséquences de son mutisme. Le procédé nous paraît licite, d'autant plus que la mise au secret n'a pas une durée indéterminée, et que la liberté de parler ou de ne pas parler au juge n'est pas annihilée par ce procédé.

L'*interrogatoire prolongé* a pour but d'user le prévenu par la fatigue de l'audience. Il est bien connu qu'à la fin d'une longue audience, l'interrogé n'est plus toujours très maître de ses réactions, et c'est à ce moment que certaine réponse peut le perdre. A mon sens, c'est de bonne guerre, si l'enquêteur s'impose également l'épreuve physique d'une longue audience. Mais alors, ce que je trouve immoral, c'est de prolonger l'interrogatoire plusieurs jours durant, privant le suspect de son repos, grâce à des équipes d'enquêteurs qui se relaient, afin de pouvoir, eux, prendre le repos nécessaire.

Comme on le voit, un procédé peut être licite dans des conditions normales, et immoral, lorsqu'il y a excès. Il en est d'autres qui sont licites dans certaines circonstances, et qui ne le sont plus dans d'autres. Je songe ici à l'usage des *tables d'écoutes*. Nous allons le montrer à l'aide de deux exemples auxquels nous avons fait allusion au début de cet exposé.

A Genève, une cour pénale d'économie de guerre avait à juger des agriculteurs, qui n'avaient pas respecté les prescriptions du Département

fédéral de l'Economie publique. Comment avaient-ils été découverts ? Tout simplement par la surveillance exercée sur leurs conversations téléphoniques.

On juge de leur indignation. L'un d'eux concéda que le procédé pouvait être employé pour découvrir des traîtres, mais pas contre de braves citoyens, qui n'avaient contrevenu qu'à des prescriptions administratives. En soi, la remarque est pertinente : il est certain procédé qu'il faut mettre en œuvre dans les affaires réellement graves, et qui ne sont pas de mise pour des causes bénignes. Mais en l'espèce, et sous réserve de son opportunité, le procédé était licite. Nous savons tous que celui qui recourt au téléphone court le risque d'être intercepté ; qui plus est, le secret des communications téléphoniques peut être levé au profit des autorités judiciaires, et cela en vertu d'une prescription de la loi.

Si la table d'écoutes peut être utilisée pour la constatation d'une infraction, en revanche, elle ne saurait l'être au cours de l'enquête, pour surprendre l'aveu d'un prévenu. C'est ce qu'a jugé avec raison la Cour suprême de Berne, en cassant un jugement fondé sur l'aveu obtenu par un juge, qui avait fait installer un écouteur, pour surprendre ce que ce prévenu n'avait pas voulu lui dire. En effet, aussitôt qu'il est accusé d'un délit, le prévenu est au bénéfice de ce statut, qui lui permet de garder le secret sur les actes qui lui sont reprochés.

III. CONCLUSIONS

Il est temps de conclure. Nous allons le faire en présentant une série d'observations :

1^o Observons tout d'abord que le problème que nous venons d'agiter n'est pas nouveau. S'il le paraît cependant, c'est par l'apparition de nouveaux procédés techniques. Autrefois, on recourait au vin pour priver l'accusé de tout contrôle sur lui-même, à seule fin de le « faire parler » ; aujourd'hui, on propose le penthotal.

Hier, on se servait du « mouton » pour surprendre les aveux d'un suspect : on introduisait dans la cellule de la personne arrêtée un codétenu, mandaté aux fins d'obtenir les confidences de celui qui avait refusé de parler à l'enquêteur. L'écouteur, installé dans une cellule, n'a pas un autre but.

Ce qui nous étonne, c'est qu'il y ait des gens qui ne voient pas l'analogie frappante entre les procédés d'autrefois et ceux d'aujourd'hui, et qui ne comprennent pas que les motifs qui ont conduit à condamner les premiers valent pour condamner les seconds.

2^o Soulignons encore une fois que, selon les circonstances, un procédé peut être tantôt licite, tantôt immoral. Et ici, le penthotal va nous servir de moyen de démonstration.

L'emploi de cette substance doit être rigoureusement proscrit dans l'interrogatoire : à supposer qu'elle ait l'efficacité qu'on lui prête (question sur laquelle je ne peux me prononcer), j'observe qu'elle supprime cette liberté de l'aveu que le législateur a laissée au prévenu, au nom de la dignité de la condition humaine. On doit d'ailleurs se demander si ce moyen est très sûr : dans cette espèce de léthargie que provoquerait le penthotal, le sujet est-il invulnérable à la suggestion ? L'innocent, obsédé par l'accusation dont il est l'objet, ne peut-il pas inconsciemment s'accuser d'une faute qu'on lui impute ?

En revanche, le recours au penthotal nous paraît admissible, non pour surprendre un aveu, mais bien pour savoir si le prévenu, qui se donne pour muet ou qui paraît simuler la folie, est vraiment atteint de l'une de ces infirmités. En effet, si le prévenu est libre de faire des aveux, il ne dépend pas de lui d'être normal ou anormal, et pour élucider cette question médicale, rien n'empêche de recourir aux moyens appropriés que fournit l'art médical.

En somme, nous nous trouvons dans un cas assez voisin de celui de l'automobiliste, à qui on prélève du sang pour déterminer s'il est ou non sous l'empire de la boisson. Il ne dépend pas de sa volonté de se trouver en deçà, ou au delà, de la limite à laquelle on admet (d'ailleurs non sans discussion) qu'un individu n'est plus de sang-froid. En l'espèce, il s'agit d'établir une *question de fait*, étrangère à la volonté de l'intéressé, et non pas de contraindre à une confession.

Revenons à notre suspect de simulation. On sait que certains psychiatres recourent dans ce cas à des procédés assez énergiques, comme celui qui consiste à enfermer le suspect de simulation dans la section d'un asile d'aliénés affectée aux agités. Il paraît que la vie y est si intenable, que les simulateurs abandonnent assez vite la partie. A notre sens, si le penthotal peut être utilisé, en lieu et place de l'épreuve de la « section des agités », le moyen est alors admissible, à la condition qu'il soit limité à la détermination de l'état mental du sujet, et non pas employé pour surprendre un secret que l'enquêteur n'a pas le droit de lui arracher.

3^o A supposer que la police ait violé les règles morales que nous avons exposées, quelles en seront les conséquences ?

S'agissant de l'*agent coupable*, il y a toujours la possibilité d'appliquer des sanctions disciplinaires, voire d'entamer des poursuites pénales, no-

tamment s'il y a eu « passage à tabac ». Mais ce sera souvent illusoire, car le tortionnaire niera des faits qui n'ont pas eu de témoins. Nous avons également laissé entendre que l'agent provocateur s'exposait parfois à être inculpé au titre d'instigateur du délit : ici, la condamnation sera plus certaine, car le juge, qui s'enquiert toujours de la façon dont une infraction a été découverte, sera conduit à établir le rôle de la police dans l'affaire.

S'agissant de la *victime des procédés déloyaux de la police*, le problème est beaucoup plus compliqué.

Un fait est certain : si elle a été provoquée au délit par la police, elle doit être condamnée, car l'instigation n'exclut pas la faute commise par l'instigué.

Mais que décider, lorsque son aveu a été obtenu par la tromperie ? Le juge doit-il faire abstraction de cet aveu ?

Nous serions tenté de répondre qu'alors même que l'aveu aurait été arraché frauduleusement, le délinquant mérite le châtement attaché à l'infraction qu'il a commise. En d'autres termes, le juge a le droit de se fonder sur cet aveu pour passer condamnation.

Mais il y a des solutions plus élégantes : n'est-ce pas la loi autrichienne qui impose de signaler l'irrégularité au tribunal, ce qui lui permettra d'acquitter le prévenu, si celui-ci révoque ses aveux, et qu'il n'existe au dossier aucun autre élément de preuve, qui permettrait de conclure à la culpabilité.

La loi fédérale sur la procédure pénale offrirait une autre possibilité, si l'on applique par analogie les règles prévues pour le cas où une personne a témoigné, alors que la loi l'en dispensait. Ainsi, on inviterait l'accusé à dire s'il confirme ou modifie la déclaration obtenue par contrainte ou par tromperie. Dans la négative, la déclaration serait tenue pour nulle ; le procès-verbal serait anéanti, et le tribunal pourrait ainsi statuer sur la cause sans avoir connaissance de l'aveu escroqué.

4^e Enfin, dans cet exposé, nous avons tenté de faire comprendre le rôle difficile qui est dévolu à la police, et combien il est injuste de porter un jugement de valeur sur ses actes, sans tenir compte des circonstances spéciales dans lesquelles elle travaille. Mais il est une vérité qu'elle doit méditer : si, poussé par son zèle, par l'amour de sa noble mission, elle en vient à prendre — même inconsciemment — pour maxime « *la fin justifie les moyens* » elle sape la confiance que nous devons avoir en elle, et porte une atteinte infiniment plus grave à la société, que si elle laisse quelques malfaiteurs impunis, pour n'avoir pas voulu sacrifier la dignité humaine et le respect des lois de la morale.

FRANÇOIS CLERC

Professeur à l'Université de Neuchâtel.

Le livre de Henri Marrou sur l'Education dans l'Antiquité¹

Un beau livre de la science française où toutes les données de l'antiquité gréco-latine et de l'âge patristique sont connues, pensées, évaluées, ordonnées; où l'on ne sait s'il faut plus admirer l'étendue de l'érudition, ou la clarté de la présentation, ou l'aisance et la maîtrise avec lesquelles l'auteur nous transporte d'un monde à l'autre, grec, latin, médiéval, moderne, pour en hiérarchiser et en comparer les valeurs; où l'éducation étant considérée comme un phénomène secondaire et subordonné par rapport à celui de la civilisation, c'est l'histoire non seulement de l'éducation, mais encore de la civilisation dont l'auteur nous présente la courbe, de mille ans avant Jésus-Christ à cinq cents ans après, d'Homère à saint Grégoire le Grand et aux préludes de la renaissance carolingienne.

L'éducation peut désigner l'action, l'influence par laquelle « l'enfant est aidé et guidé vers son accomplissement humain ». Dans le maître, l'éducation est, à l'instar de la médecine, « *ars cooperativa naturae*, un art ministériel, un art au service de la nature », ou plutôt « une sagesse pratique en laquelle un art déterminé est incorporé » (Maritain). Pour l'historien, l'éducation sera saisissable en tant qu'elle est « la technique collective par laquelle une société initie sa jeune génération aux valeurs et aux techniques qui caractérisent la vie de sa civilisation » (Marrou, p. 17). Il faut d'abord « qu'une civilisation atteigne sa propre forme avant de pouvoir engendrer l'éducation qui la reflétera ».

Une œuvre aussi riche, peut être lue sous plusieurs aspects. Elle est éminemment suggestive du point de vue de la philosophie de la culture. La maîtrise de l'auteur lui permet de s'élever aisément jusqu'à ce plan. Elle fournit à la théologie même de l'histoire du salut matière à s'exercer. Signalons quelques vues qui nous ont paru particulièrement importantes.

1° L'histoire de l'éducation n'est pas conforme au schéma, qui n'est donc pas fatal, de la courbe en cloche: ascension, maximum, déclin. Elle commence par une ligne ascendante qui s'étale sur une longue suite de siècles. Un phénomène aussi grave que la conversion au christianisme du monde méditerranéen ne rompra pas cette ligne. Il faudra pour la briser les invasions barbares et la disparition des cadres politiques de l'empire. Alors une nouvelle courbe qui s'amorçait en dessous, dans les milieux monastiques, conduira au nouveau type d'éducation qui dominera le moyen âge occidental, p. 18. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce fait qui, du point de vue de la théologie de l'histoire, nous paraît digne d'être médité.

¹ Henri-Irénée MARROU, *Histoire de l'Education dans l'Antiquité*, Edition du Seuil, Paris, 1948, 596 pages.

2^o Il y a des *civilisations barbares*, dominées par une aristocratie guerrière, comme était l'Arabie au temps du Prophète. Et il y a des civilisations raffinées et mûres, sur lesquelles « pèsent » les souvenirs du passé enregistrés sous forme écrite: ce sont les *gens du livre* comme dit le Qoran en parlant des juifs et des chrétiens. Toute l'histoire de l'éducation grecque antique constitue une lente transition de la culture des guerriers à la culture des scribes, dominée par la technique de l'écriture. Avec l'*Iliade* apparaît l'œuvre autour de laquelle l'éducation va se former. C'est déjà un livre, encore qu'il soit consacré à célébrer la geste des héros. Très tôt, par conséquent, des éléments lettrés ou livresques s'introduisent dans la culture. Mais c'est seulement dans la dernière période de son histoire, quand la foi chrétienne se décidera à organiser culture et éducation autour du Livre par excellence, la Bible, que le « lettré » antique deviendra un « scribe », p. 19.

Mais ici se pose une question. Allons-nous dire que la civilisation chrétienne s'organise autour de la Bible comme la civilisation hellénique autour de l'*Iliade*, la civilisation hindoue autour des Védas, la civilisation arabe autour du Qoran ? Ou même comme le judaïsme autour de l'Ancien Testament ? Le théologien nous l'interdirait. *C'est accidentellement*, dit-il, *que la Bible est un livre culturel*: même au temps de l'Ancien Testament. *Essentiellement, la Bible est un livre transculturel*. Elle n'organise pas, sinon accidentellement, ce qui est livré aux disputes des hommes; elle demande simplement que les hommes l'organisent eux-mêmes dans la clarté de sa lumière. La Bible dissipe, pulvérise les déformations religieuses de l'*Iliade* ou du Qoran, *mais la Bible ne chasse ni l'Iliade ni le Qoran ni les Védas pour autant qu'ils sont le support des valeurs culturelles légitimes du monde hellénique ou hellénistique, du monde arabe, du monde hindou*. Voilà le catholique obligé, une fois encore, de recourir à la difficile, délicate, déchirante, mais évangélique distinction du surnaturel et du culturel, des choses de Dieu et des choses de César. La transcendance de sa foi l'oblige à reconnaître l'authenticité de valeurs culturelles qui se réclament de religions erronées. Il ne peut ni rejeter la culture grecque au nom de sa foi comme le juif pieux, ni brûler les bibliothèques au nom du dilemme d'Omar. Quand Julien l'Apostat interdira qu'on enseigne Homère aux enfants chrétiens, les Pères grecs protesteront.

Le théologien ira même plus loin. D'autres problèmes le préoccupent, notamment celui de savoir dans quelle mesure les livres des religions erronées peuvent contenir des éléments religieux valables, et par quelles voies la vraie révélation peut être rejointe par l'âme droite, en dépit des déformations religieuses collectives.

Enfin, ce sont les musulmans qui regardent les juifs et les chrétiens comme les *gens du livre*. Et il est exact que la foi chrétienne organisera toute la culture et l'éducation médiévales autour de la Bible. Mais la Bible est un texte, et la Loi Nouvelle n'est un *texte* que subsidiairement: tout d'abord, dit saint Thomas, elle est *grâce* du Saint-Esprit versée dans les cœurs. Le Texte demande à être transcendé par la Vie, le Livre par l'Esprit.

3° L'auteur caractérise avec profondeur les divers idéals de civilisation de l'antiquité.

C'est Homère qui formule le premier la conception de l'existence comme compétition sportive où il s'agit de primer, l'« idéal agonistique de la vie », qui représente un des aspects les plus significatifs de l'âme grecque. L'exemple héroïque, le *paradigme*, est le secret de la pédagogie homérique. « Comme le moyen âge finissant nous a légué l'*Imitation de Jésus*, le moyen âge hellénique a transmis par Homère à la Grèce classique cette Imitation du Héros. C'est en ce sens profond qu'Homère a été l'éducateur de la Grèce... Alexandre s'est pensé, s'est rêvé un nouvel Achille: combien de Grecs ont appris comme lui dans Homère à mépriser une vie longue et terne pour une gloire brève mais héroïque... Ethique de l'honneur, bien étrange parfois pour une âme chrétienne », et qui implique l'acceptation de l'orgueil, de la rivalité, de la jalousie, et de la haine comme rançon du pouvoir, pp. 37-39. C'est un fait qu'il n'y a pas de place dans la morale d'Aristote pour l'humilité: pas plus d'ailleurs que pour les vertus théologales.

4° Sparte fut grande et belle au temps où elle était juste. Son malheur est d'avoir mûri trop tôt et de s'être raidie en se faisant gloire de ne plus changer. Ce conservatisme est au principe de sa tragédie. Crispée dans une attitude de refus, la Sparte classique ne connaît que le culte stérile de sa différence incommunicable. A mesure qu'elle décline, elle renforce ses exigences totalitaires. Elle ne vient à bout d'Athènes, en 404, qu'au prix d'un effort démesuré, qui brise en elle tous les ressorts et épuise ses richesses spirituelles. Ravagée par la dénatalité et l'égoïsme de sa classe dirigeante, tendue dans un eugénisme contre nature, son effort aboutit à faire des reines adultères et des femmes d'affaires; le dressage des guerriers accentue sa férocité à mesure qu'il devient moins efficace. Comment cette Sparte raciste, guerrière, totalitaire, a-t-elle pu enthousiasmer les savants allemands, devenir un idéal pour l'âme germanique, séduire Barrès? C'est en partie, parce que nous connaissons Sparte à travers l'image idéalisée qu'en ont faite, vers la fin du Ve et au IV^e siècle, les partisans de la vieille droite aristocratique et oligarchique d'Athènes. Ces milieux réactionnaires, qui firent mourir Socrate, s'éprenaient de Sparte comme la bourgeoisie française des années du Front Populaire s'enthousiasma pour l'Italie mussolinienne. Au vrai, l'exaltation de la pédagogie spatiate recouvre une « escroquerie morale », p. 51-53.

5° Les plus belles pages de l'ouvrage sont celles qui nous font assister au drame intérieur de Platon. Mû au départ par le désir de réformer l'Etat selon son idéal de la justice, il finit par constater que le philosophe est vaincu d'avance, et qu'il ne lui reste qu'à *se tourner vers la cité intérieure qu'il porte en lui-même*, « mot admirable et profond, le dernier mot (s'il y a jamais un dernier mot) amer et résigné de la grande sagesse platonicienne ». Mais que devient pendant ce temps la cité réelle? Faut-il l'abandonner aux mauvais bergers? Isocrate assume la tâche moyenne de former l'élite intellectuelle dont a besoin la Grèce de son temps; c'est lui, non Platon,

qui sera l'éducateur de la Grèce du IV^e siècle, et, après elle, du monde hellénistique, puis romain, et qui portera enfin l'honneur et la responsabilité de l'éducation, à dominante oratoire et littéraire, de notre tradition occidentale, pp. 120-122.

Nous voici donc jetés sur un des plus graves problèmes de la philosophie de la culture, auquel seul le christianisme saura proposer une solution. La grande vérité reconnue par Platon et Aristote, c'est que la contemplation est de soi supérieure à l'action. Mais tout aussitôt voici l'erreur. Pour eux, cette vérité se traduit en ceci que le genre humain vit pour quelques intellectuels. La haute vérité de la supériorité de la vie contemplative, qu'ils avaient réussi à formuler, est ainsi liée au mépris du travail et à la plaie de l'esclavage. Plus loin, vers l'Orient, la contemplation des brahmes repose socialement sur le malheur des intouchables. Le christianisme, quand il survient, change tout du dedans, transfigure tout par la charité. Il transfigure la notion de l'action et du travail manuel en nous prêchant un Dieu ouvrier; et il transfigure la notion de contemplation, appelant tous les hommes, non à la contemplation des philosophes, mais à la contemplation *amoureuse* et crucifiée des saints (Maritain, *Questions de conscience*, pp. 99 ss.).

6° Son sujet amenait l'auteur à aborder de front le problème de « la pédérastie comme système d'éducation ». Il en montre les origines qui sont guerrières. Il reproche aux modernes d'avoir perdu beaucoup de temps à scruter avec malignité les témoignages antiques et de ne s'être intéressé qu'à l'aspect sexuel. A ceux qui ont voulu faire de l'ancienne Hellade un paradis pour les invertis, il rappelle que la législation de la plupart des cités n'a pas cessé de considérer ceux-ci comme des anormaux, p. 55.

Ce qui est bouleversant pour un chrétien, pour un lecteur de saint Paul, c'est la tranquillité, l'espèce de placidité avec lesquelles Platon, la plupart du temps, touche à ce sujet. Comment n'a-t-il pas été révolté par ces perversions ? Pourtant le cri de protestation qu'on avait longtemps attendu en vain de lui, paraît enfin dans les *Lois* (I, 636c, VIII, 636) vers la fin de sa vie.

7° Que signifie le titre de *citoyen du monde* (*cosmopolitès*) que prennent, après la conquête d'Alexandre, les sages de la période hellénique ? Ce terme, nous dit-on, « implique une négation, un dépassement de la cité bien plus que l'affirmation positive d'une unité concrète de l'humanité, dont la réalité est encore impensable... Le véritable héritier de la cité antique, c'est la *personne humaine* qui, libérée du conditionnement collectif, de l'encastrement totalitaire que lui imposait la vie de la cité, prend maintenant conscience d'elle-même, de ses possibilités, de ses droits ». La tâche fondamentale de l'homme est de « modeler sa propre statue ». Par une amplification remarquable, l'éducation, la *paideia*, signifie alors non plus seulement la technique relative à l'enfant, mais son résultat, la culture; les latins traduiront *paideia* par *humanitas*, pp. 143-144. Entre l'antique

civilisation de la *cité* , et la future civilisation de la *chrétienté* , la civilisation hellénistique apparaît comme une civilisation de la *paideia* , pp. 143-144.

L'auteur dira pourtant plus loin qu' « en réalité, la pensée hellénistique n'a jamais formellement renié le vieil *idéal totalitaire* de la cité antique, celui d'une consécration fondamentale de l'homme à sa société, même si en fait cet idéal était bien dépassé ». Ces rémanences devaient servir « de pierres d'attente et comme de préparation à la nouvelle civilisation totalitaire qui devait fleurir au *Spätantike* , dans le Bas-Empire, et à Byzance ». Et il ajoute : « L'histoire de la civilisation nous montre constamment ce curieux phénomène de superposition, les survivances attardées d'un stade archaïque sont aussi le germe d'un développement futur », p. 308.

Il était bien placé pour faire cette remarque : « Pour l'historien de l'antiquité, écrivait-il dans sa belle thèse sur *Saint Augustin et la fin de la culture antique* , le Bas-Empire apparaît avant tout comme l'époque de la décadence... L'historien du moyen âge nous invite à poser la question d'une manière opposée. Il constate que la civilisation médiévale, dans une large mesure, ne fait que continuer et reprendre, en le transformant, bien entendu, l'héritage de la civilisation antique... Eclairée de la sorte, l'antiquité finissante n'apparaît plus sous l'aspect de la mort, mais comme liée à une nouvelle floraison de la vie. Les formes particulières que revêtent alors les différents éléments de la civilisation ne doivent plus être considérées seulement comme les modalités d'un processus d'anéantissement, mais comme les germes à partir desquels se sont développés des organismes nouveaux ». Il est évident que ces processus de germination pourront aller vers le meilleur ou vers le pire, vers un progrès dans le sens du bien ou vers un progrès dans le sens du mal, auquel le philosophe donnera le nom de décadence.

8° Le chapitre central sur l' *Humanisme classique* entreprend de confronter la civilisation antique avec notre civilisation moderne. La grandeur de la pensée antique est de n'avoir jamais renoncé à l'idéal, devenu peu à peu pratiquement irréalisable, de l'homme complet. L'inquiétude que laisse au fond du cœur cet idéal, incomplètement réalisé, est encore un signe de sa présence. « La civilisation antique a déjà pu connaître quelque chose des difficultés au milieu desquelles se débat notre monstrueuse civilisation moderne dont les constructions colossales ne sont plus à l'échelle de l'homme ». Mais « la pensée antique a délibérément refusé de s'engager sur la voie où la civilisation moderne s'est si aveuglément précipitée ». Elle rejette « la grande idée de Platon qui voulait faire des mathématiques l'instrument essentiel de la formation des esprits ». L'idéal de la culture classique est antérieur et transcendant à toute spécification technique : il y a un terrible impérialisme au sein de toute technique ; en vertu de sa logique propre, elle tend à asservir l'homme qui l'exerce, pp. 300-307. (Notons toutefois, en faveur de Platon, qu'il conçoit les mathématiques autrement que Descartes. Dans l' *Epinomis* , regardé comme authentique

par les meilleurs critiques, les mathématiques sont ordonnées à l'astronomie, et celle-ci à la religion astrale.)

Ici l'historien du monde antique se rencontre de nouveau avec le philosophe de *Science et sagesse* qui voit dans le monde moderne par opposition au monde antique et médiéval « le monde du conflit de la sagesse et des sciences et de la victoire de la science sur la sagesse ».

9° Le développement spirituel de Rome est décalé d'au moins deux siècles sur celui de l'esprit grec. En face des Grecs, émancipés du vieil idéal totalitaire et parvenus au stade de l'éthique *personnaliste*, Rome ne s'affranchira jamais tout à fait de l'idéal *collectif* qui consacre l'individu à l'Etat. *La vraie grandeur de Rome a été*, non de créer une civilisation nouvelle, mais *d'implanter et d'enraciner solidement dans le monde méditerranéen cette civilisation hellénistique* qui l'avait elle-même conquise, pp. 313 et 390. La culture, à Rome comme partout dans l'antiquité, est demeurée un privilège des classes dirigeantes; ce caractère aristocratique devait être pour elle, à l'heure des grandes catastrophes, au moment des invasions barbares, une cause redoutable de fragilité, p. 394.

10° Un fait extraordinaire et qui donne à réfléchir au théologien, est l'attitude du christianisme en face de l'éducation classique. Il paraît naturel que les premiers chrétiens, si intransigeants dans leur volonté de rupture à l'égard du monde païen, aient, en conséquence, créé à leur usage une école d'inspiration religieuse, rivale de l'école païenne de type classique. Les Juifs l'ont fait; les chrétiens, non. Sauf dans les pays barbares, Egypte, Syrie, Mésopotamie, où le christianisme ranime les langues nationales et fait naître une culture et une littérature propres. Rien de pareil dans l'aire propre de la culture gréco-latine. Fait considérable, qui va nouer entre eux christianisme et classicisme. Quelle est la raison profonde de ce fait, qui était loin d'être sans dangers? Aux yeux de l'auteur, c'est que l'humanisme classique était « merveilleusement apte à servir de portegreffe au rameau d'or de l'ordre de la grâce; l'homme cultivé selon la norme classique pouvait à son gré devenir orateur ou philosophe, opter pour l'action ou la contemplation: une option supplémentaire lui est désormais offerte par l'annonce de la Bonne Nouvelle; il peut *aussi* s'ouvrir à la grâce, à la foi, recevoir le baptême, devenir chrétien », pp. 419-423.

A cette raison, peut-être pourrait-on en ajouter une autre plus secrète et plus puissante. Il y a toujours deux préoccupations simultanées dans le cœur de l'Eglise: celle de défendre ses enfants contre le monde, et celle de les jeter dans le monde pour convertir le monde: quand le blé reste en tas, disait saint Dominique, il se gâte; quand on le jette dans les champs, il germe. Aux époques où l'Eglise est majorité, c'est la première tendance qui prévaut; aux époques où elle est minorité, et où elle n'a guère à espérer des prudences de la terre, et tout à attendre du Ciel, c'est la seconde tendance, et sa sainte folie, qui prévaut. L'Eglise aurait-elle résorbé un monde culturel aussi puissant que le monde gréco-latin si elle avait été moins hardie et si elle n'avait pas jeté ses propres enfants dans ses écoles?

11° « Si étonnante que la chose puisse paraître, il y a tout un secteur où à proprement parler, l'école antique n'a jamais pris fin: dans l'*Orient grec*, l'éducation byzantine prolonge, sans solution de continuité, l'éducation classique. Ce n'est là d'ailleurs qu'un aspect particulier d'un fait fondamental: il n'y a pas d'hiatus, ni même de distinction, entre la civilisation du Bas-Empire romain et le haut Moyen-Age byzantin », p. 448. *La conséquence, c'est que le monachisme oriental abandonne l'éducation aux gens du siècle*. C'est là un de ses traits les plus caractéristiques: « Baignant dans un milieu culturel de niveau, somme toute, toujours maintenu, le couvent n'a pas à assurer dans la société un rôle pédagogique pour lequel il n'a pas été conçu; plutôt que de devenir un centre d'études, il se préoccupe de rester un ascète; loin de rayonner sur le monde, il cherche à s'en isoler... On ne trouvera jamais surprenant en Orient, qu'un saint moine soit illettré », p. 438. Il faut attendre la conquête turque « pour se trouver dans une situation comparable à celle qu'avait connue, mille ans plus tôt, le monde occidental. Après 1453, la tradition est interrompue. Il est remarquable que l'Eglise grecque réagit exactement comme le Concile de Vaison, en Gaule, en 529 », en fondant des écoles presbytérales, p. 451.

12° En Occident, au contraire, « la lecture des Livres saints paraît inséparable du plein exercice de la vie monastique ». Les invasions germaniques et le déclin de la culture obligent les moines à pourvoir eux-mêmes à l'instruction par la fondation des écoles monastiques. « Une sorte de réflexe immédiat lie l'état de moine à l'étude des lettres ». Chaque fois qu'on amène à saint Patrice un enfant pour le faire moine: « Il le baptise et lui donne un alphabet ». Même aux jours les plus sombres, le monastère occidental demeurera un foyer de culture, p. 439.

Le malheur des temps fait apparaître un deuxième type d'école chrétienne, l'école épiscopale, germe des futures universités médiévales, p. 440.

Enfin, en 529, le Concile de Vaison prescrit à tous les prêtres chargés de paroisses de recevoir chez eux des jeunes gens pour leur apprendre « les psaumes et les leçons de l'Ecriture et toute la loi du Seigneur ». Il faut saluer dans cette décision « l'acte de naissance de notre école moderne, de cette école rurale, populaire, que l'antiquité elle-même n'avait pas connue sous cette forme régulière, systématiquement généralisée », p. 442.

Nous n'avons fait qu'indiquer les thèmes principaux de cette *Histoire de l'Education dans l'Antiquité*, qui nous ont paru toucher plus directement à la philosophie de l'histoire ou à la théologie. Une foule de questions secondaires sont éclairées en cours de route par l'auteur: celle du respect dû à l'enfant, du jeu, du sport et de ses déformations quand il tombe au rang de métier chez les professionnels, le scandale causé par les sophistes qui acceptent de donner un enseignement rémunéré, etc. On n'a qu'un regret en fermant ce livre: c'est de ne l'avoir pas eu comme guide au temps où l'on abordait pour la première fois les classiques.

CHARLES JOURNET

La Oracion de la Maestra¹

Señor, Tu que enseñaste, perdona que yo enseñe; que lleve el nombre de maestra que Tú llevaste por la Tierra.

Dame el amor único de mi escuela; que ni la quemadura de la belleza sea capaz de robarle mi ternura de todos los instantes.

Maestro, hazme perdurable el fervor y pasajero el desencanto. Arranca de mí este impuro deseo de justicia que aún me turba, la mezquina insinuación de protesta que sube de mí cuando me lleven. No me duela la incomprensión ni me entristezca el olvido de las que enseñé.

Dame el ser más madre que las madres, para poder amar y defender como ellas lo que no es « carne de mis carnes ». Dame que alcance a hacer de una de mis niñas mi verso perfecto y a dejarte en ella clavada mi más penetrante melodía, para cuando mis labios no canten más.

Muéstrame posible tu Evangelio en mi tiempo, para que no renuncie a la batalla de cada día y de cada hora.

Pon en mi escuela democrática el resplandor que se cernía sobre tu corro de niños descalzos.

Hazme fuerte, aún en mi desvalimiento de mujer y de mujer pobre; hazme despreciadora de todo poder que no sea puro, de toda presión que no sea la de tu voluntad ardiente sobre mi vida.

Amigo, acompáñame, sostenme. Muchas veces no tendré sino a Tí a mi lado; cuando mi doctrina sea mas casta y mas quemante mi verdad, me quedaré sin los mundanos; pero Tú me oprimirás entonces contra tu corazón, el que supo harto de soledad y desamparo. Yo no buscaré sino en tu mirada la dulzura de tus aprobaciones.

¹ L'auteur, Gabriela Mistral, est une collaboratrice chilienne de la Revue amie *Politica y Espiritu*, qui paraît à Santiago de Chili.

Prière de la maîtresse d'école

Seigneur, qui avez enseigné, pardonnez que j'enseigne, que je porte le nom de maîtresse, après que vous avez, vous, porté sur terre le nom de Maître.

Donnez-moi l'amour unique de mon école, que la brûlure même de la beaulé ne soit point capable de lui dérober ma tendresse de tous les instants.

Maître, faites que soit durable la ferveur et passager le désenchantement. Arrachez de moi ce désir impur de justice qui me trouble encore, la mesquine tentation de protester qui monte en moi quand on me heurte. Que l'incompréhension de celles que j'ai enseignées ne me fasse plus souffrir, que leur oubli ne m'attriste plus.

Donnez-moi d'être plus mère que les mères, d'aimer et de défendre comme elles ce qui pourtant n'est pas « la chair de ma chair ». Donnez-moi de réussir à faire d'une de mes enfants mon suprême poème, et à laisser enclose en elle ma plus subtile mélodie, pour le jour où mes lèvres ne chanteront plus.

Montrez-moi que l'Evangile est possible en mon temps, pour que je ne renonce pas à la bataille de chaque jour, de chaque heure.

Faites descendre sur mon école « démocratique » un peu de la splendeur qui tombait sur ces enfants nu-pieds qui vous entouraient.

Faites-moi forte, même dans mon isolement de femme et de femme pauvre ; faites que je méprise tout pouvoir qui n'est pas pur, toute pression qui n'est pas celle de votre ardente volonté sur ma vie.

Ami, accompagne-moi, soutiens-moi. Bien souvent, je n'aurai que Toi à mon côté. Quand ma doctrine sera plus chaste, ma vérité plus brûlante, les mondains me quilleront ; mais alors Tu me serreras sur ton cœur rassasié de solitude et de dérélition. Je ne chercherai pas ailleurs que dans les yeux la douceur des approbations.

Dame sencillez y dame profundidad; librame de ser complicada o banal en mi lección cotidiana.

Dame el levantar los ojos de mi pecho con heridas al entrar cada mañana en mi escuela. Que no lleve a mi mesa de trabajo mis pequeños afanes materiales, mis mezquinos dolores de cada hora. Aligérame la mano en el castigo y suavízame la más en la caricia. Reprenda con dolor para saber que he corregido amando.

Haz que haga de espíritu mi escuela de ladrillos. Le envuelva la llamarada de mi entusiasmo su atrio pobre, su sala desnuda. Mi corazón le sea columna y mi buena voluntad mas oro que las columnas y el oro de las escuelas ricas.

Y, por fin, recuérdame desde la palidez del lienzo de Velázquez que enseñar y amar intensamente sobre la tierra es llegar al último día con el lanzazo de Longinos en el costado ardiente de amor.

GABRIELA MISTRAL.

Donnez-moi la sincérité et donnez-moi la profondeur ; dans ma leçon quolidienne, empêchez que je sois ou compliquée ou banale.

Donnez-moi de lever les yeux par-delà les blessures de mon cœur, chaque matin, quand j'entre dans ma classe. Qu'elles ne me suivent pas à ma table de travail, mes petites préoccupations matérielles, mes mesquines douleurs de chaque heure. Rendez ma main légère pour châtier et douce pour caresser. Que j'aie douleur à réprimander, pour sentir que je corrige avec amour.

Faites que, de mon école en briques, je fasse une école en esprit. Que la flamme de mon enthousiasme enveloppe son pauvre vestibule et sa salle nue. Que mon cœur lui soit une colonne plus sûre, et ma bonne volonté un or plus pur, que les colonnes et l'or des écoles riches.

Et, pour finir, faites-moi me souvenir, par cette pâleur que vous avez sur la toile de Vélasquez, que ceux qui enseignent et aiment intensément sur la terre, ne touchent à leur dernier jour, qu'en portant, dans leur cœur ardent d'amour, le coup de lance de Longin.

Traduction de

ELISABETH C. B. DE MEDRANO ROSSO

L'engagement chrétien: du Baptême au Martyre

La religion de Jésus est la religion d'une communauté. Le Christ réunit en un seul corps les enfants de Dieu dispersés (*Jean*, 11, 52). Il rassemble la multitude des races et des nations dans l'unité du nouveau peuple de Dieu; à la Pentecôte, l'Esprit rassemble dans l'unité de la foi la diversité innombrable des langues et des peuples. Le baptême et l'eucharistie sont sacrements d'unité: « Un seul corps et un seul esprit, un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême » (*Eph.*, 4, 4-5). Mais aussi le christianisme est essentiellement religion *personnelle*; non seulement il fait droit à toutes les exigences de la personne, il assouvit et épanouit toutes les aspirations spirituelles de l'âme; mais, plus profondément, il est *engagement* personnel, engagement d'une personne à une personne, « mon Sauveur Jésus ». Le chrétien, après Paul et Ignace, veut « trouver le Christ, et être trouvé en lui » (*Phil.*, 3, 8. *IGN. D'ANT.*, *Rom.*, 5, 2, 3, etc). Aux théologiens de montrer la « structure » « personnelle » de la foi¹, de résoudre l'inévitable tension entre personne et communauté, et les difficultés qu'elle ne peut manquer de créer pour le comportement du chrétien. L'historien, ici, essaiera de montrer, par des exemples empruntés à l'histoire des premiers siècles de l'Eglise, que la vie du chrétien est en effet un engagement personnel, inauguré au baptême, et qui s'achève dans le geste suprême du martyre. Quelques textes, pris aux anciens documents liturgiques, aux catéchèses des Pères, aux Passions des martyrs, commentés discrètement, ou mieux encore parlant eux-mêmes, nous feront entendre la voix de nos premiers frères dans la foi, et quelque chose de leur âme même.

I

*Le Baptême, engagement de la foi*²

« Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu » (*Hebr.*, 11, 6). Nul ne peut être sauvé sans la foi, et sans la foi au Christ-Jésus. Dans le

¹ Cf. J. MAUROUX, *Je crois en toi*. Ed. de la Revue des Jeunes, Paris, 1949.

² Nous reprenons ici certains éléments d'un article que nous avons donné à la *Vie Spirituelle*, LXXVI, pp. 820-834, *Le baptême, sacrement de la foi*.

mouvement de l'âme qui, mue par la grâce et touchée par la prédication, se tourne vers Dieu, la foi est première. Ainsi parle le Concile de Trente, en termes où l'on entend toute la Tradition (*Sess. VI*, ch. 6, 7). La vie nouvelle à laquelle se convertit le catéchumène, est d'abord adhésion intérieure au Christ sauveur: « A ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu, à ceux qui croient en son nom » (*Jean*, 1, 12). Croire au Christ, c'est adhérer à son mystère, et c'est adhérer à sa personne, c'est spirituellement le toucher, comme le touchait en sa chair cette pauvre malade, ou la pécheresse repentie, et c'est en ce contact recevoir de lui la grâce d'une vie nouvelle: « Ma fille, ta foi t'a sauvée, va en paix » (*Marc*, 5, 34; *Luc*, 7, 50). Par la foi, l'âme vraiment *est* dans le Christ Jésus, et vraiment elle devient une nouvelle créature (*2 Cor.*, 5, 17). Illuminée de la lumière même de Dieu, l'intelligence du croyant communie à la pensée, à l'Être même de Dieu se révélant à lui.

Qu'on ne l'oublie pas, d'ailleurs: la foi, adhésion de l'intelligence au message du Christ, parole de Dieu, est en même temps un engagement envers une personne. Il y a vraiment une foi *en Dieu*, *in Deum*, qui implique un mouvement, mieux encore un don, un engagement, adhésion d'une personne aimée. « Qu'est-ce en effet que croire en Dieu, demande saint Augustin ? C'est en croyant, l'aimer; en croyant, le chérir; en croyant, aller à lui, être incorporé à ses membres » (*In Joann. Tr.* XXIX, 6; P.L. 35, 1631). Croire au Christ, c'est s'engager à le suivre. Est-il foi plus grande que celle d'Abraham, qui, à la parole de Iahveh, quitte son pays, sa patrie, la maison de ses pères, pour aller en une terre inconnue, sans savoir où il allait ? (*Gen.*, 12, 1, *Hébr.*, 11, 8). Est-il foi plus grande que celle des apôtres ? « Viens, suis-moi », et ils quittent tout pour le suivre (*Matth.*, 4, 19, 20; *Luc*, 5, 5, 27). Le baptisé lui aussi quitte tout, son pays et la maison de son père, tout son passé, pour s'attacher à Jésus, marcher après lui, et le suivre, en portant le poids de sa croix quotidienne, le poids des longues fidélités. La foi est engagement personnel, elle est adhésion et fidélité.

Aussi la foi, mouvement intérieur du cœur, est-elle indispensable pour le baptême, geste extérieur par lequel le nouveau converti adhère au Christ et se consacre à Dieu. « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui qui refuserait de croire, — fût-il baptisé, — sera condamné » (*Marc* 16, 15-16). Deux ou trois ans après que Jésus eût prononcé cette parole, le diacre Philippe, poussé par l'ange du Seigneur sur la route de Gaza, y rejoint un eunuque de la reine d'Ethiopie qui revenait de

Jérusalem où il était allé faire ses dévotions. On sait comment le dialogue s'engage entre les deux voyageurs, et comme Philippe, à partir de la prophétie d'Isaïe, annonce à son compagnon la bonne nouvelle de Jésus. Ils passent près d'un ruisseau ou d'une source : « Voici l'eau : qui m'empêche d'être baptisé ? — Si tu crois de tout ton cœur, c'est possible » (*Act.*, 8, 35-37). Le baptême n'est pas possible sans cet engagement intérieur qu'implique la foi.

Saint Justin martyr écrit à Rome vers 150 ; il adresse son Apologie « aux très saints empereurs ». Pour répondre aux calomnies qui circulent contre les chrétiens ses frères, lui, Justin, « l'un d'eux », il décrit à Antonin le Pieux et à Vêrus le pureté des mœurs chrétiennes, la simplicité du culte chrétien. Il leur expose comment « renouvelés par le Christ, ils se consacrent à Dieu ». — « Ceux qui croient à la vérité de notre enseignement et de notre doctrine promettent de vivre selon cette doctrine » (*I Apol.*, 61). Le baptême est un renouvellement, la nouvelle naissance annoncée par Jésus (cf. *Jean*, 3, 3), le bain de régénération dont parle saint Paul (*Tit.* 2, 5), et par là c'est aussi une consécration, une remise de l'être tout entier qui se voue et s'engage à Dieu. Il y faut la foi, et la promesse d'une vie nouvelle ; mais, tout le contexte le montre, il s'agit de bien autre chose que de professer une morale et même que de souscrire à une formule, il s'agit de se donner à une *personne*.

Au II^e siècle encore, au moment où écrit saint Justin, comme aux premiers jours, la préparation au baptême est chose rapide et assez sommaire. Touché par la parole de quelque prédicateur, plus encore par le spectacle de la foi et du courage des martyrs, de la pureté des mœurs chrétiennes, de la charité des frères surtout, le païen converti promet de vivre selon la loi du Christ, il en reçoit le baptême. Vers la fin du II^e siècle cependant, les conversions plus nombreuses imposent à l'Eglise la nécessité d'une discipline plus stricte, d'un contrôle plus sévère, d'une préparation plus longue. Alors s'organise, à Rome notamment, le catéchuménat. Il s'agit, en instruisant et préparant le candidat, de s'assurer de ses mœurs, des garanties que présente sa fidélité.

La *Tradition Apostolique* de saint Hippolyte est un témoin précieux de l'usage romain des premières années du III^e siècle. Nous y lisons qu'il faut faire une enquête très attentive sur les mœurs, le métier, la profession des nouveaux convertis ; que leur instruction doit durer trois ans ; qu'après avoir choisi ceux qui sont mis à part pour le baptême, il faut examiner leur vie ; « ont-ils vécu pieusement pendant qu'ils

étaient catéchumènes, ont-ils honoré les veuves, visité les malades, pratiqué toutes les bonnes œuvres ? Si ceux qui les ont amenés rendent témoignage qu'ils se sont conduits de cette manière, qu'ils entendent l'évangile » (16, 17, 20 ; éd. B. Botte, *Sources chrétiennes*, pp. 44-48).

Voici maintenant un texte extrêmement curieux du début du Ve siècle, le Journal de voyage, la *Peregrinatio* d'une pieuse femme, originaire de Galice, Ethérie ; elle a fait le pèlerinage des lieux saints et en un récit pittoresque et savoureux raconte à ses sœurs en religion restées au pays tout ce qu'elle a vu et entendu. Ainsi, à Jérusalem, elle a entendu l'évêque accueillir un à un les candidats. « Si ce sont des hommes, ils viennent avec leur parrain ; si ce sont des femmes, avec leur marraine¹. Alors, pour chacun, l'évêque interroge les voisins de celui qui est entré, en disant : « Mène-t-il une vie honnête ? respecte-t-il ses parents ? n'est-il pas adonné à l'ivresse et au mensonge ? » Et pour tous les défauts d'une certaine gravité chez un homme, il fait cet interrogatoire. Si le candidat est reconnu sans reproche par tous ceux qu'on a interrogés en présence des témoins, l'évêque note lui-même de sa main son nom. Mais s'il est accusé sur quelque point, l'évêque le fait sortir en disant : « Qu'il s'amende, et quand il sera amendé, alors il accèdera au baptême » (45, éd. H. Pétré, *Sources chrétiennes*, pp. 255-257). On ne peut être baptisé si on n'est pas capable de vivre selon l'évangile.

Mais il y a plus. « C'est la foi qui est la condition principale du baptême, et c'est dans l'enseignement de la foi que consiste essentiellement la préparation au sacrement » (Dom B. Capelle). « Que demandes-tu à l'Eglise de Dieu ? — La foi. » Ainsi s'expriment nos rituels modernes, qui ont conservé, résumés et ramassés en quelques courts instants, les grandes lignes et la structure essentielle de la longue préparation catéchétique d'autrefois. Le catéchumène ne s'engage pas à la légère, il sait qu'il ne peut s'engager au Christ que par et dans la foi, il vient demander à la Mère Eglise de l'instruire de cette foi.

Pendant toute la sainte quarantaine on multiplie à l'intention des catéchumènes prières, bénédictions, exorcismes ; mais surtout instructions. Ethérie a entendu l'évêque instruire les catéchumènes ; il leur explique la Loi, c'est-à-dire l'Ecriture, car ce catéchisme n'est pas autre chose qu'une explication de l'Histoire Sainte : « Commencant par la Genèse, pendant quarante jours, il parcourt toute l'Ecriture, en expli-

¹ L'usage des parrains et marraines est attesté dès les II^{me} et III^{me} siècles, par Justin et Tertullien.

quant d'abord le sens littéral (*exponens carnaliter*), puis en dégageant le sens spirituel (*solvens spiritualiter*). De même aussi sur la résurrection, et pareillement sur la foi, on les instruit de tout pendant ces jours-là ; c'est ce qu'on appelle la catéchèse » (46, p. 257).

Ces longues prédications, cette interprétation spirituelle de l'Ecriture ne risquent-elles pas d'être un peu difficiles pour les candidats, de surcharger leur mémoire ? Voici pour eux une brève formule, facile à retenir, qui leur servira comme de résumé, ou de mot de passe, *symbolum*. « C'est la règle de foi ramassée brièvement, pour instruire l'esprit, sans charger la mémoire ; elle s'énonce en peu de mots, mais on en retire beaucoup »... C'est saint Augustin qui parle ainsi, qui commente le symbole en de très beaux sermons. Il continue : « Ce que vous allez recevoir en peu de mots, pour le confier à votre mémoire et le réciter de bouche, n'est pas pour vous chose nouvelle ou inouïe. Vous avez l'habitude de l'entendre dans les saintes Ecritures et dans les sermons que l'on fait à l'Eglise. Mais il faut maintenant vous le présenter ramassé en une brève formule, mis et resserré selon un ordre déterminé, pour que votre foi s'édifie et que se prépare votre confession, sans que votre mémoire ne soit chargée » (Aug., *Serm.* 213, 1 ; P.L. 38, 1060, 1065-1066). « C'est la compréhension et la perfection de notre foi, il est simple, bref, plein ; sa simplicité convient à la rusticité des auditeurs, sa brièveté à leur mémoire, sa plénitude à leur instruction. » Ainsi parle un prédicateur inconnu, qui s'inspire de saint Augustin (*App. Serm.* 241, 1 ; P.L. 39, 2190). Ainsi les prédicateurs et les évêques commentent pour les catéchumènes cette solennelle remise du symbole, la *traditio symboli*. A Jérusalem comme à Hippone, au dire encore d'Ethérie, on en explique la doctrine, phrase par phrase, article par article (46, pp. 257-259). Les Catéchèses de saint Cyrille (vers 350) conservent pour nous l'écho de cette prédication. En même temps que les formules se gravent dans la mémoire, la foi peu à peu s'insinue dans le cœur.

Le matin du samedi-saint, il n'y a pas à l'Eglise de réunion liturgique : toute la nuit suivante sera consacrée à la prière et au mystère pascal. Cependant on se rassemble à la basilique, et là, les catéchumènes, devant toute la communauté rassemblée, récitent tout haut le symbole de la foi qui est désormais la leur : *redditio symboli*. Saint Augustin nous a raconté (*Confessions*, VIII, II, 5) comment le saint prêtre Simplicianus lui avait rapporté la conversion du rhéteur Victorinus. Celui-ci avait longtemps hésité, il aurait voulu se contenter d'être chrétien dans

le secret et l'intimité, *secretius et familiarius*, comme si la profession extérieure de sa foi ne dût rien ajouter à cette foi... Il comprit enfin qu'il ne faut pas rougir du Christ devant les hommes si on ne veut pas que lui nous renie devant les anges; il se fait initier aux premières vérités de la catéchèse et se fait inscrire parmi les candidats au baptême « à l'étonnement de Rome, à la joie de l'Eglise ».

« Vint enfin, racontait Simplicianus, l'heure de la profession de foi. A Rome, les candidats qui se disposent à recevoir votre grâce récitent du haut d'un endroit bien en vue, sous les yeux du peuple chrétien, une formule déterminée, apprise par cœur. Le clergé offrit à Victorinus de faire cette déclaration à huis-clos, concession qu'on offrait parfois à ceux que leur timidité semblait devoir trop effaroucher; mais lui, il préféra proclamer hautement son salut en présence de la multitude sainte... Il n'avait pas eu peur quand il débitait devant la foule des insensés des paroles de son cru; à plus forte raison toute crainte devait-elle lui être étrangère en articulant votre parole à vous, devant votre pacifique troupeau. Quand il monta pour prononcer la formule, les assistants, qui tous le connaissaient, se répétèrent son nom les uns aux autres, avec des murmures confus et des bravos. Y avait-il là quelqu'un qui ne le connût? On entendait, parmi la jubilation générale, des clameurs étouffées: « Victorinus, Victorinus ». Leur allégresse avait éclaté à le voir; mais vite elle fit place, pour le mieux entendre, à un silence attentif. Il articula la formule de vérité avec une assurance admirable, et tous auraient voulu l'enlever pour le mettre au fond de leur cœur: ils l'y mettaient, en effet, et les mains qui le portaient jusqu'à eux, c'était leur amour et leur joie. »

Joie naïve des fidèles au spectacle de la foi toute simple d'un homme célèbre se faisant humble catéchumène, joie de la Mère Eglise accueillant en son sein un nouveau fils et fière de cette glorieuse fécondité. Mais voyons surtout l'essentiel, cette ferme et loyale profession de foi par laquelle le philosophe converti, ouvertement et sans biaiser, s'engage au Christ sans retour.

Nous voici enfin à l'aube de Pâques. Toute la sainte nuit s'est passée en prières, lectures des textes prophétiques de l'Ecriture, chant des psaumes, dernières et pressantes exhortations aux catéchumènes. Au chant du psaume 41, *Quemadmodum cervus*, « Comme le cerf soupire après les cours d'eau », admirablement adapté au sens profond de la cérémonie, le peuple s'est transporté au baptistère voisin de l'église, à laquelle il est relié par

un portique. Ici il faut se rapporter aux catéchèses baptismales de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Ambroise de Milan, qui nous permettent de reconstituer le rituel en vigueur au IV^e siècle, l'âge d'or de la liturgie. Les candidats sont là debout, dans le vestibule du baptistère, tournés vers l'occident. L'occident est la région de la nuit, le séjour de Satan, le prince des ténèbres. Tendant la main vers lui dans un geste de refus, les néophytes renoncent solennellement à Satan : « Je renonce à toi, Satan, à toutes tes œuvres, à toutes tes pompes ». Saint Cyrille commente ici : « Je renonce à toi, tyran méchant et cruel, je ne crains plus ta puissance. Car le Christ l'a détruite en me faisant communier à son sang et à sa chair, pour que par sa chair et son sang il détruisît en moi la mort, afin que je ne sois pas pour toujours soumis à la servitude. Je renonce à toi, serpent trompeur et très rusé. Je renonce à toi, qui nous tends des pièges, et qui sous l'apparence de l'amitié, as commis toutes sortes d'iniquités, et as provoqué l'apostasie de nos premiers parents. Je renonce à toi, Satan, auteur et complice de tout mal » (*Catéch. Myst.* I, 4).

Plus que nous sans doute, les anciens avaient le sentiment très vif de la présence secrète et agissante au cœur du monde de Satan, le prince des ténèbres, le prince de ce monde, l'artisan d'iniquité. Toute la vie de chaque jour, imprégnée d'idolâtrie, était sous son emprise ; la civilisation antique avec ses splendeurs, n'était que « pompes du démon ». Ainsi parlent Origène aussi bien que Tertullien, Jean Chrysostome aussi bien qu'Ambroise. Adhérant à la foi du Christ, le néophyte accepte une rupture totale avec le monde, avec tout son passé, avec tout ce qui avait fait sa vie jusque là. Et quand après le IV^e siècle, l'empire officiellement sera devenu chrétien, il faudra cependant renoncer à tout cela qui demeurerait imprégné de paganisme : les jeux, le cirque, le théâtre, tout ce qui reste si éloigné de la pureté et de la douceur des mœurs chrétiennes.

Mais plus encore que cette séparation radicale, c'est d'une immense libération que les Pères ont le sentiment. Le chrétien désormais est libre, de la liberté par laquelle le Christ l'a libéré. Car si l'on se détache ce n'est que pour s'attacher. Les catéchumènes sont invités à se tourner vers l'orient, région de la lumière. C'est la région du Christ lumière, « oriens ex alto », qui apparaîtra au dernier jour « ab oriente ad occidentem », en cette parousie dont l'espérance exalte et soutient l'attente des chrétiens. C'est surtout la région du paradis, qui avait été planté « du côté de l'Orient » (*Gen.* 2, 8). Le péché en avait chassé le premier homme, le baptême va y réintroduire l'homme régénéré. Une immense nostalgie du paradis perdu

traverse toute l'antiquité chrétienne — elle est une des composantes du sentiment complexe qui est à l'origine du monachisme — et les chrétiens ont le sentiment très vif que leur baptême leur a rendu quelque chose de la pureté, de la fraîcheur de l'innocence paradisiaque.

Dans un certain nombre de liturgies orientales, après avoir ainsi publiquement renoncé à Satan, le candidat, tourné maintenant vers le soleil levant, s'écriait: « Je m'attache à toi, Christ ». Ailleurs, comme à Jérusalem, il se contentait d'affirmer sa foi au Père, au Fils, au Saint-Esprit, et à l'unique baptême de repentance. Mais les deux rites ont le même sens, il s'agit toujours de s'engager, *dans la foi*.

On aura remarqué, à travers tous ces symboles, le vigoureux *réalisme* de cette liturgie, et son caractère profondément *dramatique*. C'est un drame, en effet, et un rude combat qui se jouent là, en cette aube pascale. Toutes les hésitations, toutes les angoisses, tous les déchirements qui ont agité l'âme du converti, et dont un Cyprien ou surtout un Augustin nous ont laissé le brûlant témoignage, les voilà qui se résolvent en un grand geste décisif. Le catéchumène rompt avec son passé, avec les ténèbres, avec ces misères de misères, ces vanités de vanités, ces vieilles maîtresses qui le tiraient par son vêtement de chair (cf. *Conf.* VIII, XI, 26) — il le dépouille maintenant dans la nudité totale du baptistère — et il s'attache au Christ.

Car voici arrivé le moment solennel. Grâce à *La Tradition Apostolique* de saint Hippolyte, nous pouvons reconstituer avec certitude le rituel baptismal romain des premières années du III^e siècle. Le candidat est donc là au bord de la piscine baptismale. C'est un bassin octogonal de médiocre profondeur, une fontaine y fait jaillir de l'eau en abondance, l'eau vive qui pour le croyant jaillit sans cesse du cœur du Christ (cf. *Jean*, 7, 38).

« L'évêque se tient dans l'eau... Un diacre descend dans l'eau avec celui qui doit être baptisé. Que celui-ci descende dans l'eau et que celui qui le baptise lui impose la main sur la tête en disant: « Crois-tu en Dieu le Père tout-puissant ? » Et que celui qui est baptisé réponde: « Je crois ». Qu'il le baptise alors une fois en lui tenant la main posée sur la tête.

Puis qu'il dise: « Crois-tu au Christ Jésus, le Fils de Dieu qui est né par l'Esprit-Saint de la Vierge Marie, est mort et a été enseveli, est ressuscité vivant des morts le troisième jour, est monté aux cieux, est assis à la droite du Père, viendra juger les vivants et les morts ? » Et quand il aura dit: « Je crois », qu'il le baptise de nouveau.

Qu'il lui dise de nouveau: « Crois-tu au Saint-Esprit, dans la sainte Eglise pour la résurrection de la chair ? » Que celui qui est baptisé dise: « Je crois ». Et ainsi qu'on le baptise une troisième fois ». (21, Ed. D. BORRÉ, *Sources chrétiennes*, pp. 50-51) ¹.

On aura remarqué que cette triple interrogation — conservée dans notre rituel moderne, immédiatement avant le baptême — n'est pas autre chose que le Symbole Apostolique, qui est essentiellement une profession de foi baptismale. Mais surtout on aura remarqué que c'est dans l'acte même de cette profession de foi que le catéchumène est baptisé, immergé dans l'eau salutaire et plongé dans le Christ. A regarder de près ce rite, tel que l'attestent pour Rome au début du III^e siècle saint Hippolyte, pour l'Afrique à la même époque Tertullien, pour l'Italie du Nord au IV^e siècle saint Ambroise, pour la Syrie au V^e siècle le *Testament de notre Seigneur Jésus-Christ*, pour Rome même au VII^e siècle le Sacramentaire Gélisien, on ne saurait échapper à l'impression que très anciennement et pendant longtemps, il ne dut pas y avoir d'autre formule baptismale que la profession de foi trinitaire émise par le candidat lui-même dans l'acte de son baptême. Cela peut poser un problème au théologien. Nous retiendrons surtout ce qui intéresse ici notre propos: par le baptême, le chrétien s'est engagé lui-même personnellement, et s'est engagé dans la foi.

Cette profession de foi, la « belle confession » dont parlait saint Paul (I *Tim.*, 6, 12) est un engagement à un Dieu personnel, dans le mystère même de son être et de sa vie, à Dieu, le Père tout-puissant, à Jésus-Christ, son Fils unique, notre Seigneur, et au Saint-Esprit. Réciter le symbole, c'est professer que Dieu est créateur, maître tout-puissant, que tout lui est soumis, au ciel et sur la terre; que Jésus, né de la Vierge Marie, est Fils de Dieu et sauveur, qu'il est mort et ressuscité pour notre justification, et que seule la sainte Eglise catholique nous conserve et nous transmet ses dons, jusqu'à la vie éternelle. Réciter le symbole sur la margelle de la piscine baptismale, avant de se plonger dans l'eau régénératrice, c'est professer ouvertement, devant l'Eglise tout entière, que l'on veut désormais se soumettre en confiance filiale au Père de toutes choses — que l'on ne cherche pas d'autre Sauveur que le Fils de Marie, mort et ressuscité, et qu'on attend son retour glorieux — que l'on veut, dans la Mère Eglise, trouver le Saint-Esprit et la communion des saints, participation avec

¹ Une hypothèse ingénieuse et vraisemblable permet de restituer comme nous l'avons fait, le troisième membre du symbole baptismal: P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit-Saint, dans l'Eglise catholique, pour la résurrection de la chair*. Paris, éd. du Cerf, 1947.

les saints aux choses saintes, le baptême de la pénitence, la rémission des péchés, dans l'espérance de la résurrection. C'est engager toute sa vie sur la foi à la Trinité, à l'Incarnation, à la Rédemption.

Il y a plus encore. Cet engagement au Christ est une adhésion toute spirituelle dans la foi, dont la profession extérieure est la manifestation et le gage. Mais c'est aussi d'une façon très concrète et réaliste que le baptême symbolise et réalise à la fois cette adhésion, mieux cette incorporation, cette identification au Christ mort et ressuscité. Saint Paul l'avait déjà dit, et le chapitre VI de l'Épître aux Romains est dans toutes les mémoires. Saint Cyrille de Jérusalem le commente magnifiquement quand il explique aux nouveaux baptisés les mystères auxquels ils viennent d'être initiés: « Vous avez confessé la confession salutaire, et vous avez été plongés trois fois dans l'eau, et vous en êtes ressortis, et par là vous rappelez symboliquement les trois jours pendant lesquels le Christ fut dans le tombeau. Car de même que notre Sauveur a passé trois jours et trois nuits dans le sein de la terre, de même aussi, vous, en sortant une première fois de l'eau, vous avez imité le premier jour que le Christ a passé dans la terre, et en vous plongeant vous avez imité la nuit, car de même que celui qui est dans la nuit n'y voit plus, et celui qui est dans le jour vit à la lumière, de même en vous plongeant, vous n'avez plus rien vu, comme si vous étiez dans la nuit, et en ressortant vous étiez comme dans le jour. En un même moment vous êtes morts et vous êtes nés, et cette eau salutaire a été pour vous une tombe et une mère...

« Chose nouvelle et étonnante. Nous ne sommes pas réellement morts, nous n'avons pas été réellement ensevelis, nous n'avons pas réellement été crucifiés, ni ressuscités; c'est en image que s'est faite l'imitation, mais en réalité que s'est opéré le salut. Le Christ a été réellement crucifié, réellement enseveli, il est vraiment ressuscité, et il nous a donné tout cela par grâce, afin que participant à la ressemblance de ses souffrances, nous gagnions en vérité le salut. O excès d'amour pour les hommes! Le Christ a reçu les clous et a souffert dans ses pieds et ses mains immaculées; et à moi sans souffrances ni douleur, il me donne le salut par la communion à ses souffrances » (*Catéch. Mystag.*, II, 4-5.).

Au baptême tout se passe en rites, symboles et figures; mais les symboles et les figures expriment et signifient, en même temps qu'ils la produisent efficacement, la plus haute réalité. Le néophyte ne disparaît que pour quelques instants sous l'eau salutaire, il ne meurt qu'en apparence, alors que le Christ était mort réellement, et dans quelles souffrances, et

était réellement demeuré trois jours au tombeau. C'est sans souffrance, mais c'est réellement aussi que le baptisé imite la passion, la mort et la résurrection du Christ ; c'est réellement qu'il est baptisé, c'est-à-dire immergé, dans cette mort et cette résurrection, qu'il participe et communie à la ressemblance de ces souffrances, qu'il est, dirons-nous, totalement engagé dans ce mystère de mort et de vie. C'est un homme nouveau qui sort de la fontaine baptismale, qui doit désormais vivre d'une vie nouvelle, « en nouveauté de vie », comme dans un lumineux matin de printemps.

Les Pères ont eu le sentiment très vif de cette nouveauté, de ce « style de vie » tout nouveau que leur imposait le baptême. Saint Cyprien au moment de sa conversion, se demandait avec angoisse s'il pourrait jamais rompre avec les habitudes de son passé païen, avec ses passions coutumières qui l'enlaçaient de leurs liens tenaces.

« Mais, dit-il, quand l'eau régénératrice eut effacé les taches de mon passé, et que mon cœur, dès lors purifié, se fut rempli d'une lumière d'en haut, lorsqu'un Esprit venu du ciel m'eut donné une seconde vie et fait de moi un homme nouveau, ce fut un merveilleux changement : au doute succède la certitude, au mystère la clarté, la lumière aux ténèbres ; les difficultés s'étaient évanouies, et ce qui me paraissait impossible auparavant m'apparaissait maintenant comme réalisable. Ainsi je pouvais reconnaître que ce qui auparavant était charnel en moi et soumis à l'impression des vices, venait de la terre ; tandis que venait de Dieu la vie répandue en moi par l'Esprit de sainteté » (*Ad Donatum*, 4, trad. L. Bayard, p. 33.).

Ainsi saint Jean Chrysostome exhorte-t-il ceux qui sont désormais les *fidèles* à vivre selon leurs engagements ; ils croient en Dieu, ils doivent garder fidèlement la justice qu'il leur a donnée, la sainteté, la pureté de l'âme, la divine adoption, le royaume des cieux qui leur a été promis :

« Ajoutez, continue-t-il, à la sainteté que vous avez reçue ; faites briller et éclater davantage la justice et la grâce de votre baptême ; agissez comme saint Paul qui augmentait chaque jour par ses travaux, par son zèle et son activité les richesses que Dieu lui avait communiquées... On vous appelle nouveaux illuminés. Pour vous en effet, si vous le voulez, la lumière est toujours nouvelle et ne s'éteint jamais... Le soleil levant verse moins de rayons sur le monde que l'Esprit-Saint ne répand de splendeurs sur une âme qu'il inonde de sa grâce... » (*Ad Illuminandos*, II, 1 ; P. G. 49, 232-233).

Le baptême a transformé la vie du chrétien, qui désormais vit en tout dans la lumière de la foi.

La foi est un engagement, adhésion et fidélité. Sans le baptême cependant, dirait Tertullien, la foi est incomplète et inefficace, elle est « nue », et il lui faut le vêtement du sacrement (*De baptismo*, 13); il lui faut cette consécration et ce *sceau*. Après avoir rappelé la teneur de la foi de l'Eglise, l'apologiste africain ajoute: « cette foi, (l'Eglise) la marque avec l'eau, elle la revêt du Saint-Esprit, elle la nourrit de l'eucharistie » (*De praescr.* 36, 5).

Et pour reprendre les mots de saint Basile, « foi et baptême sont deux moyens de salut corrélatifs et inséparables. La foi s'achève dans le baptême, et le baptême se fonde sur la foi. Tous deux s'accomplissent dans l'invocation des mêmes noms: nous croyons au Père et au Fils et au Saint-Esprit; de même aussi nous sommes baptisés au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. D'abord vient la profession de foi qui conduit au salut, le baptême vient ensuite, qui scelle notre engagement » (*De Spir. S.*, 12, 38; P. G. 32, 117; éd. B. Pruche, *Sources chrétiennes*, p. 158). Voilà la réponse du Christ à l'engagement du chrétien, le sceau (*sphragis*) qui rend cet engagement efficace et définitif. Désormais le chrétien ne s'appartient plus; il est au Christ comme l'esclave à son maître, comme le soldat au chef sous les ordres de qui il combat. L'esclave, le soldat portent, gravés au fer rouge dans leur chair, la marque de leur maître, de leur chef; le chrétien, engagé au service du Christ, porte depuis son baptême la marque invisible, mais indélébile, de son engagement, *character militiae, character Christi*.

II

Le martyre, sceau de la foi

Montrant que les sacrements sont dans l'Eglise les signes efficaces de la foi, Tertullien écrivait (*De praescr.*, 36, 5): cette foi, l'Eglise la marque avec de l'eau, elle la revêt du Saint-Esprit, elle la nourrit de l'eucharistie », — mais il ajoute aussitôt: « Elle exhorte au martyre, *martyrium exhortatur* ». Le chrétien est désormais marqué du sceau du Christ, comme le soldat de la marque de l'*imperator*, il ne s'appartient plus, le voilà engagé dans une fidélité qui peut aller jusqu'au martyre, suprême témoignage de la foi.

Il ne s'agit pas ici de refaire l'histoire des persécutions, d'en étudier les causes, le développement, les épisodes, de discuter la difficile question du caractère de la législation impériale contre les chrétiens... mais

de montrer que la persécution, et le martyre sanglant où elle conduit le plus souvent, est pour le chrétien l'aboutissement quasi normal de l'engagement qu'il a pris au baptême.

On ne saurait trop vigoureusement souligner le caractère total, *absolu*, de cet engagement. « Vous ne vous appartenez plus », dit saint Paul aux Corinthiens, *non estis vestri* (*I Cor.*, 6, 19). Il n'y a plus à regarder en arrière, il n'y a plus à choisir, ils sont engagés. Or la religion impériale, si accueillante quand il s'agit d'admettre dans son panthéon les innombrables divinités des peuples annexés à l'empire, dieux et déesses syriens, phéniciens, égyptiens ou perses, Cybèle ou Attis, Isis ou Mithra, — ne peut tolérer ces hommes qui refusent de sacrifier au culte de César et de la cité. La religion du Christ est *religio illicita*, non seulement parce qu'on propage sur son compte d'immondes calomnies qui lui méritent la haine du genre humain, « per flagitia invisos,... exitiabilis superstitio..., odio generis humani convicti, » — c'est Tacite qui parle ainsi (*Annal.* XV, 44); — mais parce qu'elle est fidélité intransigeante à un seul Dieu et à un seul Seigneur. Significatif et émouvant est ce trait du martyre de saint Polycarpe (Smyrne, 22 février 156): le fonctionnaire chargé de l'arrêter veut le sauver en essayant de le faire changer d'avis: « Quel mal y a-t-il donc à dire que César est Seigneur, *Kyrios Kaisar*, à offrir de l'encens, et le reste, pour sauver sa vie? » — Pour un païen, en effet, aucune difficulté à dire que César est Seigneur, à lui donner ce titre divin de *Kyrios, Dominus*: il y a, en effet, dans le ciel comme sur la terre, tant de dieux et tant de seigneurs, — mais pour nous chrétiens, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, et un seul Seigneur, Jésus-Christ (cf. *I Cor.* 8, 5-6), et le vieux Polycarpe répond tout simplement: « Je ne puis faire ce que vous me conseillez »; il a choisi de mourir (*Mart. Pol.*, 9).

De Néron à Dioclétien, de juillet 64 à mai 313, la persécution sans doute ne sévit pas sans interruption, l'Eglise connut des périodes, de longues périodes de calme, de tolérance, voire même de demi-faveur — mais pendant deux siècles et demi il reste officiellement interdit d'être chrétien, *christianos esse non licet*. Qu'un fonctionnaire local veuille faire du zèle, ou qu'un incident quelconque réveille la fureur populaire, « si le Tibre déborde dans la ville ou si le Nil n'a pas débordé dans les campagnes, si le ciel reste immobile ou si la terre a tremblé, s'il y a une famine ou une peste, aussitôt: « Les chrétiens aux lions ! » (*Tert. Apol.* 40). Même dans la paix, le chrétien est un candidat au martyre.

Et dans les années de calme, où la vie chrétienne risque de perdre de sa ferveur, les plus généreux ravivent leur foi au souvenir de ces époques héroïques. Ecrivant peu avant la persécution de Dèce, à la fin d'une de ces longues périodes de paix où les âmes s'amollissent, Origène, fils du martyr et bientôt martyr lui-même, regrettait les spectacles qu'il avait vus en sa jeunesse, lors de la persécution de Septime Sévère, quand il avait dix-sept ans, et que sa mère devait cacher ses vêtements pour l'empêcher d'aller rejoindre son père dans la mort :

« Alors on était vraiment fidèle, quand le martyr frappait dès la naissance dans l'Eglise, quand revenant des cimetières où nous avions accompagné le corps des martyrs, nous rentrions dans les assemblées, quand l'Eglise entière se tenait là, inébranlable, quand les catéchumènes étaient catéchisés au milieu des martyrs et de la mort des chrétiens qui confessaient la vérité jusqu'au bout, et que ces catéchumènes, surmontant ces épreuves, s'attachaient sans peur au Dieu vivant. C'est alors que nous avions conscience d'avoir vu des prodiges étonnants et admirables. C'est alors que les fidèles étaient peu nombreux, sans doute, mais vraiment fidèles, s'avancant par la voie étroite et âpre qui mène à la vie » (*In Jerem. hom. IV, 3. Trad. LEBRETON, Hist. de l'Egl., Fliche et Martin, t. II, p. 252*).

En tout ceci, aucune exaltation de mauvais aloi. Il y a eu sans doute quelques fanatiques, mais l'Eglise les a jugés assez sévèrement. Bien des martyrs sont soulevés par le souffle de l'Esprit, et meurent dans une véritable extase. Mais tous ou presque tous sont si calmes : c'est chose si simple pour eux de mourir, dans leur simplicité, dans leur fidélité. Tel Polycarpe, auquel il faut encore revenir ; le proconsul le somme de maudire le Christ : « Il y a quatre-vingt-six ans que je le sers, et il ne m'a fait aucun mal. Comment pourrais-je renier mon roi et mon sauveur ? » (*Mart. Pol. 9,3*). Simplicité, sérénité, marques de la vraie grandeur.

Voici encore les martyrs africains de Scillium, une petite ville de Numidie. Ils témoignent sous Commode en 180, et les *Actes* de leur martyre sont vraisemblablement le plus ancien texte chrétien latin que nous possédions. Ils sont douze, dont quatre femmes, de petites gens, semble-t-il. Aucune passion, aucune violence, ils ne maudissent pas l'empereur, ils ne refusent pas de payer l'impôt. « Chaque fois que je fais un achat, dit Sparatus, je paie le tribut, car je reconnais que l'empereur est un Seigneur, mais j'adore un Seigneur roi des rois, le Seigneur de toutes les nations. » Donata dit aussi : « Nous honorons César comme César, mais à Dieu nous offrons notre hommage et notre prière ». Vestina se lève et dit : « Et moi

aussi je suis chrétienne ». Le proconsul Saturninus leur donne trois jours pour venir à résipiscence. Speratus, qui paraît être le chef de la bande, répond : « Je suis chrétien, et tous ceux qui sont avec moi le sont aussi ; nous n'abandonnons pas la foi de notre Seigneur Jésus-Christ. Fais ce que tu veux »... On lit la sentence capitale et Speratus, et tous ceux qui sont avec lui disent : « Deo gratias. Nous remercions Dieu qui daigne nous recevoir aujourd'hui dans les cieux, nous ses martyrs et ses confesseurs ». On les emmène ; ils s'agenouillent tous ensemble et rendent encore grâce au Christ ; et on leur tranche la tête à tous. (RUINART, *Acta martyrum sirncera*, pp. 77-78.)

Rien de plus simple encore et de moins exalté que le martyre de saint Cyprien. Et pourtant cet évêque, administrateur habile et pasteur zélé, jaloux d'ailleurs de son autorité, est un mystique, qui vit sous la mouvance de l'Esprit. Il témoigne le 14 septembre 258, sous Valérius et Gallien. L'interrogatoire fut bref : « C'est toi Thascius Cyprien ? — C'est moi. — C'est toi qui t'es fait le pape de cette secte sacrilège ? — C'est moi. — Les très saints empereurs ont ordonné que tu sacrifies. — Non. — Réfléchis. — Fais ce qu'on t'a ordonné ; dans une chose si juste, il n'y a pas à réfléchir ». Le proconsul ne se résoud qu'avec peine à prononcer la sentence : « Nous ordonnons que Th. Cyprien soit mis à mort par le glaive ». — Deo gratias, répond Cyprien, et c'est tout.

Il faudrait, avec la foule des fidèles suivre l'évêque jusqu'à l'Ager Sexti, le voir déposer son manteau et se prosterner pour prier longuement, ôter sa dalmatique pour la remettre à ses diacres et attendre le bourreau. Quand celui-ci fut arrivé, il ordonne de lui faire donner vingt-cinq pièces d'or. Il se bande lui-même les yeux, un prêtre et un sous-diacre lui attachent les mains derrière le dos... « Ainsi souffrit le bienheureux Cyprien. »

Et c'est tout, c'est la toute simple fidélité à la foi, à l'engagement pris autrefois au baptême.

Ainsi le martyre est au premier chef une attestation de la vérité, une confession solennelle et tragique de la foi. En ce sens, le premier martyr, c'est le Christ lui-même, « témoin fidèle » (*Apoc.* 1, 5 ; 3, 14), qui scelle de son sang son témoignage : « Tu es le Christ, le Fils du Béni ? — Je le suis. — Qu'avons-nous besoin de témoins ; il mérite la mort » (*Marc*, 14, 61-63). Et dans son Apocalypse, écrite en 95 ou 96, le vieil apôtre, qui avait déjà vu mourir et Etienne, et Jacques le frère de Jean et l'autre Jacques le frère du Seigneur, et les chrétiens de Rome sous Néron, et Pierre, et Paul, et les victimes encore de Domitien — tant de sang déjà

en 60 ans — saint Jean voit donc la grande courtisane, tout « enivrée du sang des saints et du sang des témoins de Jésus » (*Apoc.* 17, 6). Faut-il traduire: *témoins* ou *martyrs*? Ils ont rendu témoignage, et ils ont été « égorgés pour la parole de Dieu et pour le témoignage qu'ils ont rendu » (6, 9; cf. 20, 4). Et Jean lui-même a été relégué « dans l'île appelée Patmos pour la parole de Dieu et pour le témoignage de Jésus » (1, 9). Ils ont scellé ce témoignage de leurs souffrances et de leur sang; ils ne sont plus de simples témoins, ils sont des *martyrs*.

Et cela les unit au Christ d'un lien nouveau et très étroit, qui achève et mène à la perfection cette union contractée au baptême entre le croyant et le Christ.

En saint Jean (13, 35), Simon Pierre dit à Jésus: « Seigneur, où vas-tu ? » — Jésus répondit: « Où je vais, tu ne peux me suivre maintenant, tu me suivras plus tard ». Suivre Jésus *où il va*: saint Jean qui avait entendu ce mot, s'en souvient-il quand il voit dans l'Apocalypse (14, 4) les cent quarante-quatre mille qui chantent le cantique nouveau devant le trône, ceux qui ont été achetés de la terre, en prémices, à Dieu et à l'Agneau, et qui suivent l'Agneau *partout où il va*? La rencontre de l'idée du mot même, est significative. En tout cas, 80 ans plus tard, en 177, un chrétien inconnu s'en souviendra quand il rédigera la lettre de l'Eglise de Lyon aux Eglises d'Asie et de Phrygie pour relater la mort glorieuse des martyrs. De Vettius Epagathus, il nous dit que le légat lui demande seulement s'il est chrétien lui aussi: « il le confessa d'une voix très claire, et fut lui aussi élevé au rang des martyrs. Il était, et il est encore vrai disciple du Christ, suivant l'Agneau partout où il va. » (EUSEBE, *Hist. Eccl.*, V, I, 10).

Si le christianisme consiste à suivre le Christ, *Veni sequere me*, le chrétien devra donc suivre le maître auquel il s'est engagé partout où il va, jusqu'au bout, et jusque sur la croix. Quand saint Pierre exhorte les fidèles à ne pas rougir de souffrir pour le nom chrétien, il leur propose en modèle le Christ, « qui a souffert en sa chair » (*I Petr.* 4, 1, 15; cf. *Eph.* 5, 1-2). Plus donc qu'un simple témoignage rendu à une vérité abstraite, à un dogme lointain — et c'est très grand déjà de mourir pour la vérité, fût-elle abstraite — le chrétien voit dans le martyre le moyen d'imiter le Christ, le premier et le véritable martyr. Les frères de Lyon déclinaient pour eux-mêmes la glorieuse appellation de martyrs, « mais ils la donnaient volontiers au Christ, témoin fidèle et véritable » (*Hist. Eccl.* V, II, 9). Eux-

mêmes, en effet, ne voulaient être que « les émules et les imitateurs du Christ » (II, 2).

« Qu'est-ce que le suivre, dira plus tard saint Augustin, sinon l'imiter ? *Quid enim est sequi, nisi imitari ?* » (*De sancta Virginitate*, 27).

« Nous souffrons, dit saint Ignace, pour devenir de vrais disciples de Jésus-Christ, notre seul maître » (*Magn.* 9, 2). « C'est alors que je serai vraiment disciple de Jésus-Christ quand j'aurai disparu aux yeux du monde... C'est maintenant que je commence à être un vrai disciple... permettez-moi d'imiter la passion de mon Dieu » (*Rom.* 4, 2 ; 5, 3 ; 6, 3). Le chrétien qui souffre trouve cela normal ; il est par vocation, par profession, le disciple du crucifié ; il s'est engagé à sa suite. Tant qu'il n'aura pas souffert, qu'il n'aura pas résisté jusqu'au sang (*Hebr.* 12, 4), il ne sera qu'un débutant dans l'école de la perfection (*Eph.* 3, 1). Il ne sera véritable disciple, parfait imitateur du maître que quand il aura souffert comme lui.

Deux cents ans après saint Ignace, Philéas, évêque de Thmuis dans la Basse-Egypte, était condamné pour la foi. Avait-il lu les lettres de l'évêque d'Antioche ? Il retrouve les mêmes mots. « Je rends grâces aux empereurs et au préfet, car je suis devenu cohéritier de Jésus-Christ... Nous n'avons pas encore souffert ; maintenant nous commençons à souffrir, maintenant nous commençons à être les disciples de notre Seigneur Jésus-Christ » (RUINART, p. 551).

Imiter le Christ ; la ressemblance va parfois jusqu'aux moindres détails, et les rédacteurs des Actes des martyrs se plaisent à souligner ces coïncidences ; tel l'auteur du *Martyre* de saint Polycarpe, qui fait remarquer que « presque tous les événements qui ont précédé la mort du vieil évêque sont arrivés pour que le Seigneur nous montrât une fois de plus *un martyre selon l'Evangile* » (*Marl. Pol.* I, 1). Polycarpe, comme le Seigneur, a attendu d'être livré. Il se retire dans une villa voisine de la ville, comme Jésus à Gethsémani ; il est livré par des gens de sa maison, comme Jésus par Judas ; et le fonctionnaire chargé de l'arrêter s'appelle Hérode. C'était un vendredi, vers l'heure du souper ; il prie longuement avant de mourir.... Peu importe l'exactitude de chacune de ces coïncidences. L'essentiel est cette ressemblance avec l'Evangile, et cette persuasion où sont les fidèles que le martyr est « disciple et imitateur du Christ ». Quand, dans l'été de 177, dans l'amphithéâtre de Lyon, une petite esclave Blandine, est attachée les bras en croix à un poteau pour être dévorée par les bêtes lancées contre elle, les martyrs croyaient des yeux du corps voir en leur sœur celui qui a été crucifié pour eux (Eus., *Hist. Eccl.*, V, I,

41). Imitation parfaite du Christ, le martyr achève l'identification du chrétien avec le Christ inaugurée au baptême; il est le terme et le sommet de l'engagement chrétien.

Imiter le Christ, voilà en effet, l'idéal du martyr, qui voit dans la souffrance, « l'imitation de la passion de son Dieu ». Mais cette imitation ne reste pas simple copie d'un simple modèle extérieur, elle est union profonde, amoureuse au Christ. Imitation et communion, il n'y a pas à dissocier ces deux termes: associé à la passion du Christ, « collegae passionis cum Christo » (lettre des confesseurs à Cyprien, *Ep.* 31, 3), le martyr communie au Christ, *Χριστοῦ κοινωνός* (*Mart. Pol.* 6, 2).

Cette communion au Christ et par lui au Père, elle est la vocation du chrétien, qui a été « appelé par Dieu à la communion de son Fils, Jésus Christ notre Seigneur » (*I Cor.*, 1, 9; cf. *I Joann.*, 1, 3). Et saint Paul déjà voyait dans la souffrance le plus sûr moyen de communier à son Sauveur (cf. *Phil.* 3, 10). Sans doute, c'est le baptême qui réalise initialement cette configuration au Christ, qui ensevelit le chrétien dans la mort du Sauveur et le fait participer à la vertu de sa résurrection (*Rom.* 6, 3, 4). Mais la souffrance acceptée volontairement pour son nom et plus encore la mort, fera plus profondément et plus intimement pénétrer en ce mystère. Pour le catéchumène, arrêté avant d'avoir reçu le sacrement, le martyr supplée au baptême. « Il est baptisé dans son propre sang, dira Origène, et lavé de tout péché; il pourra vivre près de l'autel céleste avec ses compagnons de combat » (*Exhort.* 39).

Pour le chrétien, le martyr est un nouveau baptême. Saint Cyprien qui avec la grâce du Seigneur a autrefois donné aux croyants un premier baptême, les prépare maintenant à un autre baptême; il leur enseigne que ce baptême est « plus grand en grâce, plus sublime en puissance, plus précieux en honneur: baptême où ce sont les anges qui baptisent, baptême en lequel exultent Dieu et son Christ, baptême après lequel on ne pèche plus, baptême qui consomme et achève les progrès de notre foi, baptême qui au sortir du monde, nous unit aussitôt à Dieu. Le baptême d'eau nous donne la rémission des péchés, le baptême de sang la couronne des vertus. Il faut l'embrasser, le désirer, et le demander par toutes sortes de prières et de supplications, pour que nous, qui avons été les *serviteurs* de Dieu, nous soyons aussi ses *amis* » (*Ad Fort.*, praef. 4).

Le baptême n'est que le commencement et le premier degré de la vie chrétienne, le martyr en est l'achèvement, la perfection, *consummatio vitae* (*De laude mart.*, 2). Car il nous unit immédiatement à Dieu, et par

le martyre, ajoute Origène, « nous sommes entièrement à Dieu, et à la vie avec lui et auprès de lui, afin de communier à son Fils unique ».

« Le Seigneur, nous dit Origène, est un époux jaloux, qui veut que l'on se donne tout entier à lui et qu'on se garde entièrement de tout autre. Peut-on croire qu'il y ait pour l'âme pire corruption que d'invoquer un Dieu étranger et de ne pas confesser le vraiment seul et unique Seigneur ? A mon avis, comme celui qui s'unit à la prostituée est un seul corps avec elle, ainsi celui qui confesse son Dieu, surtout au temps de la persécution, s'unit dans l'unité la plus intime à celui qu'il confesse » (*Exhort.* 9, 10). Cette union d'esprit et de cœur dans la foi et l'amour, où est-elle plus étroite unité que dans la mort acceptée pour Dieu ? *Qui adhaeret Domino unus spiritus est.* Et vers la fin de son exhortation, Origène redira : « Faites la volonté de Dieu, et devenez dignes d'être *un* avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit » (39).

Aussi les martyrs vont-ils à la mort dans une joie nuptiale : Blandine est « pleine de joie et d'allégresse en son départ, elle semble appelée à un repas de noces, et non jetée aux bêtes » (Eus., *Hist. Eccl.*, V, I, 5). « J'ai toujours été joyeuse, dit Perpétue, je le suis maintenant plus que jamais » (*Passio*, 12). — Aussi désirent-ils le martyre, où ils cherchent les embrassements et le baiser du Seigneur, où ils espèrent trouver la vue de Dieu : « *Complexum et osculum Domini, conspectum Dei* » (CYPRIEN, *Ep.* 6, 2). Les chrétiens de Carthage sont condamnés aux mines, leurs pieds sont liés d'entraves, mais « ils se hâtent vers le Christ en une course glorieuse » (*Ep.* 76, 2). Et l'une des martyres de Scillium, Secunda, répond au proconsul : « Moi aussi, je crois en mon Dieu et je veux être en lui » (RUINART, p. 78).

Il faut s'attarder auprès de saint Ignace d'Antioche. Sous Trajan, vers 110, il a été emmené à Rome pour y être livré aux bêtes devant l'empereur. Et voilà qu'il apprend que les chrétiens de la ville impériale ont le dessein d'intervenir en sa faveur, et comptent on ne sait trop sur quelle protection pour l'arracher à la mort. Cette perspective le bouleverse : être privé du martyre qui l'unira au Christ, c'est pour lui le pire des supplices, et il écrit aux Romains ces pages qui sont parmi les plus ardentes qu'on ait jamais écrites, un des sommets de la littérature spirituelle : « Moi, j'écris à toutes les églises, et je mande à toutes que moi c'est de bon cœur que je vais mourir pour Dieu, si du moins vous, vous ne m'en empêchez pas. Je vous en supplie, n'ayez pas pour moi une bienveillance inopportune. Laissez-moi être la pâture des bêtes, par lesquelles il me sera possible de trouver Dieu. Je suis le froment de Dieu, et je suis moulu par la dent

des bêtes, pour être trouvé un pur pain du Christ. Flattez plutôt les bêtes, pour qu'elles soient mon tombeau, et qu'elles ne laissent rien de mon corps, pour que dans mon dernier sommeil, je ne sois à charge à personne. C'est alors que je serai vraiment disciple de Jésus-Christ, quand le monde ne verra même plus mon corps. Implorez le Christ pour moi, pour que par l'instrument des bêtes, je sois une victime offerte à Dieu. Je ne vous donne pas mes ordres comme Pierre et Paul, eux, ils étaient des apôtres, moi, un condamné; eux, ils étaient libres, et moi jusqu'à présent un esclave. Mais si je souffre, je serai un affranchi de Jésus-Christ (*I Cor.* 7, 22) et je renaîtrai en lui, libre. Maintenant enchaîné j'apprends à ne rien désirer... Puissé-je jouir des bêtes qui me sont préparées. Je souhaite qu'elles soient promptes pour moi. Et je les flatterai, pour qu'elles me dévorent promptement, non comme certains dont elles ont peur, et qu'elles n'ont pas touchés... Et si par mauvaise volonté elles refusent, moi, je les forcerai. Pardonnez-moi; ce qu'il me faut, je le sais, moi. C'est maintenant que je commence à être un disciple. Que rien, des êtres visibles et invisibles, ne m'empêche par jalousie de trouver le Christ. Feu et croix, troupeaux de bêtes, lacérations, écartèlements, dislocation des os, mutilation des membres, mouture de tout le corps, que les pires fléaux du diable tombent sur moi, pourvu seulement que je trouve Jésus-Christ.

« Rien ne me servira des charmes du monde ni des royaumes de ce siècle. Il est bon pour moi de mourir pour m'unir au Christ Jésus, plus que de régner sur les extrémités de la terre. C'est lui que je cherche, qui est mort pour nous; lui que je veux, qui est ressuscité pour nous. Mon enfantement approche. Pardonnez-moi, frères; ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure. Celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde, ne le séduisez pas par la matière. Laissez-moi recevoir la pure lumière; quand je serai arrivé là, je serai un homme. Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu. Si quelqu'un a Dieu en lui, qu'il comprenne ce que je veux, et qu'il ait compassion de moi, connaissant ce qui m'étreint (cf. *Phil.* 1, 23)...

« Mon désir terrestre a été crucifié, et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière mais en moi une *eau vive* (cf. *Jean*, 4, 10; 7, 38) qui murmure et qui dit en dedans de moi: « Viens vers le Père » (cf. *Jean*, 14, etc.). Je ne me plais plus à une nourriture de corruption ni aux plaisirs de cette vie; c'est le pain de Dieu que je veux, qui est la chair de Jésus-Christ, de la race de David, et pour boisson je veux son sang, qui est l'amour incorruptible... » (*Rom.*, 4-7).

On ne commente pas un tel lyrisme. On peut cependant souligner deux choses. Plus que le désir de porter pour sa foi un éclatant témoignage, de donner sa vie entière dans un grand geste héroïque, ce qui pousse l'évêque au martyre, c'est le désir, mieux la faim et la soif du Christ. Non seulement il veut imiter « la passion de son Dieu », mais il veut « être à Dieu », « être au Christ », le « trouver » et « être trouvé en lui ». La mort sanglante lui apparaît comme le plus sûr chemin et le plus court, vers le Christ, « amour incorruptible ».

Et encore ceci: Ignace veut trouver le Christ, mais il l'a déjà trouvé, il veut « être en lui », mais le Christ déjà vit en lui. C'est le Christ et son Esprit qui inspirent en lui ce désir. Une longue vie de fidélité chrétienne, et la souffrance encore l'ont purifié; il n'y a plus en lui de désir charnel, en lui le désir humain, l'*éros* a été crucifié, il n'y a plus que cette eau vive qui murmure en lui et qui a dit au-dedans de lui: Viens vers le Père. Ce murmure de source, dont la fraîcheur fait un contraste si émouvant avec l'ardeur de la flamme qui brûle en ces pages, ce chuchotement de l'esprit, c'est l'esprit de Jésus, l'esprit d'adoption qui crie: Père, Père, et qui entraîne le martyr, avec le Christ, jusque dans le sein du Père...

On voudrait aussi s'attarder sur la *Passion* des saintes Perpétue et Félicité, qui souffrent à Carthage sous Septime Sévère, le 7 mars 203. Le document est d'autant plus intéressant qu'il a été pour une bonne part rédigé par Perpétue elle-même dans sa prison. Il faudrait montrer les deux martyres dans l'arène, livrées à une vache furieuse, rappeler le geste de délicieuse pudeur chrétienne de Perpétue, qui remet en ordre ses vêtements déchirés, et la grâce maternelle de la grande dame qui relève son esclave évanouie, qui n'est plus que sa sœur dans le Christ... Relevons ceci: Félicité, l'esclave, est mariée, elle aussi; elle est enceinte et dans sa prison n'a qu'une crainte, que son état ne fasse différer son supplice, conformément à la loi. Ses compagnons, *conmartyres*, s'attristent avec elle à la pensée qu'ils vont la laisser seule en route vers l'espérance. Ils unissent leur prière à la sienne, dans une ardente supplication, et aussitôt les douleurs la saisissent. Elle était au huitième mois; elle souffre violemment et se plaint. Alors un des geôliers: « Tu gémis maintenant, mais que feras-tu quand tu seras livrée aux bêtes?... » — « Maintenant, c'est moi qui souffre ce que je souffre. Alors un autre sera en moi, qui souffrira pour moi, parce que, moi aussi, je dois souffrir pour lui » (*Passio*, 15).

Je souffre, mais ce n'est plus moi qui souffre, c'est le Christ qui souffre en moi. La grâce d'identification au Christ, déjà réalisée au baptême

comme un germe, est parvenue jusqu'aux plus hauts sommets de l'extase.

Ce qui fait la grandeur des martyrs, ce n'est pas la force d'âme devant la mort, l'héroïsme à supporter la souffrance: cela, les païens l'ont su faire, un Socrate, un Epictète. C'est que le martyr est une affirmation de l'invisible, un témoignage rendu à l'absolue souveraineté de Dieu. Le soldat qui meurt pour sa patrie, acceptant le plus haut et le plus pur des sacrifices, c'est encore pour une réalité terrestre qu'il meurt, pour la patrie charnelle. Le martyr meurt pour affirmer que même au-dessus de la patrie, même au-dessus de la liberté, au-dessus de tout idéal humain, il y a Dieu. Et c'est pourquoi Blandine et Ponticus, Perpétue et Félicité, sont plus grands que les héros des Thermopyles et de Pharsale. Ils affirment la grandeur de Dieu. Ils affirment aussi leur volonté de suivre le Christ jusqu'au bout. Ils avaient déclaré le jour de leur baptême: « Je m'attache à toi, Christ ». Le Christ le premier a porté sa croix, et bu le calice, le disciple n'est pas au-dessus du maître. Le martyr s'identifie totalement et définitivement à son maître, auquel par son baptême, il s'était engagé.

Par la seule foi déjà dont il avait fait profession au baptême, le chrétien est engagé sur la voie du témoignage suprême rendu à l'invisible. « La foi, c'est la certitude de l'espérance, la ferme conviction de l'invisible ». Et l'Épître aux Hébreux, après cette définition de la foi, passe insensiblement des exemples de la foi des patriarches, de leur fermeté héroïque, « comme s'ils voyaient l'invisible », à la magnifique série des martyrs de l'ancienne Loi, fermes dans leur foi jusque dans les souffrances et la mort, pour achever, comme en un sommet, par l'exemple du Christ. « Puisque nous sommes entourés, nous aussi, d'une pareille nuée de témoins... gardons les yeux fixés sur l'auteur et le consommateur de notre foi, Jésus, qui délaissant la joie qui lui était offerte, a souffert la croix, au mépris de l'humiliation, et s'est assis à la droite de Dieu » (*Hébr.* 12, 1-2).

Le martyre, désormais, nous ne le savons que trop, n'est plus en nos jours exclu de nos perspectives. Tout chrétien, en tout cas, a le devoir d'aller jusqu'au bout des engagements qu'il a contractés au baptême. Et c'est pourquoi il ne lui est pas inutile de se rafraîchir à ces sources jaillissantes. L'exemple est contagieux; c'est une semence que le sang des chrétiens, *semen sanguis christianorum*. Les martyrs ont fait des chrétiens; ils peuvent encore des médiocres que nous sommes, faire des chrétiens généreux engagés jusqu'au bout. Leur exemple toujours a été semence d'héroïsme. On pourrait rappeler les désirs fous du martyr surgis en l'âme d'une Thérèse d'Avila, d'un Ignace de Loyola, d'une Thérèse de Lisieux: « Le mar-

tyre, voilà le rêve de ma jeunesse ; ce rêve a grandi avec moi dans une petite cellule du Carmel... je voudrais mourir dépouillée comme saint Barthélémy... » et le reste (*Histoire d'une âme*, ch. XI). Mais on citera pour conclure la prière par laquelle le vieux Tertullien termine la finale qu'il a mise à la Passion des saintes Perpétue et Félicité : « O très courageux et bienheureux martyrs ! O vous qui avez été vraiment appelés et choisis pour la gloire de notre Seigneur Jésus-Christ ! Celui qui le magnifie, l'honore et l'adore, celui-là doit aussi, pour l'édification de l'Eglise, lire ces exemples qui ne sont pas inférieurs à ceux du passé, pour que de nouveaux actes de courage témoignent que c'est un seul et même Esprit Saint qui agit encore maintenant, avec Dieu le Père tout-puissant, et son Fils notre Seigneur Jésus-Christ, à qui appartient la gloire et la puissance infinie, dans les siècles des siècles. Amen ».

P. TH. CAMELOT, O. P.

Le Saulchoir.

De l'ignorance de la foi au dilemme: foi ou infidélité

L'IGNORANCE EN MATIÈRE DE FOI

1. L'ignorance invincible des données de la foi et l'infidélité
2. L'ignorance invincible est soit absolue ou totale, soit relative ou partielle
3. Les petits enfants et les anormaux: l'ignorance invincible absolue est leur partage.
Le cas des enfants baptisés
4. Le sort des enfants non baptisés
 - a) La révélation du péché originel
 - b) La signification analogique des mots: péché, privation de la grâce ou de la vision divine, damnation, enfer
 - c) Comment la nature humaine est-elle blessée par le péché originel ?
 - d) Les solutions écartées
 - e) La solution adoptée: la nature humaine est blessée par rapport à la vie présente
 - f) Le point d'insertion de la grâce dans la nature
 - g) Parallèle entre l'enfant des limbes et l'enfant de la nature pure: la carence de la grâce et de la vision béatifique
 - h) Le désir de voir Dieu
 - i) Le désir de ressusciter
 - j) La signification des limbes
5. Les adultes normaux: selon certains théologiens, ils pourraient être dans l'ignorance invincible absolue
 - a) L'hypothèse de la nature pure et des limbes des adultes
 - b) L'hypothèse des peuples qui seraient adultes culturellement sans l'être spirituellement
 - c) L'hypothèse d'adultes qui seraient dans une ignorance invincible absolue de la foi, mais capables pourtant de péchés mortels
6. Les adultes normaux sont fidèles ou infidèles: l'ignorance invincible absolue est impossible pour eux
7. Conclusions

B. LA PREMIÈRE PRÉSENTATION DES DONNÉES DE LA FOI

1. Le message chrétien nous est présenté médiatement par voie d'enseignement
2. Les premiers « credibilia »
 - a) Ils peuvent être présentés médiatement par voie d'enseignement
 - b) Ils peuvent être présentés immédiatement par voie de révélation: « les hommes élevés dans les forêts »
 - c) On ne peut refuser la première invitation divine sans pécher contre la foi
3. D'une connaissance préconceptionnelle des premiers « credibilia »
4. Conclusions

C. LA PREMIÈRE RENCONTRE PERSONNELLE AVEC L'ÉGLISE

1. La profondeur du premier acte de liberté
2. C'est en lui que se fait la première rencontre personnelle avec l'Eglise
3. Il est secouru ou contrarié du dehors
4. Conclusions

Nous entendons parler d'une présentation des données de la foi qui est « suffisante », c'est-à-dire qui s'entoure, pour l'homme à qui elle est faite, d'une lumière si vive qu'il est contraint de choisir entre la foi divine s'il accepte, ou l'infidélité s'il refuse. Ce choix, qui est par nature secret, pourra être manifesté et déclaré au dehors.

Antérieurement à cette première présentation suffisante, il y a place pour une période d'ignorance invincible et non coupable des données de la foi.

D'où trois sections: l'ignorance en matière de foi (A); la première présentation des données de la foi (B); la première rencontre personnelle avec l'Eglise (C).

A. — L'IGNORANCE EN MATIÈRE DE FOI

La difficulté sera, non pas de définir ce qu'on entend ici par ignorance, mais de délimiter son champ d'extension.

1. L'IGNORANCE INVINCIBLE DES DONNÉES DE LA FOI ET L'INFIDÉLITÉ

Les scolastiques opposaient le *refus d'adhérer* à une vérité de foi, ou infidélité contraire (*infidelitas secundum contrarietatem*), à la simple *absence d'adhésion* à une donnée de foi, ou infidélité négative (*infidelitas secundum puram negationem*). La première seule est un péché. La seconde n'est de soi qu'une « ignorance des choses divines ».

Cette distinction de saint Thomas¹ est confirmée par la condamnation par Pie V de la 68^e proposition de Baïus: « L'infidélité purement négative de ceux auxquels le Christ n'a pas été prêché est un péché »².

Le mot infidélité, tel qu'il est employé par les anciens théologiens, recouvre donc deux attitudes d'esprit tout à fait différentes, l'une (infidélité négative) que nous appellerons *ignorance* invincible et non coupable en matière de foi³; l'autre (infidélité contraire) à laquelle nous réserverons le nom d'*infidélité*.

C'est de l'ignorance des choses divines que nous avons d'abord à parler.

2. L'IGNORANCE INVINCIBLE EST SOIT ABSOLUE OU TOTALE, SOIT RELATIVE OU PARTIELLE

« Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu; car il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe, et qu'il est rémunérateur pour ceux qui le cherchent » (Hébr., xi, 6).

¹ II-II, qu. 10, a. 1.

² Denz., n° 1068.

³ « ...infidelitatem negativam, quæ est ignorantia invincibilis in rebus fidei. » JEAN DE SAINT-THOMAS, I, qu. 24; Vivès, disp. 10, a. 3, n° 35, t. III, p. 878; Solesmes, disp. 30, a. 3. n° 35^{bis}, t. III, p. 565.

L'existence de Dieu et la providence de Dieu, non pas en tant qu'elles sont accessibles à la simple raison, mais en tant qu'elles sont pénétrées par la connaissance de foi et qu'elles contiennent implicitement, l'une tout le mystère de la Trinité, et l'autre tout le mystère de l'Incarnation rédemptrice: voilà les deux données primordiales de la révélation, les deux premiers *credibilia*¹.

Où ces deux vérités primordiales sont crues de foi divine, mais où la Trinité et l'Incarnation rédemptrices sont ignorées quant à leur teneur explicite, disons qu'il y a ignorance *relative* ou partielle. Où ces deux vérités primordiales sont elles-mêmes ignorées, disons qu'il y a ignorance *absolue* ou totale.

3. LES PETITS ENFANTS ET LES ANORMAUX: L'IGNORANCE INVINCIBLE ABSOLUE EST LEUR PARTAGE. LE CAS DES ENFANTS BAPTISÉS

1. Avant la présentation suffisante des premières données de la foi, avant le premier acte où leur liberté entre en jeu pour décider du sens moral de leur vie, les petits enfants ont pu entendre parler du bien et du mal, de la grâce et du péché, de l'amour ou du refus de Dieu, mais ces notions et ces invitations n'ont pas encore pris, au regard de leur conscience, une valeur impérative décisive. Ils n'ont ni fait ni refusé leur premier acte libre de foi. Ils sont encore, aux yeux du théologien, dans l'ignorance invincible absolue en matière de foi. On parlera semblablement des anormaux qui n'ont pas connu « d'intervalles lucides ».

2. Avec la grâce sanctifiante, c'est la foi, l'espérance et la charité qui leur ont été infusées au moment du baptême². Ils sont encore incapables de faire *acte* de foi, et restent dans l'ignorance invincible absolue. Mais en raison de la *vertu* permanente de foi qu'ils possèdent, ils sont déjà des fidèles³. Cette vertu est prête à passer à l'acte en temps voulu. S'ils meurent

¹ « Tous les articles de la foi sont contenus implicitement dans les *prima credibilia*, à savoir que Dieu est, et qu'il a souci du salut des hommes, selon Hébr., XI, 6. La foi en l'être de Dieu renferme tout ce qui existe éternellement en lui: c'est notre béatitude; et la foi en la providence de Dieu renferme tout ce qu'il a fait dans le temps pour sauver l'homme: c'est la voie vers la béatitude. » S. THOMAS, II-II, qu. 1, a. 7.

Même les Gentils qui ont été sauvés sans avoir de révélation expresse concernant le Christ « n'ont cependant pas été sauvés sans la foi en le Médiateur. Cette foi n'était pas *explicite*. Elle était *implicite*: ils ont cru à la divine providence sachant que Dieu est libérateur des hommes selon des voies qui lui agréent, *credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos*. » II-II, qu. 2, a. 7, ad 3.

« On croit *explicitement* une chose quand on y adhère en y pensant actuellement. On croit *implicitement* une chose quand on adhère à une proposition dans laquelle cette chose est contenue comme dans un principe universel. » *De veritate*, qu. 14, a. 11.

² Cette doctrine, qui n'est qu'indiquée par INNOCENT III, Denz., n° 410, est reprise, à propos du baptême lui-même, par le Concile de Vienne, Denz., n° 483; et, à propos de la justification en général, par le Concile de Trente, Session 6, chap. 7; Denz., n° 800.

³ Concile de Trente, Session 7, can. 13; Denz., n° 869.

avant d'avoir exercé leur libre arbitre, le don de Dieu qui est en eux s'actualise aussitôt dans la vision béatifique, ils sont « dans le paradis du ciel avec le Christ et les saints anges »¹.

4. LE SORT DES ENFANTS NON BAPTISÉS

Les petits enfants non délivrés du péché originel sont en dehors de l'Eglise sans cependant l'avoir jamais déchirée. Sous cet aspect, nous pouvons tenter de préciser ici leur condition, qui s'éclairera plus tard davantage lorsqu'elle sera mise en rapport avec le Royaume de l'au delà.

a) *La révélation du péché originel*

C'est saint Paul qui enseigne, Rom., v, 12-14, l'extension à tous les hommes, à partir d'Adam, d'un mystérieux *péché*, et de sa *peine* qui est la mort: « Aussi, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et, par le péché, la *mort*, et ainsi la mort a atteint tous les hommes parce que tous ont péché... Et la mort a régné même sur ceux qui n'avaient pas péché à l'imitation de la transgression d'Adam », par exemple sur les petits enfants. Et cette doctrine est reprise par le Concile de Trente, qui définit qu'Adam a transmis à tout le genre humain, non seulement la *mort* et les *peines* corporelles, mais encore le *péché* qui est une mort de l'âme²; et que le baptême est donné aux petits enfants « pour la rémission de leurs péchés »³.

Les petits enfants naissent donc dans le péché originel, dont ils ne peuvent, à leur âge, être délivrés que par le baptême, ou par ce qui en tenait lieu sous la loi ancienne et sous la loi de nature.

b) *La signification analogique des mots: péché, privation de la grâce ou de la vision divine, damnation, enfer*

Pour dissiper beaucoup de malentendus, insistons tout de suite sur le fait que les expressions de « privation de la grâce sanctifiante » et de « péché » peuvent être employées, soit à propos de l'enfant qui vient de naître, soit à propos de l'adulte qui résiste actuellement à Dieu. Mais elles sont prises alors d'une manière analogique, transposée, non dans un sens univoque, et il y aurait catastrophe à l'oublier⁴.

¹ Constitution de BENOIT XII, 25 janvier 1336, Denz., n° 530. Cf. premier Concile de Lyon, en 1245, Denz., n° 457; deuxième Concile de Lyon, en 1274, Denz., n° 464; Concile de Florence, 6 juillet 1439, Denz., n° 693.

² Session 5, can. 2; Denz., n° 789.

³ Canon 4; Denz., n° 791. Cf. Concile de Carthage, en 418, Denz., n° 102.

⁴ Le péché originel est volontaire, non par notre volonté, mais par la volonté d'Adam, principe de notre nature. S. THOMAS, *II. Sent.*, dist. 23, qu. 2, a. 1, ad. 2. « Ce qui est hérité n'est pas blâmable si l'on considère seulement celui qui vient au monde; mais cela peut être blâmable si on le considère dans la dépendance de son principe. » I-II, qu. 81, a. 1, ad. 5.

De même les expressions de « privation de la vision béatifique »¹, de « damnation »², d'« enfer »³, peuvent être employées, soit à propos du petit enfant mort sans le baptême ou sans le rite qui en tenait lieu sous la loi ancienne et sous la loi de nature (circoncision et sacrement de nature); soit à propos de l'adulte décédé en état de péché mortel. Elles ont alors un sens proportionnel et transposé, et de nouveau il y aurait catastrophe à l'oublier⁴.

c) *Comment la nature humaine est-elle blessée par le péché originel ?*

La solution que l'on donne à cette question entraîne de nombreuses conséquences. Elle décide notamment de la manière dont on entend les limbes des enfants.

1. Le péché originel consiste directement dans la « privation » de cette grâce ou justice originelle qui devait, selon le plan primitif, passer jusqu'à eux. Par voie de conséquence, le péché originel entraîne la dissolution de l'harmonie que la justice originelle instaurait: 1^o dans leurs puissances, d'où blessure de l'intelligence (*vulnus ignorantiae*), de la volonté (*vulnus malitiae*), et des puissances sensibles (*vulnus infirmitatis et concupiscentiae*); 2^o dans leur corps, d'où les infirmités et la mort; 3^o dans leur rapport avec le monde, d'où l'âpreté de la lutte avec la nature.⁵

Quand on dit que par le péché originel l'homme a été non seulement privé de la grâce, mais encore blessé dans sa nature, « amoindri dans son corps et dans son âme »⁶, que son libre arbitre, sans être le moins du monde éteint, est cependant affaibli et appesanti, *attenuatum et inclinatum*⁷, — cela pourrait à la rigueur s'entendre simplement en ce sens qu'il a perdu

¹ La peine du péché originel est la *carence de la vision de Dieu*. INNOCENT III, Cité dans Denz., n° 410.

² « La doctrine qui rejette comme une fable pélagienne ce lieu des enfers (que les fidèles désignent communément sous le nom de limbes des enfants) dans lequel les âmes de ceux qui meurent avec la seule *faute originelle* sont punis de la *peine du dam*, non de la peine du feu; et qui feint de croire qu'en écartant la peine du feu, on se déclare partisan de ce lieu et de cet état intermédiaire, *exempt de faute et de peine*, situé entre le règne de Dieu et la *damnation* éternelle, qu'imaginaient les pélagiens —, est une doctrine fausse, téméraire, injurieuse pour l'enseignement catholique. » PIE VI, 26^e erreur du Synode de Pistoie, Denz., n° 1526. Les pélagiens n'ont compris ni la gratuité de la vision ni le malheur de la manquer.

³ « Les âmes de ceux qui meurent dans le péché mortel ou avec le seul péché originel descendent aussitôt dans l'*enfer*, pour y être punies cependant de peines diverses. » Deuxième Concile de Lyon, Denz., n° 464; Concile de Florence, Denz., n° 693. Voir aussi la citation précédente.

⁴ Le Canon 3 du Concile de Carthage, en 418, qui ne se trouve que dans un codex et qui est cité en note du n° 102 de Denzinger, nie que les enfants qui meurent avant le baptême soient *bienheureux* et affirment qu'ils *relèvent du diable*. Si ce Canon est authentique, il signifie que la béatitude refusée aux enfants est celle de la vision divine, à laquelle prépare la grâce du baptême; et que ces enfants relèvent du diable en ce sens qu'ils sont touchés par la *faute originelle* et la *peine du dam*. A la question: ces enfants sont-ils, en fin de compte, séparés de Dieu ou unis à lui? nous laisserons saint Thomas répondre un peu plus bas p. 360.

⁵ Cf. S. THOMAS, I-II, qu. 82.

⁶ Concile de Trente, Session 5, can. 1, Denz., n° 788.

⁷ *Ibid.*, Session 6, chap. 1, Denz., 793.

ses privilèges pour être rendu à sa seule nature, et qu'il est par rapport à l'homme de la pure nature comme un être dévêtu par rapport à un être qui a toujours été nu, *sicut nudatus a nudo*. « Trouvait-on Paul-Emile malheureux de n'être plus consul ?... Mais on trouvait Persée si malheureux de n'être plus roi, parce que sa condition était de l'être toujours, qu'on trouvait étrange de ce qu'il supportait la vie. »¹

2. Il semble cependant que l'on serre de plus près le sens du message chrétien lorsqu'on dit que cette blessure, cet amoindrissement, cette débilitation atteignent en outre l'homme dans ses propres ressources naturelles, qui, sans doute en raison de ses péchés mortels, mais déjà en raison du seul péché originel, sont inférieures à celles de la nature pure. Telle est du moins la pensée de saint Thomas², qui enseigne que l'enfant, au moment où il parvient à l'âge adulte, ne peut choisir tout le bien que lui montre sa raison qu'avec le secours de la grâce justificante³. Il suit de là, qu'il faut entendre même de l'enfant qui n'a que le péché originel, ce que le saint docteur dit plus loin de la nature déchue livrée à elle-même, à savoir qu'elle reste capable de faire quelque bien, mais non tout le bien qui lui est connaturel, comme serait d'aimer Dieu par-dessus toutes choses d'un amour naturel, ou d'accomplir tous les préceptes naturels de la loi⁴.

3. Ni l'essence de l'homme, ni les racines de ses activités qui sont les *puissances*, ne sont elles-mêmes atteintes. Seule, leur *inclination* au bien moral est diminuée⁵. Comment est-ce possible chez l'enfant qui n'a que le seul péché originel et n'a pas commis de faute volontaire ?

d) Les solutions écartées

1. N'allons donc pas imaginer que, par le péché originel qui est une privation, la nature puisse être blessée *intrinsèquement et positivement*, comme par une sorte d'infection de son essence ou de ses puissances. Elle n'est blessée qu'*extrinsèquement*, en raison d'un obstacle qui se dresse entre elle et le bien moral, *extrinsece et ex appositione impedimenti*⁶.

2. Plusieurs apportent ici en explication l'axiome suivant lequel « on ne peut être détourné de Dieu, Fin ultime surnaturelle, sans être

¹ PASCAL, *Pensées*, édit. Brunschvicg, n° 409.

² Et de nombreux théologiens. Cf. saint BELLARMIN, *De gratia et libero arbitrio*, livre VI, chap. 7: « Sans le secours de Dieu, Dieu ne peut être aimé ni comme auteur de la nature, ni comme donateur de la grâce, ni parfaitement ni imparfaitement..., et nous ne doutons pas que cette vue ne vienne de saint Augustin, de l'Écriture et des conciles, quoi qu'on ait pu, trop légèrement, écrire en sens contraire. »

³ S. THOMAS, I-II, qu. 89, a. 6.

⁴ I-II, qu. 109, a. 2, 3, 4.

⁵ I-II, qu. 85, a. 1.

⁶ BILLUART, *De gratia*, dissert. 2., a. 3, édit. Brunet, t. III. pp. 48-50. « Le péché dresse un obstacle entre la puissance et son terme, et l'empêche, en tout ou en partie, de passer à l'acte. » SALMANTICENSES, *De gratia*, disp. 2, dub. 4, n° 130, édit. Palmé, t. IX, p. 208.

détourné de Dieu, Fin ultime naturelle »¹. L'enfant non baptisé, détourné de sa Fin surnaturelle, *l'est donc aussi de sa Fin naturelle*; ce serait la raison pour laquelle, au moment de son premier acte libre, il est incapable d'aimer Dieu naturellement par-dessus toutes choses, sans un secours spécial de la grâce.

Telle quelle, nous ne tenons pas cette raison pour satisfaisante. Sans doute, l'axiome en question vaut dans le cas d'une faute personnelle: je ne puis désobéir à Dieu, Fin surnaturelle, sans désobéir à Dieu, Fin naturelle, la loi naturelle prescrivant en effet de lui obéir quoi qu'il puisse ordonner. Mais si l'axiome était appliqué au péché originel, il faudrait dire que les enfants des limbes, éternellement privés de leur Fin surnaturelle, seraient éternellement privés de leur Fin naturelle, incapables d'aimer Dieu par-dessus toutes choses d'un amour naturel, capables seulement d'aimer les choses créées et eux-mêmes plus que Dieu². Mais alors leur déordination par rapport à Dieu s'accompagnerait d'une déordination par rapport aux créatures, qui appellerait infailliblement la peine du sens. Il n'y aurait, croyons-nous, qu'un moyen d'échapper à ces conséquences, que cependant personne n'admet telles quelles³: ce serait de concevoir la vie des limbes comme un sommeil de toutes les activités spirituelles, une éternisation de l'inconscience du berceau⁴.

¹ « In statu naturæ lapsæ, homo est *aversus* a Deo voluntate capitis et voluntate personali, eaque voluntate ad creaturam *conversus*. » BILLUART applique ce principe à l'enfant avant son premier acte de liberté. Loc. cit., p. 50. Cf. SALMANTICENSES, Loc. cit., n° 141-143, pp. 214-215. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De gratia*, Turin, 1947, p. 410.

² « La volonté de l'enfant touché par le péché originel est tournée habituellement, *habitua-liter conversa*, vers son bien propre comme vers sa fin ultime. » SALMANTICENSES, loc. cit., n° 143, p. 215.

Saint THOMAS écrit: « Dans le péché originel, il y a, non pas *conversio* au bien périssable, mais seulement *aversio* du bien impérissable, ou plutôt quelque chose qui correspond à l'*aversio* à savoir la destitution de la justice originelle: c'est pourquoi le péché originel appelle, non pas la peine du sens, mais seulement la peine du *dam*, à savoir la privation de la vision divine. » *De malo*, qu. 5, a. 2. — Les SALMANTICENSES glosent: dans le péché originel, il n'y a pas de *conversio* qui résulte de l'essence même de ce péché; mais il y a tout de même une *conversio*, puisque la volonté ne peut demeurer en suspens. Loc. cit.

³ Voir plus loin, p. 357.

⁴ Cette impasse est signalée par saint THOMAS, *De malo*, qu. 5, a. 3: « Certains prétendent que les âmes des enfants qui meurent avec le péché originel tombent en de telles ténèbres d'ignorance qu'elles ne savent même pas qu'elles ont été faites pour la béatitude et n'en ont aucune idée. Ce serait la raison pour laquelle elles n'éprouvent aucune affliction. Mais nous ne croyons pas qu'on puisse accepter ces vues. Ces enfants n'ayant point péché actuellement ou personnellement, rien ne leur est retranché des biens naturels. Or il est naturel à l'âme séparée d'avoir, non pas *moins*, mais *plus* de vigueur de connaissance qu'ici-bas ».

On pourrait admettre, en suivant saint Thomas, I, qu. 89, a. 1 et 2, et *De anima*, a. 17 et 18, un certain « sommeil » dans les limbes avant la résurrection, mais relatif. Du point de vue philosophique, il apparaît en effet que ces âmes séparées ne pourront connaître qu'à la manière des anges, en prenant conscience de leur propre nature, et, par le moyen d'idées qu'elles recevront des anges et de Dieu, mais qui, étant trop fortes pour elles, les éblouiront jusqu'à un certain point et les laisseront dans une connaissance en partie confuse et générale: en sorte que, si la condition et la connaissance des âmes séparées sont, sous un aspect, supérieures, la condition et la connaissance des âmes unies au corps sont au total préférables. Cependant, quand

e) *La solution adoptée: la nature humaine est blessée par rapport à l'univers présent*

1. Il faut donc trouver une autre explication. L'enfant qui hérite du péché originel est détourné de Dieu, *Fin ultime surnaturelle, mais il n'est pas encore détourné de Dieu, Fin ultime naturelle*. Il ne s'en détournera que si, au moment de son premier acte libre, il choisit le mal; alors ce choix mauvais et tous ceux qui suivront pèseront sur son cœur: il y aura *conversio* actuelle ou habituelle au bien périssable¹. En attendant, *il est seulement blessé*: c'est-à-dire que ses forces humaines restent inférieures à la totalité de la tâche humaine qui l'attend; et que, lorsque viendra l'heure d'agir, il ne pourra, laissé à lui seul, que défaillir².

Voici, en conséquence, les données du problème à résoudre: Avec les forces naturelles dont il dispose après avoir été touché par le péché originel, l'enfant ne *serait* pas blessé dans un univers de la nature pure; il ne *sera* pas blessé dans l'univers des limbes; il *est* blessé dans notre univers présent, concret, historique.

La seule solution possible ne sera-t-elle pas d'affirmer que le poids de notre univers est plus lourd à porter pour une volonté humaine que le poids, soit d'un univers de la nature pure, soit de l'univers des limbes?

2. Du point de vue de la théologie historique, cela est aisé à comprendre. L'univers de la création était prévu et aménagé pour un homme revêtu de la justice originelle, non pour l'homme de la nature pure. L'univers d'après la chute est univers de rédemption, il n'est pas non plus prévu et aménagé pour l'homme de la nature pure, il comporte une charge de lumière et une charge de mal que n'eût point connues un univers de la nature pure, il verra Jésus entrer en conflit avec la puissance amplifiée de celui qui est dénommé « le prince de ce monde » (Jean, xiv, 30), la nature entière apparaîtra à saint Paul comme assujettie au mal et attendant une délivrance (Rom., viii, 20). Dans cet univers, les forces du mal sont prêtes à faire irruption partout où il y a brèche, partout où il y a « privation de la grâce ». A l'enfant de la nature pure, un autre univers eût été préparé; en outre, la privation de la grâce ne l'eût pas effleuré. L'enfant né d'Adam entre dans un monde plus dramatique et plus déchiré; en outre, étant privé de la grâce, il est en butte à de violents assauts du mal.

3. Nous retrouvons ici, en les rapprochant dans la même perspective, deux vues théologiques, l'une des Salmanticenses et l'autre de Billuart,

viendra la résurrection, elle trouvera les âmes des limbes confortées par le régime de vie séparée qu'elles auront traversé. Sur la vie de l'âme séparée dans une condition purement naturelle, cf. Jacques MARITAIN, *L'immortalité du Soi*, dans *De Bergson à Thomas d'Aquin*, New York, 1944, p. 140.

¹ Pour l'instant cette *conversio* n'est qu'un futurible.

² « La notion d'acte libre inévitablement défaillant n'est pas contradictoire, pas plus que celle d'acte libre inévitablement bon dont les théologiens font usage à propos de l'impeccabilité du Christ et des bienheureux. » Jacques MARITAIN, *La dialectique immanente du premier acte de liberté*, n° 4, dans *Raison et raisons*, Paris, 1947, p. 143.

qui permettent, nous semble-t-il, d'expliquer adéquatement la blessure du péché originel et de fonder en même temps une exacte doctrine des limbes:

1^o La première est développée par les Salmanticenses¹. Ils distinguent avec netteté: *a) notre état actuel*, où le précepte d'aimer Dieu naturellement par-dessus toutes choses sous-entend une acception indirecte du précepte de l'aimer même surnaturellement par-dessus toutes choses. En effet, la loi naturelle me commande d'obéir à Dieu quoi qu'il puisse ordonner et compte tenu d'une élévation éventuelle à la vie surnaturelle; je pécherais en me refusant à cette exigence éventuelle. Or, dans notre univers, cette éventualité est devenue réalité. Le secours de la grâce, voire la présence de la grâce justifiante, me sera donc nécessaire pour aimer Dieu d'un amour même simplement naturel, mais qui inclue l'acception efficace indirecte de préceptes que la grâce seule me donnera d'accomplir; *b) l'état de nature pure*, où le précepte d'aimer Dieu naturellement par-dessus toutes choses ne sous-entendrait l'acception, même indirecte, d'aucun précepte surnaturel, et où les seules ressources naturelles de l'homme suffiraient à sa tâche²; *c) l'état des limbes*, où l'amour naturel de Dieu n'a plus à sous-entendre, comme dans notre état de voie, l'acception de préceptes surnaturels, et où même il semble être davantage un acte « spontané » que l'accomplissement d'un « précepte »³. Là, les âmes de ceux qui furent des enfants, sans avoir besoin d'aucun secours de la grâce, aiment et aimeront par dessus toutes choses Dieu qui sera leur fin naturelle.

Selon cette vue des Salmanticenses⁴, la blessure du péché originel, l'infirmité de la nature humaine à l'égard de son bien moral, n'a trait qu'aux conditions de l'existence charnelle dans le temps. Elle ne concerne pas la vie des limbes.

2^o Une vue complémentaire est développée par Billuart⁵. L'atténuation de nos forces morales est, dit-il, « attribuée non sans vraisemblance par certains théologiens à l'empire et à la tyrannie du diable. On est esclave, dit l'Écriture, de celui par qui on s'est laissé vaincre (II Pierre, II, 19).

¹ *De gratia*, disp. 2, dub. 4, n° 144-151, t. IX, pp. 215-219.

² Dans l'état de pure nature, disent les SALMANTICENSES, *Ibid.*, n° 140, p. 213, où nul précepte surnaturel n'eût été imposé aux hommes, nul n'eût été enfreint: impossible d'enfreindre ce qui n'existe pas. Il eût donc été possible aux hommes de former un propos efficace d'observer tous les préceptes dictés par la lumière naturelle, et plus généralement tous les préceptes divins sans restriction: donc celui d'aimer Dieu naturellement par dessus toutes choses.

Mais, ajoutent ces théologiens, il faut raisonner différemment dans l'hypothèse d'un homme qu'attendent des préceptes et des secours surnaturels. Chez un tel homme, il n'y aura acception intégrale des préceptes naturels par la volonté, que s'il y a acception simultanée, sur un plan supérieur, des préceptes surnaturels par la grâce.

³ « Tout ce qui se fait dans le *status termini*, soit par les enfants des limbes soit par les bienheureux, est plus l'effet d'une inclination — de la nature ou de la grâce — que l'accomplissement d'un précepte. » *Ibid.*, n° 148, p. 217.

⁴ On peut, croyons-nous, l'adopter sans être contraint de dire, avec ces auteurs, que, chez l'enfant touché par le péché originel, il y a *conversio* au bien périssable.

⁵ *De gratia*, dissert. 2, a. 3, t. III, p. 51.

Le Concile de Trente frappe d'anathème ceux qui prétendraient que le premier homme, en transgressant la loi de Dieu, *n'a pas été livré*, en même temps qu'à la mort, à l'empire de celui qui a désormais pouvoir sur la mort, à savoir le diable¹. Cette captivité, qui est un effet du péché, n'aurait pas existé dans l'état de nature pure. Le diable exerce sa tyrannie en sollicitant au mal de mille manières ceux qui lui sont soumis, leur proposant au dehors des pièges, enflammant leur imagination, excitant leurs passions, etc. Et bien qu'il eût pu tenter l'homme de la nature pure — n'a-t-il pas tenté l'homme de la justice originelle ? — il est vraisemblable qu'il exerce maintenant sa tyrannie avec une puissance et une efficacité accrues, et que c'est là, Dieu le permettant, une conséquence du péché ». Mais cette tyrannie ne franchira pas le seuil des limbes, et les enfants y pourront aimer Dieu d'un amour libre et désentravé.

f) Le point d'insertion de la grâce dans la nature

S'il est vrai que notre univers historique, étant un univers de rédemption, est prévu et aménagé, non pour un homme de la nature pure, mais pour des hommes que la grâce aura du même coup à relever dans leur propre vie et à ressusciter à la vie divine ; s'il est vrai que, dès son premier acte libre, l'enfant ne peut déployer pleinement les ressources de sa nature sans être guéri par un secours qui en outre le ressuscite à la grâce et le divinise, on comprend à quel point, dans notre présent univers, la nature et la grâce s'enchevêtrent et se fondent en quelque sorte l'une dans l'autre. La blessure du péché originel, la privation de la grâce sanctifiante, ouvre en nous une brèche dans laquelle il est nécessaire que s'engouffre la surnature, celle de la grâce ou celle du péché mortel.

Ceux des scolastiques qui, méconnaissant la profondeur de la blessure originelle, se contentaient d'opposer l'homme déchu et l'homme de la nature pure *sicut nudatus a nudo*, perdaient de vue le point d'insertion de la grâce dans la nature, et risquaient d'imaginer une nature humaine close sur elle-même à laquelle la grâce viendrait se superposer sans la pénétrer. Ils préparaient la réaction de théologiens qui, désireux aujourd'hui d'insister sur la compénétration de la nature et de la grâce, pensent pouvoir introduire dans la nature une postulation inconditionnelle de la grâce et de la vision divine.

g) Parallèle entre l'enfant des limbes et l'enfant de la nature pure : la carence de la grâce et de la vision divine

Essayons de comparer la condition de deux enfants, l'un né d'Adam, et l'autre que nous imaginerons créé dans l'état de pure nature. Quels sont leurs rapports respectifs à la grâce et à la vision divine ?

Ni l'un ni l'autre n'a la grâce et n'aura la vision béatifique. Mais chez le second enfant, ce serait pure *absence*. Tandis que chez le premier c'est

¹ Session 5, can. 1, Denz., n° 788.

privation d'un privilège qui par la bonté divine devait lui échoir. « Un homme dans l'état de nature pure, dit saint Thomas, n'aurait pas, après sa mort, la vision divine, mais ce ne serait pas une sanction: autre chose est de n'avoir pas un droit, ce qui n'est qu'un manque, non pas une peine; autre chose d'être privé d'un droit, ce qui est une peine »¹.

Rappelons que le mot de « privation » lui-même n'a pas le même sens pour un adulte et pour un enfant. Chez l'adulte, le péché est un refus personnel, qui s'inscrit en creux dans son libre arbitre: en conséquence, la privation de la grâce est connue, et la privation de la vision béatifique torturante. Chez l'enfant, au contraire, le péché n'est pas un refus personnel, pervertissant son libre arbitre: en conséquent, la privation de la grâce n'est pas connue et la privation de la vision béatifique n'est pas torturante. En outre, l'enfant, ne s'étant pas tourné perversement vers les choses créées, ignore la peine du sens².

Cette doctrine de la coexistence aux limbes d'une infinie et irrémédiable privation non connue comme telle, et pourtant d'un grand bonheur, est de saint Thomas: « Certains, dit-il, ont pensé que les enfants ressentiront une douleur ou affliction intérieure, *dolorem vel afflictionem interiorem*, de la privation de la vision divine, sans que cette douleur puisse être cependant assimilée à un remords, au ver rongeur, *vermis concientiae*... Mais d'autres pensent plus justement qu'ils n'éprouveront aucune affliction ni extérieure ni intérieure, *nullam afflictionem etiam interiorem*... Les âmes des enfants ne sont pas privées de la connaissance *naturelle*, due à l'âme séparée, en raison même de sa nature; elles ne sont privées que de la connaissance *supernaturelle*, plantée en nous ici-bas par la foi: elles n'ont en effet, ici-bas, ni fait acte de foi ni reçu le sacrement de la foi. Or, en vertu de la connaissance naturelle, l'âme sait qu'elle est créée pour la béatitude, *propter beatitudinem*, et que la béatitude consiste dans l'obtention du bien parfait, *in adeptione perfecti boni*. Mais, que ce bien parfait, auquel l'homme est destiné, soit cette gloire que possèdent les saints, cela est au-dessus de la connaissance naturelle. L'apôtre déclare que l'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur découvert ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. Et il ajoute: pourtant Dieu nous l'a révélé par son Esprit, I Cor., II, 9. Or, cette révélation relève de la foi. Aussi les âmes des enfants ne connaissent pas de quel bien elles sont privées, et c'est pourquoi elles n'en souffrent pas. C'est sans douleur qu'elles possèdent ce qui leur revient par nature »³. Elles pourront

¹ *De malo*, qu. 5, a. 1, ad 15. Même pensée un peu plus haut, qu. 4, a. 1, ad 14: l'absence de la vision divine, chez l'homme *in solis naturalibus* ne serait qu'un *manque*; chez l'homme touché par le péché originel ou actuel, elle est une *privation*. — P. A. WALZ, place le *De malo* entre les années 1269-1272. Il est donc contemporain de la 1^{re} II^{me}, 1269-1270. Dictionnaire de Théologie Catholique, Thomas d'Aquin, col. 639.

² La peine du *dam* correspond à l'abandon de Dieu, la peine du *sens* à la conversion désordonnée vers les choses créées. Dans le péché originel, il y bien, chez l'enfant, perte de la justice originelle, mais non pas conversion désordonnée vers les choses créées. C'est pourquoi « le péché originel ne comporte pas de peine du *sens*, mais seulement la peine du *dam*, à savoir la privation de la vision divine ». *De malo*, qu. 5, a. 2. — Cf. le « *citra poenam ignis* », dans la condamnation de la 26^e erreur du Synode de Pistoie, Denz., n° 1526.

³ *De malo*, qu. 5, a. 3.

connaître imparfaitement et indirectement l'existence d'un monde *supérieur* à elles, d'où leur arriveront des messages et des lumières, mais dont elles ne se sentiront pas *privées*.

À la question de savoir si, en fin de compte, les âmes sont, dans les limbes, séparées de Dieu ou unies à lui, saint Thomas répond, dans le *De malo*, qu. 5, a. 4: « Les enfants qui meurent avec le péché originel sont à jamais séparés de Dieu, si l'on regarde à la perte *d'une gloire qu'ils ignorent*; mais non, si l'on regarde à la possession *des biens naturels qu'ils connaissent* »¹.

h) Le désir de voir Dieu

Ni l'enfant né d'Adam, ni l'enfant que nous imaginons créé dans l'état de nature pure, ne peut avoir dans l'au delà la connaissance (surnaturelle) de Dieu, comme Trinité et donc le désir (surnaturel) de voir Dieu, comme *Trinité*, ce qui est proprement le désir de la vision béatifique².

Mais l'un et l'autre auront le désir (naturel) de voir Dieu, comme *Cause première* de l'univers. C'est là un désir qui, à la réflexion, apparaîtra comme conditionnel, voire comme irréalisable. Ce n'est pas cependant un désir artificiel, comme celui d'avoir une paire d'ailes; c'est un désir profond, inéluctable, naturel (ce mot étant opposé cette fois à ce qui est artificiel, arbitraire, sans racines dans le cœur même de l'homme), qui travaillera leur âme: non pas sans doute comme une douleur, mais néanmoins comme une espèce de nostalgie.

Au deuxième livre des *Sentences*, saint Thomas demande « si les enfants non baptisés éprouveront dans leur âme quelque affliction spirituelle ? » La réponse est négative. « Ces enfants n'ont jamais été proportionnés à la vie éternelle: elle ne leur était due ni en raison des principes de la nature, ni en raison d'un acte personnel qui aurait pu les proportionner à un si grand bien. Aussi ne souffriront-ils absolument pas, *nihil omnino dolent*, de la privation de la vision divine; au contraire, ils se réjouiront de tout ce qu'ils participeront de la bonté divine dans les biens naturels. »³ On objecte qu'ils voudront avoir la vision divine et qu'ils souffriront qu'elle ne leur soit pas donnée. Saint Thomas répond: « Une volonté pleine et ordonnée, *ordinata et completa*, ne peut être que d'un bien auquel nous sommes en quelque sorte ordonnés, et si ce bien nous manque nous souffrons. Mais nous ne ne souffrons pas que soit frustrée en nous cette volonté des choses impossibles, qui est mieux nommée *velléité* que *volonté* »⁴.

¹ Saint Thomas reprend ici ce qu'il avait écrit *II Sent.*, dist. 33, qu. 2, a. 2. ad 5: « Bien que les enfants non baptisés soient *séparés* de Dieu, si l'on songe à l'union qui résulte de la lumière de *gloire*, ils n'en sont pas cependant séparés compétement, ils lui sont au contraire *unis*, par la possession des *biens naturels*: en sorte qu'ils pourront être heureux en lui par la connaissance et l'amour naturels, *etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione* ». P.-A. WALZ place le commentaire des *Sentences* entre les années 1253-1255.

² SYLVESTRE DE FERRARE admet l'existence d'un désir naturel de voir Dieu, en tant qu'il est Cause première du monde, mais non pas en tant qu'il est Objet de la béatitude surnaturelle. *III Contra Gent.*, chap. 51, n° 2. Sur cette distinction, voir Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 1932, p. 562, note 1.

³ Dist. 33, qu. 2, a. 2, ad 2.

⁴ *Ibid.*, ad 2.

Ainsi les enfants dans les limbes ne sont pas ordonnés à la vision de Dieu Trinité, comme à une béatitude postulée par leur nature : et c'est pourquoi ils ne souffriront pas d'en être privés. Mais ils auront le désir de la vision de Dieu Cause première: et c'est pourquoi on peut parler de nostalgie¹.

i) *Le désir de ressusciter*

La résurrection trouverait-elle place dans l'état de nature pure ? Répondons que « dans la mesure où elle se rapporte à la *partie* spirituelle du tout humain, à l'âme, l'aspiration à ne pas mourir est *connaturelle* à l'homme, et elle ne peut *pas* être frustrée. Dans la mesure où elle se rapporte au *tout* lui-même, à la personne humaine composée de l'âme et du corps, cette aspiration est une aspiration *transnaturelle*², elle *peut* être frustrée. Nous la voyons à chaque instant frustrée. Cependant elle a beau souffrir

¹ A propos de l'étude de L. MALEVEZ, *L'esprit et le désir de Dieu*. Nouvelle Revue Théologique, janvier 1947, pp. 3 et suiv. rappelons la position traditionnelle des thomistes, suivant laquelle le désir naturel de voir Dieu:

1^o est un désir *conditionnel* (le P. Malevez le dit très bien, pp. 11 et 26); traduisons: un élan, une aspiration vers la vision directe de la Cause première, *si cela est possible, pour autant que cela est réalisable*. Ajoutons (en nous séparant peut-être du P. Malevez, pp. 11 et 28) qu'il est impossible qu'un esprit créé connaisse la Cause première de l'univers sans aspirer à la voir directement, si la chose est réalisable; et que le bienfait incomparable que représenterait cette réalisation éventuelle éclate aux yeux de toute nature. Mais peut-être qu'à l'expérience ce désir se révélera irréalisable, contradictoire? Ici-bas, on peut supposer qu'il n'en est rien. N'est-ce pas lui qu'on rencontre, en effet, même chez les sages et les prudents? Dès lors, il n'est *pas vraisemblable* qu'il soit contradictoire, et frustré: toutefois la raison ne saurait *démontrer rigoureusement* cette conclusion. Peut-être d'ailleurs ce désir des sages et des prudents n'est-il si fort en eux que parce qu'il y est doublé et soutenu par une motion secrète de la grâce qui, elle, sait qu'elle tend à la vision béatifique? Dans les limbes, le désir de voir la Cause première apparaîtra du moins privé de la grâce et dans sa nudité. Il y sera plus évident qu'il est frustrable. Qu'il n'y soit pas exaucé n'y sera pas une *souffrance*. La présence au-dessus de la fin ultime accessible aux enfants, d'une béatitude qui leur paraîtra inaccessible, à laquelle ils ne sauront pas qu'ils étaient primitivement destinés, aura, si l'on veut, pour effet de les agiter, de les rendre *irrequieti*, c'est-à-dire de les mettre en mouvement: parlons faute de mieux d'une *nostalgie*. Sur un tout autre plan sans doute, mais ce rapprochement peut éclairer, rappelons-nous que les élus aiment Dieu *tout entier*, mais non pas *totale*ment, autant qu'il est aimable; dira-t-on que l'existence d'une infinité de bonté, qui déborde la prise concrète de leur propre amour, reste sans effet sur eux?

2^o n'est pas, comme le pense pour son compte le P. de Lubac, une postulation *inconditionnelle et absolue*, à savoir une postulation inscrite dans notre nature même, qui se porterait sur son terme absolument, et que la grâce sanctifiante et plus tard la lumière de gloire auraient donc, non pas à faire *naître* en nous, mais simplement à conserver et à *épanouir* (Malevez, pp. 9 et 10). Le P. de Lubac écrit, *Surnaturel, Etudes historiques*, Paris, 1946, p. 459: « La notion d'une fin naturelle extra-terrestre est absente de l'œuvre de saint Thomas... Jamais notre saint docteur n'a imaginé un bonheur tel qu'il sied à des âmes séparées ou dans un ordre naturel. Il ne s'agit là que d'une abstraction forgée plus tard par des théologiens qui n'avaient plus les mêmes soucis que lui ». Dans ce cas, selon saint Thomas, les enfants qui sont aux limbes porteraient en eux une postulation absolue, à jamais frustrée, de la vision béatifique, dont ils sauraient, au moins confusément, qu'elle est leur vraie fin dernière, et leur désir de nature déboucherait sur un vide éternel.

² Un désir naturel à la personne en tant que personne, peut être transnaturel et frustré dans la personne en tant qu'humaine.

le plus évident et le plus universel démenti, elle reste présente en nous, elle en appelle à on ne sait quelle puissance, elle en appelle au principe même de l'être pour on ne sait quelle sorte d'accomplissement par delà la mort... »¹ Cette aspiration transnaturelle serait-elle finalement exaucée ? Si oui, ce serait par un miracle. Ce miracle aurait pour seule fin de rendre l'homme à la plénitude de sa nature² : « miracle d'ordre naturel (surnaturel quoad modum) appelé par l'incomplétude naturelle de l'âme séparée ». Il ne serait question ni du Christ ni d'une conformation au Christ.

Mais quand Dieu, surélevant miraculeusement les forces de la nature pour les faire aboutir sur leur propre plan à l'achèvement de l'univers, ressuscitera les enfants des limbes, ce sera d'abord et avant tout pour les rassembler autour du Christ et pour les conformer à lui, non sans doute en tant qu'il est principe de la grâce et de la gloire, mais en tant qu'il est devenu, dès l'Incarnation, le Chef de toute l'humanité³. Le péché originel entraîne pour eux la mort, mais n'exige pas qu'ils en restent captifs⁴. En prenant notre nature pour la ressusciter en lui, le Christ est devenu la cause efficiente et exemplaire de la résurrection de tous les hommes, même des enfants des limbes et même des réprouvés qui lui seront configurés, du moins en ceci qu'ils seront par lui rendus pour toujours à la plénitude de leur nature spécifique⁵.

j) La signification des limbes

Nous avons dit que les enfants des limbes sont en dehors de l'Eglise sans l'avoir jamais déchirée. Ils seront éternellement dans l'ignorance invincible, dans l'« *infidelitas negativa* » des anciens. Et cependant l'influence de la résurrection du Christ se fera sentir jusqu'à eux. Cela seul suffirait à nous faire entrevoir que, bien qu'ils soient pour toujours exclus de l'ordre

¹ Jacques MARITAIN, *L'immortalité du Soi*, dans *De Bergson à Thomas d'Aquin*, New York, 1944, p. 133.

² S. THOMAS, *IV Sent.*, dist. 43, qu. 1, a. 1, quæst. 3, et ad 4, où l'on voit que l'univers de la nature aurait besoin d'un miracle pour s'achever dans la résurrection (*Suppl.*, qu. 75, a. 3 et ad 4.)

³ « Les bons et les mauvais sont tous configurés ici-bas au Christ par la constitution de leur nature, sinon par la grâce ; tous lui seront donc configurés plus tard quant à la *reconstitution de la vie naturelle*, et les bons seuls en outre quant à la *ressemblance de la gloire*. » S. THOMAS, *Ibid.*, dist. 43, qu. 1, a. 1, quæst. 2, ad 3.

⁴ *Ibid.*, ad 4.

⁵ « Propter conformitatem naturæ ad ipsum. » *Ibid.*, ad 5. Dans la *Somme*, III, qu. 56, a. 1, ad 3, il est dit que la résurrection glorieuse du Christ est cause *efficiente* des bons et des mauvais, et cause *exemplaire* des bons seulement.

C'est à tort qu'on cite sans explications, à propos des enfants des limbes, *IV Sent.*, dist. 47, qu. 1, a. 3, quæst. 1, ad 3 (*Suppl.*, qu. 89, a. 5, ad 3), où saint Thomas dit que « les enfants morts avant l'âge adulte », et qui n'ont pu ni mériter ni démériter, comparatront néanmoins au jugement « pour voir la gloire du Juge ». En propre, ce texte ne vaut que pour ceux de ces enfants qui auront reçu le baptême ou ce qui l'annonçait. Il vaut pour les autres aussi, mais directement en ce sens qu'ils éprouveront et manifesteront, en ressuscitant, les effets du triomphe final du Christ. Rien n'empêche d'ailleurs que le Christ en gloire, connu imparfaitement et comme du dehors, apparaisse parfois dans leur firmament comme un astre éblouissant.

de la grâce, ils ne sont pas pour autant exclus de l'économie du royaume de la fin des temps. Pour tourner les regards vers cette divine perspective, pour préciser aussi ce qui sépare la félicité naturelle des âmes des limbes de la béatitude surnaturelle des élus, transcrivons cette citation finale :

« Elles aimeront Dieu plus qu'elles-mêmes, d'un amour naturel parfait dans son genre, incapable d'atteindre à la communauté de vie avec Dieu, mais qui néanmoins chérira plus que tout le Tout. Pour ces créatures-là sera réalisé ce qu'on nomme très improprement la « béatitude » philosophique ou naturelle, celle que Leibniz appelait un chemin par des plaisirs, — et qui n'est pas la béatitude, car ce mot désigne le bonheur *absolu* (donc surnaturel); disons donc la félicité naturelle, bonheur en mouvement, connaissance naturelle de Dieu, contemplation philosophique qui grandira sans terme et n'atteindra jamais l'essence divine en elle-même. L'amour naturel qui l'accompagne grandissant sans doute aussi sans fin, dans son ordre.

« Mais si grand que puisse être l'amour naturel de Dieu, il n'atteindra jamais au plus petit grain de charité. Est-ce qu'un seul bien de la grâce ne vaut pas plus que tous les biens de la nature réunis ? De ces biens de la grâce, de la vie éternelle, les âmes dont nous parlons resteront éternellement privées. Leur félicité n'est pas la béatitude, elle en reste infiniment loin, elles sont rivées au relatif, elles ne connaîtront jamais le bonheur absolu. C'est pourquoi, tout en étant comblées de tous les biens auxquels la nature a droit quand elle est droite, tout en jouissant de la félicité selon la nature, elles sont « damnées », « perdues » (et voilà que nous apparaît la polyvalence analogique de ces vocables), elles habitent l'hémisphère de la nuit, l'enfer, — la région supérieure des enfers. Ni feu, ni peine du sens. La peine du dam, — la peine de ne pas voir Dieu, — dont elles ne souffrent pas d'une manière afflictive, parce que: 1^o il n'y a pas en elles les aspirations inconditionnées de la grâce, comme dans les âmes du purgatoire (elles n'ont jamais eu la grâce); 2^o elles ne sont pas envieuses, et ayant elles-mêmes tout ce que leur nature comme telle peut réclamer, se réjouissent plutôt du bonheur des élus. Mais c'est une peine quand même, eu égard à la destination du genre humain, et à la faute d'Adam. *Felix culpa* quand même: car sinon elles, du moins leurs sœurs plus heureuses, bien-heureuses, ont profité de la rédemption que cette faute a attirée. Et elles sont heureuses que leurs sœurs soient bienheureuses, et elles admirent et aiment Jésus — d'un amour naturel — comme elles aiment la Beauté et la Bonté. Et les saints anges — qui peuvent franchir le chaos, et qui éclairent comme des étoiles la nuit des Limbes — leur racontent les histoires du paradis.

« O petits enfants morts sans baptême, réprouvés qui n'avez jamais fait le mal, vous n'êtes pas un accident dans l'économie divine, un cas singulier dont les théologiens, pressés de ci de là, se tirent comme ils peuvent, une parenthèse insignifiante. Votre rôle est grand; et votre destinée bien déterminée, bien significative. Vous êtes les prémices de la félicité naturelle, de la nature divinement restituée. »

5. LES ADULTES NORMAUX: SELON CERTAINS THÉOLOGIENS,
ILS POURAIENT ÊTRE DANS L'IGNORANCE INVINCIBLE ABSOLUE

L'ignorance invincible des premières données de la foi peut-elle s'étendre jusqu'aux adultes qui d'un point de vue humain apparaissent normaux ? Il s'est trouvé à toutes les époques des théologiens pour le penser. Leurs préoccupations n'étant pas identiques, ils se sont engagés dans des voies divergentes. On peut en signaler trois.

a) *L'hypothèse de la nature pure et des limbes des adultes*

Selon certains apologistes comme Trithème, Claude de Seyssel, Lenoir, il y aurait, dans les régions où le christianisme n'a pas été prêché, des adultes qui, usant de leur libre arbitre, observeraient par leurs propres forces, sans que la grâce divine ait à les guérir d'aucune blessure, tous les préceptes de la loi naturelle. Après leur mort, ils entreraient dans une félicité naturelle, pareille à celle des enfants morts sans avoir usé de la raison. Il faudrait imaginer pour eux, comme dans la *Divine Comédie*¹, des limbes d'adultes².

b) *L'hypothèse de peuples qui seraient adultes culturellement sans l'être spirituellement*

Elle apparaît comme hypothèse fictive chez le cardinal Sfondrate³, comme possible chez Bergier⁴, Actories, Balmès⁵, comme probable chez Saint-Georges Mivart⁶ et le cardinal Billot⁷. Dans l'ordre spirituel, disait ce dernier, la condition d'adulte ne commence qu'à partir du moment où la raison est parvenue à la connaissance de Dieu et de sa loi. Mais, continuait-il, des multitudes innombrables ne sortent pas de l'ignorance invincible du vrai Dieu et de sa loi. Elles ne sont pas adultes au sens moral ou théologique. « Au sein même des civilisations les plus brillantes, comme furent celles de Rome, d'Athènes, de Babylone, et tant d'autres, il n'y avait plus, pour la grande masse, possibilité aucune d'arriver à la notion du vrai Dieu et de sa loi; c'était donc l'ignorance invincible, avec toutes les conséquences qui s'ensuivent, au point de vue de la responsabilité morale et des sanctions de la vie future. »⁸ A ces foules spirituellement et moralement dans l'enfance, sont réservés les limbes des enfants.

¹ *Inferno*, II, 30.

² Cf. Louis CAPERAN, *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse, 1934, t. I, pp. 220, 480.

³ *Ibid.*, pp. 358 et 361.

⁴ *Ibid.*, p. 430.

⁵ *Ibid.*, p. 512.

⁶ *Ibid.*, p. 484.

⁷ *Ibid.*, p. 512; t. II, p. 34.

⁸ *Ibid.*, t. I, p. 515.

Il est peu vraisemblable que l'usage de la raison requis pour la vie en société — relativement assez développé puisqu'il suppose un certain sens du bien et du mal, de l'autorité et de la liberté, du droit, de la justice, du dévouement, etc. — n'ait pas commencé par l'acte de « délibérer de soi-même », dont saint Thomas dit qu'il est le premier qui s'offre à l'homme adulte. Si les auteurs dont nous parlons ont cru pouvoir en douter, c'est peut-être parce qu'ils pensaient que cet acte exigeait une connaissance conceptuelle et en quelque sorte réflexe de Dieu et de sa loi. Nous verrons au contraire qu'une connaissance spontanée et préconceptuelle y peut suffire.

c) *L'hypothèse d'adultes qui seraient dans une ignorance invincible absolue de la foi, mais capables pourtant de péchés mortels*

1. Saint Thomas parle d'adultes, capables de péché et de damnation, qui, en raison du péché originel, vivent dans une ignorance invincible des données de la foi. Est-ce ignorance même des premières données de la foi, comme l'ont cru certains thomistes ? Est-ce ignorance seulement des mystères de la foi chrétienne, de la Trinité et de l'Incarnation rédemptrice, comme le pensent d'autres commentateurs ? Voici deux textes de la *Somme théologique*.

Dans le premier¹, saint Thomas rappelle qu'il est nécessaire de croire quelque chose explicitement pour être sauvé². Mais il est impossible de croire sans prédicateurs (Rom., x, 14-15). Et s'ils font défaut ? Serons-nous tenus à l'impossible ? La réponse est que « nous sommes, en effet, tenus à bien des choses qui nous sont impossibles sans la grâce réparatrice : à aimer Dieu et le prochain, à croire les articles de la foi, etc. Mais ces choses deviennent possibles avec le secours de la grâce. Est-il donné d'en haut, saint Augustin dira que c'est miséricorde. Est-il refusé, c'est justice, en punition d'un péché précédent, ou du moins du péché originel ».

Le second texte³ est celui où, après avoir distingué l'infidélité par pure négation et l'infidélité par contrariété, saint Thomas ajoute : « L'infidélité négative, telle qu'on la trouve en ceux qui n'ont rien entendu de la foi, *qui nihil audierunt de fide*, est non pas un *péché*, mais plutôt une *peine* : une telle ignorance des choses divines est, en effet, la conséquence du péché du premier homme. De tels infidèles se damnent en raison d'autres péchés, qui ne peuvent être remis sans la foi ; mais ils ne se damnent pas en raison d'un péché d'infidélité. Quand Jésus dit : Si je n'étais pas venu, et que je ne leur eusse point parlé, ils seraient sans péché (Jean, xv, 22),

¹ II-II, qu. 2, a. 5, ad 1. Ecrit vers 1271.

² C'est la croyance *conceptuelle*, à laquelle pense saint Thomas, qui se divise en explicite et implicite. Avant elle, il y a place, nous le verrons plus loin, pour une croyance *préconceptuelle*, vraiment actuelle et formelle, mais qui est, à proprement parler, antérieure à la division en explicite et en implicite.

³ II-II, qu. 10, a. 1.

cela signifie, selon saint Augustin, qu'ils seraient, non pas sans aucun péché, mais sans ce péché qui est de ne pas croire en le Christ venu ».

2. Faut-il dire que, selon saint Thomas, il y a des adultes à qui les « *prima credibilia* » ne sont jamais proposés, et qui, de ce fait, sont écartés d'emblée de l'appartenance à l'Eglise ? que cette ignorance est la conséquence lointaine du péché originel sans lequel tous les hommes sans exception seraient nés dans la grâce originelle et la foi¹ ? que la grâce suffisante pour croire et être sauvé est sans doute *donnée, c'est-à-dire communément offerte* à tous les hommes dans la Rédemption et la prédication de l'Eglise, mais qu'elle n'est pas *donnée, c'est-à-dire concrètement appliquée* à chaque homme particulier, qu'elle est au contraire concrètement refusée à certains par un effet de la réprobation ? Il est des théologiens de l'âge baroque, parmi lesquels Jean de Saint-Thomas, qui n'ont pas reculé devant ces conséquences². Nous ne les suivrons pas³.

6. LES ADULTES NORMAUX SONT FIDÈLES OU INFIDÈLES : L'IGNORANCE INVINCIBLE ABSOLUE EST IMPOSSIBLE POUR EUX

Les premières données de la foi, sans lesquelles les adultes ne sauraient faire acte de foi ni être sauvés, leur sont toujours concrètement proposées de quelque manière. Elles seront donc toujours ou *acceptées* ou *refusées* : jamais purement et simplement *ignorées*. L'ignorance invincible (ou infidélité négative) n'est possible chez les adultes qu'à l'égard des vérités explicites du message chrétien⁴.

¹ I, qu. 100, a. 1.

² « Le secours suffisant pour le salut est refusé à certains quant à l'*application* et la *réception* en eux d'un tel secours. Je crois vraie la doctrine que formulent ici Banez et Gonzalez : si l'expression *donner* un secours suffisant implique que ce secours soit *reçu*, si elle signifie que le secours est *donné par Dieu* de telle manière qu'il soit *reçu et appliqué en l'homme*, — alors il faut dire que le secours suffisant n'est pas donné à tous les hommes. Mais si *donner* signifie simplement *offrir*, — alors le secours suffisant est de la part de Dieu proposé et offert à tous les hommes... La dénégation par Dieu du secours suffisant pour parvenir au salut est un effet de la réprobation. Elle est, en effet, la peine d'un péché, au moins du péché originel, comme saint Thomas l'enseigne quand il parle de l'infidélité négative. C'est donc bien une dénégation punitive et réprobative. » I, qu. 24, Vivès, disp. 10, a. 3, n° 33 et 37, t. III, pp. 876 et 879 ; Solesmes, disp. 30, a. 3, n° 33 et 37, t. III, pp. 563 et 566.

Nous pensons qu'il faut discuter à part — encore que saint Augustin lui-même les bloque, par exemple dans le *De correptione et gratia*, n° 12 —, le problème de la privation de la grâce chez les petits enfants, qui meurent avec le seul péché originel, et le cas des adultes qui, sans la grâce, pécheraient mortellement. Ici et là, les notions de péché et de damnation ne s'appliquent pas univoquement.

³ La grâce suffisante est-elle seulement *offerte* à tous du dehors, ou est-elle *reçue* au dedans de chaque adulte ? Les SALMANTICENSES, qui semblent hésiter, résolvent finalement la question de la bonne manière : les secours divins surnaturels nous sont, disent-ils, non seulement *promis et préparés*, mais ils sont *effectivement conférés* à tous ceux qui arrivent à l'âge de raison, en sorte qu'il dépendra d'eux d'accomplir la loi et qu'ils seront coupables de s'y soustraire. *De gratia*, disp. 2, dub. 4, n° 133, Palmé, t. IX, p. 209. Ces premiers secours divins contiennent-ils déjà la grâce de la foi, et peut-on les refuser sans être positivement infidèle ? C'est une question qu'il faudra poser.

⁴ C'est la pensée de nombreux théologiens. Citons parmi les thomistes BILLUART, *De Deo*, dissert. 7, a. 8, solv. obj., édit. Brunet, t. I, p. 293 : « Beaucoup d'infidèles manquent sans

Saint Thomas ne peut vouloir dire que des adultes soient exclus de la foi en raison du seul péché originel. Les passages que nous avons cités ne peuvent être en désaccord avec ceux où il enseigne *ex professo* qu'au seuil de l'âge adulte l'homme est mis en demeure de délibérer de lui-même et que, s'il fait ce qui est en lui, il reçoit la grâce de la foi.

Son premier texte¹ parlait d'un secours surnaturel qui est, soit donné par miséricorde, soit refusé par justice, en punition d'un péché antérieur, ou du moins du péché originel. Le secours qui n'est pas offert à tous, explique Billuart, c'est la grâce d'une foi *explicite* aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation; ce n'est pas la grâce d'une foi *implicite* en ces mêmes mystères *en tant que contenus dans les « prima credibilia »*. Ceux-ci sont proposés en effet à chaque adulte par une grâce interne².

Son second texte³ doit s'entendre des hommes qui n'ont pas connu la *prédication de la foi chrétienne*. C'est par rapport à la Trinité et à l'Incarnation rédemptrice qu'ils sont dans l'ignorance invincible. Mais Dieu a pu leur manifester les premiers « credibilia ». Comme exemple de l'ignorance dont il parle, saint Thomas cite celle des Juifs d'avant le Christ. Dieu ne leur reprochera certainement pas de n'avoir pas professé explicitement la foi chrétienne. Ils risquaient cependant de tomber dans des fautes dont elle les eût gardés ou délivrés. Et leur ignorance était bien une peine du péché originel, sans lequel tous les hommes eussent pleinement connu les vérités divines concernant leur condition⁴. Il reste que cette ignorance n'excluait a priori ni la foi ni une certaine appartenance même salutaire à l'Eglise.

doute de ce secours suffisant prochain qu'est la *prédication évangélique*. Mais ils ne manquent pas d'un secours éloigné. Il n'y a pas chez les infidèles un seul adulte qui soit privé du secours capable de l'amener à une certaine connaissance de Dieu, de le tourner vers ce Dieu dans la mesure où il le découvre. Si donc il se tourne vers Dieu selon qu'il le peut, il faut tenir en toute certitude, dit saint Thomas, *De veritate*, qu. 14, a. 11, ad 1, que Dieu, ou bien lui révélera par une inspiration intérieure les choses nécessaires à croire, ou bien lui enverra un messenger, comme il envoya Pierre à Corneille.

« Il ne s'ensuit aucunement qu'il n'y ait pas d'infidélité négative. Car, encore que les hommes dont nous parlons puissent avoir quelque connaissance imparfaite de Dieu et savoir par exemple son existence et sa providence salvatrice selon Hébr., XI, 6, en sorte qu'ils pécheraient en ne se tournant pas vers Dieu dans la mesure où ils le connaissent, ils ne pèchent aucunement en ne croyant pas explicitement d'autres vérités pourtant nécessaires, comme la Trinité et l'Incarnation, qui ne leur ont pas été explicitement proposées. Ils sont ainsi dans l'infidélité négative, non par rapport aux premières données de la foi, mais par rapport à ces autres vérités, *quamvis respectu primorum credibilium non sit infidelis negative, est tamen respectu istorum.* »

¹ II-II, qu. 2, a. 5, ad 1.

² « Nec enim fas est de mente D. Thomæ dubitare... » *De Deo*, dissert. 7, a. 8, § 2, édit. Brunet, t. I, p. 291; et dissert. 8, a. 4, § 3, t. I, pp. 335-336. — Saint AUGUSTIN, dans le *De correctione et gratia*, n° 32, dit pareillement de la grâce de persévérer qu'elle avait été donnée au premier homme, et que, lorsqu'elle nous est refusée, c'est déjà à cause d'un péché. Est-ce le péché originel? — Oui, répond Billuart, si l'on songe à la grâce extraordinaire de persévérer, que possédait Adam. Mais, ajoute-t-il, le secours nécessaire au pécheur pour ressusciter à la grâce, et au juste pour y persévérer, ne leur sont jamais refusés sans leur résistance personnelle.

³ II-II, qu. 10, a. 1.

⁴ CAJETAN, III, qu. 61, a. 2, n° IV.

7. CONCLUSIONS

Ainsi l'ignorance invincible absolue, concernant même les premières données de la foi, est la part des petits enfants et des anormaux, soit baptisés soit non baptisés.

Elle ne se rencontre pas chez les êtres normaux parvenus à l'âge de raison. Ils sont mis en demeure de choisir pour ou contre la grâce de la foi qui les sollicite à la fois par des motions intérieures secrètes et par une présentation objective, qui peut être très mystérieuse, soit du message évangélique, soit au moins des premières données de la foi.

D'aucun d'eux il ne sera vrai de dire qu'il peut être exclu de la foi et d'une appartenance au moins initiale à l'Eglise, en punition du seul péché originel.

C'est de la présentation objective des données de la foi qu'il nous faut parler maintenant.

B. — LA PREMIÈRE PRÉSENTATION DES DONNÉES DE LA FOI

Nous traiterons de la prédication du message chrétien, qui est devenue depuis Pentecôte le régime normal de diffusion de la vérité révélée. Puis de la présentation des premiers « credibilia », antérieure au message chrétien et qui continue, en certaines circonstances fréquentes mais anormales, de le suppléer. Enfin de la possibilité d'une connaissance préconceptionnelle des premiers « credibilia ».

1. LE MESSAGE CHRÉTIEN NOUS EST PRÉSENTÉ MÉDIATEMENT PAR VOIE D'ENSEIGNEMENT

Saint Thomas distingue les vérités qu'il est nécessaire de croire explicitement *depuis la promulgation* de la foi chrétienne et dont les deux premières sont la Trinité et l'Incarnation, et les vérités qu'il a *toujours* été nécessaire de croire explicitement, à savoir que Dieu est et que sa providence s'étend aux choses humaines¹.

Pour les vérités de la foi chrétienne, elles ont été proposées aux prophètes² et aux apôtres *immédiatement* par Dieu; elles sont proposées au monde entier *médiatement* par la prédication autorisée de l'Eglise, selon Rom., x, 14: « Comment croirait-on en Celui dont on n'a rien entendu ? et comment entendrait-on quelque chose, s'il n'y a pas de prédicateurs ? et comment ceux-ci prêcheraient-ils, s'ils n'ont été envoyés ? »³ Il résulte

¹ *De veritate*, qu. 14, a. 11.

² Qu'on songe par exemple à Siméon, à Jean Baptiste, surtout à la Vierge.

³ Cf. S. Thomas, II-II, qu. 6, a. 1. — Même quand les apôtres ont été instruits médiatement, la lumière de la révélation les a ensuite touchés immédiatement. Cf. Nova et Vetera, 1946, p. 194.

Ex parte personarum, la révélation est dite *immédiate* quand elle est reçue de Dieu directement et *médiante* quand elle est reçue de Dieu par l'intermédiaire d'autres hommes. *Ex parte objecti*, mais ce n'est pas le point de vue qui nous intéresse ici, la révélation est dite *immédiate* quand elle est explicite, et *médiante* quand elle n'est qu'implicite.

de cette différence entre les prophètes et les apôtres d'une part, et le peuple chrétien d'autre part, que la raison de croire, ou le motif formel de la foi, n'est pas entièrement identique ici et là: le motif formel de la foi des *apôtres* est uniquement l'Autorité incréée de la révélation divine; le motif formel de *notre* foi — de la foi que nous professons en les vérités révélées par Dieu aux apôtres, et confiées par eux à l'Eglise, dans le dépôt sacré de l'Ecriture et de la Tradition —, c'est encore l'Autorité incréée de la révélation divine, mais en tant que son message nous est précisé par l'autorité créée et divinement assistée de l'Eglise. La proposition de l'Eglise entre ainsi dans la définition du motif formel de notre foi à titre de condition intégrante « *sine qua non* », non certes pour en *fonder* la valeur mais pour en *déterminer* le contenu, pour nous dire infailliblement *ce que* nous devons croire *sur le témoignage* même de Dieu¹.

Il suit de là que vouloir adhérer à la révélation chrétienne indépendamment de l'autorité de l'Eglise, règle infaillible de notre foi, c'est vouloir substituer, au motif de croire qui nous est assigné par Dieu même, un motif de croire de notre propre choix. Si, ayant d'abord professé la foi chrétienne, on agit ainsi en connaissance de cause et avec pertinacité, on tombe dans le péché d'hérésie, qui consiste à professer les choses de la révélation chrétienne, non par foi divine, en tant qu'elles sont proposées par l'Eglise divinement assistée, mais par foi humaine², en tant qu'elles font l'objet d'une simple préférence de la volonté propre.

Pour nous autres, explique saint Thomas, « l'objet formel de la foi est la Vérité première selon qu'elle est manifestée dans l'Ecriture sainte et dans l'enseignement de l'Eglise, lequel procède de la Vérité première. Celui donc qui ne regarde pas l'enseignement de l'Eglise comme une règle infaillible et divine... n'a pas la vertu de foi: il tient ce qui est de foi autrement que par la foi... L'hérétique qui refuse avec pertinacité ne fût-ce qu'un seul article de foi montre qu'il n'est pas prêt à suivre en tout l'enseignement de l'Eglise..., et ce n'est plus la foi qui lui fait garder les autres articles, c'est une opinion fondée sur sa volonté propre »³.

Cependant on peut agir alors sous l'empire d'une erreur invincible. On peut très bien savoir en gros que la révélation chrétienne nous est transmise médiatement par le moyen de l'Ecriture sainte et de l'Eglise, mais se tromper de bonne foi sur les rapports de l'Ecriture et de l'Eglise, sur la vérité de l'Eglise, sur son rôle magistériel. C'est ce qui se passe par exem-

¹ La théorie de saint Thomas sur les rapports de l'autorité de l'Eglise avec notre foi, ou en d'autres termes sur le caractère médiateur de la révélation qui nous vient des apôtres et la nature précise de la médiation du magistère, n'a pas été retenue par le courant théologique de Vasquez Suarez, Lugo, Ripalda. Cf. MARIN-SOLA, *L'Evolution homogène du dogme catholique*, t. I, pp. 206-215.

² Les anciens appelaient parfois *opinion* la foi qui n'est qu'*humaine*. C'est de cette manière que le théologien sauverait en le commentant le mot de Bossuet, *Préface à l'Histoire des variations des Eglises protestantes*, n° 29: « Le propre de l'hérétique, c'est-à-dire de celui qui a une opinion particulière, est de s'attacher à ses propres pensées... » Voir plus loin le § sur l'hérésie.

³ II-II, qu. 5, a. 3. Voir le commentaire de CAJETAN et celui de F. MARIN-SOLA, *L'Evolution homogène du dogme catholique*, t. I, pp. 202 et ss.

ple dans les Eglises dissidentes, où fort heureusement l'habitus de la foi divine peut subsister bien que son déploiement s'y trouve officiellement contrarié par l'erreur et constamment menacé.

En proposant au monde les *diverses vérités* de la révélation chrétienne, Trinité, Incarnation, etc., la prédication évangélique se présente *elle-même* comme règle de la vraie foi. On pourra faire une constatation semblable jusque dans les Eglises dissidentes: la prédication évangélique telle qu'elles la conçoivent continue d'y être règle de la foi.

2. LES PREMIERS « CREDIBILIA »

Là où la révélation chrétienne n'est pas ou n'est plus promulguée, c'est-à-dire là où elle est ignorée invinciblement ¹, la foi aux deux premiers « credibilia » pourra suffire à soutenir la charité et à agréger les hommes à l'Eglise d'une manière déjà salubre bien qu'encore initiale et imparfaite.

a) Ils peuvent être présentés médiatement par voie d'enseignement

Ces deux premières vérités, à savoir que Dieu est et qu'il est rémunérateur pour ceux qui le cherchent, pourront faire l'objet d'une présentation médiate, d'un enseignement: soit qu'elles aient été dégagées par la raison naturelle de quelque sage qui les aura formulées et communiquées autour de lui; soit plutôt qu'elles aient été révélées par un prophète et véhiculées par une tradition dont l'origine se perd dans la nuit des temps. Quant à son contenu, cette révélation primitive a pu se corrompre et se perdre à plusieurs reprises au cours des âges ². Elle a pu aussi renaître de ses cendres, se parfaire, resplendir à nouveau grâce aux prophètes que Dieu a pu susciter sous la loi de nature au sein même des Gentils, comme l'enseigne l'exemple de Job, et qui ont pu ressembler aux prophètes d'Israël, et même les préfigurer: il n'y a pas besoin de croire aux oracles sybillins pour admirer la profondeur et la vérité de la vue théologique peinte au plafond de la Sixtine, où les prophètes et les sybilles se donnent en quelque sorte la réplique pour annoncer la venue de Celui qui fera des deux peuples un seul peuple.

L'essentiel est ici de rappeler que ces énoncés sur l'existence et la providence de Dieu devront être lus non plus dans la lumière de la seule raison, mais dans celle de la foi divine, et que le rayon d'intelligibilité de la foi doit découvrir sous leur écorce une profondeur de signification qui reste-

¹ Sous l'ère de la loi de nature et même de la loi ancienne, une telle ignorance invincible était normale et l'on peut dire dès lors qu'elle ne représentait qu'une *absence*. Mais depuis la fondation de la loi nouvelle, elle est devenue anormale et représente une *privation*. Il est donc vrai que la Trinité et l'Incarnation doivent être crues explicitement depuis l'avènement de la loi nouvelle; mais anormalement, dans les cœurs où la loi nouvelle n'a pas été suffisamment promulguée, la Trinité et l'Incarnation pourront être crues implicitement dans les deux premiers « credibilia ».

² Ce que nous dirons plus loin d'une connaissance préconçue des premiers « credibilia », offerte à chaque âme particulière, rend possible le salut de ces âmes, même au sein d'une éclipse de la connaissance collective du vrai Dieu.

rait toujours cachée à la raison naturelle. Ce ne sont pas les concepts de Dieu et de sa providence en tant qu'ils offrent une signification analogique accessible à la simple raison naturelle, ce sont ces mêmes concepts en tant qu'ils détiennent une signification de salut, transanalogique, accessible à la seule foi surnaturelle, qui ouvrent les portes de l'Eglise¹.

b) Ils peuvent être présentés immédiatement par voie de révélation:

« les hommes élevés dans les forêts »

Selon saint Thomas, « les hommes élevés dans les forêts » sont eux-mêmes conviés à se tourner vers Dieu et s'ils ne résistent pas aux invitations de la grâce prévenante, ils parviendront à la foi justifiante. Rapportons trois textes classiques, en les rangeant d'après la richesse progressive de leur contenu.

1. A propos de Rom., x, 18, saint Thomas² demande si ceux qui n'ont pas entendu la prédication apostolique seront excusés du péché d'infidélité. Voici sa réponse:

« D'après Jean, xv, 22: *Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse point parlé*, ils seraient sans péché, il faut dire que ceux qui n'ont pas entendu la prédication du Seigneur et de ses disciples sont en effet excusés du péché d'infidélité. Mais ils ignorent le bienfait de Dieu qui les aurait justifiés du péché originel et des péchés qu'ils y ont eux-mêmes ajoutés, et c'est en raison de ces péchés qu'ils seront condamnés.

« Cependant, ceux d'entre eux qui font ce qui est en eux, Dieu leur secourra dans sa miséricorde en leur envoyant un prédicateur de la foi, comme il envoya Pierre à Corneille (Actes, x) ou Paul aux Macédoniens (Actes, xvi, 9).

« Mais qu'ils aient fait ce qui est en eux et se soient tournés vers Dieu, cela même est venu de Dieu qui a mû leurs cœurs vers le bien selon les Lamentations, v, 21: *Fais-nous venir à toi, Seigneur, et nous viendrons.* »

Ainsi donc, ces hommes sont dans une ignorance invincible relative, concernant les mystères du message chrétien. Mais ils sont visités par la grâce prévenante. S'ils la rejettent, ils n'entreront pas dans l'Eglise et seront condamnés. S'ils font ce qui est en eux, ils seront éclairés. Comment ? Saint Thomas se contente ici de renvoyer à l'Ecriture qui nous montre Pierre envoyé à Corneille et Paul aux Macédoniens.

2. Qu'il y ait un accès à la foi justifiante pour les habitants des régions que la prédication apostolique n'a pas touchés, cela est hors de doute. Peu seront visités privément par les *missionnaires*. Et saint Thomas ne songe pas, comme d'autres théologiens antérieurs ou postérieurs, à recourir ici au

¹ Cf. la 23^e proposition condamnée par Innocent XI, le 4 mars 1679: « La foi au sens large, fondée sur le témoignage fourni par la création ou sur quelque motif de cet ordre, suffit à la justification ». Denz., n° 1173.

² *Ad Romanos*, X, 18, écrit vers 1272-1273.

ministère des anges¹. Mais la lumière divine qui prévient tous les hommes peut leur apporter, s'ils ne la repoussent pas, une *révélation* immédiate. Non pas une révélation majeure, à fins universelles, ordonnée comme celle des prophètes et des apôtres à constituer le dépôt de la prédication chrétienne; mais une révélation mineure, à fins particulières, destinée à suppléer imparfaitement à l'absence de cette prédication². C'est ici qu'il faut citer un second texte de saint Thomas³, où il suppose un homme élevé dans les forêts au milieu des loups:

« Il appartient, dit-il, à la divine providence de pourvoir chaque homme des choses nécessaires au salut, tant qu'il n'y met pas lui-même obstacle. Si donc l'homme dont nous parlons suit l'indication de sa raison naturelle dans la recherche du bien et la fuite du mal, il faut tenir très certainement que Dieu lui révélerait par une inspiration interne les choses qu'il est nécessaire de croire (*per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria*), ou bien qu'il lui enverrait un prédicateur de la foi, comme il envoya Pierre à Corneille ».

Il ressort de ces lignes qu'une révélation divine immédiate peut suppléer partiellement la prédication évangélique chez les peuples où celle-ci devrait être normalement promulguée et connue⁴.

3. Le texte le plus complet et le plus audacieux sur le problème qui nous occupe, se trouve dans la Somme⁵. Saint Thomas y dégage la signification théologique du premier acte humain d'un enfant non baptisé:

« Tant que cet enfant n'a pas atteint les années de discernement et qu'il n'est pas en âge de faire usage de sa raison, il demeure avec le seul péché originel, et il est excusé de toute faute actuelle, mortelle ou à plus forte raison vénielle. Mais quand il commencera d'user de sa raison, sa faiblesse ne suffira plus à l'excuser de tout péché, véniel et mortel. La première chose qui se présente alors à la pensée d'un homme est de délibérer de lui-même. Et s'il s'ordonne lui-même vers la droite fin, il obtiendra par la grâce la rémission du péché originel. Mais s'il ne s'ordonne pas à la droite fin selon qu'il est capable de la discerner à son âge, il péchera mortellement, n'ayant pas fait ce qu'il lui était possible de faire. Dès lors, tant que la grâce ne l'aura pas purifié tout entier, un péché mortel précédera ses péchés véniels... »

¹ Ailleurs, il hésite à croire que les anges soient ministres des sacrements. III, qu. 64, a. 7

² C'est en nous référant à saint Thomas qui distingue la foi des *maiores* et des *minores*, II-II, qu. 2, a. 7, que nous parlons de révélation majeure et de révélation mineure.

³ *De veritate*, qu. 14, a. 11, ad 1. Ecrit vers 1256-1259.

⁴ Le P. GARDEIL a bien vu que, dans ce texte, saint Thomas parle de « d'illuminations et d'inspirations pouvant avoir force de révélations ». *Réponse à M. Bainvel*, Revue Pratique d'Apologétique, 1^{er} nov. 1908, pp. 183 et 199.

Bien que ces illuminations soient extraordinaires, dit BILLUART, *De fide*, dissert. 3, a. 2, solv. obj.; édit. Brunet, t. III, p. 237, « elles ne doivent pas être considérées comme miraculeuses, car elles sont la conséquence naturelle de la volonté divine de sauver l'homme ».

⁵ I-II, qu. 89, a. 6. Ecrit vers 1269-1270.

⁶ *Ibid.*

L'enfant qui atteint l'âge de raison peut s'abstenir pendant un certain temps des autres péchés mortels. Mais il n'évitera pas le péché d'omission, s'il ne se tourne vers Dieu dès que cela lui est possible. En effet, ce qui en premier se présente à l'homme doué de discernement, c'est de penser à cela même à quoi il pourra ordonner tout le reste, comme à une fin. Car la fin est première dans l'intention. C'est alors le temps où l'homme est tenu d'agir en raison du précepte affirmatif de Dieu, Zach., 1, 3: *Tournez-vous vers Moi, et Je me tournerai vers vous*¹ ».

Il y aura donc en chaque personne humaine normale, à un moment donné, un premier acte de liberté qui débouchera sur la foi justificante ou sur un péché mortel. S'il débouche sur la justification, c'est le signe que les premiers « credibilia » au moins ont été proposés et qu'ils sont crus sur l'attestation intime de la Lumière divine, qui est ensemble ce qui est cru, *quod creditur*, et ce par quoi tout est cru, *quo creditur*, objet et motif de la foi théologale: comme la lumière naturelle est ensemble ce qui est vu et ce par quoi tout est vu. S'il débouche sur le péché mortel, est-ce possible sans qu'il y ait péché d'infidélité ? Nous ne le croyons pas.

*c) On ne peut refuser la première invitation divine sans pécher
contre la foi*

Le premier acte de liberté est un tout moral indivis qui débouche sur la justification ou la catastrophe, et où l'on peut distinguer deux instants, séparables sinon peut-être dans la réalité, du moins par la raison².

Au premier instant, la grâce commence de soutenir le mouvement de la volonté vers le bien raisonnable qui apparaît alors au premier plan de la conscience, et « de la stimuler secrètement par un motif grand et supérieur » où déjà quelque chose du surnaturel qui est l'objet de la foi est présent obscurément: c'est le commencement de la foi, la « pia affectio ad credulitatem »³. Au second instant, la grâce apparaît au premier plan pour mouvoir la foi à adhérer aux premiers « credibilia » formellement présents et attesté par la Lumière divine.

Supposons, comme il nous paraît vraisemblable, que les deux instants soient simultanés et en quelque sorte superposés. Si l'invitation divine est refusée, c'est contre l'objet de la foi actuellement proposé et attesté, c'est contre la pleine lumière de la foi qu'il y a péché: l'infidélité révèle du coup toute sa malice.

¹ *Ibid.*, ad 3.

² Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, I, qu. 24, disp. 10 (Vivès) ou 30 (Solemes) a. 3, n° 40 et 41. Le mot « instant », dit BILLUART, peut désigner ici une certaine durée. *De fide*, dissert. 3, a. 2, t. III, p. 237.

³ Le canon 5 du concile d'Orange enseigne que non seulement l'accroissement de la foi, mais même son commencement et la première inclination à croire sont un don de la grâce. Denz., n° 178. Suivant plusieurs théologiens, c'est à ces commencements de la foi que songerait d'abord le concile de Trente, session 6, chap. 6, Denz., n° 798, lorsqu'il énumère la suite des sentiments qui disposent le pécheur à la justification: foi, crainte, espérance, pénitence. Cf. BILLUART, *De Deo*, dissert. 7, a. 8, § 2, solv. obj. 5^a, t. I, p. 293.

Supposons, au moins par un artifice de l'esprit, que les deux instants soient successifs et que l'invitation divine puisse être refusée au premier instant, alors qu'elle n'a pas encore manifesté tout son contenu de lumière. Ce qui est alors brisé par le refus de la volonté, ce n'est pas seulement l'élan de la nature vers le bien raisonnable, c'est en même temps le mouvement de la grâce par lequel l'âme est portée à la rencontre des biens de la foi déjà obscurément présents derrière le bien raisonnable, mouvement que les théologiens appellent le commencement de la foi, la pieuse inclination à croire. Il y a donc péché contre la lumière qui conduit à la foi, contre la foi commençante: ce péché est réductible au péché d'infidélité, comme un processus de décomposition est réductible à son terme. Sans doute les deux premiers « credibilia » ne sont pas encore ouvertement manifestés. Mais ils sont sur le point de l'être. Leur ignorance n'est pas du tout invincible. Elle est même en voie d'être surmontée par la motion divine. Elle ne peut être consentie et perpétrée par la volonté qu'au mépris de la grâce¹. La résistance à l'« initium fidei », à la pieuse inclination à croire est, au moins *réductivement*, une faute d'infidélité².

Le secours surnaturel donné à « l'enfant élevé dans les forêts » a pour fin immédiate, dit Billuart, « non de le conduire à la profession de la foi chrétienne explicite, mais seulement d'illuminer son cœur par rapport aux premiers credibilia. Cette croyance aux premiers credibilia, ajoute-t-il, sera compatible avec l'infidélité négative touchant les autres vérités de la foi³ ». Bref, chez les adultes normaux, l'ignorance invincible des premières données de la foi est impossible; mais l'ignorance invincible du message chrétien, jadis normale et aujourd'hui anormale, est fréquente.

¹ L'infidélité, disent les SALMANTICENSES, *De fide*, disp. 9, dub. 2, n° 24, t. XI, p. 420, est, non pas n'importe quel péché contre la foi, mais l'erreur volontaire de celui qui résiste à la foi avec pertinacité. Or, c'est précisément cette erreur et cette pertinacité que nous croyons constater dans le fait de briser l'initium fidei.

² D'une part JEAN DE SAINT-THOMAS, *loc. cit.*, admet qu'on peut *refuser la grâce au premier instant, et ignorer le second instant*. L'enfant, dit-il, qui refuse le bien raisonnable, se soustrait à la poussée de la grâce, brise l'« initium fidei », se rend indigne par sa faute d'entendre la proposition expresse de la foi. Cependant, ajoute-t-il, il ne commettrait pas de péché d'infidélité parce que les deux premiers « credibilia » n'auraient pas encore été dégagés devant son esprit assez nettement pour qu'il puisse les accepter sur le témoignage de Dieu ou les refuser. Il resterait dans l'infidélité négative. Il pécherait contre ce qui est *dispositivement* la foi, non contre ce qui est *formellement* la foi. Même doctrine chez les SALMANTICENSES, *De gratia*, disp. 6, dub. 3, n° 97, t. IX, p. 781. Cette manière de voir, que nous rejetons, introduirait une nouvelle définition de l'infidélité négative: 1^{re} définition qui est de saint Thomas, elle est une ignorance invincible et non coupable, *non habet rationem peccati*; 2^{me} définition, elle serait une ignorance vincible et coupable des premiers « credibilia » eux-mêmes.

D'autre part, Jean de Saint-Thomas n'admet pas qu'on puisse *accepter la grâce au premier instant et mourir avant l'illumination du second instant*. A qui objecte que l'homme qui a consenti au bien raisonnable pourrait mourir ou pécher avant la justification, BILLUART répond, lui aussi, qu'à ceux qui, moyennant la grâce, font ce qui est en eux, Dieu ne refuse jamais une grâce ultérieure, *De Deo*, dissert. 7, a. 8, § 2, t. I, p. 294. Il faut donc, ou bien considérer les deux instants du premier acte de liberté comme réellement inséparables et comme intégrant un seul acte moral indivisible; ou bien faire appel à une intervention particulière de la providence divine qui ne permettra pas qu'une acceptation initiale reste sans aboutir.

³ *De peccatis*, dissert. 8, a. 7, § 1, t. II, p. 569.

3. D'UNE CONNAISSANCE PRÉCONCEPTUELLE DES PREMIERS « CREDIBILIA »

1. C'est dans la perspective d'une foi *normale, achevée et donc conceptuellement exprimée* que saint Thomas se place chaque fois qu'il demande quelles sont les données indispensables de la foi. Et comme la connaissance conceptuelle se divise en explicite, qui porte sur une donnée à quoi on pense immédiatement, et en implicite, qui porte sur ce qui se trouve obscurément inclus et ramassé dans cette donnée, il répond que partout et toujours il a été requis de croire *explicitement* les deux premiers « credibilia », dans lesquels les mystères de la foi chrétienne sont *implicitement* contenus¹. Son intention n'est pas alors de rechercher s'il y a possibilité, antérieurement à ce stade normal et parfait de la foi, *d'un stade imparfait et provisoire*, où les deux premiers « credibilia » seraient crus actuellement, formellement, quant à leur substance et contenu, *mais d'une manière encore préconceptuelle, prénotionnelle, volitionnelle, et en ce sens inconsciente, c'est-à-dire non réflexivement consciente*. Il suggère cependant l'existence de ce stade préparatoire, car, pour expliquer que l'enfant qui s'ordonne à la droite fin de la raison rencontre le Dieu Sauveur, il semble ne réclamer qu'une révélation tout intérieure et ne faire appel qu'aux exigences internes de déroulement d'un acte sans doute très pur, très spirituel, très intense, mais dont les données notionnelles sont réduites à fort peu de chose. Cette suggestion peut être écoutée. Il est possible de mettre à profit les données de la psychologie sur la vie inconsciente ou préconsciente de l'esprit pour éclairer le dynamisme secret, la dialectique interne du premier acte de liberté, et formuler en termes de connaissance spéculative ce qu'il contient dans son indivisible vitalité, à la fois volontaire et intellectuelle².

Il met en cause simultanément des valeurs d'ordre naturel et d'ordre surnaturel.

2. Commençons par les *valeurs d'ordre naturel*. A un moment donné l'enfant est mis en demeure de choisir pour ou contre le bien humain raisonnable, le bien honnête. Le bien à faire, le mal à éviter, lui apparaît alors consciemment et explicitement, bien que d'une manière confuse, dans une notion, et un jugement impératif. Qu'il choisisse ce bien, sans même penser déjà explicitement ni à Dieu ni à sa fin dernière, que se passe-t-il en lui ? Il se porte de fait et du premier coup sans même en avoir conscience jusqu'à la valeur sans laquelle le bien honnête ne subsisterait pas un seul instant, jusqu'à Dieu, Fin dernière de la vie humaine. Il atteint Dieu actuellement et formellement, mais à l'aveugle, en vertu du dynamisme secret de la volonté, ne le rejoignant et ne le connaissant qu'en se fiant au mouvement de sa volonté droite. L'intelligence « démunie de ses pro-

¹ *De veritate*, qu. 14, a. 11 ; II-II, qu. 2, a. 5, etc.

² Nous nous référons à l'étude de Jacques MARITAIN sur *La dialectique immanente du premier acte de liberté*, dans *Raison et raisons*, Paris, 1947, pp. 131-165, à laquelle nous renvoyons le lecteur.

pres armes, ne peut, là, être en acte qu'au-dessous du seuil de la conscience, dans une nuit sans concept et sans connaissance exprimable... Connaissance purement pratique de Dieu dans le mouvement de l'appétit vers le bien moral en tant même que bien. Sans doute elle est prégnante d'un contenu métaphysique, mais non saisi comme tel, non spéculativement libéré. Connaissance purement pratique, non-conceptuelle et non-consciente, qui peut coexister avec l'ignorance théorique de Dieu. Ainsi, un homme, en vertu d'un acte libre premier ayant pour objet le bien honnête, peut sans connaître Dieu tendre à Dieu comme à la fin de sa vie, et du même coup connaître (inconsciemment) Dieu sans le connaître (consciemment) ¹.»

3. Mais les *valeurs d'ordre surnaturel* interviennent en même temps. L'enfant dont nous parlons est un être que le péché du premier Adam a privé de la vie divine et blessé dans sa nature, et que prévient la grâce du second Adam. Dès le premier acte de liberté, cette grâce divine entre en jeu. S'il choisit le bien honnête et fait ce qui est en lui, c'est, selon saint Thomas, qu'elle l'a secrètement secouru en *guérissant* sa nature. Pourtant c'est le moindre rôle de la grâce. Son rôle suprême est d'être *élevante*, de restaurer l'homme dans l'état d'enfant de Dieu dont il est déchu : non pas seulement de « guérir » ses forces naturelles, mais de le « ressusciter » à la vie surnaturelle.

Comment dès le premier acte de liberté de l'enfant cette résurrection est-elle rendue possible ? Nous disions que l'enfant a découvert la notion de bien honnête. Maintenant, la grâce intervient pour utiliser cette notion, l'éclairer d'un rayon nouveau d'intelligibilité, y lire une signification encore inaperçue ². Le concept de bien, transvalué, apparaît alors non pas dans la simple lumière de l'analogie métaphysique, mais dans la lumière de la transanalogie de la foi. Il y a intuition nouvelle plutôt que concept nouveau, intuition qui fait corps avec la notion de bien honnête, lui apportant une note et une richesse nouvelles, et l'ouvrant sur une perspective inconnue. L'enfant fait alors l'expérience du besoin d'être sauvé, le bien *honnête* lui apparaît comme le bien *salutaire*, comme le bien par lequel il sera sauvé.

C'est à partir de cette notion, de cette intuition consciente mais confuse, que le dynamisme ou la dialectique du premier acte de liberté va se dérouler sur le plan surnaturel. Que je consente à la notion du bien salutaire : le Terme réel auquel mon désir, passant à travers cette notion, se porte, est lui aussi surnaturel et salutaire, c'est le Dieu sauveur. Je ne le connais pas encore d'une connaissance consciente et conceptuelle ; la

¹ *Ibid.*, n° 3, pp. 138-139.

² On pourrait appliquer à cette situation ce que saint FRANÇOIS DE SALES dit en général de la foi : « Comme il arrive quelquefois que, la terre étant couverte de brouillards, nous ne pouvons voir le soleil, mais nous voyons seulement un peu plus de clarté du côté où il est, de façon que, par manière de dire, nous le voyons sans le voir... Et néanmoins, cette obscure clarté de la foi étant entrée dans notre esprit, non par force de discours ni apparence d'arguments, mais par la seule suavité de sa présence, elle se fait croire et obéir à l'entendement avec tant d'autorité, que la certitude qu'elle nous donne de la vérité surmonte toutes les autres certitudes du monde... » *Traité de l'amour de Dieu*, livre II, chap. 14, *Œuvres*, Annecy, 1894, t. IV, p. 133.

connaissance que j'en ai n'est pour l'heure que volitionnelle et inconsciente. C'est pourtant une connaissance actuelle et formelle, une connaissance en acte vécu; et si je savais alors en conceptualiser la substance et le contenu, j'annoncerais, tels qu'ils sont formulés dans l'Épître aux Hébreux, les deux premiers « credibilia ».

Ainsi sous le rayon de la lumière divine, l'idée du salut sortie des profondeurs de la conscience morale est exhaussée; le concept de bien moral est transvalué en celui de bien par lequel je serai sauvé. Si j'adhère à cette notion, mon esprit débouche, du même coup, par une connaissance volitionnelle et non exprimable sur le Dieu sauveur. L'intelligence, en effet, se fie à l'appétit, elle devient vraie par conformité et connaturalité au droit mouvement du vouloir. Mais l'appétit, étant surnaturalisé, est adapté à son Terme. De ce fait il sert à l'intelligence d'instrument pour connaître ce Terme. C'est ce qu'on exprime en disant que l'appétit a valeur d'objet, *transit in conditionem objecti*: non qu'il soit *ce qui* est connu, mais il est *ce par quoi* son Terme est connu. Ce Terme est Dieu atteint ici dans sa transcendence surnaturelle, comme Sauveur et comme Vérité première, objet et motif de la foi, auquel l'intelligence adhère « par une connaissance spéculative non conceptuelle, vraie par conformité au droit mouvement du vouloir. C'est par un acte de foi surnaturelle, qui s'exprime non dans des concepts et dans une assertion notionnellement formulée, mais dans un *je crois* vécu, (...) que l'esprit assentit, sur le témoignage intérieur de Dieu, à la révélation qui lui est faite de la réalité divine »¹.

Si cette analyse est exacte, la première acception de la foi ou son premier refus, la première adhésion à l'Eglise ou la première déchirure, constituent, comme le pensent la plupart des théologiens, une alternative que nul adulte normal n'élude. Mais ce que l'on peut ajouter, c'est que le choix qui inclinera la liberté dans l'un ou l'autre sens et décidera du salut éternel de l'âme se fait en des régions de l'être si profondes qu'elles peuvent demeurer, au moins un certain temps, impénétrables à la conscience claire. Beaucoup pourront être membres de l'Eglise, d'une manière commencée, sans qu'elle le sache et sans qu'ils le sachent.

4. CONCLUSIONS

Il est sûr que, depuis la promulgation de la loi nouvelle, il est nécessaire aux hommes pour être sauvés de croire explicitement les mystères de la Trinité et de l'Incarnation rédemptrice. Voilà le seul régime de salut, normal pour l'humanité tout entière. Tout autre régime est anormal et déficient. Tel est, sans nul doute, le sens des thèses de saint Thomas sur l'o-

¹ *Ibid.*, n° 5 et 6, pp. 147-157 — L'appétit, éclairé à son départ par la notion confuse du bien par lequel je serai sauvé devient un instrument faisant connaître le Dieu sauveur, sans que l'âme sache qu'elle le connaît. A un plan supérieur, dans la connaissance mystique, l'appétit, éclairé à son départ par la pleine révélation conceptuelle du Dieu sauveur, devient un instrument faisant connaître l'intimité du Dieu sauveur, d'une manière souverainement consciente. *Ibid.*, n° 7, p. 159.

bligation, aujourd'hui universelle, d'une foi explicite en la Trinité et en l'Incarnation ¹.

Pourtant, partout où la promulgation de la loi nouvelle est entravée, par suite de la malice des uns, de la misère et de l'ignorance des autres, les adultes normaux ne sont pas la proie d'une ignorance absolue ou totale des énoncés de la foi. La lumière de ce Dieu « qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité » (I Tim., II, 4) les presse intérieurement et leur présente objectivement les données sans lesquelles nul acte de foi ne serait possible, à savoir que Dieu est et qu'il est rémunérateur pour ceux qui le cherchent. En sorte que nul d'entre eux n'échappe au dilemme de la foi ou de l'infidélité.

Cette connaissance des toutes premières données de la foi est encore préconceptionnelle et préconsciente. Elle est donc antérieure à la division de la connaissance (conceptuelle et consciente) en explicite et implicite. Elle est postulée par le déroulement de l'acte dans lequel l'enfant va décider pour ou contre le bien de sa raison, derrière lequel en effet transparaît déjà le bien mystérieux de la foi.

C. — LA PREMIÈRE RENCONTRE PERSONNELLE AVEC L'ÉGLISE

La première rencontre personnelle avec l'Eglise se fait au moment de ce premier acte de liberté dont nous avons parlé à la suite de saint Thomas d'Aquin.

I. LA PROFONDEUR DU PREMIER ACTE DE LIBERTÉ

Précisons que l'expression « premier acte de liberté » ne signifie pas ici « premier acte où le libre arbitre entre en jeu ». Elle se rapporte à un acte profond, radical, où la liberté engage l'être même de la personne par un choix majeur, qui tant qu'il ne sera pas révoqué, décide de sa destinée.

« Dans les années qui ont précédé son premier acte de liberté, l'enfant a eu une histoire, où sa vie morale s'est préparée comme dans un crépuscule de l'aube, et où il n'a pas été livré à sa seule nature déchue; même non baptisé il a été sollicité par la grâce actuelle en des occasions et sous des modalités variées comme les contingences de la vie humaine et les détours de la générosité divine; il a pu accueillir ces sollicitations, dans les mouvements de liberté ébauchée dont il était capable, il a pu les refuser; il a été ainsi préparé plus ou moins bien ou plus ou moins mal à l'épreuve, sans commune mesure avec ces préparations, qui aura lieu quand pour la première fois il décidera du sens de sa vie.

« En tout cas, à ce moment décisif où il entre dans sa vie de personne (en attendant les autres occasions cruciales qui se présenteront jusqu'à l'heure de la mort), la grâce le sollicitera encore, emmêlée avec plus ou moins de force aux dispositions plus ou moins bonnes et aux obstacles plus

¹ II-II, qu. 2, a. 7, et 8.

ou moins grands qui viennent de la nature, de l'hérédité, du milieu humain : de sorte que s'il ne prend pas le parti du bien, c'est qu'il se sera soustrait au secours qui aurait donné en lui à la nature déchue, en la guérissant, et en l'élevant à la participation de la vie divine, la force de choisir le bien pour le bien et de s'ordonner vers la vraie fin de l'homme¹. »

2. C'EST EN LUI QUE SE FAIT LA PREMIÈRE RENCONTRE PERSONNELLE AVEC L'ÉGLISE

On a dit du texte de saint Thomas² que son importance est extrême, car « il envisage comme normal et inévitable que pour l'immense multitude des enfants non chrétiens le choix entre la grâce et le péché se fait avant toute rencontre avec l'Eglise catholique »³. C'est sans doute avant toute rencontre avec la prédication chrétienne, avec l'*enseignement magistériel de l'Eglise catholique*, que se fait ce choix. Mais disons que ce n'est pas avant toute rencontre avec l'*Eglise catholique*.

Pour les enfants non baptisés, c'est en vérité à l'intérieur même de leur premier acte de liberté qu'ils rencontrent l'Eglise. Cette grâce qui vient au-devant d'eux pour leur montrer le bien par lequel ils seraient sauvés et les presser d'y adhérer, est déjà une présence réelle en eux de l'Eglise catholique. Qu'ils y consentent, et les voilà rattachés sans doute initialement, imparfaitement, mais déjà salutairement à la grande Eglise, confiée ici-bas à la juridiction de Pierre et du souverain pontife (ils ne le connaissent pas, et lui non plus ne les connaît pas nommément), et dont le Christ est la Tête (ils ne le connaissent pas, mais lui les connaît nommément). Qu'ils s'en détournent, et c'est l'Eglise qu'ils déchirent en eux par leur premier péché d'infidélité.

Pour les enfants baptisés, l'Eglise est venue les rencontrer dans leur berceau. Elle est entrée tout entière en eux avec le caractère et la grâce du baptême. Au moment où ils vont pour la première fois rencontrer personnellement l'Eglise, il ne leur reste qu'à franchir le pas qui sépare l'habitude de l'acte, le sommeil du réveil, ils peuvent réussir ce pas. Ils peuvent aussi le manquer et à leur tour déchirer l'Eglise.

3. IL EST SECOURU OU CONTRARIÉ DU DEHORS

C'est un enfant quelconque, de milieu païen ou chrétien, religieux ou irréligieux, qu'il ait ou non déjà l'idée de Dieu, mais en tout cas indépendamment de l'usage qu'à ce moment il peut faire ou ne pas faire de cette idée, qui a été considéré ici, du seul point de vue du dynamisme interne de son premier acte de liberté⁴.

¹ Jacques MARITAIN, *loc. cit.*, n° 4; cf. n° 1; pp. 144 et 132.

² I-II, qu. 89, a. 6.

³ M. LABOURDETTE et M.-J. NICOLAS, *Le problème de l'infidélité*, Revue thomiste, 1946, p. 596.

⁴ Cf. Jacques MARITAIN, *loc. cit.*, n° 3 et 5, pp. 137 et 147.

Chez l'enfant chrétien, tout ce qu'il a pu entendre et retenir du message chrétien est présent autour de lui pour éclairer son premier acte de liberté, et la grâce du baptême le presse en outre de l'intérieur. « Un enfant qu'une éducation religieuse a instruit de la parole de Dieu, et qui connaît et aime Dieu avant d'accomplir son premier acte de liberté, où il délibère de lui-même, est aidé comme il se doit par la tradition religieuse de la famille humaine dans ce premier acte décisif. Et prévenu ainsi de la connaissance de Dieu, c'est dans la vertu de la divine charité, reçue avec la grâce au baptême, et en commençant par la Fin, je veux dire en dirigeant plus ou moins consciemment son cœur vers sa vraie Fin dernière avant de prendre et en prenant le parti du bien honnête, qu'il accomplit son premier acte de liberté, si celui-ci est bon ¹. »

L'enfant élevé dans un milieu indifférent ou hostile au christianisme, ne sera secouru que par les lumières intérieures de la raison et de la grâce, et s'il choisit le bien, il lui faudra plus tard remonter beaucoup de pentes et redresser, à mesure qu'elles lui paraîtront erronées, beaucoup de doctrines et de coutumes. « Un enfant qui a reçu une éducation areligieuse ou antireligieuse, s'il choisit pour le bien honnête dans son premier acte de liberté, est pratiquement et vitalement entraîné par la dialectique immanente de cet acte mais se trouve alors, sans le savoir, en désaccord avec le registre de concepts spéculatifs qui lui a été inculqué ². »

4. CONCLUSIONS

Il faut admettre, dans le cas des enfants en bas âge et des anormaux, une ignorance invincible (*infidelitas negativa*) absolue ou totale, qui obscurcit tout le champ des vérités révélées, y compris les deux vérités élémentaires sans lesquelles on ne saurait « approcher de Dieu ».

Dans le cas des adultes normaux, il n'y a place que pour une ignorance invincible relative ou partielle. Elle peut porter même sur les mystères fondamentaux du message chrétien, comme la Trinité ou l'Incarnation rédemptrice. Mais les deux vérités élémentaires dans lesquelles ces mystères sont contenus implicitement, se sont manifestées, au moins dans une connaissance préconceptuelle et préconsciente. Elles ont dès lors passé à l'état de vérités crues de foi divine, ou rejetées par infidélité.

A cet instant s'est faite, dans les régions les plus profondes de son être la première rencontre personnelle de l'homme avec l'Eglise catholique: par un consentement, initial sans doute, mais déjà salutaire; ou par un refus trop intérieur pour ne pas être déjà une déchirure.

CHARLES JOURNET

¹ *Ibid.*, n° 5, p. 147.

² *Ibid.*, n° 5, p. 147.

Bibliographies

La récente biographie de Nicolas de Flue au Propre suisse du Bréviaire romain. (Rome, 21 mars 1949.)

Il est possible, grâce au monumental ouvrage de Robert Durrer, de préciser certains passages. Le souci admirable avec lequel S. S. Pie XII a tenu, dans ses discours de canonisation, à se référer à cette source, n'est-t-il pas, pour chacun de nous, un exemple à suivre ?

1° On raconte que, tandis qu'il était soldat, il délivra, par son efficace et admirable intervention, le monastère de sainte Catherine du pays de Thurgovie, de l'incendie qu'on lui préparait.

Ce fait n'apparaît pour la première fois que dans les biographies d'Eichorn, au début du XVII^e siècle. Il s'accompagne de circonstances qui, selon Robert Durrer, ne concordent pas avec ce que nous savons d'ailleurs de la campagne de Thurgovie, Durrer, p. 14, note 5.

2° Revenu dans sa patrie, il y refusa constamment la magistrature suprême qui lui fut offerte à plusieurs reprises, « saepius ».

Erni Rorer, ami de Nicolas, dit simplement qu'il méprisait tout honneur terrestre et « mit tout son zèle à ne pas devenir landammann : sans quoi il le fut devenu en son temps ». Durrer, p. 463.

3° Éclairé d'une lumière d'en haut, il vit des flammes de soufre sortir de la bouche d'un juge inique.

Dans son homélie du 6 août 1486, sept mois avant la mort de Nicolas, Jean de Trithème écrit : « Or, il arriva, à un certain moment, qu'il ne put faire révoquer une sentence de ses collègues qu'il jugeait inique ». Durrer, p. 351.

La vision des flammes sortant de la bouche des juges iniques est rapportée pour la première fois dans la vie de Hans Salat, 1535-1537. Durrer, p. 677.

4° Pendant ces années il vécut sans nourriture corporelle ni breuvage, réconforté seulement par le très saint Corps du Christ.

Pendant les premières années de sa retraite, Nicolas se confessa au curé de Kerns auquel il confia que, lorsqu'il est à la messe et que le prêtre consomme le sacrement, il en éprouve un tel réconfort qu'il peut rester sans manger ni boire, ce qui ne serait pas possible sans cela. Durrer, p. 468.

Il ne communie alors qu'aux principales fêtes. Quand il y aura un prêtre au Ranft, à titre provisoire pendant cinq ans, à titre définitif pendant les cinq dernières années de sa vie, il se confessera et communiera chaque mois, nous dit Wölflin. Durrer, p. 545.

5° Les visions célestes ne lui firent pas défaut : la plus célèbre fut celle où la très sainte Trinité s'offrit à lui sous l'apparence d'une roue éclatante, « rotas fulgentis ».

On peut compter trois manifestations de la Trinité à Nicolas. La première sous la forme de trois personnes humaines semblables. La seconde sous la forme de trois mots parfaits sortant d'un unique Alleluia. La troisième, la « grande vision », est plus une vision de la « Dété » que de la « Trinité ». Elle nous est décrite ainsi par Wölflin : « Tous ceux qui l'approchaient étaient saisis de crainte. La cause en était, disait-il, qu'il avait vu une fois une lumière dont il avait été transpercé, où se montrait un visage humain. A ce spectacle, il avait pensé que son cœur allait éclater en morceaux. Saisi de frayeur, il avait détourné la tête et s'était jeté à terre. C'est depuis ce temps que sa face était devenue redoutable ». Durrer, p. 547. Dans aucune de ces visions il n'est question de roue.

Mais Nicolas, — qui dictait ses lettres et qui sans doute ne savait pas lire —, possédait un catéchisme en morceaux. Saisi de frayeur, il avait figurait le mystère de la Trinité et le mystère du monde, et il savait expliquer merveilleusement à ses amis le symbolisme de cette roue. Durrer, p. 363.

6° Par un signe de croix, il délivra instantanément d'un grave incendie Sarnen, bourg principal de l'Obwald.

Dans aucun des documents contemporains du saint il n'est question de ce miracle. La chronique officielle de Sarnen nous dit au contraire qu'il y eut, le 13 août 1468, un incendie qui brûla à Sarnen vingt-deux belles maisons, dont l'Hôtel de ville. En 1591, le curé de Stans raconte qu'une vieille femme lui a rapporté qu'on envoyait un messager à frère Nicolas, lors de l'incendie, et qu'il l'éteignit par un signe de croix. C'est au XVII^e siècle que prévaudra cette légende. Durrer, p. 922, note 9.

7° Au moment où une grave dissension surgit entre les confédérés, qui ne semblaient pouvoir être réduite que par les armes, le bienheureux vieillard, les exhortant avec force et suavité, les ramena promptement à la concorde.

Il faut noter que Nicolas ne descendit pas à la Diète. C'est le curé de Stans, son ami, qui vint le consulter pendant la nuit et qui rapporta le lendemain son message aux Confédérés. Durrer, p. 162.

8° Il mourut très placidement le vingt-et-un mars.

Wölflin écrit : « Le Dieu très bon permit qu'il fût assailli d'une très grave maladie. Comme elle le torturait dans tout son corps, il gémissait dans l'anxiété de son âme, de la douleur interne qu'il éprouvait jusque dans la moelle des os et les jointures. Sa chair était consumée et presque détruite, et il se tournait d'un côté et d'autre, sans trouver une place où pouvoir demeurer tranquille. Après huit jours d'une souffrance aussi patiente que pitoyable, il commença à désirer ardemment le viatique du corps et du sang

salutaires du Christ. Dès qu'il l'eut reçu avec une suprême vénération, il rendit l'âme dans une immense douleur, couché sur le sol selon son habitude, et avec actions de grâces. Durrer, p. 549.

9° *L'Introit de la Messe*: « *Voici que je me suis retiré dans la solitude: car j'ai vu l'iniquité et la contradiction au sein de la cité* », est émouvant. De Nicolas aussi, fut vrai le proverbe évangélique que nul n'est prophète dans sa patrie. Qu'on lise ce qu'a écrit Durrer, pp. XXIX-XXX. Si Nicolas a refusé d'être landammann, s'il a fui au désert, certes c'est d'abord pour trouver Dieu seul; et c'est aussi pour protester non seulement contre l'iniquité d'un jugement, mais encore contre les ivresses de l'impérialisme politique et de la volonté de puissance.

10° L'oraison qu'on lisait dans l'Office du bienheureux portait: *O Dieu qui avez daigné nourrir merveilleusement le bienheureux ermite Nicolas de la nourriture des anges, et qui l'avez éclairé par la vision de la très sainte Trinité, faites, nous vous en prions, que par son intercession nous puissions recevoir dignement le corps et le sang du Seigneur sur la terre et mériter de le voir dans la gloire des cieux*. Voici la nouvelle oraison: *Appuyés sur l'intercession du bienheureux Nicolas votre confesseur, nous vous supplions Seigneur de conserver toujours notre nation par votre bénigne protection, et de verser dans ses chefs avec clémence la lumière de votre grâce*. La première oraison va à ce qui est le plus haut et le plus beau, la deuxième à ce qui est second; la première est « théologale », la deuxième « morale »; la première est « mystique », la deuxième, au bon sens du mot, « politique ».

Charles Journet.

Lettre des Cardinaux français sur le Décret du Saint-Office condamnant l'adhésion et la collaboration des catholiques aux partis communistes, du 8 septembre 1949. Documentation catholique du 25 septembre 1949.

Que le Décret du Saint-Office du 1^{er} juillet 1949, relatif au communisme, ait exigé des commentaires parce qu'il lui avait fallu, conformément aux règles du genre, user d'un style technique et juridique alors même qu'il tranchait un problème brûlant où des cœurs et de pauvres âmes d'hommes sont engagés, comment ne pas s'en féliciter, puisqu'il a provoqué cette *Lettre des Cardinaux français* où l'on voit comme en transparence le cœur et l'intelligence de l'Eglise de France et de la grande Eglise catholique? Un souffle de magnanimité la traverse. On y sent à la fois le respect dû aux exigences inaliénables et infinies de l'Evangile et à la dignité de la personne humaine jusque dans ceux-là

même qui s'égarent et qu'il faut prémunir ou reprendre. Citons quelques lignes de la conclusion: « Nous comprenons bien la souffrance qu'ont pu ressentir les travailleurs devant la condamnation du communisme. Nous savons qu'ils voyaient surtout en lui un parti agissant et résolu à supprimer les injustices sociales dont ils souffrent et à donner aux ouvriers leur place d'hommes libres, dans la profession comme dans la cité. Aussi sommes-nous très émus de leur peine et avons-nous à cœur de leur ôter la douloureuse impression que l'Eglise resterait insensible à leurs angoisses et à leurs aspirations. Il n'en est rien. Après comme avant le Décret du Saint-Office, l'Eglise, dans le conflit social, prend nettement parti pour eux. Voilà plus de cinquante ans que les Papes ne cessent d'enseigner que la condition des ouvriers dans le régime actuel du travail n'est pas juste. Elle ne l'est pas dans l'organisation capitaliste; elle ne l'est pas davantage dans l'organisation communiste qui ne fait que concentrer entre les mains d'un Etat tout puissant les privilèges qu'il enlève au capitalisme privé. L'homme ne peut être un instrument de profit, ni au service d'intérêts privés, ni au service de l'Etat... L'Eglise, par sa fermeté vis-à-vis de l'erreur communiste, veut être le meilleur allié des travailleurs dans l'effort qu'ils poursuivent pour réaliser leur idéal de la promotion ouvrière. En effet, il ne saurait y avoir de véritable valeur humaine ni de dignité du travailleur dans une société où n'existe pas la liberté. Mais sans Dieu, principe et fin de l'homme, la liberté n'est qu'un vrai mot. L'athéisme, qui est à la racine du communisme et que l'on trouve comme un ferment actif dans toutes ses réalisations économiques et sociales, amène logiquement un écrasement de l'homme. En fin de compte le communisme athée ne peut offrir à l'humanité d'autre idéal qu'une fourmilière où l'individu est déterminé à un travail dont il ne voit ni le pourquoi, ni le comment, ni les fins. Lorsque l'erreur communiste aura perdu l'empire qu'elle exerce aujourd'hui sur un trop grand nombre d'esprit, l'humanité reconnaîtra que l'Eglise de Jésus-Christ, dressée héroïquement contre ses persécuteurs, aura sauvé la vraie notion de l'homme et de sa dignité. »

Charles Journet.

HENRI-L. MIEVILLE, professeur émérite de l'Université de Lausanne, *Humanisme et communisme. A propos de l'expérience russe*. Librairie F. Rouge, Lausanne.

M. Miéville écrivait dans *Suisse Contemporaine*, janvier 1941, p. 26: « L'Eglise catholique, strictement hiérarchique et autoritaire, est, avec la théocratie juive, la vraie marraine des tota-

litarismes modernes. Dans les Etats totalitaires la tension entre l'Eglise et l'Etat résulte de prétentions rivales qui procèdent au fond d'une même conception sous-jacente du *spirituel*, conception *antipersonnaliste*, puisqu'elle implique la négation de l'autonomie personnelle dans le domaine qui importe le plus et qui est celui de la croyance, celui aussi du choix des principes directeurs de la conduite. Plus précisément, cette négation de l'autonomie de la personne consiste à proposer ou à imposer à l'être humain un régime de perpétuelle minorité spirituelle. Si, pour savoir ce que je dois croire ou ce que je dois faire, j'ai à me référer à une autorité distincte de ce qui s'impose à ma pensée et à ma conscience comme une exigence intérieure, je suis dans une condition de servitude, je ne suis pas un homme libre, dussé-je occuper un rang élevé dans la hiérarchie ecclésiastique ou politique. » Ainsi, selon M. Miéville, je suis totalitariste si j'admets que Hitler me dicte des préceptes de conscience, et je suis totalitariste si j'admets que Dieu me dicte ses commandements. Dans les deux cas, c'est la même « conception sous-jacente ». L'Eglise catholique n'est la marraine des totalitarismes que parce que Dieu, le Dieu de la révélation, est leur parrain.

Dans une telle perspective, comment essayer de faire entendre qu'il y avait, même au moyen âge, une distinction absolue entre l'Eglise, qui est sainte, et la *libido dominandi*, qui peut souiller les chrétiens, mais non le christianisme ; entre la foi, dont l'Eglise dit qu'elle ne doit jamais être contrainte, et l'inquisition espagnole qui, malgré les protestations des papes, fonctionnait au profit des « rois très catholiques » ? Comment même essayer de faire entendre qu'il y avait, même au moyen âge, une distinction infranchissable entre le christianisme, qui est *spirituel* et ne se défend pas par les armes, et les chrétientés, qui sont *temporelles*, et peuvent se défendre par les armes ; entre l'Eglise, corps du Christ et Royaume qui est dans ce monde sans être de ce monde, et les royaumes de ce monde ? Toutes ces distinctions sont vanité pour le rationalisme, même s'il est coloré de christianisme.

Dans le présent débat, où M. Miéville s'oppose à son collègue, M. André Bonnard, et à un écrivain de la *Voix Ouvrière*, M. R. Dreyfuss, un des plus graves reproches que fait M. Miéville au communisme, c'est de ressusciter les procédés de l'Eglise catholique. A part ces vues, c'est bien sûr à M. Miéville qu'il faut donner raison quand il formule sur la nature de l'humanisme des vérités incontestables, ou qu'il rappelle une multitude de faits capables de caractériser l'humanisme soviétique : c'est M. Vichinski qui a introduit par décret du 7 juin 1935 la peine de mort pour les enfants depuis douze ans. (Voir aussi *Yogi et Commissaire*, p. 246.) C'est dommage que M. Miéville ne distingue pas

d'avantage l'homme russe et l'homme soviétique. C'est dommage aussi qu'il se soit trompé sur la signification d'un poète de la taille d'Alexandre Blok (voir *Nova et Velera*, 1943, p. 222 ; 1947-1948, p. 131.).

Quant à M. R. Dreyfuss, pour montrer aux lecteurs de la *Voix Ouvrière* la réalité de l'humanisme soviétique, il emprunte la voix autorisée de M. Pierre Hervé : « Il paraît que faire d'un pays arriéré, semi-colonial, perdu de crasse et de superstition, ployant sous une autorité médiévale, exploitée par les propriétaires terriens, les industriels vendus aux trusts étrangers, des fonctionnaires bureaucratiques et ignorants, battu à plate couture dans une guerre du prestige, faire de ce pays, en trente ans, une des trois grandes puissances économiques du monde, ce n'est pas de l'humanisme ! » A entendre M. Pierre Hervé, l'avènement de la puissance économique coïncide donc avec la suppression de la misère, de l'exploitation de l'homme, des tyrannies (politique, militaire et policière), du fonctionnarisme et de la bureaucratie. Alors, vive aussi l'humanisme hitlérien.

Charles Journet.

JOHN-HENRI NEWMAN, *Perte et gain, histoire d'un converti*, traduit par M^{me} Lefrançois-Pillion, sous le titre : *Le roman de la conversion de Newman par lui-même*, introduction et notes du Dr Denys Gorce, Editions de la Colombe, Paris, 1948, 416 pages.

Enfin une traduction intégrale de *Loss and gain* ! Celle de Secondy, faite en 1859, était introuvable. Depuis, on n'avait présenté que des pages choisies. L'œuvre est donnée ici in-extenso ; les passages imprimés en caractères plus petits ne nous ont pas toujours paru les moins importants.

Entre l'*Apologia pro vita sua*, ou *Histoire de ses opinions religieuses*, que Newman écrira en 1865 pour « plaider sa cause devant le monde », et *Loss and gain*, histoire romancée de sa conversion, qu'il publie, en 1848, d'une part pour relever un défi et montrer que, malgré le style de leurs livres de dévotion, les catholiques « sont aussi capables que d'autres de bien écrire l'anglais » ; d'autre part pour fournir du travail à un éditeur converti et de ce fait plongé dans la misère, — il y a, à nos yeux, la distance qui sépare un livre exceptionnel que nous n'hésitons pas à mettre à côté des *Confessions* de saint Augustin, d'un livre de talent, plein d'intérêt, et où l'on rencontre, sur les angoisses de la conversion, maintes pages profondes et émouvantes :

« Je désire être fixé, soit dans l'Eglise anglicane soit ailleurs. Je voudrais savoir ce qu'est le christianisme ; je suis prêt à souffrir pour le chercher, et je l'accepterais allègrement et avec gratitude si je le trouvais. Mais c'est une œuvre de temps.

Tous les arguments de papier du monde ne sont pas capables de donner en un moment une aperception convaincante. Il doit y avoir un processus. Ils peuvent l'abrèger comme les remèdes abrègent les processus physiques, mais non suppléer sa nécessité... *La conviction c'est la vue de l'esprit, ce n'est pas une conclusion de prémisses ; c'est Dieu qui la fait et les œuvres de Dieu sont lentes...* Je n'abandonnerai pas l'enquête, mais je la laisse faire à son pas... Saül cherchait les âmes de son père et trouva un royaume », p. 287.

« O puissante Mère, je viens, ô puissante Mère ! Je viens, mais je suis loin de la patrie. Aie un peu pitié de moi ; je viens aussi vite que je le puis, mais ma marche est lente et ne ressemble pas à celle des autres, ô puissante Mère ! », p. 316.

« Et bien ! après tout, qui a le plus de chances d'avoir raison, de celui qui a donné des années peut-être à la recherche de la vérité, qui a constamment prié pour être éclairé, et a pris tous les moyens en son pouvoir pour s'assurer la lumière, ou d'eux, les messieurs d'Angleterre, qui restent tranquilles à la maison ? Non, non, ils peuvent bien parler de chercher la vérité, de jugement privé à exercer comme d'un devoir, *mais ils n'ont jamais cherché, jamais jugé* ; ils sont restés où ils sont, non parce que c'est la vérité, mais parce qu'ils se sont trouvés là, parce que c'est leur position providentielle et, après tout, une position confortable », p. 346.

« Certainement, je n'aime pas quantité de choses qui sont faites et dites par des catholiques romains ces temps-ci ; mais je ne vois pas comment ce pourrait être autre chose qu'une épreuve et une croix ; je ne vois pas en quoi cela affecte la question capitale... Ce qui me choque dans les façons d'être publiques des catholiques n'est pas forcément la mesure, n'est pas, j'en suis sûr, la mesure de l'esprit catholique intérieur », p. 347.

« Oh ! c'est si dur de vous laisser tous, de m'en aller vers des étrangers... Je ne le désire pas, mais je ne puis faire autrement ; je suis appelé, je suis saisi. » Il s'arrêta de nouveau, les larmes coulaient sur ses joues. « Tout est bien, dit-il, reprenant son empire sur lui-même. Mais c'est dur sur le moment et personne pour sympathiser avec moi ! De durs regards, des mots amers : *Je fais ce qui me plaît, Je suis ma propre volonté...* Et maintenant, très cher Carlton, mon seul ami d'Oxford qui fût patient et aimant avec moi, au revoir ! », p. 348.

« Il commença à se demander s'il avait réellement assez d'évidence pour la démarche qu'il allait faire, et la tentation l'assaillit... Y avait-il, après tout une vérité ? Est-ce que toutes choses ne se valaient pas ? En tout état de cause, n'aurait-il pu servir Dieu convenablement pendant sa vie

d'homme, là où la Providence l'avait placé... Des hommes meilleurs que lui avaient vécu et étaient morts dans l'Eglise anglicane », p. 351.

« Il y a assez d'évidence pour donner la conviction morale que l'Eglise catholique ou romaine, à l'exclusion de toute autre, est la voix de Dieu... On peut du moins avoir une certitude morale habituelle ; je veux dire une conviction unique, solide, sans compromis, et même sans doute raisonnable, présente aux heures où on est le plus maître de soi et dans la solitude, et qui, de temps en temps, comme un éclair au travers des nuages, vient vous illuminer au milieu même de ce monde ; une conviction aboutissant à ceci : L'Eglise catholique romaine est la seule parole de Dieu, la seule voie du salut... On ne peut pas attendre plus de lumière avant la conversion... Il vous faut risquer ; la foi est un risque avant d'être un don... vous approchez de l'Eglise par la voie de la raison, vous y entrez à la lumière de l'Esprit », p. 358.

L'objection foncière de l'Anglicanisme contre l'Eglise romaine est formulée sans ambages par l'un des personnages du roman : « Lisez seulement un peu de l'histoire de la Réformation et vous verrez que la doctrine qui assimile le pape à l'Antéchrist était l'âme du mouvement... La croyance qu'il y a un esprit de l'Antéchrist vivant en l'Eglise de Rome, l'informant et la dirigeant, est nécessaire à un bon Anglican... Il en est ainsi de nos théologiens. *S'il y a une doctrine qui les met d'accord, c'est que Rome est l'Antéchrist ou un Antéchrist.* D'ailleurs cette doctrine est nécessaire à notre position », pp. 275-276. C'est aujourd'hui encore la pensée de Karl Barth.

Charles Journet.

BOULOGNE, O.P., *Par delà la mort*, éd. de la Revue des Jeunes, Paris, 1946, 241 pp. — *Le Moi retrouvé*, éd. Lardan- chet, Lyon, 1947, 311 pp. — *Le Monde des Esprits*, Monaco, 1949, 190 pp.

A ceux qui demeurent ouverts aux plus grands problèmes humains, à ceux qui veulent les voir éclairés par la seule lumière qui leur confère leur exacte dimension, à ceux que ne satisfont ni la rhétorique sans contenu, ni la vérité sans amour, nous conseillerions volontiers les livres du Père B. Ils y trouveront, avec toutes les résonances humaines désirables, mais sans excès de littérature, une pure et belle doctrine qui répond à la soif de l'intelligence autant qu'aux besoins du cœur.

Jean-de-la-Croix Kælin, O.P.



NOVA ET VETERA

paraîtra en 1950 en quatre numéros.

ÉDITEUR : FRAGNIÈRE FRÈRES, FRIBOURG (SUISSE)

Prix de l'abonnement :

Suisse : Fr. 10.—, le numéro : Fr. 3.50 ;

Belgique et Luxembourg : Fr. 100.—, le numéro : Fr. 35.— ;

France : Fr. 700.—, le numéro : Fr. 200.—. Compte courant postal
608 778, *M. Bernard Anthonioz, 37, avenue Rapp (PARIS VII^e)* ;

Canada : \$ 3.—, le numéro : \$ 1,2. Le prix de l'abonnement est à verser à
*Mademoiselle Germaine St-Laurent, Ministère du Commerce, Edifice
Ouest, OTTAWA.*

Directeur : Charles Journet, Fribourg (Suisse)

Secrétaire de rédaction : R. P. Jean de la Croix Kaelin, O. P., 14, rue du
Botzet, Fribourg.