

S² Porto

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

<i>Epiphanie</i>	2
CHARLES JOURNET • <i>Droit de la vraie religion et Tolérance civile des cultes</i>	6
MARCELLE KRÆMER-BACH, Avocat à la Cour de Paris • <i>Deux instruments de paix : La Déclaration universelle des Droits de l'homme et la Convention sur le Génocide</i>	26
JOSETTE MARINELLI • <i>Pascal vainqueur, Fragment d'une étude sur Paul Valéry</i>	34
ERNEST DUTOIT • <i>Antigone, La version de M. André Bonnard</i>	43
CHARLES JOURNET • <i>Le monogénisme de la Bible est-il à l'encontre ou au delà de la Science? Examen d'une attaque anonyme contre l'Encyclique Humani generis</i>	49
JEAN DE LA CROIX KÆLIN • <i>Chronique de théologie protestante</i>	64
***** • <i>Pages spirituelles, Sermon capitulaire pour l'Epiphanie</i>	74
BIBLIOGRAPHIES • <i>Deux livres sur Thérèse Neumann : Hilda C. Graef et Paul Siwek • Pierre Nautin, Hippolyte, Contre les hérésies, Fragment, Etude et édition critique • Jean de Sponde, Poésies • Antoinette Virieux-Reymond, La logique et l'épistémologie des Stoïciens • Henri-Irénée Marrou, L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin</i>	

XXVI^E ANNÉE - N° 1 - JANVIER-MARS 1951

ÉDITIONS DESCLÉE & C^{IE} · TOURNAI · PARIS · ROME

Société de Saint-Jean l'Evangéliste

Tout intellectuel catholique connaît ces noms :

GUÉRANGER QUI NOUS A DONNÉ L'ŒUVRE DE
BASE DU MOUVEMENT LITURGIQUE

L'Année Liturgique

Disponible dans une **édition toute nouvelle**, mise à jour, en 5 volumes. Environ 1000 pages par volume, papier mince, caractères très lisibles, broché ou toile, présentation très soignée. — Ont paru en 1950 vol. I, II et III. Autres vol. sous presse. Format in-18.

CAYRÉ QUI NOUS FAIT CONNAÎTRE LES GRANDS
COURANTS THÉOLOGIQUES DE L'ÉGLISE

Précis de Patrologie et Histoire de la Théologie

Manuel en 3 volumes, in-8, Vol. I (Des origines à la mort de saint Augustin) 768 pages. Vol. II (Fin de la littérature patristique et les grands continuateurs des Pères) 934 pages. Vol. III (Maîtres modernes de la vie chrétienne, 614 pages.

THONNARD QUI NOUS INITIE A LA PHILOSOPHIE
PAR SES MANUELS TRÈS APPRÉCIÉS

Précis de Philosophie

Le plus récent manuel catholique de philosophie en harmonie avec les sciences modernes. Petit in-8 1792 pages, **paru 1950**.

Précis d'histoire de la Philosophie

Manuel de 963 pages plus 54 pages de tables très complètes. Petit in-8.

Extraits de grands Philosophes

Manuel de 852 pages. Petit in-8.

En vente ds toutes les bonnes librairies. Demandez prospectus et catalogues

ÉDITIONS DESCLÉE & C^{IE} · TOURNAI · PARIS · ROME

Société de Saint-Jean l'Evangéliste

Au seuil d'un nouveau départ, nous tenons à remercier tous les amis de *Nova et Vetera* qui ont bien voulu nous aider en versant *d'avance* le prix de leur abonnement pour 1951, particulièrement ceux qui ont eu la possibilité de marquer leur attachement à notre revue en souscrivant un abonnement de soutien.

Chacun le sait, nous vivons au jour le jour et nous osons adresser un pressant appel aux anciens abonnés de 1950 qui, n'ayant pas formulé de désir contraire, reçoivent dès lors le présent numéro. Nous leur serions grandement reconnaissants de renouveler sans tarder leur abonnement pour l'année en cours, en utilisant (pour la Suisse) le bulletin vert que nous avons eu l'indiscrétion d'encarter à nouveau dans cette livraison. Ce faisant, ils nous fourniront *en temps utile* le minimum indispensable pour paraître.

Nous utilisons cette occasion pour rectifier une petite erreur qui s'est glissée dans le N° 3-4 de 1950 : pour la Belgique et le Luxembourg, le prix de l'abonnement est bien frs belges 100.— (et non frs 300.—).

On est prié d'adresser toute la correspondance ne concernant pas la Rédaction, exclusivement à l'*Administration de Nova et Vetera* :
Librairie L. Méroz, 2, Bd des Philosophes, Genève.

NOVA ET VETERA

Epiphanie

« Voici que les ténèbres couvrent la terre ; mais le Seigneur se lève au-dessus de toi ! » Pourquoi faut-il qu'après la venue du Sauveur, les ténèbres couvrent la terre ? Pourquoi faut-il que la cité mystique, qu'il est venu fonder et sur laquelle veille son amour, ne disperse pas l'épaisse obscurité du monde ? Pourquoi faut-il qu'elle soit elle-même investie par des forces hostiles, engagée dans de si durs combats contre le mal, la douleur, les deuils, les catastrophes, le péché, le vice, le mensonge, la cruauté, la haine ?

* * *

Directement, la radieuse vision de la seconde partie du Livre d'Isaïe signifie la ville qui sera rebâtie par ceux qui vont rentrer de l'exil de Babylone. Les ténèbres seront sur les Gentils, mais elle brillera comme un soleil : « Lève-toi, Jérusalem, et rayonne ! Car ta lumière paraît, la splendeur de Iahvé s'est levée sur toi ! Oui, les ténèbres couvrent la terre, et la nuit s'étend sur les peuples. Mais sur toi se lève Iahvé, sa gloire resplendit sur toi. Les nations marchent vers ta lumière et les rois vers les clartés de ton aurore » (LX, 1-3).

Mais par delà cette Jérusalem dont s'éprennent le prophète et ses compatriotes, le souffle de l'Esprit s'en va vers une Jérusalem plus lointaine, pure et mystérieuse, dont la première n'est qu'un symbole, dont l'Apôtre dira qu'elle est d'en haut, qu'elle est libre, qu'elle est notre Mère (Gal., iv, 26), qu'elle est glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée (Ephés., v, 27).

Elle est entrée dans le temps avec le Christ et les apôtres, et elle n'en sortira plus ; ce n'est pas elle qui sera détruite par le monde, mais à la fin elle changera en elle tout ce qui dans le monde sera capable d'être sauvé. Elle n'est pas une Jérusalem de pierres, mais de la grâce et de l'Esprit. Elle n'est pas confinée en un lieu de la terre, mais diffusée parmi les nations,

non internationale ou interculturelle, mais supranationale et supraculturelle. Elle est bien dans le monde, mais non de ce monde.

* * *

Un jour, elle aura vaincu toutes les formes de la douleur et de la mort : « Et je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle ; car le premier ciel et la première terre s'en étaient allés, et la mer n'existait plus. Et je vis descendre du ciel d'auprès de Dieu la ville sainte, la nouvelle Jérusalem, préparée comme une fiancée qui s'est parée pour son époux. Et j'entendis une grande voix, venue du trône, qui disait : — Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes ; il habitera avec eux et ils seront son peuple, et lui-même sera Dieu-avec-eux. Et il essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus, et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, car les premières choses s'en sont allées » (Apoc., XXI, 1-4).

Un jour, elle aura banni toutes les formes du péché : « Voici que je viens promptement, et ma rétribution est avec moi, pour rendre à chacun selon ce qu'est son œuvre. Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le Principe et la Fin. Heureux ceux qui lavent leurs vêtements afin d'avoir droit à l'arbre de vie, et d'entrer par les portes de la ville. Dehors les chiens, les empoisonneurs, les fornicateurs, les meurtriers, les idolâtres, et quiconque aime et fait le mensonge » (xxii, 12-15).

Un jour, elle aura dissipé toutes les ténèbres : « La ville n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour l'éclairer, car la gloire de Dieu l'illumine, et l'Agneau est son flambeau. Et les nations marcheront à sa lumière, et les rois de la terre (les fidèles) lui apporteront leur gloire » (xxi, 23-24).

* * *

Mais avant le moment de sa transfiguration finale, il y aura un long temps pour elle sur la terre où elle luttera, dans un terrible corps à corps, contre les ténèbres.

Les théologiens disent que les prophètes n'ont pas nécessairement la connaissance de tout ce que Dieu leur fait annoncer, qu'il peut y avoir dans leur message plus de vérité qu'ils n'en saisissent. Le prophète de la Jérusalem future du second Livre d'Isaïe a-t-il su qu'elle viendrait sous deux états : d'abord un état d'épreuves dans les ténèbres, et plus tard

un état final sans plus de ténèbres ? Quand il annonçait à la ville sainte : « Oui, les ténèbres couvrent la terre, et la nuit s'étend sur les peuples ; mais sur toi se lève le Seigneur », a-t-il su que cette affreuse nuit du monde et cette exaltante clarté messianique seraient, pendant une série indéfinie de siècles, simultanées, inextricablement emmêlées ?

Mais pourquoi ce mystère ?

* * *

Après avoir rappelé que la grâce chrétienne change les âmes avant de changer les corps, et que les changements du corps n'arrivent que quand ceux de l'âme sont accomplis, c'est-à-dire à l'heure de la mort, Pascal, suivant saint Augustin, nous avertit que Dieu en a disposé ainsi de peur que, si le corps de l'homme fût ressuscité en même temps que l'âme dans le baptême, « on ne fût entré dans l'obéissance de l'Evangile que par l'amour de la vie ; au lieu que la grandeur de la foi éclate bien davantage lorsque l'on tend à l'immortalité par les ombres de la mort ».

C'est la réponse à notre question qui affleure ici. Partout s'affrontent les ténèbres et la lumière ; c'est partout le temps du conflit : dans le monde, en nous, jusque dans les régions les plus secrètes de notre être.

Et tout le sens du conflit est d'ouvrir des puits dans notre cœur.

* * *

Il faut lutter contre le mal avec une sainte passion, sur tous les plans où il se produit : comme une mère lutte pour la vie de son enfant, comme la cité sainte lutte contre le dragon sanglant. Que votre volonté, mon Dieu, soit faite *par* nous : votre volonté signifiée par vos révélations, vos commandements, vos désirs, à laquelle nous tâchons de conformer nos désirs.

Et en plus — car ce n'est pas tout : Que votre volonté, mon Dieu, soit faite *contre* nous : votre volonté de bon plaisir, qui malgré la lutte sans merci que vous nous ordonnez de mener contre le mal, permet d'immenses triomphes du mal, et le brisement de nos cœurs, et la mort de ceux qui nous sont les plus chers, et que votre Eglise soit entravée, et que les vérités soient diminuées par les enfants des hommes, et que votre Fils soit crucifié — et qui exige encore que nous nous abandonnions à elle : « Abba, Père, tout t'est possible. Eloigne ce calice de moi ! Mais non pas ce que je veux, mais ce que tu veux ! » (Marc, xiv, 36.)

* * *

Il y a toujours un point, dans la vie ou la mort de chaque homme, où Dieu lui demande l'abandon total à sa volonté de bon plaisir : à propos de lui, de son avenir, de sa santé ; à propos de ce qui lui est le plus cher au monde, et pour quoi il donnerait ses pauvres biens, sa vie. Il y a toujours une nuit où tout est perdu, et où on ne voit plus rien, où il n'y a plus rien à voir. Il y a toujours un moment où on est réduit à l'état d'Abraham, à qui Dieu promet une descendance par l'enfant même qu'il lui ordonne d'immoler : *contra spem in spem credidit* ; il y a toujours un moment — ou plusieurs moments —, où, contre l'espérance, il faudra croire en l'espérance. C'est là que Dieu nous attend, avec sa grâce et son amour. C'est là que le pauvre devient plus pauvre, et le riche si pauvre qu'il passe sans peine par le chas de l'aiguille.

C'est l'heure des dépouillements intérieurs : « Donnez tout, pauvres hommes, combien il est plus facile de tout donner que de donner à moitié. Tout ce que nous gardons est un cancer dans nos entrailles ¹. » C'est l'heure de la suprême naissance en Dieu et des victoires de la foi : « Tout ce qui est né de Dieu triomphe du monde ; et la victoire qui triomphe du monde, c'est notre foi » (I Jean, v, 4-5). C'est l'heure du plus grand amour, « fort comme la mort », que « les grandes eaux ne sauraient éteindre, ni les fleuves submerger » (Cantique, VIII, 6-7).

C'est l'heure où l'Eglise resplendit dans les plus délaissés et les plus obscurs de ses enfants. Oui, les ténèbres couvrent la terre, et la nuit s'étend sur les peuples. Mais le Seigneur se lève sur elle sans cesse dans les clartés de son aurore.

C'est cela, jusqu'à la fin de notre temps, l'Epiphanie.

C. J.

¹ Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, p. 716.

Droit de la vraie religion et tolérance civile des cultes

Le principe de l'*indifférence en matière de religion* est directement contraire à l'Eglise. Le principe de la *tolérance civile ou légale* de manières d'adorer et de penser qui s'écartent plus ou moins gravement de la vraie, est le principe de l'Eglise, en présence d'un monde dont l'unité religieuse est brisée.

Afin d'illustrer cette vue et de signaler quelques-unes de ses applications, nous donnons ci-après, en les rangeant par ordre chronologique, *six témoignages épiscopaux* qui nous ont paru caractéristiques.

Nous les ferons suivre de *précisions doctrinales*, empruntées l'une au P. Yves de la Brière, les autres à Jacques Maritain.

I. SIX TÉMOIGNAGES ÉPISCOPAUX

1. Le « Syllabus » commenté par Mgr Dupanloup

Le 8 décembre 1864, Pie IX publiait l'Encyclique *Quanta cura* et son annexe le *Syllabus*. Au mois de janvier 1865, Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, faisait paraître une plaquette sur *La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre*. Par la Convention du 15 septembre 1864, la France s'était engagée à abandonner dans le délai de deux ans la garde des Etats de l'Eglise à l'Italie. On s'efforçait, en France, de préparer l'opinion publique à cet abandon par de violentes attaques contre le *Syllabus*. Un des articles les plus critiqués était le 79^e, où le Pape rappelait une condamnation portée en 1856 contre le gouvernement mexicain qui, dans le dessein manifeste de répandre l'esprit d'indifférence religieuse et de ruiner la foi, venait de proclamer brusquement la liberté de tous les cultes, de renverser

le statut religieux traditionnel, de spolier l'Eglise, d'interdire aux citoyens de faire des vœux de religion. Voici, tel qu'il est condamné dans le *Syllabus*, ce 79^e article : « Il est faux que la liberté civile de tous les cultes et que le plein pouvoir laissé à tous de manifester ouvertement et publiquement toutes leurs pensées et toutes leurs opinions, jettent plus facilement les peuples dans la corruption des mœurs et de l'esprit » que le statut adopté jusqu'ici, « et propagent la peste de l'indifférentisme ».

Mgr Dupanloup qui, comme « évêque catholique », ne s'habituaît pas « à voir une Encyclique du Pape interprétée par un concile de journalistes » consacre une douzaine de pages de sa plaquette à exposer le sujet de la liberté des cultes ¹.

* * *

Ce que le Pape condamne, dit-il, c'est l'indifférence en matière de religion suivant laquelle c'est l'homme qui, en ce domaine, ferait la vérité de ce qu'il croit et la sainteté de ce qu'il adore. Mais repousser cet insensé et coupable *indifférentisme*, « est-ce repousser la tolérance pour les personnes et la *liberté civile* des cultes ? On ne l'a jamais dit, et tous les théologiens disent le contraire ».

« C'est l'erreur qui est un mal, et non pas la loi qui, dans une bonne intention, tolère l'erreur. C'est ce que Pie IX voulait bien me dire lui-même l'hiver dernier : — *Les juifs et les protestants sont libres et tranquilles chez moi. Les juifs ont leur synagogue dans le ghetto et les protestants, leur temple à la Porte du Peuple.* »

« Faut-il rappeler que Pie IX a donné le marbre pour la statue de Washington, et envoyé des aumônes aux protestants inondés des Pays-Bas, aux schismatiques ruinés par le tremblement de terre de Corinthe en même temps qu'aux catholiques irlandais ?... Mais tout ceci c'est la tradition pontificale. »

* * *

« Condamner l'indifférence en matière de religion, ce n'est pas condamner la *liberté politique* des cultes ; et condamner les doctrines, ce n'est pas frapper les personnes... »

¹ 2^e partie. n° 6, pp. 122-135.

« La distinction du vrai et du faux, et l'obligation morale de rechercher le vrai, de s'attacher au vrai et de s'écarter du faux, est précisément ce qui constitue l'esprit et le devoir philosophiques, aussi bien que l'esprit et le devoir religieux. En ce sens, la vraie religion est et doit être exclusive, absolue, ou bien elle n'est pas une vérité.

« Mais, en assurant ses droits et son rang suprême à la vérité, en la mettant et l'élevant au-dessus de l'erreur, et en proclamant pour tout homme le devoir certain de la rechercher, *les théologiens, convaincus que la liberté civile d'un culte, d'un culte dissident, n'implique pas l'adhésion aux croyances tolérées*, et ne contredit point le dogme chrétien, redisent quand il le faut les célèbres paroles de Fénelon à Jacques II : *Accordez la tolérance civile, non en approuvant tout comme indifférent, mais en souffrant avec patience tout ce que Dieu souffre, et en tâchant de ramener les hommes par une douce persuasion.* »

* * *

Certes l'idéal du Pape n'est pas l'anarchie intellectuelle et la multiplication des sectes. *Son idéal c'est que tous soient un, qu'il n'y ait plus qu'un seul troupeau et un seul pasteur.* « Et j'ose ajouter, à l'honneur de beaucoup de mes contemporains, que ces aspirations de l'Eglise sont partagées, même chez nos frères séparés, par les plus nobles esprits et par les plus grandes et les meilleures âmes. »

Si l'indifférentisme religieux était proclamé en principe, toute flamme de charité et de zèle s'éteindrait dans les cœurs, vous n'auriez pas un seul missionnaire, plus un seul apôtre sur la terre ! Mais si nous étions tous d'accord pour prêcher la vérité évangélique, quelle ne serait pas notre puissance ! « La moitié du genre humain reste ensevelie dans les ténèbres, parce que nous lui apportons un Evangile combattu ! »

* * *

« Mais cela veut-il dire que notre foi, nous voulons vous l'imposer par la violence et vous forcer à croire ? *Non*, dit Fénelon. *Nulle puissance humaine ne peut forcer le retranchement impénétrable de la liberté du cœur...*

« Cela veut-il dire que l'Eglise, à qui on dénie tout aujourd'hui,

n'a pas, comme toute société, son droit de défense, sa discipline canonique, son autorité corrective ?...

« Cela veut-il dire que s'il y a eu dans le cours des siècles, ou que s'il y a encore quelques régions du monde où *la loi de l'Eglise est devenue, par suite de l'unité de foi et de l'accord des volontés entre les citoyens, la loi civile elle-même*, et où l'Etat s'est fait l'évêque extérieur et le protecteur des saints canons, cela veut-il dire que là l'Eglise et l'Etat ont agi sans droit ? Car voilà tout le sens de la proposition 77 du Syllabus : *A notre époque, il n'est plus utile que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'Etat, à l'exclusion de tous les autres cultes...* L'état social où *la loi religieuse avait pénétré dans la loi civile* fut longtemps l'état normal et général de l'Europe ; il subsiste encore à un certain degré dans les plus grands et les plus libres pays du monde. Est-ce que l'Angleterre n'a pas sa loi des dimanches, avec la sanction pénale renouvelée tout récemment par un vote du Parlement ? Est-ce qu'elle n'a pas ses grands jours de jeûnes et de prières publiques ? Est-ce que les Etats-Unis ne présentent pas le même spectacle ?... »

Quoi ! s'écrie Mgr Dupanloup, voulez-vous donc que le Pape désavoue les grands siècles chrétiens ? Voulez-vous qu'il déclare que c'était une erreur d'essayer au moyen âge de faire entrer la loi religieuse dans la loi politique elle-même ? Voulez-vous qu'il érige en principe *nécessaire* que le christianisme ne doit plus entrer dans la constitution politique d'aucun pays chrétien ? Cela, il ne le peut.

* * *

« Mais cela veut-il dire que, les circonstances ayant changé, le droit public venant à changer aussi, *les catholiques manqueraient à l'Eglise et à Dieu en acceptant sincèrement, sans arrière-pensée, la constitution de leur pays et la liberté civile des cultes qu'elle autorise ? Ou bien que, si nous parlons de la liberté quand nous sommes faibles, c'est pour la refuser aux autres quand nous sommes forts ?*

« De toutes les accusations qu'on a coutume de lancer contre nous, celle-là m'a toujours paru, je l'avoue, la plus insupportable, parce qu'elle atteint notre loyauté même et notre honneur. Quoi donc ! nous qui défendons l'inviolabilité des serments, on ne pourra pas se fier à notre parole et à nos engagements !... Fussions-nous

cent fois les plus forts, nous serons fidèles à nos promesses, toujours nous tiendrons nos serments !¹ »

* * *

La 64^e des erreurs condamnées dans le *Syllabus* ruinait la sainteté du serment : « La violation d'un serment, quelque saint qu'il soit, et toute action criminelle et honteuse opposée à la loi éternelle, non seulement ne doit pas être blâmée, mais elle est tout à fait licite et digne des plus grands éloges, quand elle est inspirée par l'amour de la patrie. » La réprobation solennelle de cette maxime, écrit Mgr Dupanloup, « vient encore prêter une nouvelle force, s'il est besoin, aux paroles données par les catholiques ».

* * *

J'entends dire, conclut l'Evêque d'Orléans, que l'erreur est persécutée. Je la vois triomphante. Ou chrétien ou citoyen, elle exige que l'on choisisse entre ces deux premiers biens de l'homme, au lieu de les embrasser tous deux. Elle prétend nous arracher à nos serments de citoyens ou à nos croyances. Elle a inventé ce nouveau moyen de torturer les consciences.

* * *

Quel accueil les autorités ecclésiastiques firent-elles à l'ouvrage de Mgr Dupanloup² ?

¹ L'Evêque d'Orléans cite ici en note un *Catéchisme de la liberté* paru dans la revue des Jésuites romains, la *Civiltà Cattolica*, 10^e année, série 4, vol. 4, p. 434, où l'auteur commence par reproduire l'objection courante faite aux catholiques par leurs adversaires : « Si vous acceptez les lois de tolérance envers le mal par pure résignation, vous et votre parti serez prêts à les abroger dès que les catholiques parviendront au pouvoir ; c'est pourquoi les *Libertini* vous font la guerre. » Et voici la première réponse de l'écrivain de la *Civiltà* : « Je les plains ; car ils ne connaissent pas la loyauté des catholiques. S'ils savaient combien ces derniers se croient obligés par les conventions, ils comprendraient qu'une fois la tolérance accordée et convenue, jamais les catholiques ne seront les premiers à en rompre l'engagement. »

² Voir F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup*, Paris, 1883, t. II, pp. 471 et suiv.

Le jour même de la parution, le 26 janvier, le nonce apostolique à Paris, Mgr Chigi, faisait part à l'auteur de son contentement : « J'en suis ravi... Je ne puis finir, Monseigneur, sans vous exprimer toute ma reconnaissance pour cette nouvelle preuve que vous venez de donner à l'Eglise et au Saint-Siège de votre zèle et de votre dévouement, et pour le puissant appui que vous apportez de nouveau à la cause du Saint-Père. »

Le cardinal Caterini, un des promoteurs du *Syllabus*, écrivait peu après, de Rome, que cet écrit était « un chef-d'œuvre, une œuvre d'or ». Puis, vinrent une nuée d'approbations épiscopales. En tout six cent trente. Le futur Léon XIII envoyait « ses congratulations avec celles de tout l'univers ». L'Archevêque de Gênes écrivait : « Le changement que cet écrit a opéré dans l'opinion publique est immense. » L'Archevêque de Munich : « Cet écrit donne le sens vrai des thèses du *Syllabus*. » Celui de Fribourg-en-Brisgau : « Il met l'Encyclique et le *Syllabus* dans leur vraie lumière. » Aux adversaires catholiques de Mgr Dupanloup — il y en avait ! — qui l'accusaient d'avoir dénaturé l'Encyclique et composé un *Antisyllabus*, c'était, en quelque sorte, la consécration de l'épiscopat du monde entier qui répondait.

Le 4 février déjà, une voix plus haute encore se fit entendre. Un Bref vint à l'Evêque d'Orléans du Souverain Pontife. Il écrivait : « Connaissant votre déférence et votre dilection pour Notre personne, il Nous semblait déjà entendre votre voix se mêler à la voix généreuse de vos frères qui, presque tous, avec une fermeté et une liberté toutes sacerdotales, ont affirmé les droits méconnus mais essentiels du Saint-Siège et de l'épiscopat, prémuni les fidèles confiés à leurs soins contre les erreurs condamnées par Nous, *et réprouvé ces erreurs au sens où Nous les avons réprouvées Nous-même...* Nous vous manifestons la gratitude de Notre cœur et sommes certain que le zèle que vous déployez pour la cause de la religion et de la vérité vous portera à exposer à votre peuple le vrai sens de Nos lettres avec d'autant plus d'exactitude que vous en avez réfuté avec une plus vive énergie les interprétations calomnieuses, *quo vehementius calumniosas interpretationes explosisti.* »

Ainsi, chez Pie IX et chez son Evêque, c'est de part et d'autre une *même doctrine*, mais formulée, là par manière de *défi*, pour défendre les droits imprescriptibles de la révélation divine, et ici par manière d'*élucidation*, pour préparer la conquête du monde nouveau. « Afin

que ceux qui ne voient pas *voient* ; et que ceux qui voient *deviennent aveugles* » : les deux mots sont de Jésus (Jean, ix, 39).

* * *

L'année suivante, en 1866, vers la fin de son écrit sur *L'athéisme et le péril social*, Mgr Dupanloup protestait avec force contre ceux qui l'accusaient d'attaquer la société moderne :

« Banale, disait-il, mais puissante calomnie ! Non ! Je n'attaque pas la société moderne. Si vous voulez désigner par ce mot ce qu'il a toujours signifié pour moi, savoir l'égalité civile et les justes libertés, le pouvoir respecté, la paix européenne et ses féconds travaux, l'amélioration morale et matérielle de la condition des ouvriers, des paysans et des pauvres gens, la dignité des mœurs, l'honneur et la grandeur de la France, le rapprochement des esprits et des cœurs dans la civilisation chrétienne ; j'accepte et je remercie... »

« Voilà ma réponse sur la société moderne. Je l'aime, et vous la pervertissez. Vous l'attaquez, et je la défends. Mais je la défends avec le cœur plein d'espoir... »

« Il y a aujourd'hui, surtout en France, à l'encontre des progrès du mal qui frappent tous les yeux, des aspirations vives vers les grandes choses, une étonnante fécondité d'œuvres sociales et de surprenants retours aux vérités et aux vertus chrétiennes... Il me semble parfois, quand je considère les ressources admirables de ce temps et de ce pays, qu'il ne faudrait que des circonstances heureuses, un souffle favorable, une magnanime impulsion pour faire voir à ce siècle si travaillé par l'incrédulité des résurrections merveilleuses. Non, nous n'accusons pas notre temps ; mais nous osons lui dire quand il le faut la vérité, parce que nous espérons en lui. Et aussi parce que nous nous sentons au cœur une résolution invincible de nous dévouer à son salut. »

2. Le cardinal Dechamps : Nécessité d'une tolérance civile des cultes dans un monde où l'unité religieuse est brisée

Dans son *Quatrième entretien sur la Démonstration catholique de la révélation chrétienne*¹, le cardinal Dechamps, Archevêque de

¹ *Œuvres complètes*, Malines, 1874, t. I, p. 314.

Malines, Primat de Belgique, l'un des Pères les plus en vue au Concile du Vatican, après avoir cité II-II, qu. 10, a. 11, fait remarquer que saint Thomas donne à cet endroit deux raisons fondamentales de la tolérance civile des cultes erronés : le bien à obtenir, c'est-à-dire la libre conversion de leurs adeptes, à laquelle l'intolérance d'un Etat en majorité catholique mettrait obstacle ; le mal à éviter, c'est-à-dire les scandales et les discordes civiles dont cette intolérance serait la source. Il continue en ces termes :

« Aussi le Saint-Père n'a-t-il jamais condamné ou méconnu la nécessité dans laquelle peut se trouver la puissance civile de tolérer et de laisser la liberté aux faux cultes, *accordant indistinctement à tous, catholiques et acatholiques, égalité de droits et liberté de professer publiquement leur religion, l'unité religieuse ayant été brisée depuis longtemps, et la paix entre les citoyens ne pouvant subsister autrement* ¹.

« — Il serait donc licite, *dans ces circonstances*, de prêter le serment de fidélité aux Constitutions qui garantissent la liberté des cultes ?

« — Aux Constitutions qui garantissent la liberté *civile* des cultes, oui. C'est ainsi que la licéité du serment à la Charte française de 1814 a été reconnue par Pie VII, sur la déclaration que lui fit en ces termes l'ambassadeur de France, M. de Blacas, le 15 juillet 1817 : *Le soussigné est autorisé à déclarer que ce serment n'est relatif qu'en ce qui concerne l'ordre civil*. C'est dans le même sens que la licéité du serment de fidélité à la Constitution du royaume des Pays-Bas a été reconnue, également en 1817, sur la déclaration suivante de Monseigneur le Prince de Méan, déclaration concertée entre le Saint-Siège et l'Archevêque : *En jurant de protéger toutes les communions religieuses de l'Etat, c'est-à-dire les membres qui les composent, je n'entends leur accorder cette protection que sous le rapport civil, sans vouloir par là approuver directement ou indirectement les maximes qu'elles professent et que la religion catholique proscriit.* »

3. Le cardinal Manning : Même s'ils devenaient la « race impériale », les catholiques anglais pratiqueraient la tolérance civile des cultes

Voici, en date de 1875, les déclarations du cardinal Manning à Gladstone :

¹ Les soulèvements sont du Cardinal.

« Si, demain, les catholiques étaient au pouvoir en Angleterre, pas une pénalité ne serait proposée, ni l'ombre d'une contrainte projetée sur la croyance d'un homme. Nous voulons que tous adhèrent pleinement à la vérité, mais une foi contrainte est une hypocrisie haïe de Dieu et des hommes... Si, demain, les catholiques étaient, dans les royaumes d'Angleterre, la *race impériale*, ils n'useraient pas de leur pouvoir politique pour troubler la situation religieuse héréditairement divisée de notre peuple. Nous ne fermerions pas une église, pas un collège, pas une école. Nos adversaires auraient les mêmes libertés dont nous jouissons comme minorité¹. »

4. Mgr Ireland: L'épreuve est faite que l'élan de l'Eglise catholique n'est pas brisé par le principe de la tolérance civile des cultes

Au cours d'une conférence sur *La situation du catholicisme aux Etats-Unis*, qu'il fit, en 1892, à Paris, en revenant de Rome, Mgr Ireland, Archevêque de St-Paul aux Etats-Unis, déclara :

« Il n'y a pas, aux Etats-Unis, d'Eglise établie. Toutes les confessions, l'Eglise catholique, toutes les formes protestantes, l'Eglise israélite, sont devant la loi absolument égales, et toutes vivent sous le droit commun. Chaque paroisse forme une société civile, qui a ses propriétés, qu'elle peut vendre ou augmenter à volonté. La loi protège tous nos droits, sans nous conférer de privilèges particuliers. Le Gouvernement exempte d'impôts les églises, les écoles religieuses, les hôpitaux, les orphelinats... Chaque Eglise se maintient par les contributions volontaires de ses adhérents. Quoique nous ayons nos

¹ *The Vatican Decrees*, London, 1875, pp. 93-94. Nous citons d'après Jacques MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, 1933, p. 81, note 1. A la page 76, note 1 de ce dernier ouvrage, nous lisons : « On connaît la formule prêtée par Montalembert aux catholiques adversaires du libéralisme, et que plus tard Jules Ferry devait attribuer (à tort) à Veuillot : Quand je suis le plus faible, je vous demande la liberté, parce que tel est votre principe ; mais quand je suis le plus fort, je vous l'ôte, parce que tel est le mien. Personne assurément ne revendique une telle doctrine ; pour être sûr toutefois de n'y avoir aucune part, sans tomber cependant dans les erreurs de Montalembert lui-même, autrement dit pour pouvoir concilier vraiment, et non par de simples expédients, ou seulement en intention, le *non-libéralisme* et la *liberté*, il est difficile, croyons-nous, de ne pas recourir à une solution de type pluraliste comme celle qui est exposée ici. »

croyances très fermes, nous vivons en paix civilement avec tous ceux qui ont d'autres croyances, car, sous le droit commun, pour avoir nos droits, il faut accorder ces droits aux autres.

« Dans le passé, on disait que l'Eglise catholique ne pouvait pas se concilier avec la République, que l'air libre de l'Amérique lui serait fatal. On s'imaginait que les catholiques voulaient implanter aux Etats-Unis les idées monarchistes ou impérialistes des autres pays. L'Eglise catholique a respiré l'air de la République, et elle s'en trouve très bien. On ne doute plus aujourd'hui de notre patriotisme ¹. »

5. Le cardinal Cerejeira: Pour dissiper toute confusion, l'Eglise catholique renonce, au Portugal, à l'appui officiel de l'Etat

Dans un discours ² prononcé le 18 novembre 1941, le cardinal Cerejeira, Patriarche de Lisbonne, fait remarquer que selon le récent concordat conclu entre le Saint-Siège et le Portugal, l'Etat portugais « admet la liberté des cultes et ne soutient pas une Eglise officielle », et néanmoins « il n'est pas neutre en matière de doctrine et de morale », car « il adopte les principes de la doctrine et de la morale chrétiennes, catholiques ».

« Le Portugal est le seul pays concordataire d'Europe dans lequel le clergé, qui exerce la plus haute fonction sociale, ne reçoit de l'Etat (exception faite pour le clergé qui travaille dans les missions d'outre-mer) aucune subvention.

« Un autre aspect du régime institué par le concordat est celui de l'autonomie réciproque de l'Eglise et de l'Etat. Chacun d'eux est indépendant et libre dans sa sphère respective de compétence. Ni l'Etat n'exerce de tutelle sur l'Eglise, ni l'Eglise ne s'ingère dans les choses de l'Etat.

« Les partisans de la suprématie de l'Etat voudraient ajouter : assujettissement de l'Eglise, et partant de la conscience catholique. Nous disons : selon la doctrine même de l'Eglise, l'autorité de l'Etat est absolue, mais dans le domaine qui lui est propre.

« C'est le christianisme qui a introduit dans le monde cette

¹ Mgr IRELAND, *L'Eglise et le siècle*, trad. franç., Paris, 1914, pp. 141 et 147.

² Cité par Jacques MARITAIN, dans *Raison et raisons*, Paris, 1947, p. 267

séparation du temporel et du spirituel, sur laquelle est fondée toute la civilisation chrétienne. C'est là la source de la liberté de conscience.

« Par son existence même, l'Eglise non seulement la défend, mais la met en œuvre. C'est pourquoi tous ceux qui prétendent à la domination totalitaire, absolue, de l'homme, essaient de la vaincre ou de la supprimer.

« L'Etat portugais reconnaît l'Eglise telle qu'elle est, et lui assure la liberté ; mais il ne la soutient pas et ne la protège pas comme religion d'Etat.

« Nous devons dire, au nom des principes, que l'appui matériel de l'Etat ne s'opposerait pas à l'autonomie dont nous avons parlé. Il signifierait seulement que l'Etat reconnaît la nécessité publique de l'action de l'Eglise. N'ayant pas de compétence pour satisfaire aux nécessités religieuses et morales des citoyens, l'Etat assurerait ainsi à l'Eglise les moyens matériels pour exercer cette fonction.

« Mais le fait est que l'Etat portugais ne soutient pas l'Eglise. Celle-ci ne le lui a d'ailleurs pas demandé, car, dans les circonstances actuelles, l'Etat ne pourrait peut-être même pas le faire. De ce fait résulte une plus grande pureté dans la mission évangélique de l'Eglise.

« Ce que l'Eglise perd en protection officielle, elle le gagne en liberté virginale d'action. Délivrée de tout engagement envers le pouvoir politique, sa voix acquiert une plus grande autorité auprès des consciences. Elle laisse le champ entièrement libre à César, pour mieux s'occuper elle-même de ce qui appartient à Dieu. Elle est le pur vase de cristal d'où se déverse le trésor de la révélation chrétienne. »

6. Mgr Mc Nicholas: Si demain les catholiques sont en majorité en U. S. A., ils ne désireront pour eux aucune position politique spéciale et privilégiée

A un *Manifeste* signé par un certain nombre de protestants américains et dirigé contre l'Eglise catholique, Mgr Mc Nicholas, archevêque de Cincinnati, a répliqué par une déclaration reproduite dans l'*Osservatore Romano* du jeudi 19 février 1948, dont voici le début :

« Exception faite de quelques communistes et de leurs fauteurs, il n'est personne en Amérique qui veuille porter atteinte à la liberté religieuse garantie par notre Constitution. Tout homme instruit, israélite, protestant, catholique, se refuse à croire que les évêques

catholiques se sont donnés à une politique contraire à la libre religieuse garantie par la Constitution. Pareillement, il se refuse à croire que l'Eglise catholique cherche une position spéciale et privilégiée, ou cherche à enfreindre sur divers points particuliers les principes fixés par la Constitution.

« Le *Manifeste* représente les évêques catholiques comme appartenant à une Eglise puissante, qui n'est pas habituée par son histoire et sa tradition propre à l'idéal américain de séparation de l'Eglise et de l'Etat. Ils font ainsi passer les évêques catholiques d'Amérique pour des étrangers qui ne peuvent ni ne veulent être assimilés. Nous invitons tous les hommes sincères, israélites, protestants, tous citoyens n'appartenant pas à des groupes religieux, à faire une enquête exhaustive sur l'Eglise catholique, sur tous ses enseignements fondamentaux et sur son histoire de 160 années en Amérique. Ils verront que l'Eglise catholique s'accorde avec tout gouvernement qui reconnaît les libertés fondamentales du citoyen. Si demain les catholiques constituaient une majorité dans notre pays, ils défendraient comme aujourd'hui la Constitution et tous ses articles, car ils reconnaissent l'obligation morale imposée à tous les catholiques d'observer et de défendre la Constitution.

« Le *Manifeste* attaque l'activité de l'Eglise catholique concernant l'éducation. Avant tout, définissons clairement le système d'éducation américain. Ce n'est pas un système exclusiviste d'école publique ; il n'est pas monopolistique, fasciste, naziste, soviétique ou totalitaire. Le système d'éducation américain est basé sur la liberté de l'éducation. Détruire la liberté de l'éducation, c'est détruire toutes les autres libertés fondamentales. Touchant l'éducation de leurs propres enfants, les parents américains ont des droits imprescriptibles et fondamentaux, garantis par la décision unanime de la Cour suprême. Les parents, israélites, protestants, catholiques, comme aussi ceux qui ne professent pas de religion, doivent faire reconnaître leurs propres droits et insister pour qu'ils soient respectés. Les citoyens catholiques s'unissent à tous les autres citoyens américains dans le désir de voir respecté dans son intégrité le *First Amendment* de la Constitution. »

II. PRÉCISIONS DOCTRINALES

Ces témoignages concrets montrent avec autorité et clarté la route où l'Eglise s'engage au seuil de notre âge historique. Des précisions pourront être apportées. Indiquons-en quelques-unes. La première est fournie par le P. Yves de la Brière.

1. Pour quel motif les catholiques déclarent-ils que leur intention serait de respecter la liberté légale des autres confessions, dans l'hypothèse où eux-mêmes, les catholiques, seraient en situation d'imposer leur volonté?

— Ce n'est point pour une raison d'*opportunisme politique*, répond le P. Yves de la Brière, c'est pour un motif de *caractère moral*, tiré de la considération même du Bien commun temporel et des fins essentielles de la communauté politique : « Dans le monde médiéval et dans l'ancienne Europe, la considération du Bien commun a pu souvent militer *contre* la liberté légale des cultes dissidents. Au contraire, dans l'univers contemporain, la considération du Bien commun temporel milite *pour*. Nonobstant l'inexistence objective du droit de l'erreur et même du droit de la conscience errante à la profession publique de l'erreur, l'état psychologique et moral de la société réclame, au nom du repos public et de l'intérêt public, que soit reconnue partout, *comme une règle universelle de civilisation*, la liberté légale de tous les cultes, sous les seules réserves de la morale publique et de l'ordre public. C'est, pour tous les peuples, la matière d'un *universel devoir* et d'un *universel contrat de probité*. Telle est la conception dont nous pouvons nous prévaloir en toute franchise et en toute honnêteté, sans méconnaître en rien les condamnations des papes contre le libéralisme, ni sans rougir de ces condamnations, ni sans ruser avec elles par des artifices trop habiles.

« Tous les textes internationaux en la matière contiennent d'ailleurs la réserve essentielle que nous avons toujours et soigneusement transcrite, à savoir : *dans les limites de la morale publique et de l'ordre public*¹. Grâce à cette clause de sauvegarde, il existe

¹ La réserve signalée ici par le P. de la Brière est importante. Si, dans un pays de tradition catholique comme l'Espagne, des sectes protestantes américaines et des prêtres apostats colportent des pamphlets où l'Eglise et la Vierge sont insultées, le gouvernement a le droit et le devoir d'intervenir

toujours un degré de libéralisme qui demeure proscrit, en fait comme en droit, par la société civile comme par la société religieuse, par les gouvernements temporels comme par le pouvoir ecclésiastique. La notion d'*ordre public* est un concept rationnel apparenté au Bien commun temporel. On peut, certes, l'invoquer à contretemps et à contresens. Mais sa légitimité et sa moralité sont, en principe, exemptes de toute contestation. A plus forte raison en va-t-il de même de la notion de morale publique¹. »

Il faut aller plus loin dans le sens des désirs de l'Eglise, et personne, à notre connaissance, ne l'a fait avec plus d'attention lucide au monde moderne et de piété filiale envers l'Eglise que Jacques Maritain. Résumons ici, tout en continuant de procéder par manière de questions et de réponses, quelques-unes de ses notations.

2. La société civile, telle que la souhaite l'Eglise, devrait-elle ne tenir aucun compte : d'une part de la division religieuse de ses membres, qui est un grand malheur ; et d'autre part du principe aujourd'hui reçu de l'égalité des droits politiques et sociaux de tous les citoyens ?

— Non. « C'est un fait que les sociétés modernes comprennent des citoyens qui, tout en appartenant à des familles spirituelles diverses, doivent concourir au Bien commun temporel de l'Etat. C'est un fait aussi qu'au cours de l'histoire moderne, la société politique a pris conscience dans sa propre sphère du principe de l'égalité des droits politiques et sociaux². » Aucun de ces deux faits ne peut être méconnu.

3. En face de ces deux faits, l'Etat, tel que le souhaite l'Eglise, devra-t-il rejeter les citoyens non catholiques de son sein, ou en faire des

au nom du Bien commun temporel. Si, dans un pays de tradition protestante, les catholiques outrageaient la croyance protestante commune, les pouvoirs politiques auraient raison de sévir contre eux, au nom du même principe. Même aux premiers siècles, l'Eglise n'a jamais demandé aux chrétiens de provoquer leurs concitoyens païens.

¹ Yves DE LA BRIÈRE, S. J., *A propos de la tolérance civile, Le droit supérieur de la vraie religion et les nécessités de la paix publique*, Miscellanea Vermeersch, vol. II, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1935, pp. 171-185. Les soulignements sont de l'auteur.

² *Raison et raisons*, Paris, 1947, p. 260.

citoyens de deuxième zone, ou les obliger à devenir catholiques au moins en apparence ?

— Non. L'Etat tel que le souhaite l'Eglise devra au contraire « reconnaître à tous ses citoyens, catholiques et non catholiques, des droits politiques et sociaux égaux ¹ ».

4. L'Etat devra-t-il donc être neutre, professer la doctrine de l'égalité des religions et l'indifférentisme religieux ?

— Voilà l'illusion du *libéralisme religieux*. Mais « la présente guerre nous avertit que le monde en a fini avec la neutralité. Bon gré mal gré, les Etats sont obligés de choisir pour ou contre l'Evangile, ils seront formés par l'esprit totalitaire ou par l'esprit chrétien ² ».

Quant à l'Eglise catholique, « elle insiste sur ce principe que la vérité doit avoir le pas sur l'erreur et que la vraie religion, quand elle est connue, doit être aidée dans sa mission spirituelle de préférence aux religions dont le message est plus ou moins défaillant et où l'erreur se mêle avec la vérité. C'est là une simple conséquence de ce que l'homme doit à la vérité ³ ».

5. Mais alors, comment concilier le principe des droits supérieurs que l'Eglise tient de sa mission spirituelle, avec le principe de l'égalité des droits des citoyens, qui est désormais incorporé dans la conscience que la communauté politique a prise d'elle-même ?

— L'Eglise demande à la société civile telle qu'elle la souhaite de reconnaître l'égalité des droits des citoyens, en étant elle-même « non pas neutre, mais chrétienne, consciente de sa doctrine et de sa morale, consciente de la foi qui l'inspire et exprimant publiquement cette foi, bref en étant animée elle-même par la morale chrétienne et l'éthique évangélique, bien qu'elle comprenne parmi ses membres des citoyens non chrétiens ⁴ ». Elle demande à l'Etat d'en appeler, non pas à un *droit égal neutre*, mais « à un *droit égal chrétien*, à un droit égal inspiré du propre esprit de l'Eglise catholique ⁵ ».

¹ *Ibid.*, p. 261.

² *Ibid.*, p. 259.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 262.

⁵ *Ibid.*, p. 263.

6. *A qui l'Etat, tel que le souhaite l'Eglise, doit-il accorder l'égalité des droits politiques concernant l'insertion temporelle des diverses familles religieuses dans la cité ? Est-ce aux diverses religions qui seraient donc comme telles légitimées par lui ?*

— Non. « Ces droits égaux d'ordre temporel, et qui concernent le statut de l'insertion des diverses familles religieuses dans la vie civile », l'Etat tel que le souhaite l'Eglise « ne les accorde nullement aux diverses *religions* comme telles, mais aux *citoyens* qui professent ces religions ¹ ».

Et il « ne les accorde pas à n'importe quelle famille religieuse, mais aux familles religieuses *institutionnellement reconnues* par lui, qui reste évidemment libre de refuser cette reconnaissance à une secte quelconque proposant un culte pernicieux ² ».

Si l'on cherche un exemple du pluralisme dont nous parlons, « on peut le trouver dans la *proportionnelle scolaire* telle qu'elle était pratiquée en Hollande, à la satisfaction des catholiques comme des autres ³ ».

7. *En quoi consiste très précisément l'erreur théologique du libéralisme ?*

— L'erreur théologique du libéralisme serait de prétendre « qu'en vertu d'un droit des opinions humaines quelles qu'elles soient à être enseignées et propagées, la cité serait tenue de reconnaître pour statut juridique à chaque famille spirituelle le droit élaboré par celle-ci, conformément à ses principes propres ⁴ ». Dès lors, l'Etat n'est plus tel que le souhaite l'Eglise en présence d'une division religieuse des citoyens ; il est neutre.

On dit ici tout autre chose, à savoir que « pour éviter des maux plus grands, la cité peut et doit tolérer en elle (tolérer n'est pas approuver) des manières d'adorer qui s'écartent plus ou moins gravement de la vraie : *ritus infidelium sunt tolerandi*, enseignait saint Thomas ; des manières d'adorer et donc aussi des manières de concevoir le sens de la vie et des manières de se comporter ; et que la cité se décide par suite à accorder aux diverses familles spirituelles

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Humanisme intégral*, Paris, 1936, p. 180.

qui vivent dans son sein des structures juridiques *qu'elle-même dans sa sagesse politique* approprie d'une part à leur état, d'autre part à l'orientation générale de la législation vers la vie vertueuse, et aux prescriptions de la loi morale, vers l'accomplissement desquelles elle dirige autant que possible cette diversité de formes. C'est donc vers la perfection du droit naturel et du droit chrétien que serait *orientée*, même à ses degrés les plus imparfaits et les plus éloignés de l'idéal éthique chrétien, la structure juridique pluriforme de la cité ; celle-ci étant dirigée vers un pôle positif chrétien intégral, et ses divers paliers s'écartant plus ou moins de ce pôle selon une mesure déterminée par la sagesse politique. Ainsi, la cité serait véritablement chrétienne et les familles spirituelles non chrétiennes y jouiraient d'une juste liberté ¹ ».

« La conception de la société dont nous parlons est *théiste* ou *chrétienne*, non pas en ce sens qu'elle exigerait que chacun des membres de la société croie en Dieu et soit chrétien, mais en ce sens qu'elle reconnaît que dans la réalité des choses Dieu, principe et fin de la personne humaine, et premier principe du droit naturel, est aussi le premier principe de la société politique et de l'autorité parmi nous ; et en ce sens qu'elle reconnaît que les courants de liberté et de fraternité ouverts par l'Evangile... sont l'énergie interne dont la civilisation a besoin pour parvenir à son accomplissement ². »

8. *L'Eglise a-t-elle le droit de demander à la société civile, telle qu'elle la souhaite, d'assister particulièrement la vraie religion ?*

— « Dans les conditions envisagées, la société civile pourrait et devrait encore assister positivement l'œuvre de l'Eglise et l'aider davantage ³ », c'est-à-dire plus que les autres confessions tolérées.

9. *De quelle manière l'Etat pourrait-il et devrait-il aider davantage la vraie religion ?*

— L'Etat devrait « *aider davantage* l'Eglise dans sa mission

¹ *Ibid.* — Voir l'étude *Qui est mon prochain*, dans *Principes d'une politique humaniste*, New-York, 1944, p. 159, où l'on explique pourquoi une *collaboration sur le plan temporel* demeure possible, malgré certaine diversité des principes et des doctrines qui commandent l'action pratique.

² *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New-York, 1942, p. 35.

³ *Raison et raisons*, p. 263.

spirituelle *en lui demandant davantage*, c'est-à-dire en recourant de préférence à son concours ; en demandant à ses prêtres d'aller aux masses et de se joindre à leur vie pour répandre en elles le ferment de l'Evangile, et pour ouvrir les trésors de la liturgie au monde du travail et à ses fêtes ; en demandant à ses Ordres religieux de coopérer aux œuvres d'assistance sociale et d'éducation de la communauté civile, à ses militants laïques et à ses organisations de jeunesse d'aider le travail moral de la nation et de développer dans la vie sociale le sens de la liberté et de la fraternité ¹ ».

Qu'on le note, selon cette doctrine c'est « *l'Etat lui-même* qui devrait faire appel à l'Eglise, à ses prêtres et à ses militants laïques pour que *l'œuvre même du Bien commun de la cité temporelle, qui est la fin de l'Etat*, soit mieux accomplie ² ».

10. *A quels privilèges, à quelles faveurs, à quels droits convient-il que l'Eglise renonce ?*

— A ces privilèges, à ces faveurs, à ces droits qui, joints aux moyens de contrainte, étaient utilisés par les Etats décorativement et pharisaïquement chrétiens de l'âge absolutiste, pour imposer à la communauté « des formes extérieures ou des apparences chrétiennes, destinées avant tout à fortifier le pouvoir et l'ordre existant ³ » ; bref « au cléricalisme d'Etat, au cléricalisme que l'Eglise désapprouve et dont nous ne voulons à aucun prix, comme disait, en 1941, l'Archevêque de Toulouse ⁴ ».

« C'est la *mission spirituelle* de l'Eglise qui doit être aidée, non la puissance politique ou les *avantages temporels* auxquels tels ou tels de ses membres pourraient prétendre en son nom. Et dans l'état d'évolution et de conscience de soi auquel sont parvenues les sociétés modernes, une discrimination sociale ou politique en faveur de l'Eglise, ou l'octroi de privilèges temporels à ses ministres ou à ses fidèles, ou une politique de cléricalisme, seraient précisément de nature à compromettre, non à aider, cette mission spirituelle ⁵. »

¹ *Ibid.*, p. 264.

² *Ibid.*,

³ *Les droits de l'homme*..., p. 38.

⁴ *Raison et raisons*, p. 264.

⁵ *Les droits de l'homme*... p. 41.

11. *Faut-il rejeter en principe un statut juridique comme celui de la cité médiévale, composée uniquement de chrétiens — ni les Juifs ni les païens n'en faisaient partie —, et où de ce fait l'Eglise possédait une situation juridique privilégiée ?*

— « On ne prétend nullement qu'il faudrait rejeter *en principe* toute structure d'Etat où la religion catholique aurait une situation juridique privilégiée, et condamner ainsi ce qui a existé pendant des siècles de civilisation chrétienne ! On dit seulement que, *dans les conditions historiques de notre âge*, c'est l'avantage du Bien commun temporel et c'est l'avantage de l'Eglise qu'elle consente à ne pas faire usage du droit supérieur qui lui appartient, et à accepter pour les siens, comme elle l'a fait dans le récent concordat portugais, une condition juridique en accord avec cette égalité des droits entre citoyens que l'Etat reconnaît dans sa propre sphère temporelle¹. »

Bref, on demande aux catholiques de renoncer aux privilèges qui compromettent l'indépendance du spirituel par rapport au temporel, ou qui sembleraient annexer l'Eglise aux régimes fascistes.

Dans son Message de Noël 1950, parlant de difficultés récentes surgies « entre catholiques et membres d'autres sociétés religieuses, et qui ont hélas ! glissé sur le plan des discussions politiques », le Pape « veut espérer que, par delà ces polémiques regrettables et malheureuses, se trouveront, *dans tous les groupes non catholiques, des hommes et des femmes de bonne volonté*, qui, à bon droit, en raison des périls dont est menacé actuellement le dépôt sacré de la foi chrétienne, *refuseront de nourrir dans leur cœur des pensées de désunion fraternelle et de discorde* ». Au moment précis où Pie XII fait ainsi appel à la grandeur d'âme et à la sympathie des non catholiques, hommes et femmes, du monde entier, on demande aux catholiques de ne pas réclamer, même dans les pays où ils sont majorité, des privilèges *d'ordre temporel*, qui, en créant des *inégalités politiques et sociales forcément irritantes* entre eux et leurs concitoyens non catholiques, protestants par exemple, rendent complètement irréalisable le vœu grandiose du Souverain Pontife².

¹ *Raison et raisons*, p. 261.

² Exemptera-t-on du service militaire les seuls ministres catholiques ? Refusera-t-on la répartition proportionnelle scolaire aux juifs ou aux protestants ? Obligera-t-on les enfants non catholiques qui désirent un diplôme

12. *En quel sens la liberté de conscience est-elle un droit de la personne humaine?*

— « Le premier droit de la personne humaine est celui de cheminer vers sa destinée éternelle dans le chemin que sa conscience a reconnu comme le chemin tracé par Dieu. *Vis-à-vis de Dieu et de la vérité*, elle n'a pas le droit de choisir à son gré n'importe quel chemin, elle doit choisir le vrai chemin, pour autant qu'il est en son pouvoir de le connaître. Mais *vis-à-vis de l'Etat, de la communauté temporelle et du pouvoir temporel*, elle est libre de choisir sa voie religieuse à ses risques et périls, sa liberté de conscience est un droit naturel inviolable.

« A supposer que cette voie religieuse soit tellement aberrante qu'elle conduise à des actes contraires à la loi naturelle et à la sécurité de l'Etat, celui-ci a le droit de porter des interdictions et des sanctions contre ces actes, il n'a pas autorité pour cela sur le domaine de la conscience ¹. »

III. CONCLUSION

Pour les catholiques qui refusent de s'engager dans cette voie, qui tient compte à la fois des hautes exigences de l'Eglise catholique en matière politique, et de la situation du monde moderne, divisé religieusement, mais attaché au principe de l'égalité des droits politiques et sociaux, il leur reste à choisir entre deux décisions, toutes deux erronées :

a) ou bien méconnaître les exigences de l'Eglise en matière politique et soutenir la thèse libérale de l'indifférence de l'Etat à l'égard de toutes les confessions ;

b) ou bien méconnaître la situation du monde moderne et soutenir la thèse de l'inégalité des droits politiques et sociaux des non-catholiques : c'est la position adoptée par les partisans catholiques des régimes fascistes totalitaires, qui sont, et pour cause, déchaînés contre Jacques Maritain.

Fribourg, 19 décembre 1950

CHARLES JOURNET

d'Etat, à suivre, contre le vœu de leurs parents, les cours d'instruction religieuse catholique ? Sur ce dernier point, voir Edmond CHAVAZ, *La situation du protestantisme en Espagne*, dans *Vie Intellectuelle*, juillet 1948, p. 33.

¹ *Les droits de l'homme...*, p. 103.

DEUX INSTRUMENTS DE PAIX :

La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et la Convention sur le Génocide

I. LA DÉCLARATION UNIVERSELLE DES DROITS DE L'HOMME

La Déclaration universelle des Droits de l'Homme a eu dans le passé des modèles illustres ; ce furent d'abord, en 1215, la Grande Charte qui introduisit en Angleterre les libertés publiques, puis en 1776 l'acte par lequel les Etats-Unis d'Amérique proclamèrent leur indépendance et enfin, en 1789, la Déclaration française des Droits de l'Homme et du Citoyen.

L'esprit qui inspire la Déclaration universelle des Droits de l'Homme est indiqué dès son préambule : c'est la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine qui constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde.

La Déclaration universelle des Droits de l'Homme fut votée, à Paris, au Palais de Chaillot, lors de la 3^e Assemblée générale des Nations-Unies, le 10 décembre 1948, par les représentants de 54 pays ; il n'y eut pas d'opposants mais quelques abstentions.

Les parties les plus importantes de ce document sont les suivantes :

1. *Les droits humains* ont été proclamés, c'est-à-dire pour chacun le droit inaliénable à la vie, à la liberté de résider et de circuler à son gré, le droit à la sûreté de la personne, le droit d'asile pour les persécutés, le droit à une nationalité. Une fois de plus, l'esclavage est interdit : ceci n'est peut-être pas inutile alors qu'une enquête menée par une des commissions de l'O. N. U. a récemment révélé qu'il existait encore des milliers d'esclaves

dans certaines parties de l'Afrique Noire. Le mur de la vie privée, la nécessité en a été proclamée. Combien il est utile de réaffirmer un tel principe à une époque où l'on voit si souvent faire bon marché du secret de l'existence et où l'indiscrétion en matière de correspondance et d'enquêtes policières est devenue de règle !

La liberté de pensée, de conscience, de religion, de culte, est expressément formulée avec ce corollaire que nul ne saurait être inquiété pour ses opinions.

Enfin, il n'a pas fallu moins de six articles pour condamner la torture, les peines et les traitements inhumains et dégradants, pour reconnaître à tous une protection égale contre toute discrimination, un recours effectif devant les juridictions compétentes (notamment en cas d'arrestations arbitraires), les garanties de la défense, l'interdiction de la rétroactivité des lois pénales. Il semble étrange à notre époque d'avoir besoin de proclamer à nouveau de telles vérités, mais nous savons cependant qu'elles sont fréquemment méconnues et foulées aux pieds.

2. Ensuite les législateurs internationaux de l'O. N. U. ont proclamé la nécessité d'un libre et plein consentement des futurs époux. On sait qu'actuellement encore, dans un grand nombre de pays, les filles et même les garçons sont donnés en mariage par leurs parents dès l'âge le plus tendre et bien entendu sans être consultés. La pleine égalité des droits est reconnue aux deux époux durant le mariage et lors de sa dissolution ; cette clause, contrairement à ce que certains ont cru, n'implique pas nécessairement la légalité du divorce, la dissolution ayant lieu par le décès de l'un des deux époux ou par leur séparation. Notons avec satisfaction cet additif : « La famille est l'élément naturel et fondamental de la société, et a droit à la protection de l'Etat. »

3. Les articles suivants proclament le droit à la propriété privée ; ensuite le droit pour tous les citoyens de se réunir, de s'associer et de prendre part à la direction des affaires publiques.

C'est ici la condamnation solennelle de la dictature et de toutes les tyrannies, la reconnaissance, par la voix des nations civilisées, de la Démocratie, seul état d'esprit juste et normal à notre époque.

5. A partir de ce moment, nous trouvons l'analyse non plus seulement des droits individuels mais des droits sociaux. C'est ainsi qu'est définie la nécessité d'un niveau de vie suffisant pour tous les travailleurs, notamment

par la sécurité sociale, les congés payés, l'égalité de salaires pour un travail égal sans discrimination, le droit de s'affilier à des syndicats professionnels, la possibilité pour chacun d'assurer sa santé, son bien-être et celui de sa famille, d'obtenir des soins médicaux. La maternité et l'enfance ont droit à une aide et à une assistance spéciales, tous les enfants, qu'ils soient nés dans le mariage ou non, ont à cet égard un droit égal à la sollicitude des pouvoirs publics.

Puis sont définis les droits à l'éducation et à l'instruction. Cette éducation, dit le texte, doit favoriser la compréhension et l'amitié entre toutes les nations et groupes raciaux et religieux, les parents ayant le libre choix de l'éducation de leurs enfants. Toutefois, les richesses de la vie culturelle, la possibilité de participer aux joies que donnent les arts et les sciences doivent être généreusement distribuées entre tous ceux qui le désirent et ne pas être l'apanage d'un petit groupe de privilégiés.

6. Mais comment les individus pourraient-ils profiter de tels droits et de telles libertés s'il régnait à nouveau dans les nations ou les continents cette anarchie et cette confusion où se mêlent et se perdent toutes les valeurs ? Pour que l'épanouissement moral, intellectuel, spirituel, soit possible, l'ordre est indispensable tant sur le plan national que sur le plan international.

7. Enfin, en contrepartie de tant de droits, il est heureux que la Déclaration universelle des Droits de l'Homme énonce les *devoirs* de l'individu envers la communauté et la nécessité impérieuse pour lui de respecter les droits d'autrui et les principes des Nations-Unies.

Ce magnifique instrument de Paix, certes, *n'oblige pas* : il est une *déclaration*. Une convention suivra qui s'élabore en ce moment et qui constituera de toute évidence un engagement pour les Etats signataires.

Il est réconfortant de voir tant d'hommes venus d'horizons différents au point de vue non seulement géographique, mais philosophique et politique, s'être mis d'accord sur cet idéal commun, dont l'inspiration est très élevée.

II. LE GÉNOCIDE

A la Déclaration universelle des Droits de l'Homme, et par voie de conséquence directe, se rattache la Convention sur le Génocide.

En effet, dans le paragraphe 2 de son Préambule se trouve ce considérant : « La méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit

à des actes de barbarie qui révoltent la conscience... » et que « l'avènement d'un monde où les êtres humains seront... libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme... »

Mais étant donné ce sujet très particulier, il a été jugé bon de le faire étudier par une Commission spéciale, la *Commission juridique de l'O. N. U.*, et d'en faire un texte séparé.

L'Assemblée générale des Nations-Unies a adopté à l'unanimité une Convention sur le Génocide, en sa séance du 9 décembre dernier, au Palais de Chaillot. Ainsi, un crime a été défini et qualifié, crime ancien, mot récent, et dont la résonance peut paraître singulière — mais l'on s'adapte vite au vocabulaire nouveau —.

La création d'une nouvelle juridiction a été décidée : celle de la Cour pénale internationale. Innovation d'une portée immense, qui pourrait bien constituer une révolution dans les rapports juridiques des peuples.

La Convention — qui, malgré le désir de certains de ses auteurs, ne mentionne aucune référence au Procès de Nuremberg —, s'inspire cependant de l'esprit qui a présidé à ses verdicts, et en est la conclusion logique.

1^o Définition

Le génocide est défini comme *un crime du droit des gens* (les Français auraient préféré : crime contre l'humanité ; le Comité spécial avait dit : crime contre le genre humain), qu'il soit commis en temps de paix ou en temps de guerre. Il est donc spécifié qu'il ne s'agit pas ici d'un « crime de guerre ». On n'y trouve pas non plus d'allusion au nazisme ou au fascisme, comme l'eût souhaité l'U. R. S. S. : en fait, si le génocide a sévi à de nombreuses périodes de l'histoire, où des tyrans se sont livrés à leur furie dévastatrice, il a trouvé son point culminant dans la savante et méthodique technicité d'Hitler et de ses acolytes.

2^o En quoi consiste le génocide

Le génocide est commis « dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux comme tel ». Ainsi, c'est par ces motifs que ce meurtre spécial et collectif se distingue nettement d'un assassinat quelconque : volonté de supprimer une nation, une race ou les tenants d'une religion, d'une confession, en raison même de cette nationalité, de cette race ou de cette appartenance. C'est là le

caractère spécifique du génocide. Il est aisément discernable. Tout ce qui eût pu prêter à des interprétations arbitraires ou fantaisistes, à des procès de tendances a été soigneusement écarté. Par exemple, les opinions politiques et les signes de mouvements subversifs internes.

Quant à l'attentat contre le groupe politique lui-même, il n'a pas été retenu.

Et c'est bien une des plus graves lacunes de ce monument juridique international.

L'appartenance à un groupe politique fournit aux partisans de la raison d'Etat des prétextes commodes ; mais hélas, il fallut se résigner à l'écarter, par suite de la volonté de la majorité. Un compromis fut malheureusement nécessaire. Il est juste de dire que cette transaction permit de décider de la création de la Cour pénale internationale, regardée à juste titre par les novateurs comme la conquête essentielle, sans laquelle la Convention eût paru vide de substance.

3° Actes constitutifs

Les actes constitutifs du crime sont énumérés assez longuement pour que cette liste ne soit pas trop limitative. Qu'on en juge. Ce sont :

a) Le meurtre de membres du groupe (donc même commis contre un seul individu : il y a génocide).

b) L'atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe.

c) La soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle.

d) Les mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe.

e) Le transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe. (Cette mention a été insérée dans le texte, à la demande de la Grèce.)

(Nul n'ignore que 28 000 enfants grecs vivant près des frontières ont été arrachés à leur pays et à leurs familles par les nations voisines, non pour les exterminer, mais pour en faire des partisans communistes qui, parvenus à l'âge adulte, pourront ensuite catéchiser leur patrie d'origine.)

L'atteinte à l'intégrité *mentale* de membres du groupe fut incluse dans la Convention, sur amendement de la Chine. Le représentant de cette nation expliqua, en effet, que les Japonais avaient installé, à Moukden, en Mand-

chourie, d'immenses usines qui pouvaient produire 400 tonnes d'opium et 50 tonnes d'héroïne, soit 50 fois la consommation mondiale, dans le but d'annihiler la volonté, d'affaiblir la conscience de millions d'individus.

Tuer des intelligences, n'est-ce pas aussi grave que de briser les corps ?

Seront donc punis : le génocide, l'entente en vue de le commettre, l'incitation directe et publique de le commettre, la tentative et la complicité.

4^o Personnes poursuivies

Sur ce point, de longues discussions s'étaient engagées : devait-on stipuler formellement que l'ordre exprès d'un chef, la disposition d'une loi nationale ne constitueraient pas une excuse ? Cette disposition parut superfétatoire. L'autorité supérieure d'un chef hiérarchique ne saurait diminuer la responsabilité de l'exécutant.

La Délégation française eût souhaité que fût particulièrement retenue et affirmée la responsabilité des gouvernants, car ce sont eux, en définitive, qui commettent ou tolèrent le génocide. L'intervention des pouvoirs publics est ici particulièrement efficace.

Certaines délégations représentant des Etats à forme monarchique craignaient fort de voir mettre en cause leur constitution interne, par laquelle les rois sont irresponsables.

En définitive, les termes : *incitation, entente, complicité*, semblèrent, à la majorité de la Commission juridique, couvrir tous les cas où à nouveau des dirigeants ordonneraient délibérément la torture et le massacre en série.

C'est d'ailleurs ce qu'avait établi la jurisprudence tant de Nuremberg que de Tokio.

La Convention édicte, en conséquence, que les coupables seront punis, qu'ils soient « des gouvernants, des fonctionnaires ou des particuliers ».

5^o Le génocide culturel

Un autre débat intéressant fut celui qui s'instaura sur le point de savoir si l'on admettrait comme génocide les violences culturelles qui, souvent, on le sait, précèdent les persécutions en masse. Violences culturelles, c'est-à-dire la mutilation ou la destruction de temples, d'édifices ou d'objets du culte, de livres, d'œuvres d'art et de tous les instruments par lesquels s'expriment les convictions philosophiques ou religieuses. Le fait d'avoir refusé finalement d'admettre de tels actes dans les catégories

prévues du génocide, ne signifie évidemment pas que les Nations-Unies puissent demeurer indifférentes à des atteintes contre la liberté de penser et de croire ; mais, simplement, qu'à leur avis ces attentats rentraient plus directement dans les violations des Droits internationaux de l'Homme, ainsi qu'ils ont été définis par la Déclaration adoptée d'autre part par les Nations-Unies.

6° La répression

La question sans conteste la plus grave, le point crucial du débat, consistait dans la mise au point de la répression.

D'abord, les Hautes Parties contractantes s'engagent à faire des lois, à prendre toutes mesures utiles pour prévenir et punir efficacement le génocide dans leurs pays respectifs.

Mais, il est d'évidence que la prévention et la répression exclusivement sur le plan national peuvent être tout à fait insuffisantes.

Eût-on vu Hitler, voit-on Staline faire juger et condamner par leurs tribunaux nationaux les fonctionnaires ayant reçu de leurs chefs des ordres criminels ? Cette clause est illusoire, car elle est superflue chez les peuples civilisés.

Certains des juristes chargés d'élucider ce problème préconisaient, après Grotius, la répression universelle, comme en matière de trafic d'esclave, de traites de femmes et d'enfants, de piraterie.

Méthode ici assez imprudente :

Les tribunaux des différents pays n'offrent pas tous des garanties identiques, et le génocide peut présenter des aspects politiques qui doivent être jugés objectivement et sans pression. La seule solution était d'établir un Tribunal pénal international. Telle était depuis longtemps la thèse française qu'avec des fortunes diverses, mais une conviction égale, ses représentants s'étaient appliqués à soutenir.

Elle a rencontré de nombreux obstacles. Les objections étaient faciles. La plus banale consiste à se demander comment les sentences rendues seraient exécutées. La plus profonde réside dans la conviction fermement ancrée chez la plupart des hommes d'Etat et des diplomates, de l'intangibilité de la souveraineté nationale. A ce principe, auquel d'aucuns s'accrochent désespérément, malgré tant de bouleversements dans les institutions, les mœurs et les usages, s'oppose le concept de la solidarité internationale, qui trouve son expression dans la Charte.

En deuxième lecture, la Cour criminelle internationale fut enfin votée. Toutefois, elle est assortie de la clause facultative, comme la Cour internationale de Justice ; les Hautes Parties contractantes devront *accepter* sa compétence.

Plus audacieux, le projet français primitif contenait des dispositions sur le fonctionnement de cette Cour ; mais : « L'expérience a montré, a dit M. Parodi, devant l'Assemblée, que nous étions en avance sur le cours de l'Histoire. »

Une résolution fut prise, invitant la Commission de Droit international de l'O. N. U. à étudier cette juridiction, à élaborer son statut. Elle s'y emploie activement.

7^o Les voies de recours

Deux autres recours sont encore prévus : l'un aux organes compétents des Nations-Unies — il est de droit — aux termes de la Charte —, et cette clause était superflue.

Le deuxième à la Cour de Justice internationale pour tous les différends survenant dans l'interprétation de l'application et de l'exécution de la présente Convention, y compris ceux relatifs à la responsabilité des Etats. Cette disposition peut être appelée à jouer, elle aussi, un rôle considérable.

* * *

Telle est, avec ses lacunes, ses insuffisances inévitables, lorsque les représentants de 58 pays sont en présence, et souvent en désaccord, une Convention qui contient des données hardiment novatrices, qu'il serait profondément injuste de sous-estimer, et qui témoigne que, d'un chaos encore informe, s'éveille peut-être aujourd'hui la conscience du monde.

MARCELLE KRAEMER-BACH

Avocat à la Cour de Paris

Expert à la III^e Assemblée générale de l'O. N. U.

Pascal vainqueur

*Etude sur Paul Valéry*¹

*Nous ne pensons jamais que ce
que nous pensons nous cache ce
que nous sommes.*

P. V. (M. Teste.)

M. Teste, idéal de P. Valéry et en quelque sorte Valéry lui-même, est un homme de l'esprit qui cherche avec son esprit et ne trouve jamais avec son cœur. Au reste, M. Teste n'a pas de cœur. M. Teste est insensible :

Je ne suis fait pour les romans ni pour les drames. Leurs grandes scènes, colères, passions, moments tragiques, loin de m'exalter me parviennent comme de misérables éclats...

Les grandes scènes du monde ne lui font guère plus d'effet. D'ailleurs le monde ne l'intéresse pas. Seul l'intéresse son moi qu'il pénètre chaque jour d'un regard plus lucide. Cette connaissance de soi a fait de M. Teste un être singulier qui paraît étrangement puissant : il a tué « la marionnette ». Il n'est plus une personne mais un être terriblement général, à la fois surhumain et inhumain :

Il faut l'avoir vu dans ses excès d'absence ! Alors sa physionomie s'altère — s'efface ! ... Un peu plus de cette absorption, et je suis sûr qu'il se rendrait invisible,

écrit M^{me} Teste à l'ami de son mari. Il manquerait donc fort peu de chose à M. Teste pour posséder le satanique pouvoir de disparaître. Heureusement qu'il ne le possède pas et se contente d'être par delà le bien, le mal, aussi éloigné du mal que du bien, dans un étrange état de pureté et de non-être. Aucune inquiétude, aucune crainte, aucun des problèmes qui préoccupent l'homme ne peuvent attenter

¹ Fragment d'un Essai intitulé : *Valéry devant Pascal*.

à sa tranquillité : « Il est terriblement tranquille. » Il est seul, bienheureusement seul. Sa solitude lui suffit. Il se suffit à lui-même. Il commande à ses pensées, à ses idées : « Je retiens ce que je veux. » Il est libre, indépendant : « Ce qui me contraint n'est pas moi. » Tout ce qui est extérieur au moi profond qu'il s'est découvert ne peut l'atteindre. Il s'est mis hors du jeu. Que lui manque-t-il pour être tout-puissant ?

Que peut un homme ? Je combats tout, hors la souffrance de mon corps, au delà d'une certaine grandeur.

Cet homme si puissant est vaincu par la douleur. Le cri qui lui échappe marque sa défaite. Il lui faut comme à tout autre pâtre, subir... S'il suffit d'une douleur aiguë pour que M. Teste se demande : « Que peut un homme ? » alors qu'auparavant, il croyait pouvoir tout, la tentation de l'esprit ne mène à rien moins qu'à la défaite de l'esprit. Pendant une seconde — le temps de la grande souffrance n'est jamais très long —, le pouvoir de l'esprit est réduit à néant. Au reste, peu importe combien de temps dure son impuissance. Il suffit qu'elle ait eu lieu pour que tout soit remis en question, pour que la puissance extraordinaire de M. Teste paraisse un rêve dont la souffrance vient le tirer brusquement. Il peut sans doute exercer ses pouvoirs à nouveau par la suite. Mais qu'importe ? Le charme est rompu. La confiance en soi, en sa force est ébranlée pour toujours. Et nul ne peut échapper à la souffrance. Un seul moyen de lui ôter un peu de son acuité, et ce moyen-là ne réussit pas toujours : c'est de ne pas regarder vers elle, d'oublier qu'elle va venir, qu'elle est là, pour se tourner ailleurs, vers une imagination plus souriante. Cette façon de pactiser avec l'ennemi est un second aveu d'impuissance, aveu volontaire, tandis que l'autre était involontaire. C'est renoncer à l'orgueil, se faire humble, redevenir enfant.

Il y aurait sans doute une consolation à se dire : « Je souffre pour », mais cette pensée ne peut venir à l'esprit de M. Teste. M. Teste n'est pas chrétien. M. Teste ne souffre pas « pour ». Le héros ne souffre jamais « pour ». Sa souffrance est gratuite. Ce n'est pas lui qui dirait comme Pascal à Dieu :

Vous m'aviez donné la santé pour vous servir, et j'en ai fait un usage tout profane. Vous m'envoyez maintenant la maladie pour me corriger... J'ai mal usé de ma santé et vous m'en avez justement puni...

car il croit savoir que le besoin de souffrir « pour » naît d'une trop grande souffrance. « Je souffre atrocement. Quand on souffre trop, vient l'idée d'utilité » dit Valéry. Cette idée d'utilité est une offense à la grandeur de l'homme, qui se doit de souffrir sans espérance, une offense à la grandeur même de l'acte de souffrir. Car tout ce qui est grand : « les grands actes, les grandes pensées, les souffrances, les jouissances ne servent à rien, ne doivent servir à rien ». Pour la même raison, Valéry ou M. Teste, puisque seule une différence d'intensité les sépare, ne dira pas non plus comme Nietzsche :

Quant à ma maladie, je lui dois sans doute plus qu'à ma santé. Je lui dois toute ma philosophie. Seule une grande douleur est la dernière libératrice de l'esprit.

Mais s'il ne le dit pas, il ne peut faire qu'il ne doive à la souffrance, une révélation capitale, celle de ses limites. L'homme peut beaucoup. A son réveil, sorti du néant du sommeil, il passe ses forces en revue. Il se sent être. Il est totalement :

... Regarde comme ce poing est dur. Il frappe la table. La même force est dans mon cœur, qui est gros comme lui et bat en plein le temps de ma puissance. Je suis mesure et démesure, rigueur et tendresse, désir et dédain, je me consume et j'accumule, je m'aime et je me hais, et je me ressens depuis le front jusqu'aux orteils, m'acceptant tel que je suis, quel que je sois, répondant de tout mon être à la question la plus simple du monde : « Que peut un homme ? »

Mais cette question ici est sans valeur. Ce n'est que dans la bouche de M. Teste, au moment de la souffrance, qu'elle prend une signification profonde. Seule, en définitive, compte la réponse de M. Teste :

Je combats tout, hors la souffrance de mon corps, au delà d'une certaine grandeur.

Si l'esprit ne peut rien contre la souffrance, il ne peut rien non plus contre l'ennui de vivre. La connaissance de soi, la conscience de soi ne peuvent empêcher l'ennui. L'ennui saisit M. Teste : « Maintenant je me sais par cœur. » L'ennui saisit Narcisse : « Pour l'inquiet Narcisse, il n'est ici qu'ennui. » La Jeune Parque souffre du même mal. Mais qu'est-ce que cet ennui dont souffrent tous les héros valériens ? Socrate, dans *L'Ame et la Danse*, le définit :

Cet ennui parfait, ce pur ennui... cet ennui, enfin, qui n'a d'autre substance que la vie même et d'autre cause seconde que la clairvoyance du vivant.

Cet ennui dont parle Socrate naît avec la vie. Il vient au monde avec elle. C'est pourquoi on ne peut rien contre lui. Riche ou pauvre, heureux ou malheureux, nul n'y échappe : il « s'accommode de la plus heureuse à contempler de toutes les conditions ». On ne peut s'empêcher ici de songer à Pascal qui expliquait le besoin irrésistible de divertissement qui s'empare de tout homme, par le malheur de la condition humaine :

J'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective qui consiste dans le malheur de notre condition faible et mortelle, et si misérable que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près...

Pour Pascal, le simple fait de regarder « de près » notre condition humaine suffit à nous rendre malheureux. Le Socrate de Valéry ne dit pas autre chose, quand il affirme que « l'ennui absolu n'est en soi que la vie toute nue, quand elle se regarde clairement ». Pour Valéry, il suffit de regarder avec lucidité les choses telles qu'elles sont, « comme elles sont », pour être saisi à la gorge d'un ennui mortel :

Une froide et parfaite clarté est un poison qu'il est impossible de combattre.

La conscience est donc un mal, à moins qu'elle ne soit le mal, puisque c'est elle qui nous fait voir les choses comme elles sont, et que cette vue peut nous coûter la vie : « Le réel à l'état pur arrête instantanément le cœur... » Presque tous les héros de Valéry se sentent attirés par la mort. C'est que la vie leur est devenue impossible. La connaissance trop claire, l'exercice trop suivi de l'esprit les conduisent à une désolation du premier degré contre laquelle ils ne peuvent lutter. S'ils retrouvent leur équilibre, c'est parce qu'à l'ultime minute ils ont le courage ou la lâcheté de se laisser reprendre par la vie, de faire comme s'ils ne voyaient pas, comme s'ils ne savaient pas que les choses ne sont que ce qu'elles sont. S'ils veulent vivre, il leur faut renoncer à la tentation de l'esprit, renoncer à la conscience de soi. M^{me} Teste disait de son mari :

... quand il me revient de la profondeur !... Il a l'air de me découvrir comme une terre nouvelle ! Je lui apparais inconnue, neuve, nécessaire. Il me saisit aveuglément dans ses bras, comme si j'étais un rocher de vie et de présence réelle, où ce grand génie se heurterait, toucherait, tout à coup s'accrocherait..., après tant d'inhumains silences monstrueux ! Il retombe sur moi comme si j'étais la terre même.

M. Teste a besoin de s'abandonner, d'oublier qu'il est M. Teste, d'oublier son extraordinaire lucidité. Si M. Teste n'avait pas de tels abandons, de tels retours à la vie, nous pouvons croire qu'il serait conduit au suicide. C'est parce que la Jeune Parque ne peut supporter son extrême conscience de soi et des choses qu'elle appelle la mort comme une délivrance : *O Mort... Appelle-moi, délie!*... Et si elle vit tout de même après le mirage de la mort, c'est qu'elle a renoncé, pour un temps du moins, à poser son clair regard autour d'elle et en elle. Pour vivre, il faut se laisser entraîner par le tourbillon de la vie. Il ne faut jamais s'arrêter pour regarder en face la réalité. Or, M. Teste, la Jeune Parque, Narcisse se sont arrêtés pour se contempler... pour aller jusqu'au fond d'eux-mêmes, ils ont donc vu la mort de très près. La clairvoyance et le repos tuent. Seules l'agitation et l'inconscience permettent à la vie de continuer. Pourquoi l'homme ne peut-il supporter de pénétrer trop avant au fond de lui-même ?

L'âme ne trouve rien en elle qui la contente, disait Pascal, elle n'y voit rien qui ne l'afflige quand elle y pense. C'est ce qui la contraint de se répandre au dehors, et de chercher dans l'application aux choses extérieures à perdre le souvenir de son état véritable. Sa joie consiste dans cet oubli, et il suffit, pour la rendre misérable, de l'obliger de se voir et d'être avec soi.

Valéry a cherché au fond de lui-même un moi qui soit authentique. Ce moi l'a-t-il trouvé ? Il faut bien avouer que non. La Jeune Parque disait non sans une amère tristesse :

*Leurs fonds passionnés brillent de sécheresse
Si loin que je m'avance et m'altère pour voir
De mes enfers pensifs les confins sans espoir.*

C'est sans espérance que Valéry s'avance en lui-même. Il cherche son être, il le cherche inlassablement mais il sait que d'avance sa recherche est vouée à l'échec, que la tentation de l'esprit « ne mène à aucun fond véritable ». M^{me} Teste se demandait :

Sera-ce Dieu ou quelque épouvantable sensation de ne rencontrer, au plus profond de la pensée, que le pâle rayonnement de sa propre et misérable matière ?

A cette question, Pascal répondrait sans doute qu'on ne peut rien trouver au fond de soi, sinon un abîme, « un gouffre infini », le vide immense que Dieu a laissé en se retirant après le péché, vide impossible à combler si ce n'est par Dieu lui-même. L'homme est avide de bonheur et de vérité. Mais il est impuissant à trouver l'un et l'autre. C'est pourquoi il vit toujours en attendant, en regrettant : toujours déçu, il ne peut se consoler de ne pas trouver ce qu'il cherche et espère, malgré ses déceptions renouvelées, le trouver un jour. C'est pourquoi il ne peut se contenter du présent et regarde en avant vers l'avenir ou en arrière vers le passé. Valéry a fait sienne cette conception pascalienne de l'homme, car, pour Socrate, l'objet unique et perpétuel de l'âme est bien ce qui n'existe pas : « Ce qui fut, ce qui n'est plus, ce qui sera et qui n'est pas encore, ce qui est possible, ce qui est impossible... mais jamais, jamais ce qui est ». Il en est de même pour l'homme qui n'est jamais satisfait : tantôt il demande au rêve de le consoler de la vie, tantôt c'est à la vie qu'il demande consolation :

Nous cherchons dans ce qui est un remède à ce qui n'est pas, et dans ce qui n'est pas un soulagement à ce qui est.

Mais Valéry ne fait pas de différence entre ce qui est et ce qui n'est pas, le réel comme le rêve ne sont pour lui que des illusions, car « le contraire d'un rêve, qu'est-ce sinon quelque'autre rêve » ?

Il y a donc toujours un décalage entre l'homme et la vie (ou le rêve puisque l'une égale l'autre) ; l'homme ne marche pas dans la vie, avec la vie, on dirait qu'il suit une autre route qui lui est parallèle, soit en dessus, soit en dessous, et qui par conséquent ne la rencontre jamais. Valéry s'est demandé pourquoi l'homme n'était pas « une solution exacte du problème de vivre », mais sa question est demeurée sans réponse. Pour Pascal, ce constant désaccord avec le présent, cette attente toujours déçue, ce désir d'avoir mieux que ce qu'on a présentement, et l'impossibilité où nous sommes de le combler sont la preuve irréfutable de l'existence d'une première nature surnaturelle où nous aurions connu la vérité et le bonheur, et du péché originel qui nous en a privés. Et nous portons maintenant encore

« la marque et la trace toute vide » de ce premier bonheur. Si nous n'avions jamais été corrompus, nous connaîtrions ce bonheur dont nous sommes privés alors que si nous n'avions jamais été que corrompus, nous n'aurions pas la moindre idée de ce bonheur et de cette vérité que nous cherchons en vain. La réponse de Pascal est la réponse d'un chrétien. On peut toujours objecter qu'elle ne résout rien, qu'elle n'explique rien, qu'elle ne vaut que pour le croyant, elle n'en demeure pas moins étrangement significative.

Paul Valéry reprochait à Pascal son angoisse devant le « silence » des « espaces infinis ». Il lui opposait l'homme de l'esprit qui n'éprouve pas une telle angoisse : le cœur a peur, l'esprit raisonne, cherche... et ne connaît pas la crainte. Pourtant Valéry a écrit : « Angoisse, mon véritable métier. » C'est donc que ce sentiment ne lui était pas étranger mais bien plutôt familier. Il a écrit ailleurs : « Toujours neuf est le mal, toujours jeune la douleur, et la terreur vierge toujours. » Cette constatation est d'un esprit singulièrement pessimiste. Mais cette terreur qui renaît sans cesse, cette angoisse toujours et partout présente n'ont pas pour origine quelque anxiété métaphysique. Valéry s'en défend absolument : « Plusieurs ont cru devoir m'attribuer je ne sais quelle *anxiété métaphysique*. Je connais malheureusement assez l'anxiété qui est un détestable état. Je voudrais bien que ce tourment de mes nerfs eût pour *cause* quelque question de métaphysique : j'en ferais mon affaire. » Devons-nous croire Valéry ? N'est-ce pas là plutôt une défense du poète devant la perspicacité du critique ? P. Valéry n'aime pas la métaphysique, pas plus qu'il n'aime la philosophie. Ce qui n'empêche pas sa poésie de baigner dans un climat philosophique et d'incliner — bien qu'elle ne le fasse jamais explicitement — à la réflexion métaphysique. Et Valéry sait que « ce que nous pensons nous cache ce que nous sommes ». Singulier aveu qui nous autorise à donner à son anxiété une couleur métaphysique ! Son inquiétude a d'ailleurs une résonance profonde, car elle est partout présente : le simple exercice de la pensée peut y conduire : « Qu'il est rare de penser à fond sans soupirer ! » Tout approfondissement de la pensée est une cause d'inquiétude. Et cette inquiétude est une véritable souffrance pour celui qui la subit : « De quoi j'ai souffert le plus ? Peut-être de l'habitude de développer toute ma pensée, d'aller jusqu'au bout en moi », note M. Teste dans son « log-book ». Mais l'anxiété n'est pas que dans la réflexion. Il suffit que l'homme regarde son corps pour qu'il soit saisi d'inquiétude :

L'homme n'est l'homme qu'à la surface. Lève la peau, dissèque. Tu te perds dans une substance inexplicable, étrangère à tout ce que tu sais et qui est pourtant l'essentielle.

Si son propre corps est un mystère pour l'homme, à combien plus forte raison le monde lui apparaîtra comme un mystère insondable ? Valéry reprochait à Pascal son effroi devant le mystère du monde. Il lui opposait le savant qui cherche, toujours infatigable, espérant toujours trouver. Mais Valéry croyait-il au progrès indéfini des sciences ? Croyait-il vraiment que le monde est une équation à x inconnues, qu'il n'est pas impossible de résoudre peu à peu ? Il faut bien avouer que non. Si la science lui paraissait être « l'ensemble des recettes qui réussissent toujours », il affirmait ailleurs qu'il était impossible à la science de se rapprocher tant soit peu du moment idéal où tous les problèmes que pose le monde seraient résolus.

Comment le savant peut-il appréhender le réel puisque « la connaissance » est « comme un nuage sur l'être » ? Et si Valéry pensait que la « réaction de Pascal » « pouvait devenir une rareté et un objet de curiosité pour les psychologues », la réponse du cœur à l'univers hostile n'en demeure pas moins toujours valable. Il appartenait à la Jeune Parque de la formuler : c'est la réponse muette d'une larme :

*Tu procèdes de l'âme, orgueil du labyrinthe
 Tu me portes du cœur cette goutte contrainte

 D'où nais-tu ? Quel travail toujours triste et nouveau
 Te tire avec retard, larme, de l'ombre amère ?
 Tu gravis mes degrés de mortelle et de mère,
 En déchirant ta route, opiniâtre faix,
 Dans le temps que je vis les lenteurs que tu fais
 M'étouffent... Je me tais buvant ta marche sûre.*

Il est des accents qui ne trompent pas. L'enchantement du vers laisse entrevoir la détresse, l'angoisse d'un homme qui se trouve seul, perdu dans « l'univers muet ». Sous le philosophe se cache un enfant, disait Valéry à propos de Pascal. La réponse du poète au mystère de la vie et de l'univers est celle d'un enfant... Sublime avec d'impuissance !

Il est une autre larme tout aussi précieuse, c'est celle que l'âme verse quand il lui faut quitter le corps. Valéry affirmait que la mort est « condition de LA VIE », parce que « la vie change d'individu

comme l'on change de chemise », qu'elle ne peut être envisagée par la conscience que comme non-problème parce que l'intelligence « ignore être née, comme elle ignore qu'elle périra », et que la conscience « se juge plus profonde que l'abîme même de la vie et de la mort animales ». Valéry aurait bien voulu délivrer l'humanité et se délivrer lui-même de l'obsession de la mort, se persuader qu'elle n'a pas l'importance qu'on se plaît à lui donner, qu'il est possible de lui enlever son caractère lugubre d'épouvantail tragique, de la dépouiller de toute allégorie, pour la considérer comme un simple facteur physiologique. Il ne pouvait cependant se défendre de la voir partout présente puisque la vie elle-même était à ses yeux « ce qui meurt », et d'être saisi d'une intolérable angoisse à la pensée de disparaître « pour jamais », de ne plus revoir la lumière, de ne plus goûter à la vie qui, bien qu'elle ne soit qu'un rêve, n'en demeure pas moins une réalité dont la perte nous est infiniment douloureuse :

Quel joyau de la vie, quel moment de diamant vaudra jamais la douleur que peut causer sa perte ?

Pascal disait :

Le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste, on jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais.

Genève

JOSETTE MARINELLI

Licenciée en Lettres

Une version d' « Antigone » par André Bonnard

Le lecteur français qui veut se familiariser avec les chefs-d'œuvre de l'antiquité classique est certainement moins favorisé que le lecteur de langue allemande, j'entends le profane en quête d'une bonne traduction. Sans doute pourra-t-il toujours recourir aux textes édités par « les Belles-Lettres », traduction seule. Cette riche collection a déjà rendu des services inestimables à la cause des humanités. Elle en rendra plus encore, maintenant qu'elle se double d'une série intitulée « Les grandes œuvres de l'antiquité classique », où parut récemment en deux volumes la traduction des tragédies de Sophocle, avec introduction, notice sur chaque pièce et notes, par l'un des plus éminents hellénistes de France, Paul Mazon. Et n'oublions pas Mario Meunier, qui a donné cette année un Sophocle chez Albin Michel, et dont les traductions, entre autres, du *Phédon*, du *Banquet*, des *Bacchantes* d'Euripide, abondamment commentées, sont très précieuses. Il reste néanmoins que l'on incline à envier le lecteur de langue allemande qui n'a d'embarras, quand il cherche une bonne traduction, que celui du choix. D'Allemagne lui reviennent les « Kröners Taschenausgaben » si justement réputées et les élégants et si portatifs « Tusculumbücher ». Mais quelle activité au service d'Athènes et de Rome chez les éditeurs de Suisse allemande ! Voici les éditions Artemis, à Zurich, où vient de paraître un Aristote : *Le Ciel*, *l'Ame*, la *Poétique*, traduit par Olof Gigon. Voici les éditions Rascher, à Zurich, avec un Plutarque, un Apulée, un Sénèque. Et la collection « Ueberlieferung und Auftrag », chez Francke, à Berne, où je vois mentionnée une traduction de l'*Ion* d'Euripide. Et la collection « Klosterberg », chez Benno Schwabe, à Bâle, qui contient des dialogues de Platon, un choix des tyriques grecs, un choix des lyriques latins. Et j'en omets probablement.

Il était temps donc qu'un éditeur romand se mit à l'œuvre et nous donnât, sous le signe de Pallas Athéna, des traductions de textes anciens qui ne pèsent pas dans la main, à un prix abordable, et qu'il suffise de voir à la devanture du libraire pour ne pas résister au plaisir de découvrir ou

de redécouvrir un chef-d'œuvre. C'est ce dont nous félicitons l'éditeur de la revue Rencontre d'avoir réalisé. Il a inauguré une collection qui s'appelle « La Grèce présente », textes classiques dans des versions nouvelles. Le premier volume d'une première série, qui comprendra encore le *Banquet*, les *Perses*, un choix d'Hérodote et un choix de Pindare, vient de paraître. C'est l'*Antigone* de Sophocle. *Ab Iove principium...* J'entends Sophocle, mais aussi un peu le traducteur, André Bonnard, professeur à l'Université de Lausanne. Car André Bonnard s'est résolument installé au théâtre de Dionysos à Athènes. Il y règne, chaussé du cothurne, revêtu du masque tragique. Il traduit Eschyle, Sophocle, Euripide. Il écrit un livre sur *La tragédie et l'homme*. Il inspire et dirige des thèses sur le théâtre grec, dont cet *Essai sur le tragique d'Euripide*, d'André Rivier, paru en 1944, qu'il faut lire absolument si l'on veut bien connaître Euripide.

Dans son introduction à *Antigone*, citant le vers 523 de la pièce, celui où, par l'entremise d'Antigone, l'antiquité païenne semble enfin réprouver catégoriquement la terrible loi du talion, A. Bonnard reconnaît que c'est là un vers « à jamais intraduisible » : « Je suis née non pour m'associer à la haine mais pour partager l'amour. » Telle est la traduction proposée provisoirement. A. Bonnard la commente, et ajoute : « Ainsi, mais beaucoup plus simplement, plus pleinement aussi, s'exprime le texte grec. » J'aime cette modestie du traducteur, cet aveu, devant un beau vers de Sophocle — avec ces deux mots en antithèse : *συνέχθειν-συμφιλεῖν* —, de son impuissance à en exprimer toute la signification. Plus loin, dans le grand dialogue entre Créon et Antigone, je lis : « Je ne suis pas née pour partager la haine, je suis née pour partager l'amour. » Bravo ! La solution est trouvée, une solution de traducteur qui pense à la scène, à l'acteur. Ainsi rendue, la déclaration d'Antigone passera sûrement la rampe et se fixera dans les mémoires. Sans compter que la répétition « je ne suis pas née... je suis née » a l'avantage de mettre en relief l'exigence foncière de la nature, de l'être le plus vrai et le plus noble de l'héroïne.

C'est bien, je crois, le mérite le plus appréciable des traductions d'André Bonnard de proposer à l'acteur et au metteur en scène un texte vraiment fait pour être dit. Rarement, quand on lit ces textes comme si on était au spectacle, on en vient à se demander : « Comment faire « passer » cette réplique ? La diction de l'acteur ne sera-t-elle pas embarrassée par cette phrase, cette tournure ? La vivacité du dialogue ne va-t-elle pas souffrir de cette maladresse ? » Au vers 68, Mazon traduit : « Les gestes vains sont des sottises. » Bonnard traduit : « Aller au delà de ses forces, quelle folie ! »

Solution qui offre un double avantage : elle serre le texte de plus près, et la forme exclamative est des plus heureuses à la fin d'une réplique de dix-neuf vers. Au vers 1030, je lis chez Mazon : « Serait-ce donc une prouesse que de tuer un mort une seconde fois ? » et chez Bonnard : « Assassiner les morts, le bel exploit ! » Inutile de signaler la supériorité de la seconde version. Parfois, M. Bonnard se permet une légère interversion dans une réplique. Là où Créon dit à Tirésias : « Qu'y a-t-il ? tes mots me font peur », à quoi il est répondu : « Tu vas le savoir », Bonnard traduit : « Tu m'effrayes. Qu'y a-t-il ? » Nul doute que ce renversement — avec un abrégement bien admissible — ne soit plus expressif.

Rien d'aussi difficile à traduire, en général, que les images d'un poète. Au vers 996, Sophocle, reprenant une image homérique : « Etre sur le tranchant d'un rasoir », pour indiquer un moment critique, décisif, fait dire par Tirésias à Créon : « Tu as le pied aujourd'hui sur le tranchant de ton destin. » (Trad. Mazon.) Bonnard interprète : « Tu t'avances aujourd'hui sur une arête. » Un helléniste pointilleux achoppera-t-il à cette métaphore alpine ? Pour moi, j'avoue qu'elle m'enchanté.

J'aime aussi qu'Antigone dise : « Si je meurs avant le temps, je dis que la mort m'est un gain », plutôt que : « Mourir avant l'heure, je le dis bien haut, pour moi c'est tout profit » (v. 461-462). Parce que « la mort m'est un gain » me rappelle le *mori lucrum* de saint Paul, et que ces rencontres d'expression, la fidélité au texte original étant sauvegardée, ont une efficacité suggestive qui n'est pas une des moindres beautés des textes de l'antiquité païenne. Avec quelle surprise délicate je découvris un jour que Tite-Live employait deux fois l'expression *unica spes* ! Je sais bien qu'il n'y a rien à conclure de là pour la formation du latin d'Eglise, mais, il y a quand même une émotion à découvrir tout à coup qu'avant « la plénitude des temps » il s'est trouvé un écrivain ou plutôt un homme comme nous, après tout, avec ses soucis, ses peines et ses joies pareilles aux nôtres, pour appeler « unique espérance » une dernière, une seule chance de salut. Que M. Bonnard soit félicité également pour la traduction de

ἀλλ' αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ
θνητῶν Ἀἰδῶν καταβήσῃ.

(V. 8821-22).

*Libre en ta propre loi,
singulière en ton sort,
droite, vivante,
tu descends chez Hadès.*

Dans un poète tel que Sophocle, comme en tout poète d'ailleurs, il est des endroits, plus ou moins nombreux, où « le vers porte à sa cime une lueur étrange ». Cette lueur, comme il importe, en traduisant, de ne pas l'éteindre ! Ou bien c'est un passage où l'on surprend comme le battement d'une artère : c'est là que passe le sang généreux qui irrigue le chef-d'œuvre. Malheur au traducteur qui fait de cette artère une veinule et nous livre, le maladroît, un corps anémié ! Αὐτόνομος : c'est un mot-clef du caractère d'Antigone. « Libre en ta propre loi » le traduit à merveille. « Singulière en ton sort » est parfait aussi. Mais « droite », « droite » ? Je ne le trouve pas dans le grec. Cette fois, A. Bonnard en « remet ». Il lui arrive, hélas ! trop souvent d'en « remettre » dans le texte de Sophocle. Et dans ce cas il comprendra que je m'inquiète et sois près de protester.

Si, aux vers 506 et suivants, Sophocle dit : « Mais c'est — entre beaucoup — un des bonheurs de la tyrannie de faire et de dire ce qu'elle veut », j'ai de la peine d'admettre qu'on traduise : « Mais la tyrannie a tous les bonheurs — entre tous, celui d'être sourde. » Pourquoi ce « trait » substitué à une formule des plus traduisibles ? A propos de tyrannie, on voit Créon déclamer au vers 666 : « Celui que la cité a mis à sa tête, il faut lui obéir, et dans les petites choses, et dans ce qui est juste et dans ce qui ne l'est pas. » Bonnard traduit : « ... en toutes choses, dans les petites, dans les justes, et aussi dans les injustes... » Non, Créon n'a pas cette impudence. Il ne faut pas le rendre plus cynique qu'il n'est. Créon va jusqu'à soupçonner que le devin Tirésias a dû se laisser corrompre pour oser lui dire ainsi son fait. « L'engeance des devins, réplique-t-il, est avide d'argent » (v. 1055). Pourquoi traduire : « L'engeance des prêtres est avide d'argent » ? C'est aux devins — τὸ μαντικόν — qu'en avaient les sophistes, Aristophane dans la *Paix*, Thucydide dans son récit de la guerre du Péloponèse, et non pas aux prêtres. Les Grecs, et n'importe quel helléniste, font bien la distinction. Mais c'est vrai que Voltaire, déjà, ne la faisait pas. Dans son *Oedipe*, il mettait ces propos dans la bouche de Jocaste :

*Nos prêtres ne sont point ce qu'un vain peuple pense,
Notre crédulité fait toute leur science.*

Et c'était pour « faire écho » à ce vers de Sophocle : « Apprends qu'aucun être mortel n'entend rien à l'art divinatoire. » (*Oedipe-roi*, v. 708.)

André Bonnard en « remet », disions-nous. Par exemple, quand Antigone déplore son sort devant le chœur : « Privée de pleurs de deuil, sans amis... » (v. 876), il met dans sa bouche, avant cette plainte : « Seule, toujours plus

seule... » Bien sûr que ce qui impressionne, dans le malheur d'Antigone, c'est son effroyable solitude, mais si Sophocle n'a pas jugé nécessaire de donner une plus nette expression à un sentiment qui nous étreignait déjà le cœur, un traducteur a-t-il le droit d'intervenir à ce point ? A la fin de la même plainte, elle dit encore : « Je n'ai plus rien. Ma mort est nue... » Mais c'est une adjonction de M. Bonnard. Toute bonne lecture, comme le pensait Péguy, ou toute bonne traduction, est sans doute une collaboration avec l'auteur, un couronnement apporté à son œuvre, mais il y a une mesure à cette collaboration, mesure imposée par le respect du texte. Ce « seule, toujours plus seule... Ma mort est nue... » me fait penser à ces gloses mises par des interprètes anciens en marge de leurs manuscrits, et que des copistes ont fini par introduire dans le texte pour la plus grande perplexité des éditeurs et exégètes modernes.

Quant à la conclusion du drame, prononcée par le coryphée, la voici dans la traduction de Masqueray : « La sagesse est de beaucoup la première source de bonheur : il ne faut pas être impie envers les dieux. Les paroles hautaines, par les grands coups dont les paient les gens orgueilleux, leur apprennent, mais seulement quand ils sont vieux, à être sages. » Bonnard interprète : « Tu as offensé les dieux, Créon. Ils frappent ton orgueil... Reconnais leur pouvoir. Accepte leur justice. Les dieux sont les maîtres du monde... Par delà la souffrance, ils t'offrent la sagesse, fondement du bonheur. » Interprétation, oui ; ingénieuse, assurément ; mais interprétation et non plus traduction. Comme il y a un pacte entre le traducteur et le lecteur ou le spectateur du drame traduit en langue moderne, et que ce pacte est fondé sur le postulat de la fidélité au texte original, il faudrait en tout cas que le traducteur, dans un avant-propos à sa version, nous avertisse des principes qu'il a adoptés. Peut-être pourrait-il aussi recourir à des italiques dans le texte, là où il a pris le parti d'intervenir plus librement. Mais le spectateur ? A quoi lui serviront les italiques ?

A sa version, M. Bonnard a donné une préface qui est une lumineuse explication du caractère d'Antigone. « ... Au cœur de la cité d'Oedipe, toute ravagée de fatalité et face à la brutalité de Créon qui la continue, Antigone, écrit-il, réinvente la liberté. » « L'amour fraternel. Simplement l'amour. Là est la source vive du combat d'Antigone... La passion fraternelle d'Antigone est génératrice de force et de clarté. Non seulement source de son courage, mais racine profonde et moelle intime de sa foi... » Et ceci, en conclusion, qui est excellent : « Fidèle à ses dieux, parce qu'elle est bravement et tout entière fidèle à soi-même. »

Oui, fidélité à soi-même, avec un certain panache, un certain penchant au défi, dû à une certitude inébranlable. Si le héros est celui qui choisit et se sacrifie, au besoin, pour la préférence qu'il a donnée lucidement au plus beau, au plus noble, au plus durable, assurément Antigone est une admirable héroïne. Son « mourir m'est un gain » exprime de façon poignante avec quelle force elle s'attache à l'objet de son choix : les dieux d'en haut, les dieux d'en bas, les morts, avec qui elle sait qu'il lui faudra vivre plus longtemps qu'avec les vivants, la pitié. Qu'elle se fasse traiter de folle ne nous surprend pas. La sagesse de la croix sera aussi taxée de folie. Qu'elle soit effroyablement seule, — c'est de déréliction qu'il faudrait parler, puisque Sophocle ne lui a pas même ménagé la possibilité d'un ultime entretien avec son fiancé Hémon —, rien là non plus pour étonner. On meurt toujours seul, du côté des hommes du moins, et la plus grande souffrance, assimilable à une agonie, est la plus solitaire. Solitude d'Antigone, solitude d'Ajaj, solitude de Philoctète.

Mais est-ce vrai, comme on vient d'apprendre¹ que le croyait fermement Simone Weil, que les lois non écrites pour lesquelles Antigone s'immole n'ont rien de commun avec le droit naturel ? Aristote, dans sa *Rhétorique*, cite au moins deux fois ce vers de Sophocle : « Loi qui n'est ni d'aujourd'hui ni d'hier, qui est éternelle... » pour donner un exemple de droit naturel et de cette justice ou injustice « dont tous les hommes ont comme une divination » ? Est-ce vrai que « la Justice, compagne des divinités de l'autre monde », soit seule à prescrire à Antigone son « excès d'amour » et qu'« aucun droit ne le prescrirait » ? Simone Weil n'aime pas Aristote, on le sent. Elle soutient contre lui que « la notion de droit est étrangère à l'esprit grec » ; elle va jusqu'à affirmer qu'« elle est étrangère aussi à l'inspiration chrétienne ». Mais que fait-elle du « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » ? N'y a-t-il pas là un précepte qui installe la notion de droit au centre même de la conscience chrétienne ? Créon, en face d'Antigone, n'est-il pas un César qui ose interdire de rendre à Dieu ce qui est à Dieu ? Et n'est-ce pas cette prétention orgueilleuse qui fait du tyran un « impie envers les dieux », comme le donne clairement à entendre la conclusion, ou morale, du drame² ?

ERNEST DUTOIT

¹ *La personnalité humaine, le juste et l'injuste*. Table Ronde n° 36, décembre 1950, pp. 19 et suiv.

² Citée plus haut.

Le monogénisme de la Bible est-il « à l'encontre » ou « au delà » de la Science ?

*Examen d'une attaque anonyme contre
l'Encyclique « Humani Generis »*

Il faut croire que le système des feuilles polycopiées anonymes, par lequel on a travaillé à répandre dans le monde intellectuel catholique et dans le jeune clergé nombre de déviations que devait signaler l'Encyclique *Humani generis*, s'est révélé efficace. On fait circuler maintenant en dactylographie une réponse à l'Encyclique *Humani generis*, où l'on enseigne le polygénisme qu'elle condamne et condamne le monogénisme qu'elle enseigne. C'est la science qu'on dresse contre ce qu'on appelle les théologiens, en réalité contre le Magistère même du Souverain Pontife interprétant, d'une manière autorisée, un point de doctrine révélé dans l'Écriture Sainte. L'attaque ne manque pas d'adresse ni d'intelligence. On souhaite que le désordre qu'elle essaie de répandre ne vienne pas d'une voix qui se dirait catholique.

Nous reproduisons d'abord, en caractères plus petits, le TEXTE de la feuille anonyme, en respectant ses divisions.

Nous le faisons suivre d'une DISCUSSION. Les 6 titres de cette discussion, avec leurs sous-titres, correspondent aux 6 chiffres marginaux, en caractères gras, qui nous aident à fractionner le texte. Le 7^e titre sert de conclusion.

I. TEXTE

MONOGÉNISME ET MONOPHYLÉTISME

Une distinction essentielle à faire

1. Avec l'Encyclique *Humani generis*, on a de nouveau entendu discuter, avec beaucoup de passion... et de confusion, le problème de la représentation historique des origines humaines. A cette occasion,

il convient d'insister, une fois de plus, sur la différence essentielle séparant les notions (trop souvent prises encore comme synonymes !) de :

Mono- et poly-génisme : un ou plusieurs *couples* primitifs,

Mono- et poly-phylétisme : un ou plusieurs *rameaux* (ou phyla), à la base de l'Humanité.

2. *Principe 1.*

Par suite de l'impossibilité de fait où se trouve (et se trouvera sans doute toujours) la Science de grossir assez fortement le passé paléontologique pour distinguer *des individus*, — c'est-à-dire de discerner, très loin en arrière, autre chose que des *populations*, le mono- et poly-génisme sont en réalité *des notions purement théologiques*, introduites pour raisons dogmatiques, mais extra-scientifiques par nature (en tant qu'expérimentalement invérifiables).

Principe 2.

Ce qui revient à dire que, lorsqu'un savant (en tant que savant) reconnaît l'unité de l'espèce humaine, ce n'est pas du tout l'existence d'un couple unique originel qu'il entend affirmer, mais simplement le fait que l'Homme représente, zoologiquement, une *tige* unique : quelles que soient du reste l'épaisseur (numérique) et la complexité (morphologique) de cette tige à ses débuts.

En Science, on ne saurait parler de mono- ou poly-génisme, mais *seulement* de mono- et poly-phylétisme.

3. En vertu de ce qui précède, le théologien garde donc une certaine liberté de supposer ce qui lui paraît dogmatiquement nécessaire à l'intérieur de la zone d'indétermination créée par l'imperfection de notre vision scientifique du passé. *Directement*, le savant *ne peut pas* prouver que l'hypothèse d'un Adam individuel soit à rejeter. *Indirectement*, toutefois, il peut juger que cette hypothèse est rendue scientifiquement intenable par tout ce que nous croyons connaître en ce moment des lois biologiques de la « spéciation » (ou « genèse des Espèces »).

4. a) D'une part, en effet, pour un généticien, non seulement l'apparition simultanée d'une mutation sur un couple unique paraît infiniment improbable, — mais encore la question se pose à lui de savoir si, même réalisée dans le cas de l'Homme, une mutation aussi limitée aurait eu la moindre chance de se propager.

5. b) D'autre part (et ceci est bien plus grave encore), ce que le monogénisme des théologiens exige, ce n'est pas seulement l'unicité d'un couple originel, — mais c'est l'apparition brusque de deux individus *complètement achevés dans leur développement spécifique* dès le premier instant. Au minimum, l'Adam des théologiens a dû être, du premier coup, un *Homo sapiens*. Spécifiquement parlant, il a dû, pour être capable

de porter la responsabilité du péché originel, NAITRE ADULTE : or ces deux mots accouplés n'ont pas de sens pour la science d'aujourd'hui. *Contra leges naturae...*

6. Dès lors, de deux choses l'une.

— Ou bien les lois scientifiques de la spéciation changeront demain dans leur essence (ce qui est peu probable).

— Ou bien (ce qui semble en plein accord avec les derniers progrès de l'exégèse) les théologiens s'apercevront, d'une manière ou de l'autre, que, dans un univers aussi organiquement structuré que celui où nous sommes en train de nous éveiller aujourd'hui, une solidarité humaine, bien plus étroite encore que celle cherchée par eux « dans le sein de la mère Eve », leur est aisément fournie par l'extraordinaire liaison interne d'un monde en état de Cosmo- et d'Anthropo-génèse autour de nous.

II. DISCUSSION

1. Définitions : monogénisme et monophylétisme

L'auteur distingue avec soin les notions de mono- et poly-génisme : un ou plusieurs *couples* primitifs ; et de mono- et poly-phylétisme : ou un plusieurs *rameaux* à la base de l'humanité. S'il y a monophylétisme, il n'y a pas nécessairement monogénisme. Mais s'il y a polyphylétisme, il y a nécessairement et *a fortiori* polygénisme.

L'auteur définit donc le monogénisme exactement comme l'Encyclique : la descendance à partir d'un couple unique. C'est à ce monogénisme précisément qu'il s'en prendra. Entre l'Encyclique et lui, nul malentendu, nulle confusion, mais opposition. Sur le point même où l'Encyclique dit *oui*, au nom de la Révélation, l'auteur dira *non*, au nom, paraît-il, de la Science.

Nous sommes d'accord avec l'auteur sur ses définitions. Nous regrettons cependant qu'il ne dise pas tout de suite et expressément que l'Encyclique est exempte des confusions qu'il signale.

2. La science ne peut pas prouver le monogénisme

Selon l'auteur, la science ne peut établir directement la vérité du monogénisme.

C'est aussi notre avis. Nous dirons que la science débouche ici sur un point d'interrogation, que seule une révélation pourrait lever.

Il existe une foule de questions, en sciences naturelles, en sciences historiques, voire en métaphysique, qui sont insolubles du point de vue scientifique, mais qui sont résolues par la Révélation. Selon saint Thomas, la question de savoir si le monde a été créé depuis toujours, ou au contraire à partir d'un premier instant, est insoluble par la raison ; seule une révélation pouvait la trancher. Il en va pareillement des questions de la fin de notre monde, de la résurrection des corps, de l'éternité des sanctions, etc.

Mais la feuille anonyme passe à l'attaque.

*3. Le conflit : au nom de la Révélation, l'Encyclique
« Humani generis » exclut le polygénisme ; au nom de la Science,
la feuille anonyme exclut le monogénisme*

Selon l'auteur, la science peut indirectement ruiner la vérité du monogénisme.

Ici le conflit éclate. D'un côté, l'Encyclique déclare que les données de la Révélation *excluent absolument le polygénisme* : « On ne voit absolument pas comment cette opinion pourrait s'accorder avec ce qu'enseignent au sujet du péché originel les sources de la vérité révélée et les actes du magistère ecclésiastique, à savoir qu'il résulte d'un péché vraiment commis par le seul Adam, transmis à tous par voie de génération, et inhérent à chacun. » De l'autre côté, l'auteur déclare que les données de la science *excluent sans aucun doute le monogénisme* : l'hypothèse d'un Adam individuel, dit-il, « est rendue scientifiquement intenable par tout ce que nous croyons connaître en ce moment des lois biologiques de la spéciation ».

L'auteur ne dit pas un mot des données de la Révélation qui, selon l'Encyclique, excluent le polygénisme. Il ne parle que des données de la science qui, suivant lui, excluent le monogénisme. Suivons-le donc sur son propre terrain.

4. Quelles sont les données de la science ?

- a) Même sur le plan purement biologique, le mutationnisme n'est pas nécessairement polygéniste

1. L'auteur en appelle à la génétique et aux lois de la spéciation pour déclarer que l'apparition d'une mutation sur un couple unique

paraît « infiniment improbable » ; en d'autres termes que le polygénisme est « infiniment probable ».

Mais d'autres mutationnistes, frappés par le caractère imprévisible et en quelque sorte fantaisiste de la vie, inclinent à penser que l'espèce est inaugurée par un individu ou un couple exceptionnel. Le mutationnisme, disent-ils, est la théorie de l'exception, du monstre au vrai sens du terme. De ce point de vue, c'est plutôt le monogénisme qui serait « infiniment probable ».

2. L'auteur objecte : une mutation, limitée à un couple unique, aurait-elle « la moindre chance de se propager » ?

Pourquoi non ? Ramenons à trois les lois de la spéciation : 1^o la mutation, qui enrichit l'espèce de génotypes nouveaux ; 2^o la sélection, qui opère un tri parmi les mutations, dont les unes se révèlent fatales, les autres propices ; 3^o l'isolement, soit géographique, soit sexuel, qui permet à la reproduction de créer l'espèce nouvelle : les deux dernières, qui expliquent la fixation et la propagation de la mutation, ne sont-elles pas réalisables avec autant de probabilité — la troisième surtout — pour un couple unique que pour une pluralité de couples ?

Mais allons plus avant.

b) Le cas de l'homme nous met en présence d'une
réalité transbiologique

Rien ne nous empêche de supposer que le jeu des lois de la spéciation ait abouti, simultanément et parallèlement, à plusieurs couples indépendants d'hominiens, d'êtres qui ne sont hommes que zoologiquement et morphologiquement, doués d'un psychisme correspondant à celui de l'*homo faber*, mais encore dépourvus d'une âme spirituelle et immortelle.

Le jeu des lois de la spéciation ne franchira jamais le seuil zoologique. Pour qu'apparaisse l'homme philosophiquement tel, l'*homo sapiens*, il faut : 1^o qu'une âme spirituelle et immortelle soit créée ; 2^o que Dieu dirige l'élan ascensionnel de l'évolution vers un point de perfection biologique librement choisi par lui, qui appellera, pour la première fois, dans un organisme corporel, l'infusion de l'âme spirituelle et immortelle.

Ce point de perfection biologique, c'est ce que les philosophes désignent par le nom de disposition *pénultième* à l'infusion de l'âme

humaine. Dorénavant, chaque fois qu'il se reproduira, l'âme spirituelle et immortelle sera créée et infusée par Dieu. Et c'est au moment même où elle sera infusée dans un organisme corporel qu'elle lui communiquera la disposition *ultime* qui le rendra pleinement humain.

La décision de lier pour la première fois — et pour toute la suite du temps — la création et l'infusion de l'âme *spirituelle* avec l'apparition d'un certain état de perfection *zoologique* vient *librement d'en haut*. Le jeu des lois *biologiques* reste radicalement incapable de déterminer l'apparition d'une réalité *transbiologique*, comme l'âme immortelle, qui transcende par sa nature toute la machine du cosmos. Voilà ce que l'auteur commence par mettre entre parenthèses. Parlant de l'homme, il semble méconnaître les données de la raison philosophique, avant de méconnaître les données de la Révélation.

- c) Philosophiquement, dans le cas de l'homme, le monogénisme n'est pas moins probable que le polygénisme

Mais continuons notre enquête, toujours dans la perspective évolutionniste, que nous n'avons nulle peine à faire nôtre. Est-ce un couple *unique* d'hominien, ou est-ce au contraire parallèlement une *pluralité* de couples, que Dieu conduit jusqu'au point de perfection zoologique, capable de les disposer pénultièmement à l'infusion d'une âme humaine ? Ici, les lois de la spéciation ne sauraient nous aider. Du point de vue philosophique, deux réponses sont possibles.

1° On peut répondre qu'il s'agit d'un couple *unique*. Alors le monogénisme est la vérité : de tous les couples hominiens, un seul est parvenu à la dignité humaine, et c'est de ce couple que nous descendons tous. A la question : « Une mutation, limitée à un seul couple, aurait-elle la moindre chance de se propager ? », ceux-là nous trompent, nous l'avons déjà dit, qui prétendent que, du point de vue scientifique, il faut répondre *non*, et que le *oui* est « infiniment improbable ». Ajoutons maintenant : A ce couple unique, Dieu vient de conférer la raison, c'est-à-dire la plus puissante des armes. Et l'intention divine créatrice peut s'accompagner d'une intention divine conservatrice. Ce n'est pas encore le monogénisme de la Bible. On pourrait parler d'un « monogénisme philosophique », car : a) il se présente comme un simple possible, non pas encore comme un fait historique ; b) il

y est question d'un simple couple humain, non pas encore d'un couple élevé par la grâce à l'état de justice originelle.

2° *Et l'on pourrait répondre qu'il s'agit d'une pluralité de couples.* Alors le polygénisme serait vrai : plusieurs couples humains seraient apparus parallèlement sur la terre. Mais ce serait un « polygénisme philosophique », car : a) il se présenterait devant la raison comme un possible, non comme un fait ; b) il considérerait l'avènement de ces couples à la seule dignité humaine, non leur élévation à la grâce.

Ainsi deux possibilités sont ouvertes, entre lesquelles la science — ici la philosophie, puisqu'il s'agit de l'apparition de l'homme et de son âme — ne peut décider. Si la révélation, survenant du dehors, tranche dans un sens, elle sera donc non pas *anti*-scientifique, mais *trans*-scientifique.

d) Le monogénisme de la Bible nous est connu transphilosophiquement, par une libre révélation divine

La donnée de la Bible est transcendante par rapport aux données de la philosophie ; elle ne les prend pas comme appui. Elle vient d'en haut ; elle repose sur une initiative divine, sur une révélation. Le contenu de cette révélation est supraraisnable, il est cru de foi divine. Montrer qu'il est raisonnable de croire de foi divine le mystère supraraisnable du christianisme, et déraisonnable de le rejeter, ce sera la tâche authentique de l'apologétique.

Le monogénisme que nous annonce la Bible est celui d'un couple humain élevé à l'état de justice originelle, tombant dans le péché et entraînant dans sa catastrophe toute notre nature humaine, en sorte que le Christ viendra pour tous en rédempteur.

e) Il est transcendant par rapport au monogénisme philosophique, mais compatible avec lui

Par rapport au *monogénisme philosophique* dont nous parlions tout à l'heure, le monogénisme biblique est transcendant. Mais il ne l'exclut pas, *il est d'emblée compatible avec lui*. Dieu ayant élevé un couple unique à la dignité humaine, a conféré à ce même couple les dons de la justice originelle qu'il devait transmettre à ses descendants.

Encore une fois, on nous trompe quand on nous dit que le monogénisme biblique est *antiscientifique*. Il est *transscientifique*, il résout un problème que la science laisse ouvert.

f) Il exclut le polygénisme qui nie notre communauté d'origine ;
il n'exclut pas, si improbable soit-il, un polygénisme qui
conviendrait de notre communauté d'origine dans un premier couple

On peut même étendre davantage le champ d'indétermination laissé par la Révélation aux suppositions de la science. On demandera : le monogénisme biblique *exclut-il entièrement le polygénisme philosophique ? Ou pourrait-il éventuellement lui faire une place ?*

1. On peut dire : « Les hommes actuels *descendent de plusieurs parents* ; ils sont de même espèce, mais non de même origine. » Alors ce polygénisme est incompatible avec la Révélation biblique et rejeté par l'Encyclique.

2. Mais on pourrait dire : « Il y a eu parallèlement plusieurs couples humains. Mais un d'entre eux, ayant été séparé des autres par une providence spéciale, a été élevé à l'état de justice originelle, *et c'est de cette lignée unique*, toujours protégée par la même providence, *que nous descendons tous*. » Le polygénisme ne serait vrai que d'une humanité préadamite ; le monogénisme biblique serait vrai de nous tous. Quelque fragile que puisse être cette vue, elle n'est pas inconciliable avec le passage où Paul enseigne que « Dieu a fait sortir d'un seul toute la race des hommes, pour peupler toute la face de la terre. » (Actes, xvii, 26.) Dès lors, elle n'est pas contraire au monogénisme biblique, ni visée par l'Encyclique.

g) De qui sont les restes que découvre la paléontologie ?

Les restes que découvre la paléontologie pourront donc appartenir soit à des hominiens, soit à des préadamites, soit à des hommes de la lignée d'Adam, dont certains pourront être engagés peut-être dans des voies évolutives fatales et sans issue.

h) Le berceau de l'humanité

Ouvrons une brève parenthèse et signalons un point où il n'y a sans doute pas de divergence entre l'auteur des feuilles anonymes et nous.

Les données bibliques sur la localisation du paradis terrestre correspondent manifestement à une géographie sommaire et idéalisée, qui ne fait aucunement l'objet des préoccupations du magistère.

Quelles sont ici les données de la science ? Les savants avaient d'abord commencé par multiplier les « centres de création », ou « d'apparition » de l'homme : « C'était la solution commode, proposée tout naturellement par les polygénistes tels qu'Agassiz. Mais de Quatrefages a fait observer avec raison que ce cosmopolitisme *initial* est en contradiction avec les données générales de la géographie zoologique. Il est également contraire à notre compréhension actuelle des conditions et des causes de migrations de l'ensemble des mammifères, telles que nous les révèle la paléontologie. Bien que divers auteurs aient récemment essayé de remettre en honneur cette conception en la modifiant, on ne peut la considérer que comme une pure spéculation de l'esprit... La principale donnée qui paraisse bien établie par la paléontologie, c'est qu'à partir des stades tout à fait primitifs, stades lémuriens et platyrrhiniens, l'évolution du groupe comprenant en puissance le rameau humain ne s'est poursuivie ni dans l'Amérique du Nord, d'où tous les primates semblent avoir disparu depuis l'éocène supérieur, ni dans l'Amérique du Sud, où la branche des platyrrhiniens a régné exclusivement. C'est donc dans l'Ancien Continent qu'il faut chercher notre berceau. L'humanité est un produit du Vieux Monde ¹. » Asie ? Afrique ? Rebord africano-asiatique de l'océan Indien ? Ce sont questions « livrées à la discussion des hommes ».

On pourrait confirmer ces vues en faisant appel, sans doute avec prudence, aux indications de l'ethnologie. Après avoir recouru à l'hypothèse des « conceptions élémentaires » qui faisaient retrouver parallèlement à chaque peuple les mêmes complexes culturels, elle incline maintenant vers l'hypothèse de « migrations » qui, à partir d'un centre unique, diffusaient partout les mêmes cycles, les mêmes complexes culturels successifs.

5. *Le monogénisme biblique n'est pas « contre » la science,
mais « au delà » de la science*

Ce n'est plus le monogénisme en général, c'est le monogénisme biblique en particulier, qui est maintenant mis en cause. Par une

¹ BOULE-VALLOIS, *Les hommes fossiles*, Paris, 1946, p. 545.

au moins de ses exigences, il apparaît à l'auteur comme directement antiscientifique. Le monogénisme des théologiens, dit-il, suppose « l'apparition brusque de deux individus complètement achevés dans leur développement spécifique dès le premier instant. Au minimum, l'Adam des théologiens a dû être, du premier coup, un *homo sapiens*. Spécifiquement parlant, il a dû, pour être capable de porter la responsabilité du péché originel, NAITRE ADULTE. Or, ces deux mots accouplés n'ont pas de sens pour la Science d'aujourd'hui. *Contra leges naturae*... » Reprenons attentivement ce texte.

- a) Le monogénisme biblique ne *viole* pas la loi des mutations, il la *transgresse*, soit d'une manière évidente, soit d'une manière biologiquement inconstatable

1. Le théologien, nous l'avons dit, peut accepter sans difficulté la perspective évolutionniste. Il tient dès lors que l'apparition de l'homme a pu être préparée de longue date par celle des hominiens. Il sait néanmoins que, si nombreuses qu'on les suppose, les transitions n'empêcheront jamais qu'à un moment donné il y ait un passage brusque d'un être zoologiquement homme, mais encore dépourvu d'âme spirituelle et immortelle, à un être philosophiquement homme, doué d'une âme spirituelle et immortelle.

Déjà sur le pur plan de la biologie, les savants réservent le nom de mutations à des variations brusques qui modifient le génotype et deviennent héréditaires. A plus forte raison y aura-t-il changement brusque, mutation, lorsqu'on passe d'un étage de l'être à un autre étage, de l'ordre animal à l'ordre humain, de l'animal tout court à l'animal raisonnable.

Mais les mutations biologiques se produisent sur un germe, et ne se manifestent en dehors que lors de l'éclosion et de l'épanouissement de ce germe. Elles ne se produisent pas sur un individu adulte.

Or cette loi scientifique est *violée* par le monogénisme biblique, qui suppose l'apparition brusque d'un homme adulte et capable de pécher. Voilà, dans toute sa force, croyons-nous, l'objection de l'auteur.

2. Voici notre réponse. Dire que Dieu a élevé un couple (ou plusieurs couples dans l'hypothèse polygéniste) à la dignité humaine peut s'entendre de deux manières, toutes deux recevables :

a) ou bien Dieu a choisi un couple (ou plusieurs couples) *d'adultes* pour leur infuser une âme spirituelle et immortelle. Dans ce cas, en effet, la loi qui régit les mutations biologiques ne s'applique pas. Mais n'allons pas dire qu'elle est *violée*. Disons qu'elle est *trans-gressée* : car il ne s'agit pas ici d'une simple mutation à l'intérieur de l'ordre biologique ; il s'agit d'une mutation comportant l'infusion d'une âme spirituelle et immortelle, d'une mutation transcendante à tout l'ordre biologique, d'une *trans-mutation* ;

b) cette réponse est à nos yeux décisive. Donnons-nous toutefois le luxe d'en ajouter une autre. Imaginons les deux premières âmes humaines infusées dès le *stade embryonnaire*, par exemple dans une cellule jumelée. Dès lors la loi qui régit les mutations n'est même pas transgressée ; ou plus exactement, elle n'est pas transgressée d'une manière biologiquement constatable ; la continuité biologique apparente est sauvegardée, malgré l'énorme discontinuité métaphysique qui fait passer de l'animal tout court à l'animal raisonnable. (Nous supposons une double animation dans une cellule jumelée, pour indiquer que même des liens d'étroite consanguinité pourraient exister éventuellement entre les membres du premier couple.)

b) Du simple point de vue naturel, dès qu'on croit que l'âme humaine est immortelle, on doit convenir que la loi des mutations est, non pas certes *violée*, mais *transgressée*

Et maintenant, posons une question à l'auteur. Qu'il soit polygéniste autant qu'il voudra :

Ou bien il croit que l'âme de l'homme est spirituelle et immortelle. Alors il lui faut convenir qu'elle est infusée par Dieu pour la première fois : soit à des adultes, et il y a transgression *manifeste* de la loi de mutation ; soit au stade embryonnaire, et la transgression n'est *pas biologiquement perceptible*. Il lui faut dire, du point de vue polygéniste, exactement ce que nous disons du point de vue monogéniste. Si le monogénisme était *anti-scientifique*, le polygénisme le serait. Il est non seulement « infiniment improbable », il est absolument impossible que les lois de la spéciation aboutissent à créer une âme spirituelle et immortelle. Que devient, dès lors, la « plus grave » objection de l'auteur contre le monogénisme biblique ?

Ou bien il ne croit pas que l'homme ait une âme spirituelle et

immortelle, il ne voit pas le saut qui fait passer de la matière à l'esprit. Alors c'est une autre question...

Peut-être répondrait-il que, dans sa vision des choses, tout corpuscule élémentaire est composé de deux foyers, l'un physique, l'autre psychique ; que le premier foyer domine dans la phase de la prévie, mais qu'à un moment donné, un renversement se produit au profit du second foyer : en sorte que le passage du physique au psychique, voire de la matière à l'esprit, s'expliquerait par un simple développement évolutif, sans aucune discontinuité ontologique, ni création *ex nihilo* d'une âme spirituelle et immortelle.

Mais c'est précisément à ce détour que nous l'attendrions. Ce n'est pas comme *savant* qu'il parlerait alors ; ce serait comme *philosophe*. Et son pampsychisme, qui logerait une âme immortelle endormie dans chaque particule de la matière, serait le plus étrange anthropomorphisme qui se puisse rêver.

c) Une boutade

Passons sur la boutade de l'homme qui devrait, pour être capable de pécher, NAITRE ADULTE ! Si l'âme spirituelle est infusée à un adulte, l'homme ne *naît* pas ; si elle est infusée au stade embryonnaire, il naît et n'est *pas adulte*. Était-ce donc ici le lieu des facéties ?

Dès que l'âme raisonnable lui est infusée, que ce soit au stade adulte ou au stade embryonnaire, l'homme est, du premier coup, *spécifiquement* parfait. Cela ne veut pas dire qu'il soit aussitôt capable de faire un plein *usage* de sa raison : elle peut rester longtemps sommeillante en lui avant de passer à l'exercice.

d) Le monogénisme biblique et les dons surnaturels de la justice originelle

Des plus hautes exigences du monogénisme biblique, l'auteur des feuilles anonymes ne dit pas un mot. La Révélation nous enseigne que le couple humain dont nous descendons tous a été élevé à l'état de sainteté et de justice originelle, qu'il était éclairé non seulement par la lumière de la raison naturelle, mais par celle de la foi surnaturelle.

Nous avons imaginé tout à l'heure — c'était une supposition extrême — les deux premières âmes humaines infusées dès le stade

embryonnaire dans une cellule jumelée. En suivant la même voie, nous pouvons imaginer la grâce de la justice originelle infusée peut-être aussitôt dans ces deux âmes. Mais toutes ces richesses, raison et grâce, peuvent sommeiller au fond de ces âmes, comme aujourd'hui dans le petit enfant baptisé, jusqu'au jour où Dieu, illuminant le trésor qu'il avait déposé en elles, les éveille soudain à l'exercice ébloui de la vie.

6. *L'Esprit de la terre se brise contre la Croix*

Ich bin der Geist der Erde

1. L'auteur écrit : « Dès lors de deux choses l'une : ou bien les lois scientifiques de la spéciation changeront demain dans leur essence, ce qui est peu probable... » Qu'il soit en paix ! Le théologien n'a pas la moindre envie de changer « les lois scientifiques de la spéciation ». Il est trop ami des lois de la création pour ne pas accueillir avec reconnaissance toute parcelle de vrai, ou même de vraisemblable.

Puis, opposant au passage le Magistère de l'Encyclique à une véritable exégèse de la Bible, l'auteur continue : « Ou bien — ce qui semble en plein accord avec les derniers progrès de l'exégèse — les théologiens s'apercevront, d'une manière ou de l'autre, que dans un univers aussi organiquement structuré que celui où nous sommes en train de nous éveiller aujourd'hui, une solidarité humaine, bien plus étroite encore que celle cherchée par eux dans le sein de la mère Eve, leur est aisément fournie par l'extraordinaire liaison interne d'un monde en état de Cosmo- et d'Anthropo-génèse autour de nous. » C'est dans cette conclusion — pourquoi faut-il, hélas, qu'y perce une note de vulgarité ? — que l'auteur nous révèle le fond de son cœur.

Manifestement, il ne croit pas à l'intérêt ni aux profondeurs du drame surnaturel *a)* qui nous lie en Adam ; *b)* qui appelait sur notre planète l'apparition du Christ rédempteur : « De même que par la désobéissance d'un seul homme tous ont été constitués pécheurs ; de même par l'obéissance d'un seul tous seront constitués justes » (Rom., v, 19) ; *c)* qui fonde la nécessité du baptême des petits enfants : « La mort a atteint tous les hommes, *parce que* tous ont péché... Elle a régné même sur ceux qui n'avaient pas péché à l'imitation de la transgression d'Adam », comme les petits enfants. (Rom., v, 12-14.)

Son évolutionnisme n'est pas seulement celui de la science. Il relève d'une conception de la vie foncièrement naturaliste, qui rêve d'engloutir et d'entraîner dans son dynamisme le christianisme lui-même. Cette « extraordinaire liaison interne d'un monde en état de Cosmo- et d'Anthropo-génèse autour de nous », au prix de laquelle les drames de la chute et de la rédemption pâlisent, nous comprenons ce qu'elle signifie, nous avons lu ailleurs des choses semblables. L'Univers est une Evolution, l'Evolution va vers l'Esprit, l'Esprit s'achève dans du Personnel ; ainsi se définit en avant de nous un Centre cosmique universel où tout aboutit, où tout se commande ; ce pôle physique de l'universelle évolution, c'est la plénitude du Christ ; l'évolution, en découvrant un sommet au monde, rend le Christ possible, tout comme le Christ, en donnant un sens au monde, rend possible l'évolution ; autrement dit « le Christ a besoin de trouver une femme pour la conception », et cette femme, c'est l'Evolution.

2. A ce torrent naturaliste, à cette montée tumultueuse de l'Esprit de la terre, opposons le mot de saint Paul, I Cor., II, 6-11 : « Nous prêchons une sagesse qui n'est pas de ce siècle, ni des chefs de ce siècle... Nous prêchons une sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée, que Dieu a prédéterminée avant les siècles pour notre gloire, qu'aucun des chefs de ce siècle n'a reconnue, car s'ils l'avaient reconnue ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire. Mais, comme il est écrit, ce sont choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, qui ne sont point montées au cœur de l'homme, et que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment. Dieu nous les a révélées par l'Esprit. Car l'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu. Qui, parmi les hommes, connaît les choses de l'homme, sinon l'esprit de l'homme, qui est en lui ? Ainsi *personne ne connaît les choses de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu.* » Saint Paul dit aux Colossiens, I, 20, en parlant du Christ : « Il a plu à Dieu de réconcilier par lui toutes choses en les ramenant vers lui, celles qui sont sur la terre et celles qui sont dans les cieux, en faisant la paix *dans le Sang de sa Croix.* » Et Jésus lui-même a dit, Mat., XVI, 24-26 : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive. Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, *mais celui qui la perdra à cause de moi la trouvera. Que servira-t-il à l'homme de gagner le monde entier, s'il vient à perdre son âme ?* ou que donnera

l'homme en échange de son âme ? » Et encore : « Le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel et les puissances des cieux seront ébranlées. *Alors le signe du Fils de l'homme paraîtra dans le ciel.* » (Mat., xxiv, 29-30.)

7. *Sur la solution transscientifique de problèmes scientifiquement insolubles*

La Révélation chrétienne ouvre au-dessus de nos têtes le monde nouveau de la grâce, dans lequel, un jour, se résorbera notre monde de la nature et de la culture.

Son univers de connaissance est essentiellement distinct de l'univers de connaissance scientifique ; mais il peut y avoir des interférences.

Entre ce qui est vraiment révélé et ce qui est vraiment scientifique, l'opposition réelle est absolument impossible. Elle ne se produit qu'entre affirmations, ou incertainement révélées (condamnation de Galilée), ou incertainement scientifiques (polygénisme niant notre commune descendance à partir d'Adam).

La Révélation peut trancher des questions qui restent scientifiquement insolubles. Le croyant qui prend alors position sur ces questions sait que son attitude n'est pas *anti*-scientifique, mais *trans*-scientifique. Il sait d'ailleurs que cette attitude transscientifique est raisonnable, qu'elle est même par surcroît régulatrice pour la science.

La Révélation chrétienne n'est pas intrinsèquement raisonnable. Elle n'est pas non plus intrinsèquement déraisonnable, inintelligible. Elle est intrinsèquement supraraisonnable. Mais elle s'entoure de tels signes extérieurs que, pour ceux qui les ont vus, il est souverainement raisonnable de la croire, et souverainement déraisonnable de la refuser. Si elle donne par surcroît des réponses sur des questions que la science laissait insolubles, comme par exemple les origines, les destinées, les fins de l'homme et de l'univers, elle en sera deux fois bénie ¹.

Fribourg, 1^{er} décembre 1950

CHARLES JOURNET

¹ Nous avons déjà touché au problème des origines de l'homme : *Introduction à la Théologie*, 1947, pp. 208-226 ; *Les progrès de la biologie*, Nova et Vetera, 1948, pp. 85-91 ; *Petit catéchisme sur les origines du monde*, Nova et Vetera, 1950, pp. 153-172, à paraître à l'Œuvre St-Augustin, St-Maurice.

Chronique de théologie protestante

Signalons au début de cette chronique un ouvrage paru l'an dernier sur la méthode théologique de Karl Barth¹. On sait que Karl Barth est l'une des figures les plus représentatives de la théologie protestante contemporaine. La puissance extraordinaire de son verbe — à ce point de vue il nous paraît être l'une des plus grandes voix de notre époque — ainsi que l'ampleur et la signification de son œuvre lui ont valu une audience considérable, en France plus encore qu'en Allemagne, semble-t-il. On ne s'étonnera donc pas que les théologiens catholiques aient consacré à sa pensée des études déjà nombreuses².

On souhaitait pourtant qu'un ouvrage d'ensemble nous fût offert, qui demeurât accessible à des laïcs cultivés et dégagât avec clarté les structures et les articulations essentielles de la pensée barthienne tout en portant sur elles un jugement sain et objectif. On peut dire que le P. Hamer, O. P., a répondu, en partie du moins, à ce désir.

Cet ouvrage a l'avantage de nous introduire dans la perspective même de la théologie barthienne en situant dès l'abord le sens et la place de la dogmatique chez Karl Barth et en nous entraînant ensuite progressivement dans l'intelligence des notions maîtresses de cette théologie : la Parole de Dieu, critère divin de la dogmatique — la Bible, critère humain et provisoire — la prédication de l'Eglise, matière de la dogmatique. L'ouvrage se termine par une dernière partie où est critiquée la valeur des principes barthiens.

D'avoir ainsi tout centré sur la Parole de Dieu, cette Parole que Karl Barth enferme dans une transcendance murée qui ne permet pas la communication, était le plus sûr moyen de nous mettre au cœur du barthisme. Parole transcendante et incommunicable parce qu'identifiée avec Dieu en

¹ J. HAMER, O. P., *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de Karl Barth, étude sur sa méthode dogmatique*. Desclée de Brouwer, Paris, 1949.

² Cf. par exemple dans Nova et Vetera, 1949, n. 2, l'étude de Ch. JOURNET sur *L'ecclésiologie de Karl Barth*.

son être même et jouissant des attributs divins : puissance créatrice, liberté totale, actualité. Cette Parole pourtant est venue dans le monde ; mais ce monde est un monde de péché ; la nature, une nature corrompue, même celle dont le Verbe se revêt et qui resta soumise à l'attrait du mal. La divinité dans le Christ est ainsi voilée que rien ne la manifeste, l'incognito, parfaitement gardé. L'homme corrompu est devenu totalement étranger à la Parole de Dieu.

Serait-ce à dire que tout contact avec la Parole, toute espèce de connaissance soient éliminés ? Karl Barth renverse le problème : par l'événement de la Parole de Dieu, c'est Dieu qui connaît l'homme et non l'homme qui connaît Dieu. L'homme connaît seulement le voile que sont les mots humains et ces mots contredisent la Réalité divine ; l'homme désire et attend l'événement de la foi. Celui-ci, qui demeure inconnaissable au sujet, se réalise cependant en un « lieu » de prédilection : l'Écriture. Même si rien ne permet dans l'Écriture de déceler la présence de la Parole, la lettre en étant complètement opaque, le croyant sait que là Dieu intervient.

Sur la Parole de Dieu « événement spontané et discontinu, imperceptible et mystérieux », se fonde l'Église (invisible) ; sur le témoignage de la Parole qu'est la Bible se fondera la société visible. C'est en elle que se fera la « prédication » par la parole et les sacrements, dont le but est de rendre compréhensible à l'homme contemporain la promesse de Dieu.

Tel est, en bref, le mouvement interne de la pensée barthienne. L'auteur l'a exposé avec maîtrise et clarté, l'étoffant constamment par l'analyse des notions fondamentales (analogie, inspiration, exégèse, ecclésiologie, etc.). La critique des principes barthiens, dans la quatrième partie de l'ouvrage, nous semble objectivement très pertinente, et c'est à bon droit que le système de Karl Barth peut être défini comme un occasionalisme théologique.

On le voit, le livre du P. Hamer est d'importance. Certes, l'auteur n'a pas voulu nous donner cette œuvre, encore attendue, qui situerait la pensée barthienne dans le mouvement de la pensée protestante et dégagerait la signification profonde, combien émouvante, de sa recherche. Il a voulu, plus modestement, exposer et critiquer une théologie qui se donne comme telle et qui, tout en refusant d'être un système, n'en est pas moins suspendue très logiquement à quelques intuitions foncières et à quelques principes premiers.

Cette perspective, tout objective, risque fatalement d'oublier un peu le drame de Karl Barth. On eût aimé, surtout dans la dernière partie, que

fût rendue justice à ce cri d'une pensée divisée contre elle-même. En montrant comment les intuitions les plus profondes de cet esprit si amoureux de l'Écriture se voient constamment privées de leur achèvement normal et finissent par se retourner contre l'Écriture elle-même, par suite de principes philosophiques et théologiques insoutenables, on eût fait ressortir à la fois la grandeur du théologien bâlois et la contradiction inévitable sise au cœur de sa théologie.

* * *

Dans un petit opuscule, qui reproduit le texte de trois séminaires donnés à Neuchâtel, en 1947, 1948 et 1949, Karl Barth nous parle de *La prière d'après les catéchismes de la Réformation*¹.

Pages vigoureuses, parfois émouvantes, avec lesquelles on se sentirait souvent en accord, n'était le barthisme ! Toujours cette impossibilité de voir l'œuvre de Dieu *dans* sa créature, cette nécessité d'opposer l'homme à Dieu : « Même en vivant comme chrétiens, nous augmentons notre dette, nous aggravons le gâchis de notre situation. Et je pense que plus on vieillit, plus on se rend compte qu'il n'y a pas d'espoir de notre côté. Les choses vont de mal en pis (p. 49) ». Bien que nous soyons les « collaborateurs » de Dieu, que sa cause devienne la nôtre et la nôtre la sienne, comment la prière, pour un barthien, éviterait-elle cette distension inhumaine de celui qui reste tiraillé entre la mémoire d'un passé où toutes les demandes du *Pater* sont déjà exaucées, dans le Christ, et l'attente d'un futur reporté au dernier jour ? Pour le présent l'homme est là, les mains vides, incapable de rien donner, témoin seulement de son jugement. Le drame de Karl Barth se laisse deviner parfois de façon poignante. Cet homme qu'un indubitable et profond amour pour la *Parole de Dieu* attache à la Bible comme au lieu privilégié où la Parole est appelée à retentir, cet homme qui ne voudrait connaître d'autre fidélité que celle née de cet amour, ne va-t-il pas être amené, par fidélité à une *théologie* indéfendable, à trahir la pure doctrine de l'Évangile ?

Que l'on pense, par exemple, au sens que prennent les lignes suivantes, commentaires à la cinquième demande du *Notre Père*, pour qui refuse absolument toute notion d'une grâce ou d'une sainteté créée. « Que ton pardon nous sanctifie de plus en plus malgré tout ce que nous avons été, malgré

¹ Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante, n° 26, Neuchâtel/Paris, 1949, pp. 64.

ce que nous sommes encore et serons. Nous savons que notre sainteté ne sera jamais autre chose que la tienne, et qu'elle triomphera de notre détresse, de nos impuretés (p. 53). » L'univocité par laquelle Karl a cru sauver la transcendance divine ne met-elle pas celle-ci terriblement en péril ? De plus en plus, la théologie de Barth nous semble conduire à une impasse où les plus splendides vérités ne peuvent que s'affoler.

Notons encore ces quelques lignes sur la prière adressée aux saints. « Au XVI^e siècle, il importait de dire que les saints de l'Eglise, les trépassés, n'ont pas la possibilité de nous aider. Cependant, on pourrait peut-être mettre un point d'interrogation à une affirmation aussi catégorique. Je ne suis pas si sûr que les saints de l'Eglise ne puissent nous aider : les Réformateurs, par exemple, et les saints qui sont sur terre. Nous vivons en communion avec l'Eglise du passé et nous en recevons un secours. Mais il est un fait certain : ni les hommes vivants, ni ceux qui sont déjà morts ne peuvent être pour nous ce que Dieu, lui, est pour nous : un secours dans cette grande détresse qui est la nôtre en face de l'Evangile et de la Loi (p. 13). »

Barth se rapprocherait-il donc du catholicisme ? Il s'en défendrait avec horreur, soyons-en sûrs. Mais, une fois encore, en dehors de la théologie catholique, l'appel aux saints ne peut être que simple recours humain, méprisable pour un barthien et insuffisant pour nous, ou injure à Dieu. Comment une pensée qui rejette la participation analogique des perfections divines dans les créatures pourrait-elle reconnaître l'aide des saints sans violenter l'intelligence ou l'Evangile ? On se défend mal de l'impression que, chez Barth, un certain sens en lui plus sûr que sa théologie, et aussi sans doute son amour de la Parole de Dieu, le font glisser vers des formules qui seraient justes, mais que, d'autre part, ses présupposés rationnels, surtout son incompréhension de l'analogie, viennent évacuer le contenu de ses formules pour ne plus laisser dans l'esprit que le déchirement de l'absurde.

Notons enfin que la prière, en cet opuscule, n'est envisagée que comme un cri, le cri de l'homme jeté dans une situation intenable. On chercherait en vain une allusion à la plus belle forme de prière : le simple regard contemplatif qui naît de l'amour. Il n'y a donc pas à s'étonner si, à la suite de Calvin, Barth ne comprend pas qu'on puisse prier en une langue qu'on ne comprend pas, et qu'il ne voie là que moquerie contre Dieu et hypocrisie perverse (p. 20). Il ne fallait pas tant insister alors sur l'impuissance radicale de toute pensée, s'il est si indispensable que ce que l'on prie ait un sens

pour nous. L'Eglise catholique qui ne méprise pas la raison n'a aucune peine à reconnaître la primauté de l'amour. Elle sait que l'amour se nourrit de silence et que, lorsqu'il s'exprime, il lui arrive de ne point prendre garde aux mots, pour se fixer, au delà de tout sens exprimable, dans le mystère vivant de Celui qu'aucune parole humaine ne peut contenir.

* * *

Un autre cahier de la même collection étudie l'attente du *Dieu qui vient* dans l'Ancien Testament ¹. L'auteur nous y donne un aperçu d'ensemble sur l'espérance eschatologique d'Israël. Pages vivantes où l'on voit les grandes lignes de l'eschatologie vétérotestamentaire dégagées avec bonheur des amoncellements de matériaux sans âme où trop souvent se complaît la critique. C'est toute une théologie de l'histoire qui est ici en germe. S'il y manque, comme nous le dirons, l'éclairage apporté par le Nouveau Testament, la perspective du moins nous semble juste. La création y est déjà considérée comme une notion eschatologique ; l'espérance d'Israël, telle en particulier que les Prophètes et les psaumes la décriront, est appuyée sur l'intervention historique du Dieu déjà venu, et toute tendue vers celle du Dieu qui doit venir ; cette espérance est miraculeuse, on sait gré à l'auteur de reconnaître en elle, malgré les modes d'expression qu'elle revêt et qui peuvent faire penser parfois à des mythes orientaux ou à d'anciennes cosmogonies, la marque indubitable d'une révélation qui met l'histoire religieuse d'Israël à part de toutes les autres histoires.

Cependant, le grand reproche que nous ferions à ces pages, c'est de n'avoir interprété l'espérance d'Israël qu'en rapport avec le dernier avènement de Dieu, à la fin du monde. A l'avènement du Fils de Dieu dans l'incarnation, n'est fait qu'une allusion, dans les trois dernières lignes : « L'intensité de l'attente eschatologique d'Israël a merveilleusement servi l'espérance du Roi, du Messie, qui devait trouver son accomplissement quand la Parole a été faite chair. C'est dans ce sens que l'attente eschatologique d'Israël est un témoignage rendu à Jésus-Christ (p. 54). »

L'auteur pourrait-il nous objecter qu'il a voulu présenter l'espérance de l'Ancien Testament telle qu'elle vivait dans le cœur d'Israël ? On regretterait alors un point de vue à notre sens trop étroit, justifiable sur le plan

¹ Georges PIDOUX, *Le Dieu qui vient, Espérance d'Israël*, Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante, n. 17. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris, 1947, pp. 55.

de l'étude purement historique, mais non pas sur le plan d'une étude théologique, d'une perspective d'ensemble, où l'auteur fort heureusement a désiré se tenir. Recherchant l'intelligence de l'espérance d'Israël, on ne pouvait, nous semble-t-il, négliger de la regarder à la lumière de la révélation totale. Or, à cette lumière, on découvre pourquoi l'attente eschatologique et l'attente messianique se trouvent si étroitement liées dans l'Ancien Testament, comme les deux claviers sur lesquels l'Auteur des Livres saints, à l'insu même parfois des écrivains sacrés, jouerait une œuvre unique. C'est que, à l'attente d'Israël, la réponse devait être donnée en deux étapes qu'il était certes difficile avant le Christ de deviner sous les figures entremêlées des prophètes, mais que l'œuvre du Sauveur devait nous manifester pleinement.

Le Royaume de Dieu, ébauché seulement dans l'Ancien Testament, allait connaître une double réalisation, celle de l'état de voie, dans la nuit de la foi et celle, définitive, de la Patrie. Déjà ici-bas les hommes recevraient la plénitude du don de Dieu. Le « Dieu qui vient » de l'Ancien Testament n'est pas seulement celui que l'Épouse appelle en disant : « Venez, Seigneur Jésus, venez ! », mais c'est aussi celui *qui est venu*, le Verbe fait chair. Et c'est pourquoi nous sommes dans les derniers temps. L'apôtre Pierre, lui-même, dans son discours de Pentecôte, n'appliquera-t-il pas à l'événement du jour la prophétie de Joël ? « Tout ceci, dira-t-il, est la réalisation de l'oracle du prophète Joël : „Dans les jours ultimes, je répandrai de mon Esprit sur tout être vivant..." (cf. Actes, II, 16-36). » Et tant d'autres textes, cités par M. Pidoux comme relatifs à la fin du monde, que le Nouveau Testament permet d'attribuer à l'Eglise, la cité de Dieu, inexpugnable et pourtant combattue, sans péché et pourtant composée de pécheurs, déjà sauvée, déjà sanctifiée, déjà habitée par Dieu.

Pour n'avoir pas lu les textes sacrés avec cette double perspective, l'auteur, qui fait œuvre utile, n'a pas pu nous donner pourtant l'intelligence profonde de l'espérance d'Israël.

* * *

Que le don de Dieu ait été fait à l'Eglise à Noël et à Pentecôte n'échappe cependant pas à la pensée protestante. Dans un *Cahier* qui ne manque pas d'intérêt, M. Prenter s'est précisément attaché à étudier le complexe Esprit-Eglise¹. Il affirme d'abord le lien indissoluble de l'Esprit saint et

¹ Regin PRENTER, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Eglise*, Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante, n. 23/24, Paris/Neuchâtel, 1949, 96 pp.

de l'Eglise. Il n'y a ni connaissance ni expérience en dehors de l'Eglise. Il s'agit donc de retrouver la vraie conception biblique du Saint-Esprit et de l'Eglise dans leurs rapports mutuels. (Notons en passant que nous n'avons trouvé aucune allusion à la théorie de l'appropriation.)

Le plus notable de l'ouvrage en est la partie négative. L'auteur fait une critique aussi bien du catholicisme que du protestantisme moderne. Le premier symbolise pour lui toute tendance où se manifeste la prédominance de l'Eglise, du cléricisme, au détriment de la liberté du Saint-Esprit. Le second représente l'excès opposé : le rationalisme et le piétisme qui évacuent l'Eglise au profit d'une soi-disant expérience religieuse, qui n'a rien à voir avec l'œuvre véritable de l'Esprit. Si le catholicisme correspondait à l'idée que M. Prenter s'en fait, nous nous rencontrerions avec lui en plus d'un point. Mais nous sommes tellement habitués à cette sorte d'incompréhension que, si elle nous irrite parfois, elle ne nous étonne plus. Notre attention se porte bien plutôt sur ce qu'il y a de plus lucide dans la recherche de l'auteur et sur la *via media* qu'il essaie de tracer entre un cléricisme et un spiritualisme à ses yeux également outranciers.

Ce qu'il y a de lucide, c'est la position du problème, c'est d'avoir saisi et affirmé avec force le lien qui unit l'Eglise à l'Esprit saint, non pas seulement une Eglise purement invisible, mais aussi une Eglise-institution, insérée dans la trame de l'histoire humaine.

Mais la partie vraiment constructive est bien déficiente. L'auteur ne fait que se débattre entre les deux extrêmes, et dès qu'il essaie d'esquisser seulement une solution supérieure, la pensée devient d'une inconsistance affligeante. C'est qu'il lui manque certains principes sans lesquels les rapports entre l'Esprit et l'Eglise deviennent impossibles et par conséquent inexplicables. Ainsi, par exemple, la notion d'une hiérarchie cause efficiente immédiate de l'Eglise, mais cause seconde ou instrumentale, s'exerçant en totale dépendance de l'Esprit saint considéré comme cause première efficiente, et une exacte intelligence du principe de la réciprocité des causes, *causae ad invicem sunt causae*, lui auraient évité d'écrire des lignes semblables à celles que nous transcrivons ici comme manifestant typiquement son incompréhension : « Le catholicisme aspire à offrir une garantie incontestable de la présence de l'Esprit divin, considéré dès lors comme une sorte de dépôt sacré confié à l'administration des autorités ecclésiastiques, lesquelles, en vertu de l'ordination et de la consécration, ont le pouvoir de faire aux autres hommes le don de l'Esprit. C'est l'autorité ecclésiastique qui garantit la présence de l'Esprit, et non la présence de l'Esprit qui garantit

l'autorité ecclésiastique » (p. 13). On ne peut, après cela, qu'inviter M. Prenter à lire ce qu'ont écrit sur ce sujet les vrais théologiens de l'Eglise.

L'auteur ignore également la juste distinction du temporel et du spirituel. Ce qui le conduit à voir dans le régime sacré de l'Ancien Testament la manière normale selon laquelle l'action du Saint-Esprit s'exerce dans le monde. Il se pourrait bien qu'une telle confusion ne soit pas étrangère au fait que l'œuvre du Saint-Esprit n'est guère envisagée, par l'auteur, que sous l'angle des grâces *gratis datae*. Le prophétisme est opposé au mysticisme — assimilé, sans autre procès, à l'illuminisme piétiste des sectes protestantes — et l'auteur, s'appuyant sur ce que saint Paul dit des charismes, ne reconnaît d'autre expérience mystique valable que celle mise au service de la communauté chrétienne. Cette équivoque est grave et restreint considérablement l'œuvre de l'Esprit dans l'Eglise, voire supprime le plus profond mystère de l'Eglise.

Une fois de plus la thèse protestante de la justification extrinsèque conduit à une impasse. L'Eglise et l'Esprit s'opposent plus qu'ils ne s'appellent, malgré les efforts désespérés d'une théologie qui tient tout de même à être docile à l'Ecriture. Comment en pourrait-il être autrement si l'Eglise « n'est ni meilleure ni plus riche que le monde » (p. 85), si elle ne se distingue de lui que par l'aveu de son péché et sa repentance ? Le résultat de tant d'efforts est bien maigre. Et bien décevante l'unité qu'œuvre l'Esprit au sein de l'Eglise, « une unité dynamique embrassant les contrastes les plus violents, pleine de tensions douloureuses et de dangereuses variations » (p. 69).

Le livre de M. Prenter nous laisse donc sur notre faim. Il est un aveu d'impuissance, à vrai dire fatal, étant donné les présupposés théologiques sur lesquels il s'appuie. L'auteur est trop loyal pour le cacher et conclut par ces lignes d'un décourageant pessimisme : « Nous avons constamment été renvoyés de l'Esprit à l'Eglise et de l'Eglise à l'Esprit. Nous ne pouvons autrement que dire (*sic*) : l'Esprit opère dans l'Eglise, et il n'y a d'Eglise que là où opère l'Esprit. C'est un processus qui, logiquement, peut sembler absurde, mais la théologie n'est pas purement logique... Nous ne pouvons jamais définir tout à fait où est l'Eglise... Nous devons laisser à la grâce souveraine de Dieu le soin de faire de « notre » Eglise la sienne » (p. 92).

Une saine théologie n'a pas besoin de ce recours à l'absurde. Et à défaut d'un contact avec la vraie doctrine catholique, M. Prenter aurait pu trouver dans les saints, dans un saint François d'Assise, dans un saint

Vincent de Paul, la preuve vivante que les grandeurs de la hiérarchie, comprises comme elles le sont dans le catholicisme, pour être moins élevées que l'ordre de la charité qu'elles sont appelées à servir, n'entravent en rien la liberté et l'autorité souveraines de l'Esprit saint.

* * *

Pour clore cette chronique, revenons à l'étude d'un théologien catholique, le P. J.-V.-M. Pollet, O. P., sur le protestantisme. Au P. Pollet a été confié l'article *Zwinglianisme* qui, avec ses cent soixante-dix colonnes, termine le *Dictionnaire de Théologie catholique*, cette œuvre monumentale et désormais classique, commencée voici une cinquantaine d'années sous la direction de A. Vacant, puis continuée sous celles de E. Mangenot et de E. Amann (ed. Letouzey et Ané, Paris).

L'auteur, après avoir rappelé les sources du zwinglianisme (par. I), et ses prolégomènes (II), analyse sa dogmatique (III), sa morale (IV), sa doctrine sacramentaire (V), son ecclésiologie (VI) et ses idées sociales et politiques (VII) ; il offre enfin une synthèse de la doctrine (VIII), suivie d'une enquête sur ses influences (IX) et d'un bref jugement comparatif entre zwinglianisme et catholicisme (X). Si nous y ajoutons les deux colonnes de renseignements bibliographiques, on se rendra compte de l'immense travail que représente cette étude et du service qu'elle rendra à tous ceux qui auront besoin de connaître la pensée du réformateur de Zurich sans avoir la possibilité de recourir à ses œuvres complètes. Il faut louer le P. Pollet d'avoir suivi pas à pas, et pour ainsi dire d'année en année, la pensée doctrinale de Zwingli, tout en l'insérant étroitement, comme il se devait, dans le contexte historique de sa vie, surtout de sa vie politique. Avec un remarquable souci d'éviter les dangers inhérents à toute analyse de ce genre, il a parsemé sa minutieuse enquête de petites conclusions résumant en un paragraphe le fruit de ses recherches. Et ce ne sont pas seulement les lecteurs pressés qui lui en sauront gré.

Ne pouvant reprendre chaque point en détail, contentons-nous d'un jugement d'ensemble sur une doctrine si fortement marquée par la personnalité morale de Zwingli. Comme le souligne fréquemment le P. Pollet, l'œuvre du réformateur est intérieurement divisée, d'une part par le spiritualisme particulier au protestantisme, qui est un spiritualisme de la désincarnation, et d'autre part par le génie propre de Zwingli lui-même, qui nous paraît ressortir avant tout d'un tempérament politique exceptionnel.

Mais dans l'estimation de la tendance prépondérante qui caractérise en définitive la pensée du premier théologien que la Suisse donna à la Réforme, nous ne nous rallions pas entièrement à l'avis du P. Pollet. Celui-ci semble faire sien, en conclusion, le mot de Köhler : « Des trois réformateurs, Luther est le plus religieux, Calvin le plus systématique, Zwingli le plus spirituel » (col. 3925). A plusieurs reprises il reviendra sur le spiritualisme mystique de Zwingli. Il nous paraît être beaucoup plus dans le vrai quand il déclare : « Retenons que chez lui la politique est élevée presque au plan de la *Heilsgeschichte*, et qu'à son tour la religion tend à s'abaisser au niveau de la politique et de la caractéristique morale d'un peuple » (col. 3918). En effet, ce qui nous frappait de plus en plus, à mesure que nous avançons dans notre lecture, c'était cette espèce de retombée presque constante d'une inspiration spiritualiste (d'ailleurs très fortement teintée de néo-platonisme) vers une interprétation du christianisme dictée avant tout par le régime politique. Cela est évident, par exemple, dans l'évolution chez Zwingli de la notion d'Eglise, comme le montre très bien le P. Pollet. Tandis que l'Eglise invisible de la communauté des croyants devient la communauté des prédestinés, l'Eglise visible est de plus en plus absorbée par la Cité. « Entre l'Ecclesia electorum, qui est en Dieu, et l'Eglise empirique qui se laisse absorber par la Cité terrestre, il n'y a plus de contact ni de commune mesure possible » (col. 3856). Et l'on sent si bien que l'intérêt réel du réformateur va de plus en plus à la seconde, que c'est là que son génie et sa clairvoyance propres se trouvent à leur aise !

Cette mésaventure du spiritualisme protestant, dont l'intention vient sans nul doute le plus souvent d'un émouvant souci d'évangélisme, apparaît fatale à qui porte sur les principes mêmes de la Réforme un vrai jugement théologique. Il ne suffit pas de souligner simplement ce qu'il y a d'historique et de contingent dans la formation de telle ou telle pensée, il faut peser la valeur du ressort secret qui l'anime. L'étude si fouillée du P. Pollet permet de le faire en ce qui concerne la doctrine de Zwingli ; elle représente donc un apport appréciable au *Dictionnaire de Théologie catholique*.

Fribourg

JEAN DE LA CROIX KÆLIN, O. P.

Pages spirituelles

Sermon Capitulaire sur l'Épiphanie

Je suis venu pour qu'ils aient plus de vie.

S. Jean, x, 10.

La naissance de Notre-Seigneur est un renouvellement de la création. Les Pères de l'Eglise ont comparé l'Enfant-Dieu, sous le triple voile du sein maternel, de la grotte et de la nuit, à la semence cachée d'où sort une floraison nouvelle pour le monde entier. Toute vie, en effet, commence dans le secret, s'enveloppe d'abord de mystère et de silence. Et Notre-Seigneur est la « Vie » même : *Ego sum vita* : nous ne saurions trop méditer ce nom, si riche de sens, que lui-même s'est donné.

La vie qu'il communique n'est pas celle de la nature, mais de la grâce. La première néanmoins est l'image de la seconde, et celle-ci, l'épanouissement de celle-là. Toute vie est *donnée* gracieusement : la vie est, dans l'être vivant, le don premier et pur, que rien n'a pu préparer ou mériter. Et pourtant, ce n'est pas en vain que la vie surnaturelle est appelée « grâce » : c'est qu'elle est vie par *excellence*, jaillissement plus intime, don plus pur encore et plus inattendu que celui de la nature : elle est, en effet, participation aux privilèges divins, que nulle intelligence créée ne savait possible. Ayons l'esprit de la grâce, l'esprit de la libéralité divine : dans la façon de recevoir, il nous fait « accueillir » sans doute ni hésitation ce que Dieu nous donne sans calcul —, et dans la façon de donner : imiter par une générosité parfaite la divine abondance de cette « eau vive » et la communiquer à tous, en y buvant de tout cœur.

La grâce s'épanouit chez tout chrétien par le recueillement et la prière ; chez nous, elle doit le faire surtout sous la forme de « vie intérieure ». « L'intériorité », elle aussi, est un caractère de toute vie. La pierre inanimée n'a qu'une activité de *surface* : elle résiste seulement aux chocs venus de l'extérieur, tandis que les vivants discernent et utilisent ce qui leur convient : un principe *intérieur* dirige leur économie et leur croissance. La vie spirituelle est plus habile et plus puissante encore ; il n'est rien dont elle ne tire profit : l'âme fidèle trouve son bien dans chaque événement, un principe plus profond que celui de la vie naturelle lui permet de se fortifier et s'édifier au contact de toutes choses. S'il n'en est pas ainsi

pour chacun de nous, si bien des accidents nous troublent et nous désorientent, c'est précisément que nous ne sommes pas assez intérieurs : il nous faut descendre au plus secret de nous-mêmes, nous recueillir patiemment et retrouver, dans la solitude avec Dieu, cette adresse divine, cette force mystérieuse, grâce à laquelle, de nouveau, nous saurons assimiler harmonieusement, sans exception, ce qui nous arrive et ce qui nous entoure.

Enfin, la vie de la grâce, la vie intérieure, se développe chez nous sous la forme contemplative. Pour désigner l'alliance et la « fusion » de l'homme avec son Dieu, on s'exprimerait, semble-t-il, de façon plus simple, et on aurait une formule de valeur plus générale en parlant de *vie d'amour et d'union*. La vie contemplative est bien nommée ainsi cependant, pour exprimer l'idéal d'une charité particulièrement directe et désintéressée. La contemplation, en effet, est l'acte d'une âme qui s'oublie, immobile, devant quelque chose de plus beau qu'elle-même. (Telle est la nature de l'admiration, le *pouvoir* de la « beauté contemplée », qu'elle nous débarrasse de ce que nous sommes, nous rend indifférents au « moi ».) L'acte de charité contemplatif est le plus simple et le plus immédiat. Ici encore nous pouvons remarquer la continuité des procédés de la nature et de la grâce : toute vie est « amour » et tout amour est « oubli de soi », et consiste à se perdre pour trouver une valeur plus haute : partout dans la nature, la vie ne se perpétue que par l'immolation des individus, sacrifiés à chaque génération pour que la flamme qu'ils ont reçue se transmette et s'étende, toujours vive. Mais c'est par excellence dans le domaine de la grâce que cette abnégation est nécessaire et qu'elle est « heureuse » : *Qui perdiderit animam suam...* L'âme a le don de s'oublier plus parfaitement que tout autre vivant. Elle a, si elle le veut, la transparence d'un miroir absolument limpide : elle peut, n'ayant plus de « forme propre », refléter dans toute sa profondeur l'Infini divin. Fixer *Dieu* ainsi, dans le calme et le recueillement, c'est la source de toute vraie sagesse : nous ne serons maîtres de nous-mêmes, nous n'aurons de justice et prudence véritables que si, par un audacieux et pur accueil, nous laissons *Dieu* faire en nous sa Volonté, être en nous ce qu'il veut être.

Que Marie, dont cette Epiphanie est aussi la fête, Marie, pleine de grâces, la plus intérieure, la plus secrète des Vierges, et l'âme aussi la plus libre d'elle-même, dans la simple admiration de *Dieu*, que Marie nous apprenne à recevoir, à aimer, à contempler comme elle.

Bibliographies

Deux livres sur Thérèse Neumann :
HILDA C. GRAEF, *The case of Therese Neumann*, The Mercier Press Limited, Cork, 1950, 156 pages — PAUL SIWEK, S. J., *Une stigmatisée de nos jours, Etude de psychologie religieuse*, Paris, Lethielleux 1950, 174 pages.

On se souvient peut-être du livre du Dr Boleslas de Poray-Madeyski, muni de l'imprimatur du Vicariat de Rome, dont nous avons rendu compte dans Nova et Vetera, 1946, n° 3, pp. 303-304. Etudiant les maladies et les guérisons de Thérèse Neumann, l'auteur rappelait le principe posé par Benoît XIV, à savoir qu'« un fait ne pourra jamais être reconnu comme miraculeux tant que la possibilité de son explication naturelle n'aura pas été complètement écartée ». Et il concluait qu'on se trouve ici en présence d'« une forme typique, définitive et incrustante d'hystérie et qu'il faut bien se garder d'interpréter comme des faits mystiques, ou même seulement comme des charismes, des phénomènes appartenant en propre à cette psychonévrose ». Il ajoutait que c'est à juste titre que l'hystérie porte le nom de « grande simulatrice », avec cette précision importante que c'est la *névrose* elle-même qui mime les diverses maladies organiques, non pas les *malades*, lesquels sont le plus souvent surpris et parfois même effrayés de ces phénomènes apparus à leur insu. Il pouvait dès lors déclarer que « l'existence de l'hystérie constatée chez Thérèse Neumann ne porte aucune atteinte à son moral, à sa dignité personnelle, à sa sincérité, à sa piété, ni même à la possibilité de véritable sainteté ; elle n'ôte rien aux mérites de ses pieuses intentions, ni à ceux de sa vie vertueuse ».

Des recherches entreprises ces dernières années sous les auspices des Etudes Carmélitaines, il résulte qu'une vie spirituelle même avancée est possible dans un sujet qui souffre de névrose, mais pas la grande sainteté. Les indications de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix sont nettes sur ce dernier point : ou bien la névrose empêche d'entrer dans la nuit de l'esprit, ou bien la

nuit de l'esprit chasse la névrose. Quand le Dr de Poray-Madeyski parle de « véritable sainteté », cela doit donc être entendu au sens large.

A la fin de notre compte rendu nous posons une question. Est-il vrai que Thérèse Neumann pratique un jeûne absolu ? Le Dr de Poray considère le fait comme non suffisamment établi pour entreprendre de le discuter, les parents de Thérèse ayant refusé qu'on la soumette à un second contrôle conseillé pourtant par l'autorité ecclésiastique compétente. Voici quelle était notre conclusion : ou le jeûne est absolu, et alors nous serions en présence d'un miracle ; ou il ne l'est pas, et alors c'est la vérité qui est blessée ; et l'on ne sauve la sincérité de Thérèse qu'en supposant chez elle de graves troubles pathologiques.

Le livre du P. Siwek, dédié au feu Père de Guibert, porte l'imprimatur de l'archevêque de New-York. Une note opportune rappelle le sens du *nihil obstat* et de l'*imprimatur* : ils signifient qu'un livre est exempt d'erreurs en matière de foi et de mœurs, mais non pas que l'autorité prend à son compte les opinions de l'auteur. Voici la conclusion : « Que nous serions heureux de pouvoir — avec nombre d'auteurs — conclure notre présente étude avec le *constat* : il est *certain* que les phénomènes de Konnersreuth sont surnaturels ! Hélas, cela ne nous est pas possible pour le moment. Le sera-ce dans l'avenir, lorsque Thérèse Neumann, suivant le désir de l'autorité de l'Eglise, se sera soumise à un examen supplémentaire dans une clinique catholique ? Peut-être. En tout cas, dans les circonstances actuelles, il nous paraît absolument prématuré de le faire. Il est infiniment plus sage d'imiter la réserve de l'Eglise catholique. » Laissant de côté la question de la « sainteté personnelle » et de la « vie mystique », l'auteur fait porter son examen sur les « phénomènes extraordinaires ». Aucun ne lui semble vraiment miraculeux. Les mots d'araméen prononcés plus ou moins distinctement par Thérèse durant ses extases risquent de lui avoir été suggérés par ses conversations avec l'abbé

Wutz. Le fait du jeûne absolu n'est pas établi : Thérèse a été surveillée par quatre religieuses pendant deux semaines, en 1927, à son domicile. A ce moment, les urines étaient celles d'une personne qui s'abstient de nourriture ou n'en prend que très peu. Neuf jours après la fin de l'observation, elles étaient redevenues normales.

Le ton du livre de Siwek nous semble être celui d'un homme d'action ou d'un conférencier populaire parlant de la vérité. Avec le livre de Hilda C. Græf, qui vit dans la fréquentation des auteurs spirituels, l'atmosphère se purifie. Les catholiques anglais ont beaucoup parlé de Thérèse Neumann ; ce livre est le premier, en anglais, qui soit critique. Il demandait du calme, de la sérénité, un amour dominicain de la vérité, et aussi... un peu d'humour. Il porte l'imprimatur de l'archevêché de Birmingham.

La conclusion est que l'origine surnaturelle des phénomènes de Konnersreuth n'est pas établie à l'évidence. La vie intérieure de Thérèse Neumann ne semble pas offrir les caractères d'héroïcité qui font les grands saints et qui, par surcroît, nous assurent de l'authenticité des phénomènes charismatiques que nous pouvons rencontrer dans leur vie. Mgr Teodorowicz, l'archevêque de Lemberg, essaie bien de montrer que la vie intérieure et les paroles de Thérèse sont celles des saints, mais... L'auteur a le privilège de pouvoir citer une relation encore inédite du professeur de théologie morale de Ratisbonne, Michael Waldmann, jadis condisciple du curé Naber, intitulée : *Mon expérience à Konnersreuth, le 6 août 1926*. Le savant professeur arrive à la persuasion que l'origine des visions de Thérèse est télépathique, et que leur contenu est fait des préoccupations de ceux qui l'entourent.

Ce que nous aimons dans ce livre, c'est une constante référence à l'expérience des grands saints de l'Eglise, et notamment au Docteur mystique, saint Jean de la Croix.

Charles Journet

PIERRE NAUTIN, *Hippolyte, Contre les hérésies, Fragment, Etude et édition critique*, Edition du Cerf, 1949, 280 pages.

Nous avons déjà signalé les traductions françaises de deux ouvrages authentiques d'Hippolyte : la *Tradition apostolique* et le *Commentaire sur Daniel*, cf. Nova et Vetera, 1948, pp. 160-166. A ce propos, nous avons

parlé des travaux de Pierre Nautin. Il se refuse à identifier l'évêque Hippolyte qui vécut en Orient, avec l'espèce d'antipape, qui vécut à Rome et écrivit les *Philosophoumena*.

Pierre Nautin nous donne ici, avec la traduction en regard et en le faisant précéder de deux études minutieuses, le *texte capital sur la Trinité au III^e siècle*, pp. 231-265. Le théologien sera spécialement intéressé par ce qui nous est dit sur la manière de lire et d'entendre ce texte, pp. 195-204.

1^o Hippolyte écrit : *Dieu engendra son Verbe quand il voulut*. On croit d'abord à une erreur. Mais non. Sa pensée, visible par tout le contexte, est que Dieu émet le Verbe depuis toujours ; mais que, quand il voulut, il émit le Verbe comme parole créatrice. Engendrer veut dire chez lui : « émettre comme parole créatrice ». C'est plus tard, au IV^e siècle, que engendrer signifiera simplement « émettre ».

2^o Hippolyte écrit encore : *Sans chair et en lui-même le Verbe n'était pas vrai Fils, bien qu'il fût vrai Monogène*. On croit à une nouvelle erreur. Mais non. Pour Hippolyte, Fils de Dieu signifie non pas seulement « Verbe », mais « Verbe fait chair ». Ainsi, dans l'Evangile, l'ange dit à la Vierge : « L'Etre saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu. »

3^o Quand Hippolyte dit que le *Verbe est soumis au Père*, c'est au sens où saint Thomas écrira : « La nature divine, bien qu'elle soit commune aux trois personnes, leur convient suivant un certain ordre : car le Fils la reçoit du Père, et l'Esprit saint de l'un et l'autre. »

La conclusion de Pierre Nautin, dont on ne lit jamais sans fruit les travaux, est que, quand Petau accuse formellement les Pères anténicéens d'arianisme ; quand des historiens catholiques, comme Lebreton, ou, avec plus de désinvolture encore, Bardy (article *Trinité* du Dict. Théol. Cath.) excusent ce qu'ils croient leurs erreurs, ce sont eux qui se trompent et qui commettent un anachronisme, c'est-à-dire la plus grave des fautes en histoire, en expliquant le vocabulaire des Pères des II^e et III^e siècles par celui des Pères du IV^e siècle.

Notre conclusion, à partir de ces vues, concernerait le développement du dogme. En passant des Pères anténicéens aux Pères du IV^e siècle, le vocabulaire, et plus généralement la problématique, ont changé ; mais la pensée conceptuelle n'a pas changé, c'est toujours

celle de l'Écriture. *Le décalage se fait entre la langue et la pensée, non entre la pensée et l'objet de foi. Le relativisme dogmatique n'est que le fruit d'une vue superficielle, où l'on oublie que la pensée domine l'instrument qu'elle se forge.*

Citons maintenant quelques beaux passages d'Hippolyte : « Le Père est un, mais les personnes (*prosopa*) sont deux, parce qu'il y a aussi le Fils, et en troisième il y a le Saint-Esprit... Il y a en effet un seul Dieu..., le Père qui est *sur* tout, le Fils *par* tout, et le Saint-Esprit *en* tout. Et nous ne pouvons pas penser le seul Dieu si nous ne croyons pas au Père et au Fils et au Saint-Esprit, p. 256.

« C'est le Verbe qui est descendu du ciel, et non pas le Père lui-même. Voici, en effet, ce qu'il dit : *Je suis sorti du Père et je viens*, p. 258.

« Venant dans le monde, il s'est manifesté Dieu dans un corps ; il est venu en vrai homme, car il ne s'est pas fait homme en apparence ou par manière de parler, mais véritablement, p. 262.

« Il est Dieu fait homme pour nous, et le Père lui a tout soumis. A lui la gloire et l'empire avec le Père et le Saint-Esprit dans la Sainte Eglise, maintenant et toujours, dans les siècles des siècles. Amen », p. 264.

Charles Journet

JEAN DE SPONDE : *Poésies*, éditeur Pierre Cailler, 320 pages, Genève.

Jean de Sponde est resté, jusqu'en 1939 (article de M. A. Boase in *Mesures*), un poète inconnu. Nous devons à l'heureuse collaboration de MM. A. Boase et F. Ruchon ce beau volume des *Trésors de la Littérature française*, où se trouve réunie, avec une biographie érudite et une étude littéraire, son œuvre poétique. Inégale, celle-ci contient des vers, tels ceux du sonnet VI sur la mort et l'au-delà, qu'on jugera dignes du grand Corneille, et que Péguy eût aimés...

Beaux séjours, loin de l'œil, près de l'enten-
[dement,

Au prix de qui ce Temps ne monte qu'un
[moment,

Au prix de qui le jour est un ombrage
[sombre,

Vous êtes mon désir : et ce jour, et ce Temps,
Où le Monde s'aveugle et prend son passe-
[temps,

Ne me seront jamais qu'un moment et qu'une
[ombre.

L'auteur, né dans une famille réformée, a vécu quelque temps à Bâle, centre humaniste, passa probablement par Genève et fut en relation, en tout cas, avec Th. de Bèze contre qui, après sa conversion au catholicisme, il écrivit une *Réponse au Traité des Marques de l'Eglise*. Si M. Ruchon n'a pas réussi, malgré de patientes recherches, à dissiper les ombres qui recouvrent en partie cette existence inquiète, il écarte, du moins, les calomnies : J. de Sponde, caractère vraisemblablement « excessif » et « ardent », était d'un parfait désintéressement et d'une grande honnêteté. Sur la date à laquelle il a composé ses poèmes (avant ou après sa conversion ?) MM. Boase et Ruchon se déclarent incapables de faire la lumière. Livre savant et agréable. F. B.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND : *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*. — Librairie de l'Université, Lausanne.

Dans sa préface au livre de M^{me} Virieux-Reymond, M. Bréhier souligne l'intérêt tout spécial de cette étude, afin de mieux comprendre la différence qui existe entre la logique aristotélécienne — celle « des concepts », dit M. Bréhier —, et la logique nouvelle — celle « de l'implication des propositions » — puisque, précisément, dans l'antiquité, la logique stoïcienne relativement à la logique d'Aristote représente une transformation semblable. « Il était donc capital (non par simple souci d'érudition, mais pour mieux comprendre l'époque actuelle) de chercher comment cette transformation s'était opérée dans l'antiquité ; or c'est justement ce qu'a fait M^{me} Virieux dans un exposé ample et bien informé, qui est une véritable histoire de la logique grecque commençant aux Présocratiques. Grâce à la manière soigneuse et prudente dont elle se réfère aux textes, les logiciens trouveront ici rassemblés quantité de documents précis qu'il est indispensable pour eux de connaître. » (Préf. p. III.)

Nous trouvons, en effet, dans une première partie du livre de M^{me} Virieux, tout un résumé de la philosophie stoïcienne, qui est comme une grande introduction.

Dans une seconde partie, l'auteur nous présente un tableau d'ensemble de la logique préstoïcienne. Il s'agit de la logique préaristotélécienne d'une part — celle de Pythagore, de Parménide, des sophistes, de

Socrate, de Leucippe, de Démocrite, de Platon —, et d'autre part, celle d'Aristote — on insiste alors surtout sur la logique aristotélicienne des propositions modales et du syllogisme.

Avec la troisième partie, qui est la partie principale et centrale, il est traité *ex professo* de la logique stoïcienne, de la logistiquie et de certains problèmes, tels que celui de la négation du tiers-exclu, de la question du possible, de la vérité, de la signification de la loi scientifique, des notions d'espace et de temps.

Enfin, la quatrième partie suggère certains parallélismes intéressants et évocateurs à propos de l'influence de la logique stoïcienne dans la pensée philosophique européenne.

Nous pouvons donc, légitimement, avec M. Bréhier, apprécier toute l'ampleur du travail de M^{me} Virieux. Cet ouvrage peut être extrêmement utile pour ceux qui veulent s'initier à l'histoire de la logique grecque, puisqu'il traite des problèmes essentiels de la logique de Pythagore jusqu'à la logique des stoïciens inclus — et qu'il en traite avec beaucoup de clarté.

Mais évidemment, si ce très vaste panorama, qui occupe comme le fond du travail de M^{me} Virieux, est bien une des valeurs caractéristiques de ce livre, il en marque aussi les limites. L'auteur souvent n'a pu prendre un contact suffisamment personnel avec les divers philosophes dont il expose la doctrine logique. Notons, par exemple, ces quelques passages où il expose la doctrine d'Aristote : « Pour faire entrer les catégories dans la logique, il faut admettre, comme Aristote, que le *sujet logique de la proposition* et les *substances* se confondent » (p. 65) : « C'est par des abstractions de plus en plus poussées que notre esprit les (les formes pures) dégage et les isole... Tout ce qui se présente comme individuel est en somme constitué par l'union indissoluble d'une substance et d'une forme. La substance, pour Aristote, est en général de nature matérielle... » (p. 89). — « Un concept (homme, par exemple) doit comporter deux éléments, à savoir le genre (animal) qui est relativement indéterminé, et la différence spécifique (raisonnable) » (p. 89) ... « Aristote ne distingue guère ces deux modalités (possible et contingent) et les prend indifféremment l'une pour l'autre » (p. 98 et 118). « Les hésitations et les obscurités de la pensée aristotélicienne sur le futur contingent nous paraissent tenir à diverses raisons.

Tout d'abord Aristote n'avait pas et ne pouvait pas avoir une idée de la loi naturelle, telle que la science moderne l'a établie, et ses conceptions sur la physique flottent encore entre le mécanisme et le finalisme » (p. 102). ... « En effet, si l'on considère, ainsi qu'on le doit, le contingent, le possible, le probable comme étant respectivement la négation du nécessaire, de l'impossible et de l'improbable, il est inutile de dresser, comme le fait Aristote, pour le contingent, le possible et le probable des tables d'opposition distinctes de celles qui concernent le nécessaire, l'impossible et l'improbable » (p. 109).

« Dans la théorie du syllogisme et d'une façon générale dans la logique aristotélicienne, il y a une constante dualité (compréhension et extension) » (cf. HAMELIN, *Aristote*, p. 176-179) — (p. 114).

De telles affirmations demanderaient bien des précisions ! M^{me} Virieux s'est contentée de reprendre certaines interprétations bien connues de la doctrine d'Aristote (celles de M. Miéville, d'Hamelin, de Robin), interprétations qui pourtant ne semblent pas avoir saisi ce qu'il y a de tout à fait propre à la doctrine du Stagirite.

Dans ces conditions, on ne s'étonne pas de voir l'auteur conclure le chapitre II de la III^e partie (p. 186-187) en exaltant la logique stoïcienne au détriment de la logique d'Aristote. Notons surtout ce passage : « Nous savons aujourd'hui que la logique des propositions est un système logiquement plus primitif que la logique des noms. (Concepts) », et l'auteur note : « Pour cette raison que le concept dérive du jugement. Il en résulte que la proposition est plus primitive que le terme. » Une telle conclusion pourrait être discutée !

L'exaltation de la logique stoïcienne entraîne nécessairement l'auteur à affirmer la supériorité de la logistiquie sur la logique classique (p. 199).

Et puisque, comme le souligne très justement M. Bréhier dans sa préface, le grand service que doit nous apporter ce travail est de nous donner une vue plus claire et plus exacte de « l'adhésion nécessaire de la logique à la philosophie — ce que les manuels élémentaires de logique risquent toujours de nous faire oublier » —, nous aurions souhaité que ce travail montrât plus profondément encore comment la logique stoïcienne, ainsi que la logistiquie, présupposant des philosophies à tendances idéalistes ou empi-

ristes, reposent en définitive sur des philosophies de la pure relation, tandis que la logique d'Aristote, logique de l'attribution (et non pas logique des concepts), repose en définitive sur une philosophie de la substance. Et comme la philosophie de la substance s'oppose à une philosophie de la pure relation, la logique de l'attribution s'oppose à la logique de l'implication. On ne peut pas les comparer comme des logiques complémentaires, l'une se situant dans le prolongement de l'autre. Il ne s'agit pas de savoir laquelle des deux est plus subtile, laquelle est plus ample et plus vaste, laquelle est plus primitive, mais laquelle des deux est vraie ? Laquelle des deux est adéquate à une philosophie de l'être ?

Nous comprenons très bien que ces dernières remarques que nous venons de faire n'ont de sens que dans la mesure où l'on considère la philosophie comme la science la plus excellente, capable d'atteindre la vérité — dans ce cas il ne peut y avoir qu'une seule philosophie vraie —, les autres ne peuvent être considérées que comme partiellement vraies. Si l'on considère toutes philosophies comme relativement vraies, on comprend très bien comment la logistique devient alors la logique par excellence, toute autre logique s'intégrant en elle à titre d'élément relatif.

M^{me} Virieux a parfaitement raison de souligner « l'adhésion nécessaire de la logique à la philosophie », celle-là est au service de celle-ci. La logique est vraiment un art libéral au service de la recherche de la vérité. Nous aurions aimé qu'elle soulignât davantage ce lien, et par le fait même l'irréductibilité des diverses logiques comme conséquence nécessaire de l'irréductibilité des diverses philosophies qui le fondent. M^{me} Virieux a eu le grand mérite d'attaquer de front un problème très difficile, mais très nécessaire et très actuel. M.-D. P.

HENRI-IRÉNÉE MARROU, professeur à la Sorbonne, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal-Paris (Vrin), 1950, 86 pages.

Il y a, dit l'auteur, une doctrine chrétienne du sens de l'histoire, élaborée quant à ses principes avec la *Cité de Dieu* de saint Augustin, recueillie et repensée par le thomisme, entrée dans le patrimoine de la culture européenne.

La philosophie de l'histoire proposée par

Condorcet et Hegel n'est, au fond, qu'une transposition sur le plan naturel — ce qui ne va pas sans déformation — des concepts de base hérités de la théologie chrétienne. Il faudra attendre Nietzsche « avant de rencontrer une pensée devenue assez déchristianisée pour se laisser de nouveau tenter par la doctrine du retour éternel et la négation désespérée de l'histoire qu'elle implique, doctrine qui avait jadis dominé la mentalité païenne antique ». Nous voilà donc en présence de deux conceptions typiques et inconciliables de l'histoire : d'une part, la conception pélagienne d'un progrès nécessaire et continu ; d'autre part, la conception désespérée d'une succession infinie de cycles.

La position de l'auteur est sans ambiguïté ; elle n'est ni ceci ni cela ; elle domine ceci et cela : « En face des philosophies de l'absurde, qui reprennent à leur compte, de notre temps, l'amer lyrisme du pessimisme antique, nous opposerons fermement un dogmatisme optimiste : oui, l'histoire a bien un sens et une orientation vers le bien, le bonheur, le salut. Mais, en même temps, nous dénoncerons ce que renferme d'illusion les philosophies de l'histoire de type néo-hégélien, comme le marxisme, en rétablissant, par delà leurs déformations, la signification première de leurs concepts fondamentaux. »

En réalité, l'histoire humaine grandit comme une sphère en expansion, se rapprochant à la fois de sa double consommation — dans l'absolu d'en-bas, où l'homme est dieu sans Dieu, et dans l'absolu d'en-haut où il est Dieu en Dieu. Elle est donc ambivalente : elle s'alourdit par l'effet du péché et de l'inertie de la matière, et elle s'élève par l'effet de la grâce et des initiatives de l'esprit : « L'ambivalence du temps communie à l'histoire une ambiguïté radicale, que ne peut surmonter la connaissance humaine actuelle ; et, avec cette ambiguïté, un caractère dramatique, ou pour parler plus correctement, en termes arstotéliens, un caractère tragique... La parabole que saint Augustin nous invite ici à méditer est celle du bon grain et de l'ivraie qui croissent côte à côte dans le champ du Père de famille. » « Voyez, dit encore saint Augustin, Adam vieillit en nous, mais le Christ y rajeunit. »

On le voit, ce thème est passionnant. Et les beaux textes conducteurs de saint Augustin, que nous rappelle un des penseurs qui, aujourd'hui, le connaissent et l'aiment le mieux, ajoutent, à sa gravité et à sa profondeur, une sécurité. Charles Journet

Celui qui veut vivre une vraie vie spirituelle doit s'inspirer constamment des plus grands génies chrétiens, tels que les présentent les

ÉDITIONS DESCLÉE DE BROUWER

dans les œuvres complètes de

Saint Augustin

LE PLUS ÉLOQUENT DES PÈRES DE L'ÉGLISE

Edition latine-française des œuvres complètes en 80 vol. environ. Dir. F. Cayré. Format in-12, papier mince, relié toile, 500 à 600 pages par volume. Les volumes sont livrables séparément. Ont paru 10 vol. : I. Introduction générale — La Morale Chrétienne ; II. Problèmes moraux ; III. L'Ascétisme chrétien ; IV-VII. Dialogues philosophiques (Problèmes fondamentaux, Dieu et l'âme, De l'âme à Dieu, La musique) ; XII. Les Revisions. — Paraîtront prochainement : VIII. La foi chrétienne et X. Mélanges doctrinaux.

Saint Jean de la Croix

LE PLUS BRULANT DES SAINTS MYSTIQUES

L'œuvre complète dans la traduction classique du Père Cyprien. Introduction de 64 pages et commentaire par le P. Lucien-Marie de St-Joseph. Edition en deux volumes brochés de 646 et 916 pages. Edition en un volume de 1562 pages, reliure parchemin linson. — Format in-12. Papier mince.

Shakespeare

LE PLUS BOULEVERSANT DES POÈTES DRAMATIQUES

Edition des œuvres complètes traduites en français et introduites par Pierre Messiaen. 3 vol. in-12, papier extra fin. I. Les Comédies avec une importante introduction, 1480 pp. ; II. Les Tragédies, 1458 pp. ; III. Les Drames historiques et les Poèmes lyriques, 1536 pp. Dans la même présentation : THÉÂTRE ANGLAIS (Prédécesseurs et Contemporains de Shakespeare), un vol. de 1334 pp.

En vente ds toutes les bonnes librairies. Demandez prospectus et catalogues

NOVA ET VETERA

ÉDITEUR L. MÉROZ, GENÈVE

2 Boulevard des Philosophes

Direction : Charles Journet, Fribourg (Suisse).

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

Administration : Librairie L. Méroz, bd des Philosophes 2, Genève.

Compte de chèques postaux : Revue Nova et Vetera I 10232,
Genève.

Conditions d'abonnement :

Suisse : Abonnement ordinaire : frs 10.—.

Abonnement de soutien : frs 15.—.

Le numéro : frs 2,80.

A verser au compte de chèques postaux : I 10232,
Genève.

Belgique et Luxembourg :

Abonnement ordinaire : frs b. 100.—.

Abonnement de soutien : frs b. 150.—.

Le numéro : frs b. 30.—.

A verser au compte de chèques postaux I 10232,
Genève, par mandat international.

France : Abonnement ordinaire : frs fr. 700.—.

Abonnement de soutien : frs fr. 1000.—.

Le numéro : frs fr. 180.—.

Dépositaire général pour la France :

Librairie St-Paul, rue Cassette 6, Paris VI^e. Compte de
chèques postaux : Paris 243.60.

Autres pays : Mêmes conditions que pour la Suisse.

Les abonnements sont annuels et partent du n° 1. Les nouveaux
abonnés qui souscrivent à n'importe quel moment de l'année en
cours reçoivent les numéros déjà parus.