NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

JACQUES MARITAIN • *La charte démocratique* 81

JEAN DE LA CROIX KAELIN, O. P. • *Tentations modernes de l'apôtre en milieu ouvrier*. 114

CHARLES JOURNET • *Alexandre VI, et Savonarole,* Pour le cinquième centenaire de la naissance de Savonarole, 21 sept. 1952 127

NOTES ET CHRONIQUES

CHARLES JOURNET • *Réforme dans l'Eglise et réforme de l'Eglise,* Sur un livre du R. P. Yves Congar, O. P. 139

C. J. • *Le préambule de l'argument du pari chez Pascal*. 151

BIBLIOGRAPHIES • Raïssa Maritain, *Portes de l'horizon, Poèmes* • Thomas Merton, *La nuit privée d'étoiles* • P. Cattin et H. Th. Conus, O. P., *Aux sources de la vie spirituelle, Documents pontificaux* • Graham Greene, *Le « cas de conscience » proposé dans La fin d'une liaison* • Adalbert Hamman, O, F. M., *Le Pater expliqué par les Pères.*

XXVII^E ANNÉE - N° 2 - AVRIL-JUIN 1952

La charte démocratique[1]

1. La foi démocratique séculière

Dans l' « ère sacrale » du moyen âge un grand effort a été tenté en vue de construire la vie de la communauté terrestre et de la civilisation sur le fondement de l'unité de la foi théologale et du credo religieux. Cet effort a réussi pendant un certain nombre de siècles, mais s'est brisé au cours du temps, après la Réforme et la Renaissance ; et un retour à l'idéal sacral du moyen âge n'est plus concevable. Dans la mesure où la société civile, ou corps politique, a été distinguée plus parfaitement du royaume spirituel de l'Eglise — et c'était là un processus qui n'était en lui-même qu'un développement de la distinction évangélique entre les choses qui sont de César et les choses qui sont de Dieu —, elle a été ordonnée à un bien commun et à une tâche commune qui sont d'ordre terrestre, temporel, séculier, et auxquels les citoyens de divers groupes et de diverses familles participent également. La division religieuse entre les hommes est en soi un malheur. Mais elle est un fait que, le voulant ou ne le voulant pas, nous devons reconnaître.

Dans les temps modernes un effort a été tenté en vue d'établir la vie de la civilisation et la communion terrestre sur le fondement de la pure raison — raison séparée de la religion et de l'Evangile. Cet effort a entretenu d'immenses espoirs pendant ces deux derniers siècles — et il s'est brusquement effondré. La pure raison s'est montrée plus impuissante que la foi à assurer l'unité spirituelle de l'humanité, et le rêve d'un credo « scientifique », unissant les hommes dans la paix, dans de communes convictions concernant les buts et les prin-

---

[1] *The democratic Charter*, dont nous proposons ici une version, forme le chapitre V de *Man and the State*, The University of Chicago Press, Chicago 1951.

cipes fondamentaux de la vie et de la société humaine, s'est évanoui dans les catastrophes contemporaines. Dans la mesure où les événements tragiques de ces dernières années ont donné un démenti au rationalisme bourgeois des XVIII^e et XIX^e siècles, ils nous ont mis en face du fait que la religion et la métaphysique constituent une part essentielle de la culture humaine, qu'elles sont les stimulants premiers et indispensables de la vie même de la société.

En conséquence, il semble que si la démocratie veut entrer dans sa prochaine étape historique avec suffisamment d'intelligence et de vitalité, une démocratie renouvelée n'ignorera pas la religion, comme le fit la société bourgeoise du XIX^e siècle, à la fois individualiste et « neutre » ; et que cette démocratie renouvelée et « personnaliste » sera de type *pluraliste.*

Ainsi — à supposer que les peuples aient retrouvé leur foi chrétienne, ou du moins qu'ils reconnaissent la valeur et le sens de la conception chrétienne de la liberté, du progrès social, de l'établissement politique —, nous aurions d'une part un corps politique, inspiré dans sa propre vie politique par le christianisme. Et d'autre part, ce corps politique personnaliste reconnaîtrait que des hommes appartenant à des credo et à des familles philosophiques et religieuses très différentes, peuvent et doivent coopérer à la tâche commune, à la prospérité commune, à supposer qu'ils acceptent pareillement les principes fondamentaux d'une société d'hommes libres. Ces principes communs, voilà le sujet qui requiert notre attention et que je voudrais examiner.

Une société d'hommes libres, en effet, suppose des principes fondamentaux qui sont au cœur même de son existence. Une démocratie authentique implique le consentement foncier des esprits et des volontés sur ce qui concerne les bases de la vie commune ; elle est consciente d'elle-même et de ses principes, et doit être capable de défendre et de promouvoir sa propre conception de la vie sociale et politique ; *elle doit créer au dedans d'elle-même un commun credo humain, le credo de la liberté.* L'erreur du libéralisme bourgeois a été de concevoir la société démocratique comme une sorte de champ clos ou d'arène où toutes les conceptions concernant les bases de la vie commune, même les plus destructrices de la liberté et de la loi, ne rencontrent que la pure et simple indifférence du corps politique, tandis que, devant l'opinion publique, elles rivalisent entre elles, en

une sorte de libre marché des idées-mères, saines ou empoisonnées, de la vie politique. La démocratie bourgeoise du XIX^e siècle était *neutre* même à l'égard de la liberté. Tout comme elle n'avait pas de réel *bien commun*, elle n'avait pas de réelle *pensée commune* — elle n'avait pas de propre cerveau, mais un crâne vide et neutre orné de miroirs. Il ne faut pas s'étonner qu'avant la seconde guerre mondiale, dans les pays que la propagande fasciste, raciste ou communiste travaillait à troubler ou à corrompre, elle n'ait rencontré qu'une société sans nulle idée d'elle-même, sans foi en elle-même, sans nulle *foi commune* pouvant lui permettre de résister à la désintégration.

Mais ce qu'il importe par-dessus tout de noter ici, c'est que cette foi et cette inspiration, et cette notion d'elle-même dont la démocratie a besoin — tout cela n'appartient pas à l'ordre du credo religieux et de la vie éternelle, mais à l'ordre temporel ou séculier de la vie terrestre, de la culture ou civilisation. La *foi* en question est une foi *civique ou séculière*, non une foi religieuse. Elle n'est pas non plus ce succédané philosophique de la foi religieuse, cette adhésion nécessaire de tous, fruit des démonstrations de la raison, que les philosophes du XVIII^e et du XIX^e siècle cherchaient en vain. Une démocratie authentique ne peut pas imposer à ses citoyens ou exiger d'eux, comme condition de leur appartenance à la cité, un credo philosophique ou religieux. Une telle conception de la cité était possible durant la période « sacrale » de notre civilisation, où la communion dans la foi chrétienne était une condition prérequise pour la constitution du corps politique. De nos jours, elle n'a été capable de produire que la contrefaçon hypocrite ou violente des Etats totalitaires, prétendant revendiquer pour eux la foi, l'obéissance et l'amour que l'homme religieux donne à son Dieu ; elle n'a produit que leur tentative d'imposer leur credo à l'esprit des masses par le pouvoir de la propagande, les mensonges, la police.

Quel est donc l'objet de la *foi séculière* que nous examinons ? Cet objet est purement pratique, il n'est pas théorique ou dogmatique. La foi séculière en question concerne les principes *pratiques* que l'esprit humain peut tenter de justifier — avec plus ou moins de succès, ceci est une autre affaire — dans des perspectives philosophiques tout à fait différentes, probablement parce qu'ils dépendent fondamentalement de simples intuitions « naturelles », dont le cœur humain devient capable avec le progrès de la conscience morale,

et qui, en fait, ont été éveillées par le levain évangélique fermentant dans les obscurs profondeurs de l'histoire humaine. Il en résulte que des hommes placés dans des perspectives métaphysiques ou religieuses tout à fait différentes, voire opposées, peuvent, en vertu non de quelque identité de doctrine, mais de quelque similitude analogique des principes pratiques, se rencontrer dans les mêmes conclusions, et participer à la même foi séculière pratique, pourvu qu'ils respectent semblablement, peut-être pour des raisons toutes différentes, la vérité et l'intelligence, la dignité humaine, la liberté, l'amour fraternel, et la valeur absolue du bien moral.

Nous devons donc maintenir une distinction nette et claire entre, d'une part, le credo humain et temporel qui est à la racine de la vie commune, et qui n'est qu'un ensemble de *conclusions pratiques*, ou de *points de convergence pratiques;* et, d'autre part, les *justifications théoriques*, les conceptions du monde et de la vie, les credo philosophiques ou religieux, qui fondent, ou demandent à fonder en raison ces conclusions pratiques.

Le corps politique a le droit et le devoir de promouvoir parmi ses citoyens, principalement par l'éducation, le credo humain et temporel — et essentiellement pratique dont dépendent la communion nationale et la paix civique. Il n'a pas le droit, en tant que corps purement temporel ou séculier, à l'intérieur de la sphère où les Etats modernes exercent leur autorité autonome, d'imposer aux citoyens ou d'exiger d'eux une règle de foi ou un conformisme de raison, un credo philosophique ou religieux qui se présenterait comme la seule justification possible de la charte pratique dans laquelle s'exprime la foi séculière commune du peuple. L'important pour le corps politique est que le sens démocratique soit en fait gardé vivant par l'adhésion des esprits, quelque divers qu'ils soient, à cette charte morale. Les voies et les justifications par lesquelles cette commune adhésion est réalisée relèvent de la liberté des esprits et des consciences.

Sans doute, il importe souverainement au bien commun que les assertions pratiques qui composent la charte en question soient vraies en elles-mêmes. Mais l'Etat démocratique n'a pas à juger de cette vérité ; il est né de cette vérité, comme reconnue et affirmée par le peuple — par chacun de nous, selon la mesure de ses capacités.

Quel serait le contenu de la charte morale, le cadre de la moralité sociale et politique dont je parle, et dont la validité est impliquée

dans le pacte fondamental d'une société d'hommes libres ? Une telle charte concernerait, par exemple, les points suivants : droits et libertés de la personne humaine, droits et libertés politiques, droits et libertés sociales et responsabilités correspondantes ; droits et devoirs des personnes dans la société familiale, libertés et obligations de celle-ci par rapport au corps politique ; droits et devoirs mutuels des groupes et de l'Etat ; gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple ; fonctions de l'autorité dans une démocratie politique et sociale, obligation morale liant en conscience pour ce qui est des lois justes et de la Constitution qui garantit les libertés du peuple ; exclusion du recours aux coups d'Etat dans une société vraiment libre et réglée par des lois dont le changement et l'évolution dépendent de la majorité populaire ; équité humaine, justice entre les personnes et le corps politique, justice entre le corps politique et les personnes, amitié civique et idéal de fraternité, liberté religieuse, tolérance mutuelle et respect mutuel entre les diverses communautés spirituelles et écoles de pensée, dévouement civique et amour de la patrie, respect de son histoire et de son héritage, et compréhension des diverses traditions ayant contribué à créer son unité ; obligations de chaque personne à l'égard du bien commun du corps politique et obligations de chaque nation à l'égard du bien commun de la société civilisée, et nécessité de prendre conscience de l'unité du monde et de l'existence d'une communauté de peuples.

C'est un fait que dans les nations démocratiques, qui, comme les Etats-Unis et la France, ont une dure expérience historique des luttes pour la liberté, chacun serait prêt pratiquement à sanctionner tous les principes d'une telle charte. Etant donné cette vertu d'universalité dont est douée la civilisation héritée du christianisme, comme Toynbee l'a montré d'une manière persuasive, nous avons une bonne raison d'espérer que dans toutes les nations du monde les peuples — je dis les peuples, quels que puissent être leurs gouvernements — seraient capables de les sanctionner pareillement.

J'aimerais ajouter deux remarques qui ne concernent pas directement le point que j'ai examiné, mais plutôt les problèmes que je considérerai dans le prochain chapitre [1].

[1] Chap. VI : L'Eglise et l'Etat.

1. En fait, plus le corps politique — c'est-à-dire le peuple — serait pénétré de convictions chrétiennes et conscient de la foi *religieuse* qui l'inspire, plus profonde serait son adhésion à la foi *séculière* de la charte démocratique ; car, en fait, celle-ci est apparue dans l'histoire humaine comme un résultat de l'inspiration évangélique éveillant les potentialités « naturellement chrétiennes » de la conscience séculière commune, même parmi la diversité des familles spirituelles et des écoles de pensée opposées entre elles, et parfois déviées par une idéologie viciée.

2. Dans la mesure où le corps politique — à savoir le peuple — serait pénétré de convictions chrétiennes, dans la même mesure, en fait, la justification de la charte démocratique que présente la philosophie chrétienne serait reconnue comme la plus vraie — non point du tout en raison de quelque interférence de l'Etat, mais seulement comme un résultat de la libre adhésion que d'importantes parties du peuple auraient donnée effectivement à la foi chrétienne et à la philosophie chrétienne.

Et naturellement aucune pression religieuse ne serait exercée par la majorité. La liberté des citoyens non chrétiens de fonder leurs croyances démocratiques sur d'autres fondements que ceux qui sont généralement acceptés ne serait d'aucune façon mise en danger. Ce qui regarderait l'autorité civile et l'Etat serait seulement la foi séculière commune en la charte séculière commune.

2. *Les hérétiques politiques*

Il faut reconnaître qu'en fait le corps politique a ses propres hérétiques comme l'Eglise a les siens. Bien plus, saint Paul nous dit qu'il faut qu'il y ait des hérétiques — et ils sont probablement encore moins inévitables dans l'Etat que dans l'Eglise. N'avons-nous pas insisté sur le fait qu'il y a une charte démocratique, bien plus, un credo démocratique ? qu'il y a une foi démocratique séculière ? Or, partout où il y a une foi, divine ou humaine, religieuse ou séculière, il y a aussi des hérétiques qui menacent l'unité de la communauté, soit religieuse soit civile. Dans la société sacrale du moyen âge, l'hérétique était celui qui brisait l'unité religieuse. Dans une société laïque d'hommes libres, l'hérétique est celui qui brise « les croyances et les pratiques démocratiques communes », celui qui prend position

contre la liberté, ou contre l'égalité fondamentale des hommes, ou la dignité et les droits de la personne humaine, ou le pouvoir moral de la loi.

Ceux qui se souviennent des leçons de l'histoire savent qu'une société démocratique ne devrait pas être une société désarmée que les ennemis de la liberté pourraient tranquillement conduire à l'abattoir au nom de la liberté. Précisément parce qu'elle est une république d'hommes libres, elle doit se défendre elle-même avec une particulière énergie contre ceux qui, contre tout principe, refusent d'accepter, et même travaillent à détruire les fondements de la vie commune d'un tel régime, à savoir la liberté et la foi séculière pratique, exprimée dans la charte démocratique.

Quand l'hérétique politique s'engage dans une *activité politique*, il sera empêché et arrêté par l'activité politique opposée, librement exercée par les citoyens dans un corps politique suffisamment vivant et entreprenant. Quand il s'engage dans une *activité politique illégale*, essayant d'user de la violence, il sera empêché et arrêté par l'autorité de l'Etat qui, dans une société d'hommes libres, ne s'exerce contre lui que pour lui appliquer, d'une manière réelle et non sophistiquée, les garanties institutionnelles de la justice et de la loi. Il n'y a pas ici de problème. La difficulté commence quand on en vient à l'*activité oratoire et littéraire* de l'hérétique politique.

La question de la liberté d'expression n'est pas une question simple [1]. La confusion est aujourd'hui si grande que nous voyons des principes de sens commun, ignorés dans le passé par les adorateurs d'une liberté fausse et décevante, utilisés maintenant d'une manière fausse et décevante pour détruire la vraie liberté. Ces maximes — concernant nos obligations à l'égard de la vérité objective et du bien commun — qu'on stigmatisait comme une offense à l'humaine autonomie quand l'Eglise catholique les avançait pour condamner le libéralisme théologique, et qui, en s'opposant à une liberté d'expression effrénée et divinement illimitée, étaient de nature à sauver la liberté d'expression —, voici que l'Etat communiste les proclame et les pervertit en vue simplement d'anéantir la liberté d'expression.

---

[1] J. M. renvoie à un important rapport intitulé *A Free and Responsible Press*, publié par la Commission sur la Liberté de la Presse, University of Chicago Press, 1947, et dont il résume les points principaux. *(N. du T.)*

Cruelle revanche du temps. Et pour chacun de nous, sujet de réflexions mélancoliques.

Dans la discussion de ce qu'on appelle la liberté d'expression, nous avons à tenir compte de divers aspects. D'une part, il n'est pas vrai que toute pensée comme telle, du seul fait qu'elle a germé dans un intellect humain, a le droit d'être diffusée dans le corps politique [1].

D'autre part, non seulement la censure et les méthodes de police, mais toute restriction directe de la liberté d'expression, bien qu'inévitables dans certains cas de nécessité, sont le pire moyen d'assurer les droits du corps politique, de défendre la liberté, la charte commune et la moralité commune. Car toute restriction de cette nature va à l'encontre de l'esprit même d'une société démocratique : une société démocratique sait que les énergies internes de la subjectivité humaine, la raison et la conscience sont les ressorts les plus précieux de la vie politique. Elle sait aussi qu'il est inutile de brimer les idées par des cordons sanitaires et des mesures répressives (les Etats totalitaires eux-mêmes le savent : ils s'en tirent en tuant simplement leurs hérétiques, et en usant de moyens psychologiques pour domestiquer ou corrompre les idées elles-mêmes).

Nous avons vu en outre que le consentement commun qui s'exprime dans une foi démocratique est de nature non pas doctrinale mais purement pratique. En conséquence, le critère de toute interférence de l'Etat dans le champ de l'expression de la pensée doit être lui-même pratique, non idéologique ; plus ce critère est extérieur au contenu même de la pensée, meilleur il sera. C'est trop demander

---

[1] Pour résumer les considérations présentées dans ce chapitre, je dirais :

A. — La liberté d'expression est un droit humain, mais ce droit est « substantiellement », non « absolument » inaliénable. Il y a des limites à la liberté d'expression, qui sont inévitablement exigées à la fois par le bien commun et par la liberté même, qui serait destructrice d'elle-même si elle se développait d'une manière illimitée.

B. — L'Etat est autorisé à imposer des limitations à la liberté d'expression dans des circonstances particulièrement graves. Mais en fait il ne peut le faire d'une manière profitable à une société démocratique que dans des questions très évidentes, extérieurement palpables, et concernant les données fondamentales du bien commun qui sont les plus simples et les plus élémentaires.

C. — En vient-on aux questions plus hautes, où sont impliquées la liberté de l'enquête et les valeurs internes de l'intelligence et de la conscience, et concernant les données les plus vitales et les plus spirituelles (ce sont *en elles-mêmes* les plus importantes) du bien commun, les limitations concrètes à apporter à la liberté d'expression dépendent des institutions, des fonctions, des organes constructeurs et régulateurs, et des libres activités spontanément développées du corps politique.

à l'Etat par exemple de juger si une œuvre d'art présente un caractère intrinsèque d'immoralité (alors il condamnerait Baudelaire ou Joyce) ; il lui suffit de juger si un auteur ou un publiciste entreprend de battre monnaie en publiant des obscénités. C'est trop demander à l'Etat de juger si une doctrine politique est hérétique par rapport à la foi démocratique ; il lui suffit de juger — toujours avec les garanties institutionnelles de la justice et de la loi — si un hérétique politique menace la charte démocratique par les démarches tangibles qu'il entreprend, ou en recevant de l'argent d'un Etat étranger pour alimenter une propagande antidémocratique.

Vous objecterez à bon droit : Est-ce que la corruption intellectuelle des esprits humains, est-ce que l'action de ruiner les vérités premières, ne sont pas incomparablement plus funestes au bien commun du corps politique que toute autre œuvre de corruption ? — Certes, elles le sont. — Mais c'est un fait que l'Etat n'est pas équipé pour s'occuper de ce qui concerne l'intelligence.

Chaque fois que l'Etat oublie cette vérité fondamentale, dont dépend sa propre nature, c'est l'intelligence qui est victime. Et puisque l'intelligence a toujours sa revanche, c'est le corps politique qui, d'une manière ou d'une autre, est la dernière victime. Il n'y a qu'une société qui puisse s'occuper de ce qui concerne l'intelligence, c'est l'Eglise, car elle est une société spirituelle. Mais elle, qui sait le fond de tout, a fait dans le passé quelques tristes expériences pour avoir accordé attention à des idées sur le mouvement de la terre, et elle n'use pas sans craintes ni inquiétudes de ses armes spirituelles contre ses propres hérétiques [1].

Pensé-je, dès lors, que, pour ce qui regarde les questions supérieures, le corps politique est désarmé ? Je pense juste le contraire. Je pense que les moyens positifs et constructifs sont incomparablement plus efficaces que de pures restrictions de la liberté d'expression. Et il y a dans une démocratie vivante d'innombrables moyens de cette nature. Considérons plus spécialement ce qui concerne les hérétiques politiques : des groupes et ligues de citoyens pourraient se vouer à la tâche de faire progresser la philosophie démocratique,

[1] L'Eglise, certes, est autorisée à apporter des limitations à la liberté d'expression dans son propre royaume spirituel, pour ce qui concerne les choses de la foi et de la morale, et en vue du bien commun du Royaume de Dieu. Le droit à la liberté illimitée, réclamé par le libéralisme théologique, était un défi direct à ce droit de l'Eglise.

d'éclairer le peuple sur la charte commune, de lutter intellectuellement contre les déviations. L'Etat lui-même pourrait informer le peuple des idéologies antidémocratiques par un groupe spécial d'hommes dont la sagesse intellectuelle et l'intégrité morale seraient universellement reconnues. Chose plus importante, des organisations variées, formées librement à partir d'en bas, et qui dans une société pluraliste uniraient d'une part lecteurs et auditeurs, d'autre part écrivains et orateurs, pourraient développer, quant aux moyens de communiquer avec la masse, un processus constant d'auto-régulation et un sens grandissant de la responsabilité. Chose encore plus importante, le corps politique, avec le sens de la communauté qu'il comporte normalement, aurait à sa disposition les pressions spontanées de la conscience commune et de l'opinion publique, qui jaillissent du sens moral de la nation quand il est solidement établi et qui sont assez fortes pour exclure de son sein les hérétiques politiques. Enfin et par-dessus tout, il a à sa disposition l'œuvre de l'éducation démocratique.

3. Education et charte démocratique

L'éducation est évidemment le premier moyen d'entretenir la foi séculière commune en la charte démocratique.

L'éducation dépend d'abord et avant tout de la famille. Car la fin de la famille n'est pas seulement d'engendrer des descendants — la promiscuité y suffirait — mais de les engendrer comme enfants de l'homme, de les élever spirituellement en même temps que physiquement. Partout et toujours, sous la diversité des formes et des coutumes, les hommes ont eu conscience de cette exigence de la loi naturelle. Ainsi la fonction du système éducationnel et la fonction éducationnelle de l'Etat ne sont, par rapport au groupe familial, que des fonctions auxiliaires — des fonctions auxiliaires normales, puisque le groupe familial est incapable de fournir à la jeunesse l'ensemble des connaissances nécessaires à la formation d'un homme dans la vie civilisée. Ma pensée est que, en exerçant leur fonction auxiliaire normale, le système éducationnel et l'Etat ont à munir le futur citoyen non seulement d'un trésor de connaissances, de science et de sagesse — bref d'une éducation libérale —, mais aussi de cette foi authentique et fondée en raison, en la charte démocratique, qui est requise pour l'unité même du corps politique.

Le système éducationnel et l'Etat ont un devoir de veiller à l'enseignement de cette charte de vie commune, et ainsi de défendre et de promouvoir le bien commun et le statut fondamental du corps politique, et même jusqu'à la foi commune séculière qu'il inclut.

Or le système éducationnel et l'Etat ne peuvent faire cela qu'au nom du consentement commun par lequel la charte en question est approuvée par le peuple, et pour autant qu'elle procède de cette concordance des esprits et des volontés qui est au principe de la société politique. Et ainsi — puisque en fait le corps politique est divisé dans ses conceptions théoriques fondamentales, et puisque l'Etat démocratique, comme nous l'avons vu, ne peut pas imposer un credo philosophique ou religieux — l'Etat et le système éducationnel, pour ce qui est de l'enseignement de la charte commune, ne peuvent et ne doivent s'attacher qu'à la reconnaissance pratique commune des principes purement pratiques sur lesquels les citoyens ont accepté de fonder leur vie commune, malgré la diversité ou l'opposition de leurs traditions spirituelles ou de leurs écoles de pensée.

En outre, il n'y a de foi que de ce qui est tenu comme intrinsèquement fondé en vérité, et il n'y a pas d'assentiment intellectuel sans base et justification théorique : et ainsi, si l'Etat et le système éducationnel veulent accomplir leur devoir et inculquer la charte démocratique d'une manière vraiment efficace, ils ne peuvent s'empêcher — pour que les esprits soient mis en possession d'une telle base et justification, et perçoivent comme vrai ce qui leur est enseigné — de recourir aux traditions philosophiques et religieuses et aux écoles de pensée qui sont spontanément à l'œuvre dans la conscience de la nation et qui ont contribué historiquement à sa formation.

L'adhésion à l'une ou à l'autre de ces écoles de pensée dépend de la liberté de chacun. Mais ce serait une pure illusion de penser que la charte démocratique pourrait être enseignée efficacement, si on la coupait des racines qui lui donnent sa consistance et sa vigueur dans l'esprit de chacun et si elle était réduite à une série de formules abstraites — livresques, désincarnées, séparées de la vie. Ceux qui enseignent la charte démocratique doivent croire en elle de tout leur cœur, et s'engager en elle avec leurs convictions personnelles, leur conscience, les profondeurs de leur vie morale. Ils doivent par conséquent expliquer et justifier ses données dans la lumière de la foi

religieuse ou philosophique à laquelle ils s'attachent et qui fonde leur foi en la charte commune.

Or, si chaque maître doit engager ses convictions philosophiques ou religieuses, sa foi personnelle et son âme dans son application à justifier et à vivifier la charte morale de la démocratie, il est clair qu'un tel enseignement demande une certaine adaptation spontanée entre ceux qui le donnent et ceux qui le reçoivent, entre l'inspiration qui anime le maître et les conceptions de base que l'élève tient de son cercle familial et de son milieu social et que ses parents sentent le devoir de favoriser et de développer en lui. En d'autres mots, cet enseignement devrait susciter, en ceux qui le reçoivent, un intérêt profond, appuyé sur les croyances morales déjà formées ou éveillées en eux, et sans lequel il perdrait la plus grande partie de son efficacité.

La conclusion est évidente. Le but poursuivi par le système éducationnel et l'Etat est l'unité — unité dans l'adhésion commune à la charte démocratique. Mais pour rejoindre vraiment cette unité pratique, un sain pluralisme doit être obtenu dans les moyens : les différenciations internes doivent devenir une force dans la structure du système éducationnel afin de procurer un enseignement efficace de la charte démocratique. D'une part, l'Etat — ou les groupes et institutions qui dans le corps politique s'occupent de l'éducation, ou les autorités qui gouvernent le système éducationnel — devrait veiller à ce que la charte démocratique fût enseignée (d'une manière intelligente, riche de conséquences, persuasive) dans toutes les écoles et les instituts d'éducation. D'autre part, et pour promouvoir vraiment la foi démocratique dans l'esprit du peuple, le système éducationnel devrait admettre en son sein une *pluralité* de sortes d'éducateurs capables d'enseigner la charte démocratique avec leur entière conviction et leur inspiration personnelle.

Tels sont les principes généraux. En vient-on à l'application, je n'ignore pas la grande diversité des systèmes éducationnels des régions où les écoles sont entretenues ou surtout par l'Etat, ou surtout par des initiatives privées.

Pour ce qui concerne le système éducationnel relevant surtout,

comme en France, du soin et du contrôle de l'Etat, j'ai proposé quelques suggestions dans l'Annexe de l'édition française de mon livre sur l'*Education à la croisée des chemins*. Le pluralisme que je défends pour les écoles publiques concernerait, dans ma pensée, non le programme, mais les divers points de vue à partir desquels le programme commun serait enseigné, si les maîtres du corps enseignant étaient répartis et rassemblés dans les diverses régions d'une cité ou de tout un pays, selon leurs propres désirs et selon la géographie morale des communautés locales et selon les demandes des associations de parents — en sorte que leurs propres convictions personnelles philosophiques ou religieuses correspondissent approximativement à celles qui prévaudraient dans leur milieu social.

Dans les systèmes éducationnels fondés pour une part, comme dans ce pays-ci, sur des écoles, collèges et universités entretenus par des initiatives privées, l'enseignement pluralistique de la charte démocratique entrerait encore plus aisément en vigueur, si les institutions confessionnelles étaient plus conscientes de la répercussion de l'inspiration religieuse sur tout le royaume de l'intelligence, et si les institutions séculières se libéraient elles-mêmes des préjugés laïques qu'elles ont peu à peu développés en dépit de leurs origines assez souvent religieuses.

Je ne traite pas ici du problème de l'instruction religieuse de la jeunesse élevée dans les écoles et collèges séculiers et dans les institutions de l'Etat, et des facilités de recevoir une sérieuse éducation religieuse qui devraient être offertes aux enfants dont les parents le désireraient. Je parle de l'enseignement de la charte démocratique dans ces institutions.

La solution la plus raisonnable, en accord avec le principe pluraliste, consisterait, à mon avis, à faire donner l'enseignement de la charte démocratique non par un seul, mais par plusieurs maîtres, appartenant aux principales traditions religieuses ou philosophiques représentées par les élèves d'une école ou d'un collège donnés, chacun de ces maîtres s'adressant aux étudiants qui partagent sa propre tradition spirituelle. Cependant, si logique qu'elle puisse être, une telle solution, je le crains, a peu de chance de paraître réalisable à nos contemporains. Il faut chercher quelque autre arrangement pour assurer dans chaque contrée un enseignement réel et efficace de la charte démocratique dans les écoles publiques.

L'idée est qu'une *nouvelle discipline* devrait être introduite au programme : cette nouvelle discipline rassemblerait diverses branches de connaissances, tout d'abord l'histoire nationale et l'histoire de la civilisation, puis les humanités, la science sociale, la philosophie sociale, la philosophie du droit, en vue d'éclairer le développement et la signification des grandes idées incluses dans la charte commune. Ainsi cette charte serait enseignée d'une manière concrète et compréhensive, dans la lumière des grands poètes, des grands penseurs, des héros de l'humanité, et en connexion avec la vie historique de la nation, qui apparaîtrait comme un tissu d'actions et de pensées toujours riches de signification et dignes d'être conservées. Quant aux maîtres, on ne choisirait, pour enseigner cette nouvelle partie du programme, que ceux d'entre eux qui seraient capables de jurer qu'ils croient sincèrement toutes les données de la charte démocratique ; ils feraient en outre serment que s'ils cessaient un jour de croire en elle, ils demanderaient à être affectés à l'enseignement d'autres branches du programme — toute assurance leur étant donnée, d'autre part, qu'ils n'encourraient aucun ennui professionnel.

Pour ce qui concerne le rôle de l'Etat, je ne crois pas qu'il soit difficile à déterminer, si l'on garde simplement à l'esprit la règle d'or du bien commun. L'Etat (précisément parce qu'il n'est pas le substitut du corps politique, mais un service spécial chargé de veiller sur *ce qui existe* dans le corps politique en vue du bien commun) — l'Etat, au lieu de se tenir à l'écart, aiderait et encouragerait (je ne pense pas à quelque subside financier accordé aux écoles elles-mêmes [1],

[1] Pour ce qui regarde la solution même de la controverse concernant les subsides financiers accordés par l'Etat aux *écoles* confessionnelles, le principe général à considérer pourrait à mon avis se formuler ainsi : Ou bien les divers courants religieux traditionnels de la nation sont intégrés dans le système de l'école publique, ou ils donnent naissance à une pluralité d'écoles privées.

Dans le premier cas, le système de l'école publique accepte une organisation pluraliste, en conformité avec les diverses familles spirituelles de la nation (par exemple, le système scolaire hollandais) ; et les écoles confessionnelles — ou les sections du système de l'école publique qui leur correspondent — sont entretenues par l'Etat. Mais les écoles confessionnelles ne sont plus autonomes, elles sont soumises au règlement général du système de l'école publique.

Dans le second cas, les écoles confessionnelles sont complètement autonomes. Mais elles ne sont pas entretenues par l'Etat.

Etant donné les conditions et les difficultés de nos temps, il semble que, du moins en Europe, la meilleure disposition serait d'appliquer la première solution comme règle, et la seconde, en des cas particuliers, comme complément.

je pense aux *bons offices* accordés à tous les enfants et à tous les étudiants) l'effort éducationnel accompli par les diverses institutions d'initiative privée, tant confessionnelles que séculières, auxquelles donneraient naissance et en lesquelles s'exprimeraient les diverses familles spirituelles actives dans la nation. Quant aux écoles et collèges que l'Etat entretient lui-même, ils ne devraient pas seulement offrir toutes facilités de suivre une instruction religieuse hors programme, mais dans leur enseignement même, ils devraient reconnaître pleinement le rôle essentiel joué par l'inspiration et les principes judéo-chrétiens dans la naissance et la conservation de la charte démocratique. Ignorer, sous prétexte d'une « séparation » entre l'Etat et l'Eglise entendue d'une manière aberrante et antipolitique, les traditions religieuses et les écoles de pensée qui sont une part de l'héritage du corps politique, signifierait simplement, pour la démocratie, vouloir se séparer, en elle-même et en sa foi démocratique, de ses sources vives les plus profondes.

4. Problèmes concernant l'autorité

J'ai traité de l'autorité en démocratie dans un autre livre [1]. Cependant il est nécessaire de résumer ici quelques considérations sur ce sujet afin d'avoir un concept suffisamment complet de la

---

Mais si le système de l'école publique refuse toute espèce de pluralisme intrinsèque et s'obstine à vouloir un enseignement purement « neutre » ou areligieux, alors la situation de base est viciée. Car un tel système d'école publique prétend être un service *public*, et il ne l'est *pas* en fait, puisqu'il ne satisfait pas aux besoins et exigences — qui demanderaient en justice à être également satisfaits — des diverses catégories de citoyens composant la nation. En conséquence de cette contradiction fondamentale et intrinsèque, la situation viciée dont nous parlons ne peut être améliorée. La justice sera blessée soit d'une manière, soit d'une autre. Si les écoles confessionnelles sont subsidiées par l'Etat, les fonds publics seront utilisés pour des fins particulières. Si les écoles confessionnelles ne sont pas subsidiées par l'Etat, certaines catégories de citoyens seront obligées de payer deux fois le même impôt (1° taxes pour le système de l'école publique ; 2° soutien financier de leurs propres écoles privées). L'inconvénient impliqué dans la première branche de l'alternative peut être regardé, cela est vrai, comme un dédommagement pour parer à l'inconvénient plus grave encore d'un service public qui n'est pas public. Mais, en fait, si l'Etat ne veut pas consentir à adapter le système scolaire aux légitimes exigences de toutes les catégories de citoyens, il est probable qu'il consentira moins encore à user des fonds publics pour compenser cette injustice.

[1] *Principes d'une politique humaniste*, chap. 2, New-York, 1944.

charte démocratique. De plus, je ne suis pas mécontent de l'occasion qui m'est offerte de rendre certaines de mes positions plus claires, plus définitives — et je l'espère plus vraies — que dans mes précédents essais.

Autorité et pouvoir sont deux choses différentes. Le *pouvoir* est la force par le moyen de laquelle vous pouvez obliger les autres à vous obéir. L'*autorité* est le *droit* de régir et de commander, d'être écouté ou obéi par les autres. L'autorité requiert le pouvoir. Le pouvoir sans autorité est tyrannie.

Ainsi l'autorité signifie le droit. Si, dans le cosmos, une nature comme la nature humaine ne peut se conserver et se développer que dans l'état de culture, et si l'état de culture suppose nécessairement l'existence dans le groupe social d'une fonction de commandement et de gouvernement ordonnée au bien commun, il s'ensuit que cette fonction est exigée par la loi naturelle et qu'elle implique le *droit* de commander et de gouverner.

Bien plus, si la fonction en question, qui en démocratie directe est exercée par la « multitude » ou le peuple lui-même, ne peut être exercée en propre, dans les sociétés plus vastes et plus différenciées, qu'à la condition que le peuple la confie à certains hommes qui dès lors auront à s'occuper spécialement des affaires du tout, alors ces hommes, une fois chargés de la direction de la communauté, ont un *droit* (reçu du peuple et par le peuple) à être obéis pour la cause du bien commun : en d'autres mots, la relation d'autorité parmi les hommes procède de la loi naturelle. Je pense ici à la relation d'autorité prise d'une manière indéterminée, pour signifier non que *tel* doit commander, et *tel* obéir ; mais pour signifier en général qu'il doit y en avoir qui commandent et d'autres qui obéissent, le mode de désignation de ceux qui commanderont restant un point qui sera plus tard précisé conformément à la raison [1].

Enfin, puisque autorité signifie *droit*, elle doit être obéie en conscience, c'est-à-dire à la manière dont les hommes libres obéissent, et pour la cause du bien commun [2].

---

[1] Cf. SUAREZ, *De legibus*, lib. III, c. 4, nº 5 : « Unde potestas regia formaliter ut talis est de jure humano. »

[2] Le professeur Yves Simon insiste à juste titre sur le fait que le problème fondamental de l'autorité (comme droit du peuple en tant que tout) est antérieur au problème de la nécessité de confier l'autorité à tel personnel chargé de gouverner.

Mais du même coup, il n'y a pas autorité où il n'y a pas justice. Une autorité injuste n'est pas une autorité, comme une loi injuste n'est pas une loi. A l'origine du sens démocratique, ce qu'on trouve, ce n'est pas comme Rousseau le croit, le désir de « n'obéir qu'à soi-même », c'est bien plutôt le désir de n'obéir que *parce que cela est juste.*

Quel que puisse être le régime de vie politique, l'autorité, c'est-à-dire le droit de régir et de commander, dérive du peuple, mais a sa source première dans l'Auteur de la nature. L'autorité dérive de la volonté ou du consentement du peuple, et de son droit fondamental à se gouverner lui-même, comme d'un canal par lequel la nature donne à un corps politique son être et son agir.

Ces deux points, exprimés comme nous venons de le faire d'une manière très générale et encore indéterminée, ont été communément reçus, en philosophie politique, par une tradition séculaire. Mais ils ont été compris de façons toutes différentes et nettement opposées entre elles.

Un premier problème concerne les rapports du peuple et de Dieu. Le peuple reçoit-il de Dieu son droit de se gouverner lui-même et son autorité de se régir lui-même, d'une manière purement *passagère et transitoire?* En sorte qu'en désignant ses gouvernants, il n'agirait qu'à la manière d'une *cause instrumentale* [1] par laquelle Dieu seul (comme agent principal) conférerait l'autorité à celui ou à ceux qui sont désignés ?

Ou bien le peuple reçoit-il de Dieu son droit de se gouverner lui-même et son autorité de se régir lui-même, d'une manière *inhérente?* En sorte qu'il posséderait ce droit et cette autorité comme un « agent principal » (quoique second et subordonné à la Cause première) qui, par son propre pouvoir causal — et agissant comme agissent toutes choses en vertu de l'activation universelle de Dieu — conférerait l'autorité à celui ou à ceux qui sont désignés ? [2] C'est cette seconde partie de l'alternative qui s'est montrée la vraie.

---

[1] Instrumentale par rapport non au choix et à la désignation qui est faite, mais à la transmission de l'autorité.

[2] Ainsi cette autorité vient de Dieu comme Source première et Cause première, elle vient même de lui « immédiatement », en ce sens que la nature humaine, qui

Un second problème concerne les rapports du peuple et de ses gouvernants. Le peuple, quand il revêt certains hommes de l'autorité, *se dévêt-il lui-même* de son droit à se gouverner lui-même et de son autorité à se régir lui-même (quelle que soit la manière — transitoire ou inhérente — dont il ait reçu ces droits de Dieu) ? En sorte que, une fois que le gouvernant ou les gouvernants seraient en charge, le peuple perdrait son droit à se gouverner lui-même et son autorité à se régir lui-même, les ayant transférés au gouvernant ou aux gouvernants qui, désormais, seraient seuls à les posséder ?

Ou bien le peuple, lorsqu'il revêt certains hommes de l'autorité, *garde-t-il* son droit à se gouverner lui-même et son autorité à se régir lui-même ? En sorte qu'il posséderait ces droits, non pas seulement d'une manière *inhérente*, si l'on regarde à la façon dont ils les a reçus de Dieu, mais en outre *permanente*, si l'on regarde à la façon dont il les transmet à ses gouvernants ?

Dans l'histoire moderne, à l'âge de la royauté absolue, nous l'avons vu en discutant le concept de souveraineté [1], on a répondu oui à la première partie de l'alternative et non à la seconde. Pourtant la vraie réponse est *non* à la première partie, et *oui* à la seconde. La reconnaissance de cette vérité fondamentale (depuis longtemps signalée par quelques grands scolastiques) a été une conquête de la philosophie démocratique. En conséquence, quel que puisse être le *régime* politique : monarchique, aristocratique ou démocratique, la *philosophie* démocratique apparaît comme la seule philosophie politique vraie.

Le malheur a voulu qu'au moment même où elle devenait prépondérante, cette philosophie fût viciée par une idéologie contrefaite, l'idéologie de la souveraineté. Au lieu de tirer au clair le concept de souveraineté (qui désigne un pouvoir suprême, *transcendant* ou

réclame de soi ce qui est nécessairement impliqué dans la vie sociale, vient immédiatement de Dieu. Cf. J. GREDT, O. S. B. : « Auctoritas politica immediate est a Deo seu a lege aeterna, quatenus immediate a Deo est humana natura naturaliter ad societatem ordinata », *Elementa philosophiae*, nº 1029, 4.

[1] Chapitre II : *Le concept de souveraineté.*

séparé, un pouvoir suprême s'exerçant *par-dessus* tous les sujets), Rousseau, comme nous l'avons vu au chapitre II, transféra au peuple la souveraineté du monarque absolu conçue de la manière la plus absolue ; en d'autres termes il érigea un peuple mythique — le peuple comme sujet monadique de l'indivisible Volonté générale — en Personne souveraine séparée du peuple réel (de la multitude) et gouvernant par-dessus elle. Le résultat, puisqu'une fiction de l'imagination ne peut réellement gouverner, est que c'est à l'Etat — à l'Etat qui, en philosophie démocratique authentique, devrait être surveillé et contrôlé par le peuple — qu'a été, en fait, transférée la souveraineté, une souveraineté indivisible et qui n'a de comptes à rendre à personne. D'autre part, la souveraineté ne peut être partagée ; en conséquence, le peuple, en tant que Personne souveraine, ne pouvait confier à ses mandataires aucune autorité sur lui ; le peuple seul en tant que tout, pouvait faire des lois, et les hommes choisis par lui ne pouvaient détenir aucune autorité réelle, aucun droit de commander. Les élus du peuple n'étaient que ses instruments passifs, non ses représentants. En fait, le vrai concept de représentants du peuple disparaissait.

Ce concept pourtant est essentiel à une philosophie démocratique authentique. C'est sur la notion de représentation ou de vicariance, en vertu de laquelle le droit même du peuple à se régir lui-même est exercé par les mandataires que le peuple a choisis, que repose toute la doctrine du pouvoir dans la société démocratique. Comme je le souligne plus loin, les représentants du peuple sont délégués, missionnés ou commissionnés par le peuple pour exercer l'autorité, parce qu'ils sont rendus participants, dans une certaine mesure, de l'autorité même du peuple, en d'autres mots, parce qu'ils sont constitués par le peuple *images* du peuple et *députés* pour le peuple.

Ceux qui représentent le peuple ne sont pas l'image de Dieu. Le Pape dans l'Eglise, étant vicaire du Christ, est l'image du Christ. Le Prince, dans la société politique, étant le vicaire du peuple, est l'image du peuple. Une grande cause de confusion s'est produite sur ce point à l'âge de l'absolutisme, parce que l'autorité du roi était souvent conçue sur le type de l'autorité du Pape, à savoir comme venant de haut en bas, alors qu'en réalité elle montait de bas en haut. Pour une autre raison, une grande cause de confusion avait précédé au moyen âge : car l'onction ou le couronnement solennel

du roi, en sanctionnant des hauteurs de l'ordre surnaturel son droit de commander dans l'ordre naturel, lui transférait, comme serviteur ou bras séculier de l'Eglise, un reflet des vertus surnaturelles royales : bonté, justice, amour paternel du Christ, Tête de l'Eglise. De ce point de vue le moyen âge pouvait regarder le roi comme une image du Christ [1]. Mais dans l'ordre naturel, qui est l'ordre de la vie politique, il n'était pas l'image du Christ, il était l'image du peuple. Les théologiens, spécialement dans la ligne thomiste, étaient capables de faire nettement la distinction. Mais la conscience médiévale commune restait prisonnière d'une idée ambivalente du Prince.

Le pouvoir civil donne l'impression de la majesté : ce n'est pas parce qu'il représente Dieu. C'est parce qu'il représente le peuple, toute la multitude et sa volonté de vie commune. Et de ce fait, puisqu'il représente le peuple, le pouvoir civil tient son autorité, par le peuple, de la Cause première de la nature et de la société humaine [2]. Saint Paul enseigne « qu'il n'y a point d'autorité qui ne soit de Dieu », et que ceux qui portent le glaive sont « ministres de Dieu », fonctionnaires de Dieu, établis par Dieu (entendons à travers le peuple), « chargés de châtier celui qui fait le mal » (Rom., XIII, 1-7). Il n'a jamais enseigné qu'ils étaient l'image de Dieu. Ce qui constitue essentiellement, dans son ordre temporel ou politique propre, la majesté du roi, est cela même en quoi consiste la majesté du président d'une nation démocratique, spécialement quand il est investi de pouvoirs constitutionnels comme dans ce pays-ci. Le président, tout comme le roi, peut être un homme tout à fait ordinaire, dénué de tout prestige personnel : mais regardez-le quand il agit dans son mandat de chef suprême du corps politique : des millions de citoyens, avec leur pouvoir collectif, leurs espérances, leur confiance, leur héritage centenaire de souffrances et de gloires, leur destinée collective future, leur vocation collective dans l'histoire de l'humanité, voilà ce que nous voyons dans sa personne, comme dans un signe qui les rend présents à nos yeux. Voilà sa majesté, voilà l'essence de sa majesté

---

[1] Cf. ce passage de Bracton cité par Richard O'Sullivan : Le roi « devrait être sous la loi puisqu'il est le vicaire de Dieu, comme il apparaît avec évidence par sa ressemblance avec Jésus-Christ, dont il est le représentant sur la terre, *cujus vices gerit in terris* ».

[2] Et en un sens, un théologien ajouterait : de la royauté universelle du Christ. Mais cela ne le constitue ni représentant du Christ ni image de Dieu.

politique. Ce n'est pas parce qu'il est un Souverain ! car dans le domaine politique ce qu'on appelle souveraineté n'existe pas. C'est parce qu'il est l'image du peuple, le suprême délégué du peuple. Et derrière cette majesté, comme son fondement ultime, il y a la Loi éternelle de la première Cause de l'être, source de l'autorité qui est dans le peuple et à laquelle le vicaire du peuple participe. Et si cet homme est droit et fidèle à sa mission, il y a des raisons de croire que lorsque le bien commun du peuple est en jeu, et quand il agit en communion avec le peuple, il pourra recevoir de quelque manière, par des voies secrètes ou même détournées, quelque inspiration particulière, une « grâce d'état », l'aide appelée par les devoirs de sa vocation, de la part de Celui-là seul qui est le suprême gouverneur de l'histoire humaine.

La majesté dont je parle existe aussi (dans les régimes parlementaires européens elle existe surtout) dans les assemblées composées des représentants du peuple, pour autant qu'ils sont une image collective du peuple et une députation collective pour le peuple. (Ils devraient en être conscients ; quand ils perdent eux-mêmes le sens de la majesté qui leur est inhérente et se comportent comme une troupe d'écoliers irresponsables ou un clan de querelleurs, c'est un mauvais signe pour la démocratie.) Et dans chacun de ces représentants pris séparément, comme député d'une partie de la population, une part de cette majesté même continue encore d'exister, en quelque sorte comme brisée en morceaux.

Ainsi, en régime démocratique, la vérité fondamentale reconnue par la philosophie démocratique, à savoir que l'autorité des gouvernants dérive du droit que le peuple a d'une manière inhérente et permanente de se gouverner lui-même, trouve une application particulière et particulièrement adaptée dans la loi structurelle typique du corps politique. Alors l'autorité dérivant du peuple monte de la base jusqu'au sommet de la structure du corps politique. Le pouvoir est exercé par des hommes en qui l'autorité, dans certaines limites déterminées, va résider par la désignation du peuple, et dont le comportement est contrôlé par le peuple : et ce fait même est un

signe que le peuple continue de posséder le droit de se gouverner lui-même, dont l'exercice permet aux hommes en question de commander — de commander politiquement — à d'autres hommes, en vertu de la première Source de toute autorité. Je pense que l'existence suprêmement juste de la Raison Incréée, qui donne force de loi, ou force de juste disposition à ce qui est requis pour l'existence même et le bien commun de la nature et de la société, fait que la fonction de gouvernement, en les hommes choisis par le peuple, est détenue par eux *en droit*, et du même coup, que l'obéissance, dans les limites de leurs pouvoirs, leur est *due en justice*.

Pour comprendre correctement ces choses, nous avons besoin, me semble-t-il, d'affiner les concepts traditionnels qui ont cours en ces matières. En d'autres mots, je pense que pour donner sa pleine signification à la doctrine politique de Thomas d'Aquin, développée d'une manière si précieuse par Cajetan, Bellarmin et Suarez au XVI^e^ et au début du XVII^e^ siècle, il nous faut recourir à certaines élucidations dont le principe se trouve dans la notion même de *vicariance* dont use saint Thomas lui-même, quand il dit que le Prince est « vicaire de la multitude », et qu'il a élaborée dans un tout autre domaine, à propos du signe, « vicaire » de la chose signifiée [2].

Alors deux points importants de doctrine, auxquels nos remarques précédentes ont déjà fait allusion, seraient mis en lumière. Le premier se rapporte au fait qu'en investissant les gouvernants de leur autorité, le peuple ne perd d'aucune manière la possession de son droit fondamental à se gouverner lui-même. Le second se rapporte au fait que les représentants du peuple ne sont pas de purs instruments, mais des gouvernants investis d'une autorité réelle, à savoir du droit de commander.

Quand je possède un bien matériel, je ne peux le donner à un autre sans en perdre par le fait même la possession. Concevoir les choses de cette manière a été le malheur des théories classiques du pouvoir politique, spécialement, nous l'avons vu, de la trompeuse théorie de la Souveraineté [3]. Mais quand il est question de réalités

---

[1] I-II, qu. 90, a. 3.

[2] Cf. *Signe et symbole*, dans *Quatre essais sur l'esprit*, Paris, 1939.

[3] Je crains que ce concept ne demeure à l'arrière-plan de certaines vues courantes chez les scolastiques, qui réduiraient finalement le processus démocratique à un moment de libre choix par le peuple de ses maîtres (exactement à la façon dont

morales ou spirituelles, comme l'est un droit, je peux investir un autre homme de mon droit sans en perdre la possession, si cet homme reçoit ce droit d'une manière vicaire — comme mon vicaire. Alors il devient une image de moi-même, et il peut avoir en participation le droit même que je possède par essence. (Semblablement, le disciple *comme tel* participe à la science même de son maître, et s'il enseigne à son tour — je pense en tant que pur disciple qui transmet la science d'un autre —, il enseignera comme un vicaire ou une image de son maître, et comme délégué par lui ; — et pour autant le maître ne se sera pas dépouillé de la moindre parcelle de sa propre science.) Le peuple possède le droit de se gouverner lui-même d'une manière inhérente et permanente. Et les gouvernants, du fait qu'ils sont devenus les vicaires du peuple et son image, sont investis *par participation* — dans la mesure de leurs pouvoirs — *de ce droit et de cette autorité mêmes* de gouverner, qui existent dans le peuple *par essence*, comme conférés à lui par l'Auteur de la nature et fondés sur son autorité transcendante et incréée. Le peuple, en désignant ses représentants, ni ne perd ni ne cède la possession de sa propre autorité de se gouverner lui-même et de son droit à la suprême autonomie.

Maintenant, distinguons entre la *possession* d'un droit et son *exercice*. C'est l'exercice même du droit du peuple à se gouverner lui-même qui fait que les gouvernants choisis par lui sont investis de l'autorité, pendant la durée de leur charge, selon la mesure et le degré de leurs attributions : l'exercice même du droit du peuple à se gouverner lui-même est donc restreint dans la même mesure ; non pas ce droit lui-même, mais l'*exercice* ultérieur de ce droit (en d'autres mots, le « pouvoir » du peuple) — puisque le droit du peuple à se gouverner lui-même ne peut pas être exercé en fait (sauf dans des groupes restreints ou dans le cas particulier d'un *referendum* populaire), sans mettre certains hommes à la tête des services publics, et du même coup, sans les investir d'une authentique autorité. Il ne manque pas de cas, où l'exercice même d'un droit (par exemple le droit de choisir une vocation ou un état de vie) en restreint l'exercice ultérieur sans mettre un terme ni amoindrir d'aucune manière la possession même de ce droit.

Rousseau imaginait que le système représentatif agissait, quand il le condamnait). Cf. GREDT, *op. cit.*, nº 1032, 1033.

Nous arrivons ainsi au second point. Les représentants du peuple possèdent l'autorité d'une manière vicaire, en tant que vicaires ou images du peuple et députés pour lui. Mais ils sont une image vivante et active, non une image morte, une image qui est une personne humaine, douée de raison, de libre arbitre, de responsabilité. Et il ne peuvent *exercer* l'autorité vicaire qu'ils possèdent qu'en tant que personnes humaines et libres agents dont la conscience personnelle est engagée dans l'accomplissement de leur mission. Ainsi l'autorité qu'ils exercent, qui est l'autorité même du peuple participée dans une certaine étendue et en de certaines limites, est une autorité vicaire mais authentique, détenue comme l'autorité du peuple en vertu de la Source première de toute autorité ; ils détiennent réellement le droit de commander et d'être obéis. Ils ne sont pas de purs instruments d'une mythique volonté générale ; ils sont les gouvernants réels du peuple ; ils ont à prendre leurs décisions conformément aux dictées de leur conscience, aux lois de cette branche spécifique de l'éthique qui est l'éthique politique, au jugement de leur vertu (s'ils en ont une) de prudence politique, et à tout ce qu'ils voient requis par le bien commun — même si en agissant ainsi ils encourent le déplaisir du peuple.

Le fait demeure qu'ils ont des comptes à rendre au peuple et que leur comportement doit être surveillé et contrôlé par le peuple. Le fait demeure aussi, puisque leur autorité n'est que celle du peuple participée d'une manière vicaire, qu'ils ont à gouverner non pas comme *séparés* du peuple (sauf pour ce qui regarde les conditions existentielles de l'exercice de l'autorité [1]), mais comme *unis* au peuple dans leur fonction même de députés pour lui. Ici se pose une question difficile que je voudrais essayer d'éclaircir. Je venais de dire que les représentants du peuple doivent être prêts à encourir le déplaisir du peuple, quand leur conscience l'exige. Maintenant, je dis qu'ils doivent exécuter leurs obligations en communion avec le peuple. Ces deux affirmations sont-elles contradictoires ? Non, à condition que ces mots « en communion avec le peuple » soient bien entendus.

Dans ce qu'on appelle la psychè commune du peuple, on peut reconnaître d'innombrables différences de niveaux et de degrés. Au niveau le plus superficiel se situent les courants d'opinion momentanés,

---

[1] J. M. renvoie ici au chap. II de son livre *(N. d. T.)*

vagues mobiles de la mer, sujets à tous les vents de l'anxiété, de la crainte, des passions individuelles, des intérêts particuliers. A des niveaux plus profonds, se situent les besoins réels de la multitude. Au niveau le plus profond, se situe la volonté de vivre ensemble et la conscience obscure d'une destinée et d'une vocation communes, et finalement la tendance naturelle de la volonté humaine, considérée en son essence, vers le bien. De plus — c'est un point que nous traiterons dans un prochain chapitre —, le peuple est ordinairement distrait de ses aspirations et de ses intérêts les plus fondamentaux, comme peuple, par chacune des souffrances et des occupations quotidiennes. En de telles circonstances, gouverner en communion avec le peuple signifie d'une part éduquer le peuple, l'éveiller au processus même de son gouvernement en demandant de lui, à chaque pas, ce dont il a été rendu conscient et désireux (je pense à un travail réel d'éducation, fondé sur le respect de lui, la confiance en lui, où il est « agent principal » — juste le contraire du processus qui consiste à inculquer des idées par la pure propagande et les techniques de réclame). Cela signifie, d'autre part, être attentif à ce qu'il y a de profond et de durable, et de plus digne de l'homme, dans les aspiration et la psychè du peuple. Et ainsi il se peut qu'en encourant la défaveur du peuple un gouvernant peut encore agir en communion avec le peuple, au sens le plus vrai de cette expression. Et s'il est un grand politique, il changera peut-être cette défaveur en une confiance renouvelée et plus profonde. En tout cas, il n'y a rien de commun entre la manière despotique d'imposer sa propre volonté au peuple — en gouvernant par-dessus lui et en dehors de lui — et celle qui consiste à résister au peuple, à être haï et rejeté par lui, tout en étant uni à lui dans ses intentions les plus intimes, et attentif à garder la communion avec sa volonté humaine la plus profonde, qu'il ignore.

Si la question est enchevêtrée, c'est parce qu'il n'y a pas de relation plus complexe et plus mystérieuse que la relation entre un homme et la multitude pour le bien commun de laquelle il est responsable, précisément parce que l'autorité qu'il possède est une autorité vicaire, fondée ultimement en Dieu, qu'il exerce comme un agent libre et responsable, image de la multitude et député pour elle. Si nous regardons vers le type par excellence du législateur — il est à vrai dire trop transcendant pour notre propos —, pensons à Moïse

et à son rapport au peuple juif. Mais les gouvernants de nos sociétés politiques ne sont pas des prophètes directement envoyés par Dieu, et cela rend leur cas un peu plus simple.

Il serait peut-être indiqué d'user ici d'une distinction que j'ai soulignée dans un autre essai, entre une *loi* et un *décret:* « La loi et le décret appartiennent à deux sphères typiquement distinctes : la loi à la sphère des *formes structurales* de l'autorité ; le décret à la sphère de l'*exercice existentiel* de l'autorité... Une *loi* est une règle générale et durable (générale, c'est-à-dire fixant dans le corps social une certaine *relation fonctionnelle;* durable, c'est-à-dire allant de soi au delà du moment présent ou de la circonstance présente et *conçue pour ne pas changer*). Un *décret* est un ordre particulier, fixant un *point de fait* dans les cadres de la loi et faisant face à une circonstance donnée pour un temps donné [1]. » Je dirais alors qu'un décret peut sans trop de périls remonter les courants qui prévalent momentanément dans le peuple, et aller à l'encontre de l'opinion publique. Mais une loi ne devrait être portée normalement (toujours à la condition qu'elle soit juste) qu'en accord avec la conscience commune du peuple telle qu'elle s'exprime dans les mœurs, ou dans les besoins collectifs et les requêtes des groupes organiques de la population, ou dans les régulations spontanées qui se produisent dans l'ordre social et les services publics. Ici pourrait être sauvée la part de vrai de la théorie de Duguit, inacceptable en elle-même, de la « loi objective ». A l'encontre de cette théorie, la loi est et restera toujours une œuvre de la raison de ceux qui ont en charge le bien commun : mais cette même raison du législateur a à donner une forme, à exprimer dans une « parole » expresse, un verbe achevé, ce qui existe dans la pensée commune d'une manière inchoative et informulée.

5. Les minorités prophétiques de choc

Le dernier problème qui reste à examiner ne concerne plus *le peuple,* mais — comment les appeler ? — disons *les serviteurs inspirés ou prophètes du peuple.*

Ce que je crois, c'est qu'il ne suffit pas de définir une société démocratique par ses structures légales. Un autre élément y joue

[1] *Principes d'une politique humaniste,* New-York, 1940, p. 87.

aussi une part foncière, à savoir le levain actif, l'énergie dynamique qui entretient le *mouvement* politique, et qui ne peut pas être inscrit dans aucune constitution ni incorporé dans aucune institution, puisqu'il est à la fois personnel et contingent par nature, et s'enracine dans une libre initiative. J'aimerais appeler ce facteur existentiel un facteur prophétique. Le peuple a besoin de prophètes.

Et ces serviteurs ou prophètes du peuple ne sont pas — nécessairement — les représentants élus par le peuple. Leur mission a son origine dans leur propre cœur et leur propre conscience. En ce sens, ils sont des prophètes qui se désignent eux-mêmes. Ils sont nécessaires au fonctionnement normal d'une société démocratique. Ils sont nécessaires surtout dans les périodes de crise, de naissance, de renouvellement foncier d'une société démocratique.

A vrai dire, on trouve quelque chose d'analogue dans chaque régime politique. Les rois du passé étaient entourés de « grands commis », de grands intendants, de conseillers ou de ministres favoris, en violente compétition les uns avec les autres ; chacun d'eux croyait ou prétendait que ses vues et ses efforts exprimaient la volonté *réelle* et cachée du roi. Ils prenaient leurs risques. Et quand ils échouaient, ils étaient brisés par le roi, parfois envoyés en exil ou parfois pendus. La même histoire se reproduit dans les Etats totalitaires avec la rivalité des hauts dignitaires et des clans politiques dans le sein du parti.

Dans les sociétés démocratiques, le peuple joue le rôle du roi, et les serviteurs inspirés du peuple, celui des grands conseillers. En réalité, ils sont prophètes de l'émancipation — émancipation nationale, politique ou sociale.

Dans le fonctionnement normal d'une société démocratique, l'animation vient ainsi d'hommes qui, se sentant désignés pour une vocation de diriger, suivent les canaux usuels de l'activité politique — ils deviendront chefs de partis politiques, ils arriveront au pouvoir par la machinerie légale des élections. La conjoncture la plus heureuse pour le corps politique est que les hommes les plus importants dans l'Etat soient en même temps prophètes du peuple. Je pense que dans une démocratie renouvelée la vocation de diriger dont je viens de parler — une image sinistre nous en est offerte par le *parti unique* des Etats totalitaires — serait exercée normalement par de petits groupes dynamiques librement organisés et de nature multiple, qui

ne s'inquiéteraient pas du succès électoral mais qui se dévoueraient eux-mêmes entièrement à une grande idée sociale et politique, et qui agiraient comme un ferment, soit au dedans, soit au dehors des partis politiques [1].

Mais c'est aux périodes de crise, de naissance, de transformation foncière que le rôle des serviteurs inspirés, des prophètes du peuple, prend sa pleine importance. Pensons par exemple aux pères de la Révolution française, de la Constitution américaine, à des hommes comme Tom Paine ou Thomas Jefferson ; ou à ce John Brown — qui est encore un criminel pour les Sudistes mais un héros pour les Nordistes — qui était convaincu qu'il avait la mission divine de renverser l'esclavage par la force des armes, et qui s'empara de l'arsenal de Harper Ferry, pour être pendu quelques mois plus tard en décembre 1859 :

> Le corps de John Brown gît en poussière dans le tombeau
> Mais son âme continue d'avancer.

Ou aux auteurs du Risorgimento italien, ou de la libération de l'Irlande ; pensons une fois encore à Gandhi, ou aux pionniers de l'unionisme et du mouvement du travail. La première œuvre des serviteurs inspirés du peuple est d'*éveiller* le peuple, de l'éveiller à quelque chose de meilleur que toutes les occupations quotidiennes, au sens d'une tâche supra-individuelle à accomplir.

C'est un phénomène social tout à fait vital et nécessaire. Et c'est un phénomène extrêmement dangereux. Dès qu'il y a inspiration et prophétie, il y a les faux prophètes et les vrais prophètes ; les voleurs qui cherchent à dominer les hommes et les serviteurs qui cherchent à les libérer ; l'inspiration des noirs instincts et l'inspiration de l'authentique amour. Et rien n'est plus difficile que ce qu'on appelle « le discernement des esprits ». Il est facile de glisser d'une inspiration authentique à une inspiration corrompue. Et nous savons que *optimi corruptio pessima*, la corruption du meilleur est ce qui est pire.

Le problème politique que nous abordons ici est le problème des minorités prophétiques de pionniers ou minorités de choc — je

---

[1] Cf. *Humanisme intégral*, p. 181.

parle de minorités de choc comme on parle de troupes de choc —, problème que toute théorie de la démocratie doit regarder avec franchise.

Le peuple doit être éveillé — cela signifie que le peuple est endormi. Le peuple en règle générale préfère dormir. Les réveils sont toujours amers. Dans la mesure où ses intérêts quotidiens y sont engagés, ce que le peuple désire, ce sont ses occupations usuelles : sa misère quotidienne et son humiliation usuelle. Le peuple voudrait ignorer qu'il y a *un* peuple. C'est un fait, tant pour le bien que pour le mal, que les grands changements historiques dans les sociétés politiques ont été accomplis par quelques hommes, qui étaient convaincus qu'ils incarnaient la volonté réelle — d'être éveillé — du peuple, en opposition avec le désir de dormir du peuple. Au temps du Risorgimento, la grande majorité des Italiens préféraient certainement de n'être pas délivrés du joug de l'Autriche. Si une consultation populaire avait eu lieu au temps de Samuel Adams, nous serions surpris que la majorité eût voté pour la guerre de l'Indépendance. Si une consultation populaire avait eu lieu en France en 1940, il est hautement probable que la majorité aurait voté pour le maréchal Pétain — ils croyaient qu'il haïssait autant qu'eux la collaboration avec les Allemands. Dans tous ces cas, la majorité s'égarait et les minorités de choc avaient raison. — Bien, mais il faut être capable aussi de voir comment les auteurs des Etats totalitaires se sont servis du pouvoir des minorités insurgées d'avant-garde.

La question est celle-ci : le peuple doit être *éveillé*, ou doit-il être *utilisé?* être éveillé comme sont les hommes, ou fouetté et conduit comme un troupeau ? Les minorités prophétiques disent : *nous, le peuple*, alors qu'en réalité ce sont elles seules qui parlent, non le peuple. C'est seulement la décision finale du peuple qui prouvera si cette figure de langage était vraie ou fausse. Mais chaque fois qu'une partie parle au nom du tout, cette partie est tentée de croire qu'*elle est* le tout. En conséquence, la partie tâchera de se substituer au tout, ou plutôt d'obliger le tout à être « vraiment » le tout, à savoir ce que cette partie veut que soit le tout. Alors tout le processus sera vicié, et au lieu d'éveiller le peuple à la liberté, comme elle le croit ou prétend qu'elle le fait, cette minorité prophétique de choc dominera le peuple et l'asservira plus encore que par le passé.

Au cours du XIX^e^ siècle, une terrible ambiguïté a existé sur

ce point dans l'idéologie démocratique ; des concepts et des courants inspirés par un authentique dévouement à la cause du peuple et une authentique philosophie démocratique étaient mêlés à des concepts et à des courants inspirés par une philosophie pseudo-démocratique et une volonté de puissance dictatoriale, et par un dévouement aberrant au peuple. Il y avait des hommes qui pensaient, comme Jean-Jacques Rousseau, qu'il fallait *forcer* le peuple à *être libre* [1]. Je dis qu'ils trahissaient le peuple. Car ils traitaient le peuple comme un enfant malade au moment même où ils réclamaient à grands cris les droits et la liberté du peuple. Le premier axiome et précepte en démocratie est d'avoir confiance en le peuple. Avoir confiance dans le peuple, respecter le peuple, avoir confiance en lui, d'abord et avant tout en l'éveillant, c'est-à-dire en vous mettant vous-mêmes au service de sa dignité humaine.

Le mépris réel et la défiance pour le peuple impliqués dans le principe « forcer le peuple à être libre » était de nature à altérer en bien des endroits l'esprit démocratique, et à donner naissance à une pseudo-philosophie de la mission des soi-disant minorités éclairées.

Résumons cette pseudo-philosophie dans les trois points suivants. Tout d'abord, puisque l'action de ce que j'appelais tout à l'heure une minorité prophétique de choc aboutit à un affrontement, et puisque seul le résultat, l'événement décidera si cette minorité avait tort ou raison de se donner elle-même pour une personnification du peuple, il ne reste qu'une manière de donner chance de triompher à cette minorité, à savoir *l'usage illimité de la violence*, afin de réussir à tout prix et par tous les moyens.

Secondement, une fois qu'elle a réussi, il lui faut recourir à la *terreur* pour éliminer toute opposition possible.

Troisièmement, étant donné d'une part la lourdeur et l'infirmité congénitale du peuple, et d'autre part le rôle indispensable des minorités prophétiques de choc dans l'histoire humaine, la tendance profonde à l'émancipation qui est à l'œuvre dans cette histoire exige la *rupture de la loi* comme une condition nécessaire du progrès, et se manifeste au dehors par le mythe messianique de la *Révolution*.

---

[1] « Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre », *Contrat social*, livre I, chap. 7.

— Ainsi les principes fondamentaux de la foi démocratique seraient reniés au nom même de la démocratie ; et le mythe de la Révolution, avec R majuscule, a pour résultat de réduire à rien les changements réels de structure, disons les révolutions particulières, sans R majuscule, qui pourraient être exigées à certains moments de l'histoire humaine, et qui seront nécessaires en fait aussi longtemps que durera l'histoire humaine.

Comment serions-nous surpris de voir cette pseudo-philosophie aboutir au totalitarisme, et le principe : *forcer le peuple à être libre*, trouver sa conclusion logique dans le rêve totalitaire : forcer le peuple à obéir afin que l'Etat soit libre et tout-puissant, afin de rendre les peuples heureux malgré eux, comme dit Dostoïevski dans sa Légende du Grand Inquisiteur.

Les remarques ci-dessus mentionnées, tout comme la considération de la condition présente du monde, nous obligent à étudier sérieusement le problème qu'elles posent, et de demander à la philosophie de la démocratie une claire mise au point de la théorie du rôle des minorités prophétiques de choc. Une telle mise au point, à mon avis, soulignerait les trois points suivants, en accord avec la charte démocratique.

Premièrement, le recours à une activité illégale est en lui-même *une exception*, non une règle, et devrait toujours rester exceptionnel ; et il n'est justifié — comme un moindre mal — que lorsqu'une minorité de choc se trouve face à une situation où la loi a déjà été brisée ou suspendue, c'est-à-dire quand elle se trouve en face d'un *pouvoir tyrannique*.

Secondement, tout comme l'activité exceptionnelle est illégale, l'usage de la force, ou de dures mesures de coercition, peut être requis dans ces circonstances ; mais c'est la *justice* qui doit toujours tenir la balance. Le recours à la terreur frappant indistinctement l'innocent et le coupable est toujours un crime. Des personnes innocentes peuvent indirectement souffrir de mesures publiques justes concernant le groupe social auquel elles appartiennent ; mais aucun innocent ne pourra jamais être puni, conduit en captivité, mis à mort.

Troisièmement, il est vrai que seul le fait, l'événement, peut manifester si une minorité prophétique de choc avait tort ou raison de se donner pour une personnification du peuple, mais le seul fait qui fournira cette preuve sera *la libre approbation du peuple*, dès

que le peuple peut exprimer sa volonté. Cela signifie d'une part que l'usage de la force sera toujours provisoire et comme exceptionnel, et la libre consultation du peuple toujours recherchée comme un but urgent et irremplaçable ; et d'autre part que le risque qu'une minorité de choc doit courir doit être couru loyalement, que cette minorité se trahirait elle-même et trahirait le peuple si elle se cramponnait au pouvoir par quelques moyens que ce fût, et qu'elle doit être prête à perdre la partie si le peuple en décide ainsi.

Finalement quelles peuvent être les armes du peuple pour se protéger lui-même et le corps politique soit contre de faux serviteurs du peuple et de pseudo-minorités prophétiques de choc, ou contre la corruption de vrais serviteurs du peuple et d'authentiques minorités prophétiques de choc passant de la lutte pour la liberté à la lutte pour la domination ? Rien ne peut remplacer ici la force de l'éthos commun, l'énergie intérieure de la foi démocratique et de la moralité civile du peuple lui-même, la jouissance qu'il a d'une vraie liberté dans sa vie quotidienne et d'un standard de vie vraiment humain, et sa participation active à la vie politique de bas en haut. Si ces conditions manquent, la porte est ouverte aux illusions.

Cependant il y a dans certains cas une arme qu'il appréciera particulièrement comme un rempart de ses libertés politiques. A savoir la liberté d'expression et de critique. C'est là une nouvelle raison confirmant ce qui a été dit de la nécessité vitale en démocratie de la liberté de la presse et des moyens d'expression de la pensée, même au prix de grands risques — toujours moins grands que la perte de la liberté. Un peuple libre a besoin d'une presse libre, je veux dire libre de l'Etat et libre aussi de l'esclavage économique et du pouvoir de l'argent.

J'ai dit que la démocratie ne peut exister sans le facteur prophétique et que le peuple a besoin de prophètes. Je voudrais dire pour finir que c'est une triste nécessité ; ou plutôt que dans une démocratie adulte, dans une société d'hommes libres, accoutumée à l'exercice de la liberté jusque dans ses structures fondamentales, la fonction prophétique serait intégrée dans la vie normale et régulière

du corps politique et jaillirait du peuple lui-même, dont l'inspiration naîtrait dans le corps politique de la libre activité commune, à partir des communautés locales les plus humbles et les plus élémentaires ; et qui, en choisissant ses chefs, dès le niveau le plus élémentaire, par un processus naturel et par expérience, parmi des compagnons qu'il connaît personnellement et à qui il confie les plus humbles affaires de la communauté, serait préparé d'une manière pleinement éveillée à choisir ses chefs au niveau du bien commun du corps politique, avec une véritable conscience politique et comme d'authentiques députés pour lui.

JACQUES MARITAIN

version de C. J.

Tentations modernes de l'apôtre en milieu ouvrier

Diverses rencontres avec des amis, prêtres ou laïcs, mêlés aux milieux ouvriers, ainsi que plusieurs lectures faites en ces derniers temps, nous poussent à présenter à nos lecteurs un des problèmes les plus brûlants de l'apostolat moderne. Si nous signalons des erreurs possibles et les tentations qui menacent l'apostolat dans le monde ouvrier, ce n'est pas que nous considérions comme moins graves les erreurs de ceux qui lient le christianisme aux partis de droite, ou appellent sagesse ce qui n'est au fond qu'insensibilité aux problèmes et impuissance à jeter un regard neuf sur un monde dont on ne veut pas voir qu'il change. L'attitude de ces chrétiens qui se lavent les mains en face du péché d'une civilisation capitaliste où l'argent est devenu un dieu, nous paraît même plus condamnable que l'attitude contraire, dans la mesure où elle compromet aux yeux des pauvres et de tous ceux qui souffrent de conditions de vie inhumaines, l'esprit évangélique qui anime l'Eglise, et dans la mesure où elle engendre en quelque manière, par ce fait même, l'excès opposé. Nous ne méconnaissons pas non plus toutes les réserves d'héroïsme, de générosité et d'amour qui sont dépensées souvent au service d'une cause discutable ou d'un comportement franchement erroné. Mais les deux tentations auxquelles nous ferons allusion impliquent une prise de position intellectuelle que ces éléments de générosité et de sacrifice contribuent précisément à rendre plus délicate pour beaucoup. Aussi nous a-t-il paru utile, aujourd'hui surtout, de porter sur elles notre attention.

1. Position du problème

Depuis quelques années, une des préoccupations majeures de l'apostolat chrétien s'est tournée, du moins en Europe et surtout en France, vers la christianisation du monde ouvrier.

Comment ne pas reconnaître dans ce vaste mouvement la présence active de l'Esprit qui conduit les destinées de l'Eglise ? Cette présence ne cesse jamais de s'exercer, mais elle est trop souvent contrariée dans le cœur des chrétiens par l'ignorance, l'égoïsme ou la paresse. C'est ainsi qu'on a pu voir au XIX^e siècle, à cause de la carence de trop de croyants, le monde des pauvres et des opprimés se séparer de l'Eglise. Or, de nos jours, des milliers de chrétiens ne veulent plus tolérer ce scandale. Ils se dressent de toutes leurs forces contre un tel état de choses. C'est là un fait dont on ne soulignera jamais assez l'importance.

L'Eglise, elle, — si vous cherchez l'Eglise, écoutez-la proclamer par son magistère la vérité spéculative et pratique dont elle garde le dépôt, voyez-la élever sur le monde, par les mains de ses prêtres, l'hostie immaculée de l'unique Sacrifice et répandre à travers les sacrements les grâces privilégiées qui découlent de la Croix du Sauveur, regardez-la vivre dans ses saints —, l'Eglise, elle, n'a jamais cessé d'être avec les pauvres, avec « ceux qui se font toujours tuer ». Elle ne va pas à eux parce qu'ils sont des « cas de misère », comme ces dames patronesses qui condescendent, pour gagner leur paradis, à pénétrer dans des taudis qu'elles éclaboussent de leur bonté trop voyante et de leurs parfums (mais nous connaissons aussi, faut-il le dire, des assistantes sociales et des « personnes d'œuvres » dont les visites sont attendues par les pauvres comme les seules douceurs que la terre leur ait jamais offertes) ; elle ne va pas à eux non plus parce qu'ils représentent la force qui demain conduira les destinées du monde, comme ces prudents qui craignent surtout « de ne pas en être » (nous connaissons, disons-le également, des hommes et des femmes qui ont lié leur sort à celui du monde ouvrier sans autre calcul que celui de l'amour, pour apporter à ceux qu'aucune justice terrestre n'a satisfaits leur aide loyale et la rectitude que peut conférer aux revendications humaines la pureté de l'espérance surnaturelle).

L'Eglise est toujours avec les pauvres et les opprimés parce que son Seigneur a voulu en quelque sorte s'identifier à eux, parce que l'évangélisation des pauvres, c'est le signe même du Christ. Quelle violence l'Eglise n'a-t-elle donc pas soufferte depuis cent cinquante ans dans les cœurs étroits de tant de chrétiens !

Il ne suffit pas que l'Eglise soit inclinée vers les pauvres. Pour que la Bonne Nouvelle puisse parvenir, nous ne disons pas à quelques individus, mais à la masse des travailleurs, pour que le peuple cesse de voir dans l'Eglise une puissance hostile, il importe absolument que des chrétiens

toujours plus nombreux consentent à œuvrer avec les ouvriers à la poursuite des fins temporelles de la société humaine, autrement dit qu'ils consentent à « exister avec le peuple » [1], à partager son pain, ses angoisses, et ses espoirs. Le contact perdu avec le monde du travail, l'Eglise ne le retrouvera que si beaucoup de ses fils (nous ne disons pas : tous ses fils, car il y a pluralité de vocations) s'engagent résolument aux côtés de leurs frères même incroyants dans l'effort qu'ils mènent en faveur d'un univers plus humain.

Voilà ce qui est compris et ressenti si vivement de nos jours. Voilà pourquoi tant de chrétiens ont choisi de vivre dans le monde ouvrier et de se solidariser avec lui. Des prêtres mêmes ont endossé le « bleu » de l'ouvrier ou le maillot du docker, un peu comme au temps de la conquête musulmane, ils offraient leurs mains aux chaînes des Maures pour maintenir dans la foi leurs frères captifs, et dans l'espérance de convertir au Christ les vainqueurs eux-mêmes.

On devine quelles difficultés vont surgir. Le monde ouvrier se trouve, en effet, plus ou moins imprégné d'une mentalité d'inspiration marxiste. Et il faut que le chrétien y soit présent. Tel est le donné. D'où les deux tentations connexes dont nous voudrions dire un mot.

2. Première tentation : voir dans le marxisme la philosophie immanente du prolétariat [2]

Il se trouve que, de fait, c'est un socialisme athée, relayé par le marxisme qui, sur le plan temporel, a dénoncé avec le plus de violence les vices de la civilisation capitaliste. C'est lui qui, le premier, a réveillé dans les masses opprimées le sens de la justice et de la dignité du travail et révélé au prolétariat la mission qu'il aura à remplir dans un monde nouveau. Aussi l''élite actuelle du prolétariat est-elle livrée dans son ensemble à la pensée marxiste.

---

[1] Cf. Jacques MARITAIN, *Exister avec le peuple*, dans *Raison et raisons*, Paris, 1947, pp. 239 et suiv.

[2] C'est Jean LACROIX dans *Esprit*, juillet-août 1951, p. 208, qui s'exprime ainsi. Si nous croyons pouvoir définir en ces termes cette première attitude, ce n'est pas que nous visions ici M. Lacroix lui-même qui, dans cet article, oppose au marxisme des réserves sérieuses et essentielles. L'expression cependant est bien de lui (ce qui ne peut se concevoir, étant donné ses critiques, que dans une perspective où la philosophie ne craint pas les contradictions, sous prétexte que ces contradictions sont vécues dans la réalité). Telle quelle, elle traduit assez bien l'état d'esprit dont nous parlons.

On comprend dès lors combien il est facile, à qui entre dans le cœur même des masses ouvrières et dans leur immense espérance, d'identifier la cause du marxisme avec la cause du prolétariat, d'y voir la clef de son explication aussi bien que sa force libératrice.

Le marxisme se présente avec une allure scientifique qui n'est pas sans favoriser cette identification. Son analyse des faits économiques peut se prévaloir de certaines intuitions vraies sur l'importance du régime de la production dans l'évolution de la société, sur le caractère usuraire que l'esprit capitaliste a imprimé à l'économie moderne et sur la lutte des classes qui en a été la conséquence. Il a ainsi découvert quelques-unes des causes de l'oppression (il dit : toutes les causes de l'oppression) qui pèse sur la population ouvrière. Mais toutes ces vues sont faussées par les principes mêmes du matérialisme historique, pour lequel tout l'homme, y compris sa conscience, se définit par le social, lui-même défini par la dialectique historique qui préside aux rapports de l'homme avec la nature, qui sont des rapports de lutte par le travail.

Peut-on admettre que le communisme nous offre une explication scientifique de la misère et de la grandeur ouvrières, tout en reconnaissant que sa philosophie de l'homme est erronée, comme le chrétien nécessairement doit le reconnaître ? Ceci nous paraît impossible. Pour ne rien dire des démentis formels que l'histoire elle-même s'est chargée d'apporter aux théories marxistes [1], soulignons seulement qu'une science de la société humaine qui nie précisément ce par quoi l'homme est homme, ne peut être qu'une pseudo-science, tout au plus un scientisme, comme dit Camus [2].

Il est vrai que l'élite de la population ouvrière, jusqu'ici esclave et désespérée, a vu briller la lumière de la liberté et s'est reprise à espérer à l'annonce de cette Bonne Nouvelle qui ne vient pas de Dieu, mais de l'Homme. Il est vrai que la critique marxiste de l'exploitation de l'homme par l'homme implique certaines valeurs éthiques qui sont la seule grandeur du système et qui expliquent sans doute sa puissance de séduction plus que son appel à la lutte des classes. Mais, « la réduction de toute valeur à la seule histoire autorisait les plus extrêmes conséquences. Marx a cru

---

[1] On trouvera dans *L'homme révolté* d'Albert CAMUS, une critique remarquable du marxisme, dans le chapitre sur *Le terrorisme d'Etat et la terreur rationnelle.* Que Camus méconnaisse profondément l'essence du christianisme n'affecte en rien son analyse de l'échec du marxisme en tant que science et prophétie. Les valeurs humaines qu'il défend sont précisément de celles que l'Eglise, en vertu d'une plus haute lumière, a toujours défendues.

[2] *Op. cit.*, p. 272.

que les fins de l'histoire, au moins, se révéleraient morales et rationnelles. C'est là son utopie. Mais l'utopie, comme il le savait pourtant, a pour destin de servir le cynisme dont il ne voulait pas. Marx détruit toute transcendance, puis accomplit de lui-même le passage du fait au devoir. Mais ce devoir n'a de principe que dans le fait. La revendication de justice aboutit à l'injustice si elle n'est pas fondée d'abord sur une justification éthique de la justice. Faute de quoi, le crime aussi, un jour, devient devoir. Quand le mal et le bien sont réintégrés dans le temps, confondus avec les événements, rien n'est plus bon ou mauvais, mais seulement prématuré ou périmé. Qui décidera de l'opportunité, sinon l'opportuniste ? Plus tard, disent les disciples, vous jugerez. Mais les victimes ne seront plus là pour juger. Pour la victime, le présent est la seule valeur, la révolte la seule action. Le messianisme, pour être, doit s'édifier contre les victimes [1] ».

Ainsi donc la promesse de la liberté devient le plus atroce des mensonges, l'espérance messianique la pire des aliénations quand elles sont solidaires d'un système qui nie les aspirations les plus foncières et les plus inaliénables de la personne, qui nie la personne elle-même en sa dignité propre, laquelle transcende le social, et dont la révélation nous découvre la surnaturelle grandeur en nous la montrant invitée à entrer un jour dans la société des Trois divines Personnes.

Le chrétien qui reçoit la *doctrine* marxiste comme l'expression scientifique de la réalité historique s'engage dans une impasse et accepte l'absurde. Il peut se trouver *de fait* devant un prolétariat qui a accueilli l'évangile de Marx. Pour « exister avec lui et souffrir avec lui » au sens que nous avons dit plus haut, devra-t-il donc lui aussi accueillir le même évangile ? Sans doute le premier devoir de l'apôtre, vis-à-vis de ceux à qui il va, est-il de les comprendre. Sans doute la compréhension requiert-elle comme une condition préalable de justice intellectuelle la sympathie, non pas pour les idées, mais pour les personnes. Mais une erreur grave voudrait de nos jours que l'on ne puisse comprendre sans adhérer. Si vous jugez le communisme sur ses propres affirmations, et si vous décelez en lui le plus effroyable mensonge qui ait jamais trompé les masses laborieuses, si vous dénoncez en lui la tyrannie la plus cruelle et la plus rationnelle que le prolétariat ait jamais eu à subir (en ajoutant que la nation tend de plus en plus à être prolétarisée, ce qui revient à la confier à la discrétion d'une poignée de doctrinaires chargés d'annoncer et de réaliser la volonté

[1] *Op. cit.*, p. 259.

souveraine de l'histoire), si vous avez, disons-nous, la témérité d'émettre un jugement de valeur sur le communisme, vous voilà aussitôt suspect de trahison envers ceux-là mêmes à qui vous allez.

Pour vivre avec le prolétariat, vous faudra-t-il oublier l'immortalité de chaque âme humaine et les fins réelles, métahistoriques et révélées, de l'histoire ? Promotion du prolétariat ! Mais vers quoi alors, vers quelle dignité humaine, si vous commencez par le nourrir de mensonges et par lui demander de renier son âme et sa conscience ?

Puis, et c'est là un point important, le marxisme se présente *comme une conception totale de l'homme*. En cela du moins le communisme ne ment pas, et ses affirmations sont pures de toute équivoque. Pourquoi faut-il que précisément ici le chrétien ne le croie pas.

Cette conception totale de l'homme, que nous ne pouvons pas appeler philosophie du prolétariat — si du moins cette philosophie est autre chose que l'idée que certains prolétaires se font de leur rôle historique —, mais que nous sommes bien contraints de dénoncer comme un véritable mythe, le communisme vous demande de l'accepter comme telle. Si vous y consentez, sous prétexte qu'elle est « vécue » présentement par la classe ouvrière dont vous ne voulez pas vous désolidariser, vous rejetez, consciemment ou inconsciemment, la conception chrétienne de l'homme et de l'histoire. Si vous ne l'acceptez pas comme telle, c'est-à-dire si vous faites des distinctions entre son athéisme et sa « science » économique, entre sa philosophie de l'homme et sa vision de l'histoire, c'est lui qui vous rejette, vous êtes un sale bourgeois. Il faut choisir.

3. Deuxième tentation : séparer le temporel du spirituel au nom de l'humain

S'il admet que le marxisme représente la philosophie immanente du prolétariat, la conception scientifique de l'histoire, le chrétien sera amené peu à peu à séparer le temporel du spirituel, la classe ouvrière de l'Eglise.

Il y a d'un côté tout le temporel, c'est-à-dire la classe ouvrière, à qui sont confiées les destinées de l'histoire. D'une marche infaillible, infaillible en vertu d'une dialectique elle-même infaillible, elle monte à la conquête de l'humain et s'apprête à délivrer l'homme de l'oppression capitaliste (et, précisent les marxistes, de toutes les autres aliénations auxquelles il est encore soumis, y compris celle de la religion).

De l'autre côté, le spirituel, la foi, dans leur transcendance, voués à l'éternel.

Or, vous dit-on, il faut que l'Eglise attende que la conquête de l'humain soit achevée pour venir déployer devant le regard de l'homme enfin rendu à lui-même les horizons surnaturels qui sont les siens de par la grâce de Dieu. Que l'Eglise ne soit pas impatiente ! Si elle ouvrait trop tôt aux pauvres les portes de l'espérance chrétienne, les pauvres ralentiraient leur marche ou rejetteraient ses avances. Un jour viendra où l'humain étant conquis, et la grâce agréée, l'Eglise cueillera les fruits de sa patience. Elle découvrira ce jour-là avec émerveillement le nouveau visage que prend la foi quand elle est reçue dans un prolétariat enfin libéré.

Nous avons peut-être manqué un peu de nuances dans ce raccourci, mais dans le fond telle est bien l'attitude à laquelle nous faisons allusion.

Cette attitude nous paraît tout d'abord fondée sur une confusion. Elle érige en difficulté de *principe* une difficulté avant tout d'ordre *psychologique*. Tout prêtre qui doit aborder un incroyant (rationaliste, communiste, agnostique, etc.) sait qu'il ne peut pas toujours d'emblée aller au point essentiel, qui est pour lui le fait de Dieu, du Christ, de l'Eglise. Respect pour la conscience d'autrui, qui se refuse peut-être au dialogue. Crainte surtout d'indisposer, par une précipitation maladroite, une âme que l'on sent ouverte et disponible, mais non préparée encore à ce dialogue (préjugés, formation intellectuelle faussée, dispositions affectives, etc.). Le prêtre sait cependant que la grâce travaille secrètement cette âme — sinon il ne songerait même pas à l'atteindre — et qu'il doit attendre avec humilité et patience, mais sans que la prière ni le désir apostolique ne faiblissent en lui, le moment où il pourra parler sans crainte de voir son interlocuteur s'achopper à des difficultés qui n'ont rien à voir avec les vérités de la foi et ses difficultés réelles. Peut-être le prêtre devra-t-il attendre ainsi durant des mois ou des années. Il s'agit là d'une question *psychologique*. Que le prêtre ou le chrétien en milieu ouvrier se voient contraints de souffrir la même douloureuse attente, rien de plus normal.

Mais voici que cette difficulté est érigée en *principe*. Il ne faut pas, dit-on, que l'Eglise annonce la Bonne Nouvelle tant que la classe ouvrière, guidée par sa philosophie immanente, n'aura pas conquis l'humanité. (Un peu comme d'autres déconseillent les conversions individuelles sous prétexte qu'elles risquent de mettre obstacle au mouvement de rapprochement dont on espère de bien plus nombreuses conversions !)

On conseillera alors au chrétien de dégager sa foi de toutes positions

temporelles et de s'engager lui-même dans l'action libératrice que mène avec patience le prolétariat. *On en arrive ainsi à cette séparation entre le temporel et le spirituel qui est en réalité une autre façon pour l'Eglise de perdre la classe ouvrière.* Pour refuser une sacralisation du temporel de type médiéval, on aboutit à une dissociation de type barthien entre la grâce et la nature — avec cette différence que la nature, ici, loin d'être corrompue, est jugée capable d'atteindre à son épanouissement sans la grâce.

Une telle position de principe ne peut reposer que sur une méconnaissance des rapports entre la nature et la grâce. Pour être fixée à des vérités divines immuables, la foi n'en est pas moins infusée dans une intelligence humaine. La destinée concrète de l'homme est objet de foi ; le chrétien qui veut être présent à son temps n'en peut faire abstraction sans manquer de réalisme naturel et surnaturel. En outre, la foi n'est pas, dans l'intelligence, une portion sacrée indifférente à toute activité intellectuelle qui ne porte pas sur son objet propre. Elle est une « vertu », c'est-à-dire un enrichissement qualitatif de la faculté tout entière, une lumière nouvelle qui ne peut pas ne pas se réfracter en quelque façon sur la lumière naturelle, surtout en ce qui touche au domaine de l'anthropologie, et tout particulièrement à la philosophie morale et à la philosophie de l'histoire. D'autre part, nous savons que les énergies spirituelles de la nature humaine sont, dans l'état actuel des choses, incapables, sans l'aide de la grâce, non seulement de rétablir l'unité harmonieuse de l'homme en lui-même, dans ses rapports avec ses frères et avec le monde matériel, mais même d'atteindre à une conception parfaitement équilibrée de cette unité. Les immenses lacunes que révèlent les conceptions grecque ou indienne de l'homme, pour ne prendre en exemple que deux des plus grandes sagesses de l'humanité (le chaos actuel de la pensée serait un argument trop facile), les questions essentielles sur lesquelles elles n'ont pu apporter aucune réponse, sont là pour témoigner que ces fameuses blessures de la nature humaine ne découlent pas d'un pessimisme arbitraire et malsain, et que le dogme du péché originel n'est pas à reléguer *a priori* parmi les mythes. Comment donc demander à une idéologie qui érige en fin la productivité, et pour laquelle rien en l'homme n'échappe à l'histoire (et à une histoire qui est économie), la lumière capable de guider l'homme vers l'humain ?

Le chrétien qui accepte le postulat marxiste entend bien garder sa foi. Mais si la foi elle-même lui dit que la nature humaine, blessée depuis le péché originel, a besoin d'être soulevée au-dessus d'elle-même par une

force qui ne vient pas d'elle et qui la conduit au delà de toutes les fins créées ? Et si une saine philosophie chrétienne en déduit en conséquence que le temporel lui-même appelle la lumière du spirituel pour atteindre à ses fins propres qui sont subordonnées à la fin ultime, révélée par Dieu ? Récusera-t-on cette vue chrétienne comme une de ces abstractions pour lesquelles l'homme « historique » affiche un souverain mépris ? Mais alors, par quel tour d'équilibrisme ne récusera-t-on pas la foi elle-même ? Peut-être en acceptant le conflit comme une des tensions fécondes que la dialectique introduit dans la vie humaine ?

Le danger d'une telle attitude consiste, disions-nous, à amener une nouvelle séparation entre l'Eglise et la classe ouvrière. *Il consiste aussi à solidariser en fait l'Eglise avec la droite aux yeux des prolétaires.* Si en effet le chrétien en arrive à penser que, dans l'état actuel des choses, l'intention de convertir ses frères à la vérité révélée l'entraîne fatalement à mésestimer si peu que ce soit la valeur propre de la libération ouvrière, c'est ou bien qu'il a lié l'Eglise à la droite, ou bien que déjà il a opté pour la libération marxiste. Dans les deux cas, la transcendance de l'Eglise est méconnue, cette transcendance dont nous avons dit qu'elle demandait d'elle-même à illuminer le temporel, non à militer pour un parti.

Le chrétien n'a-t-il pas mieux à faire qu'à osciller ainsi entre la fidélité à son Eglise et la fidélité à la classe ouvrière ? Une vue chrétienne des choses lui permettrait de saisir comment il peut vivre pleinement des réalités divines, qui sont la vie de sa vie — *si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite...* — sans renier pour autant cette humble réalité humaine qu'il ne doit pas fuir mais sanctifier. Sans doute cette double fidélité l'obligera-t-elle parfois à se désolidariser en apparence de ses frères, par amour de la vérité, sans laquelle il n'y a ni amour vrai ni justice. Les faits ont montré qu'une telle attitude, qui ne va pas sans déchirement, est susceptible de montrer, mieux que tout compromis, que l'Eglise n'a pas à choisir entre l'Est et l'Ouest, qu'elle aime les hommes partout où ils sont et à quelque classe qu'ils appartiennent, encore qu'une préférence instinctive la presse vers les pauvres et les malheureux, et qu'elle déteste les iniquités du capitalisme comme celles du communisme selon la mesure de leur énormité. Une saine vue chrétienne des choses aiderait ce chrétien « engagé » à discerner le vice d'un système construit en premier lieu sur la réalité économique, d'où est évacuée la notion du politique (c'est-à-dire de ce qui concerne le vrai bien commun de la cité humaine, lequel déborde considérablement le seul plan économique) ; et où l'homme

n'apparaît finalement que comme un être anonyme voué, consacré au service du Dieu immanent de la collectivité en devenir, et jamais comme une personne unique et irremplaçable, dont la liberté créée dialogue avec d'autres libertés créées et, au delà d'elles, avec la Liberté incréée, le Dieu transcendant incarné par amour.

4. Textes de Jacques Maritain

Nous voudrions remettre ici sous les yeux de nos lecteurs quelques textes remarquables, *écrits voici plus de vingt ans*, dans lesquels Jacques Maritain, avec une intuition quasi prophétique, démasquait — et en quel style — les tentations auxquelles le chrétien de notre temps se trouverait en butte.

> Notre problème, aujourd'hui, est de penser ainsi le monde moderne : non pas seulement penser l'éternel hors du monde, ce qui est le *premier* précepte de la pensée contemplative ; mais aussi, par un *second* précepte semblable au premier, penser le monde et le moment présent dans l'éternel et par l'éternel. Et ce problème est d'autant plus urgent que nous voyons tomber et se défaire autour de nous, en grand nombre, les formes temporelles en lesquelles, pendant des siècles, le monde avait reçu tant bien que mal l'empreinte des vérités éternelles : ce qui est sans doute un grave dommage, car l'homme est ainsi privé d'une foule d'appuis qui l'aidaient à maintenir en lui la vie de l'esprit ; et c'est aussi, à un certain égard, un avantage que l'on ne saurait mesurer, car du même coup cette vie — et la vie même de l'Eglise du Christ — se trouve libérée de la terrible lourdeur humaine dont tant d'abus et de prévarications grevaient le vieux monde jadis chrétien.
>
> Un monde nouveau sort de l'obscure chrysalide de l'histoire, avec des formes temporelles nouvelles ; peut-être sera-t-il à tout prendre moins habitable que l'autre ; mais il est sûr qu'un certain bien et une certaine vérité sont immanents à ces formes nouvelles, et qu'elles manifestent d'une certaine manière la volonté de Dieu, qui n'est absente de rien de ce qui est. Dans la même mesure elles peuvent servir ici-bas aux intérêts éternels. Il s'agit de comprendre cet état du monde ; et de régler en conséquence nos amours et nos haines, et notre action.
>
> Un double danger, une double erreur doivent ici être évités. Nous pourrions être tentés d'abandonner, sinon en droit, du moins en fait, *de perdre de vue plus ou moins complètement l'éternel au profit du temps*, et de nous laisser porter par le flux du devenir au lieu de le dominer par l'esprit : à vrai dire ceux qui font ainsi subissent le monde plutôt qu'ils ne le pensent ; ils sont agis par le monde et n'agissent pas sur lui, sinon comme instruments des forces elles-mêmes du monde ; ils glissent, comme des feuilles légères ou comme de lourds troncs d'arbre sur l'eau, au fil de l'histoire. Souvent généreux, et avertis des nécessités du moment par les intuitions du cœur, ils oublient, dans leur hâte à courir aux réalisations pratiques, les conditions premières de l'efficacité pratique elle-même, qui sont d'ordre spirituel et supposent le courage intellectuel de dénuder les apparences, de s'attaquer aux principes et de maintenir à tout prix la pensée centrée sur de l'immuable.
>
> Sous prétexte de fidélité à l'éternel, l'autre erreur, toute contraire, consiste *à rester attachés, non à l'éternel, mais à des fragments du passé, à*

des moments de l'histoire immobilisés et comme embaumés par le souvenir, et sur lesquels nous nous couchons pour dormir ; ceux qui font ainsi ne méprisent pas le monde comme les saints, ils le méprisent comme des ignorants et des présomptueux ; ils ne le pensent pas, ils le refusent ; ils compromettent les vérités divines avec des formes mourantes : et s'il arrive qu'ils aient, mieux que les premiers, l'intelligence des principes qui ne changent pas, et la vue acérée des erreurs, des déviations et des déficiences du moment présent, cette science reste stérile, incomplète et négativiste, parce qu'une certaine étroitesse de cœur les empêche de « savoir l'œuvre des hommes », et de rendre justice à l'œuvre de Dieu dans le temps et dans l'histoire.

La première erreur est comme une méconnaissance du Verbe par qui tout est formé, et par la Croix duquel le monde est vaincu ; elle rendrait la pensée chrétienne *impuissante et versatile* en face du monde. La seconde est comme une méconnaissance de l'Esprit qui flotte sur les eaux, et qui renouvelle la face de la terre ; elle rendrait la pensée chrétienne ***ingrate et hostile*** en face du monde.

Il est difficile de se garder parfaitement pur de l'une ou de l'autre de ces erreurs, de ne pas décliner plus ou moins de ce côté-ci ou de celui-là. Car il ne s'agit pas d'un dosage éclectique, ni d'un équilibre où deux pesanteurs se compensent ; le juste point, en ce domaine comme en général dans le domaine des vertus, ne s'obtient que par éminence, en s'élevant très haut au-dessus d'excès contraires. L'homme n'y parvient qu'à grand'peine. L'Eglise toutefois poursuit divinement sa route au milieu des pensées trop humaines et des erreurs opposées de quelques-uns de ses enfants ; en elle se réalise en pleine perfection la juste mesure de la vertu, et l'unité supérieure des extrêmes divers, en particulier la fidélité absolue aux choses éternelles et la diligente attention aux choses du temps. Si difficile que soit pour chacun de nous cet accord éminent, il nous faut y tendre cependant, et c'est là, de nos jours, pour les raisons énoncées plus haut, une tâche manifestement urgente. Sinon pour l'Eglise, qui a les promesses de la vie éternelle, du moins pour le monde et pour la culture, chaque retard apporté à l'accomplir est susceptible d'amener des catastrophes irréparables [1].

La tentation de l'histoire. — Qui prend pour premier précepte d'avancer avec l'histoire ou de la faire avancer, et de marcher à son pas, s'oblige par là même à collaborer avec tous ses agents. Le voilà en compagnie bien mélangée.

Nous ne sommes pas les coopérateurs de l'histoire, nous sommes les coopérateurs de Dieu.

S'absenter de l'histoire c'est chercher la mort. L'éternité ne quitte pas le temps, elle le possède d'en haut. Il faut agir sur l'histoire autant qu'on peut, Dieu premier servi ; mais se résigner à ce qu'elle se fasse souvent contre nous (elle ne se fera pas contre notre Dieu). Aussi bien le principal, au point de vue de l'existence dans l'histoire, n'est-il pas de réussir (ce qui ne dure jamais), mais d'avoir été là (ce qui est ineffaçable) [2].

5. Témoignage immédiat

Les vues précédentes paraîtront-elles à certains trop pures, c'est-à-dire, selon eux, en contradiction avec la réalité, et donc irrecevables

[1] *Religion et Culture I*, Paris, 1930, pp. 82-87.
[2] *Religion et Culture II*, Paris, 1933, pp. 102-103.

pour ceux qui ont la vocation d'être présents au monde ? Aussi nous permettons-nous de reproduire ici quelques pages lumineuses qui veulent être des *directives pratiques* écrites pour des religieux engagés plus que beaucoup de laïcs dans la vie de la classe ouvrière... C'est une inspiration semblable qui sauvera seule la pureté première de cette entreprise qui est l'une des plus généreuses de l'apostolat moderne.

Il y a une classe ouvrière. Elle est un fait. Elle a sa sensibilité propre, sa mentalité particulière, ses problèmes à elle. Toute la question est de savoir si la situation actuelle, de fait, créée par le gigantesque et méthodique effort du communisme marxiste pour absorber entièrement le monde du travail, a ou non abouti. Peut-on encore être ouvrier, appartenir réellement à la classe ouvrière, sans être entraîné comme malgré soi à professer, ou au moins à mettre en application des principes opposés au christianisme ? Nous savons, par les affirmations de l'Eglise et par toutes les réactions de notre foi chrétienne, que nous n'avons pas le droit d'adhérer à la conception matérialiste de l'évolution du monde qui est celle du communisme athée. La sensibilité ouvrière serait-elle tellement imbibée de cette conception que toute autre pensée, toute autre perspective dût lui paraître étrangère ? Si ce peut être quelquefois et dans certains secteurs de la masse ouvrière une situation de fait douloureuse à constater, nous ne devons jamais en accepter le principe. Nous n'avons pas le droit, sous prétexte de rejoindre la classe ouvrière, de cesser de penser comme l'Eglise et avec elle ; ce serait se faire l'idée la plus pessimiste qui soit de l'œuvre de la Rédemption, car cela reviendrait à exclure, comme par le jeu d'un mécanisme inéluctable, la classe ouvrière de l'Eglise. C'est bien ainsi que pense le communisme.

Le sens si vif des liens qui unissent les travailleurs entre eux et les rendent solidaires les uns des autres caractérise la mentalité du peuple et consolide l'unité de la classe ouvrière ; lentement forgée par des siècles de souffrance, de luttes et d'espérances communes, cette conscience de son unité est à juste titre considérée par le peuple comme un bien très précieux. Nous devons comprendre cette aspiration à l'unité, qui très souvent peut être même l'expression d'un amour authentiquement chrétien en sa nature. Nous devons partager et vivre cette unité qui pourra à l'occasion être pour nous un puissant moyen de briser notre individualisme égoïste. Mais nous compromettre en ce sens ne nous empêche pas de constater trop souvent à quel point le marxisme est arrivé à utiliser cette union à ses fins, pour en faire un véritable instrument de lutte des classes. C'est pourquoi les communistes considèrent l'unité ouvrière comme une nécessité absolue, et tout acte compromettant cette unité revêt à leurs yeux la valeur d'une faute grave contre la classe des travailleurs. Au nom de cette unité, on pourra exiger du travailleur des actes et un comportement qui soient un reniement pratique de ses convictions spirituelles ou de sa foi. La question pourra se poser de savoir s'il faut sacrifier la liberté d'avoir une conception chrétienne du monde du travail à l'unité de la classe ouvrière en vue d'une efficience plus rapide dans la lutte, ou s'il convient de maintenir la liberté de la conception chrétienne, fût-ce au prix du sacrifice de l'unité des travailleurs, ce qui peut entraîner un retard dans l'amélioration matérielle du sort du prolétariat. C'est dire ce qui doit prévaloir des valeurs spirituelles ou matérielles.

Au problème posé en termes aussi nets, la réponse ne saurait faire de doute à une conscience chrétienne ; mais en fait, il se pose d'une façon plus

> complexe. On parlera de collaboration temporaire pour l'obtention d'un résultat partiel, juste en lui-même, et c'est le cas le plus fréquent. Cette collaboration est parfois légitime sur le plan strictement professionnel... On parlera d'autres fois de la nécessité pour un chrétien d'être présent au cœur même du mouvement communiste, pour tenter de le redresser et de le détourner au profit d'une construction d'inspiration chrétienne du monde. On distinguera alors un certain communisme pratique, de la doctrine matérialiste athée condamnée par l'Eglise. Une telle attitude est insoutenable : car c'est un aveu d'impuissance et un vrai reniement du christianisme que de consentir à prendre délibérément comme point de départ d'une action constructive la perspective d'un monde marxiste... Vous devez croire de toute votre foi en l'Eglise, en la nécessité de sauvegarder la possibilité d'une orientation chrétienne de la classe ouvrière, fût-ce au prix d'une *rupture de l'unité si celle-ci devait être basée sur le matérialisme* [1].

La route est droite qui va aujourd'hui de l'Eglise au monde du prolétariat et du sous-prolétariat. Et elle n'est pas plus difficile à parcourir que celle par laquelle, avec saint Paul, l'Eglise entrait dans le monde gréco-romain.

JEAN DE LA CROIX KÆLIN, O. P.

[1] R. VOILLAUME, *Au cœur des masses*, Editions du Cerf, Paris, 1950, pp. 73-77.

Alexandre VI et Savonarole[1]

Pour le cinquième centenaire de la naissance de Savonarole, 21 septembre 1952

L'Academia d'Oropa et son président, le Dr Venanzio Sella, ont donné en traduction italienne, en les accompagnant d'une chronique explicative visant à justifier la conduite du Frate, quinze lettres échangées entre Alexandre VI et Savonarole, entre le 21 juillet 1495 et le 13 mars 1498. Ce beau volume, muni de l'Imprimatur de l'archevêché de Turin, a été dédié à Sa Sainteté Pie XII, pour l'Année sainte 1950. Il nous donne l'occasion de revenir sur la chère mémoire de Savonarole.

1. Analyse de la correspondance

Le 21 juillet 1495, Alexandre VI, en possession d'une lettre (aujourd'hui perdue) du Frate, le loue du bien que fait sa prédication. Ayant entendu que le Frate annonce des événements futurs, il désire s'en instruire et le prie de venir à lui. Le 31 juillet, Savonarole s'excuse humblement de ne pouvoir se rendre à Rome qu'il aurait grand désir de voir enfin ; mais il souffre de fièvre et de dysenterie, et les ennemis de la liberté de Florence, qui ont juré sa mort, ne le laisseraient pas arriver à Rome. Il demande donc un délai, comme le prévoient les *Décrétales* en de telles circonstances. Nous savons que le Pape acceptera ces excuses, quand il les connaîtra. Mais la lettre du Frate ne lui sera remise que plus tard. Aussi, le 8 septembre le Pape accuse « un certain Jérôme Savonarole » d'innovations dogmatiques et d'insubordination, et formule des sanctions : Savonarole ne doit plus

---

[1] Academia d'Oropa, *Alessandro VI e Savonarola, Brevi e Lettere*, I. T. E. R., Torino, 1950, 250 pages.

prêcher, les couvents de St-Marc et de Fiesole doivent être annexés à la Congrégation de Lombardie. Le 15 septembre, Savonarole écrit à un dominicain de Rome pour lui demander de plaider sa cause auprès du Pape ; il est disposé à céder, s'il ne peut « sauver sa conscience » qu'en le faisant, dût le monde aller à sa perte : car il ne veut pécher en rien. Le 29 septembre, il écrit directement au Pape. Il justifie point par point sa conduite, et proteste de sa soumission à la Sainte Eglise Romaine. Nous savons d'ailleurs que le Pape se déclara satisfait. Savonarole recommence de prêcher. Le 16 octobre, nouveau Bref. Le Pape est persuadé qu'il n'y a pas mauvais esprit chez le Frate, mais lui demande néanmoins d'interrompre toute prédication. Savonarole obéit et s'abstient de paraître en chaire. Mais la Seigneurie de Florence intervient et supplie le Pape de rendre au Frate la liberté de parole : « Bienheureux Père, nous avons besoin, nous avons besoin de cet homme de Dieu et de sa prédication par laquelle il a ramené notre cité à vivre suivant une meilleure norme et surtout à servir le Dieu vivant. » Aucune réponse ne venant de Rome, Savonarole reste silencieux. Il ne prêche pas l'Avent de 1495.

Il avait renoncé pareillement au Carême de 1496. Mais le 11 février 1496, la Seigneurie décide de lui imposer la prédication de ce Carême, et le cardinal Caraffa, protecteur des dominicains à Rome, fort de l'assentiment tacite du Pape, autorise le Frère à remonter en chaire. Après le Carême, il continue de prêcher aux principales solennités jusqu'à novembre. *A ce moment, il est sûr qu'il doit témoigner à tout prix.* Le 8 mai, fête de saint Michel, il déclare qu'il prêche « pour obéir à Celui qui est Prélat des prélats et Pape des papes, et qui lui fait faire *ce qui va contre sa nature* ». Pendant l'été, le Pape lui mande des messagers, pour lui offrir le chapeau de cardinal s'il consent à s'entremettre, en sa faveur, auprès du roi de France. Savonarole donnera sa réponse en chaire, le 20 août : « Si je désirais des ducats ou des charges, si j'attendais du Pape un chapeau ou une mitre, ô grands maîtres, j'aurais d'autres conduites. Ma conduite n'est pas de celles qui cherchent la gloire humaine. Loin de moi tout cela ! Il me suffit, ô mon Seigneur, que tu aies répandu ton Sang pour l'amour de moi, je ne veux me glorifier qu'en toi. Ma gloire, c'est que mon Dieu me veut du bien. Il est ma gloire et celui qui relève ma tête, mon esprit. Je ne veux pas de chapeaux, de mitres grandes ou petites. Je ne veux que ce que tu as donné à tes saints : la mort. Un chapeau rouge, un chapeau de sang, voilà mon désir ! » Le 7 novembre, le Pape donne l'ordre à seize couvents dominicains, parmi lesquels celui de St-Marc de Florence, non plus de se réunir

à la Congrégation de Lombardie, mais de former une nouvelle Congrégation Tosco-Romaine. La peine d'excommunication *latae sententiae* est portée contre tous ceux qui s'opposeront à cette décision. Le but de la mesure était évidemment d'écarter Savonarole. Cependant l'union désirée par le Pape ne se fit pas. Les supérieurs de Savonarole ne lui retirèrent pas sa charge. Or, ni les 250 religieux de St-Marc, qui recoururent par lettre au Pape lui-même ; ni les trois couvents de Pérouse, Viterbe, Rome, qui n'entrèrent jamais dans l'union, ne furent jamais considérés comme excommuniés.

Pourtant, le 13 mai 1497, un Bref déclare Savonarole excommunié pour n'avoir pas uni le couvent de St-Marc à la Congrégation Tosco-Romaine. Le 20 mai, avant même que le Bref n'arrive à Florence, Savonarole écrit au Pape pour lui demander de ne pas donner créance aux rapports de ses ennemis. Il n'est pas hérétique, on le verra dans le livre sur le *Triomphe de la Croix*, qu'il vient d'écrire à la gloire de la vérité catholique. (Mais le livre ne sera publié que vingt ans plus tard.) En même temps, la Seigneurie demande à son ambassadeur d'intercéder : le Pape écoute la requête en silence. On recommence d'espérer. Mais le 17 juin, après un mois de retard, le Bref atteint Florence, et il est promulgué le lendemain dans cinq églises. Un malheur ayant touché le Pape — il venait d'être bouleversé par l'assassinat du duc de Gandie, son propre fils —, Savonarole en prend occasion, le 25 juin, pour lui parler des grandeurs de la foi et de la brièveté de la vie. L'ambassadeur de la Seigneurie écrit que le Pape n'avait sévi qu'à contre-cœur contre Savonarole, qu'il consentait à l'écouter et qu'il lui ferait miséricorde s'il le trouvait innocent. Le 13 octobre, celui-ci envoie au Pape, toujours inconstant à son égard mais incapable de changer de vie, une supplique humble et émouvante : il serait déjà accouru à ses pieds si la route était libre, et il le fera dès qu'elle le sera ; il en appelle à sa bénignité et à sa clémence. Cette lettre fut-elle remise à son destinataire ? On en peut douter.

Un peu avant le Carême de 1498, Savonarole annonce qu'il remontera en chaire, sans tenir compte d'une excommunication qu'il regarde comme injuste. Le 11 février 1498, il commence ses prédications sur l'Exode. *Il est sûr maintenant d'aller au-devant de la mort.* Le 18, il résume en chaire l'histoire de sa correspondance avec le Souverain Pontife. Il dévoile que la constitution de la province Tosco-Romaine avait pour but de l'éloigner, de s'emparer du pouvoir, de tenir Florence. Il assure que c'est de Dieu qu'il est envoyé pour prêcher. Il rappelle l'invalidité d'une excom-

munication injuste. Le 26 février, le Pape ordonne à la Seigneurie, sous peine de jeter l'interdit sur Florence, d'arrêter Savonarole, de le lui amener sous bonne escorte, ou du moins de l'enfermer dans un lieu sûr. La Seigneurie intercède. Le 9 mars, le Pape, mis au courant de démarches relatives à la préparation d'un Concile, envoie à la Seigneurie deux Brefs, l'un très violent, où il accuse les Florentins d'avoir fait de Savonarole leur oracle d'Apollon et leur idole, l'autre plus modéré. Le 13 mars 1498, dernière lettre de Savonarole à Alexandre VI. Il espérait que le Pape accepterait sa défense, mais ce sont ses ennemis qui triomphent. Il n'a cherché que la gloire du Christ. Il attend la mort avec un « suprême désir ». « Que votre Sainteté ne diffère pas de pourvoir à son salut. » Il signe : « Serviteur inutile de Jésus-Christ. » On a trouvé une autre rédaction, qui est peut-être le brouillon de cette lettre. Elle contient un passage violent : « Le Seigneur est prêt à attester cette vérité — pour laquelle nous avons à souffrir de Ta part — par des raisons naturelles et des signes divins, contre Toi et tous ses autres adversaires. » Savonarole prêche pour la dernière fois le 18 mars au dôme, et le 7 avril à St-Marc. La Seigneurie se retourne brusquement contre lui. Elle reçoit, le 12 avril, un Bref du Pape l'autorisant à agir contre Savonarole et ses deux compagnons ; cela comportait alors l'application de la torture. Il meurt le 23 mai 1498, veille de l'Ascension.

2. La cause de Savonarole

Cette correspondance, dont l'importance est capitale, *ne suffit pas* cependant à notre avis à porter sur Savonarole un jugement définitif. On serait tenté de penser que, *même accusé injustement*, il devait cesser sa prédication et tout abandonner à Jésus qui semblait vouloir, par son vicaire sur la terre, le réduire à l'impuissance. *Cela est vrai dans le cours normal des choses.* Mais le cours des choses était-il normal ? Nous touchons ici au point le plus torturant et le plus intime du drame de Savonarole. Il faut imaginer ce que signifiait le scandale de la cour d'Alexandre VI pour un cœur qui croyait aussi merveilleusement que le sien à la transcendance de la foi catholique ; à la sainteté de l'Eglise romaine, Epouse du Christ et amoureuse de ses pauvretés et puretés et magnanimités ; à la dignité unique et incorruptible du charisme de la papauté.

Les ennemis du Frate brouillent les cartes. Ils retardent ou interceptent ses lettres. Ils falsifieront même les pièces de son procès. L'incohérence finit par devenir invraisemblable : on lui permet de se confesser, on lui

défait ses menottes afin qu'il puisse, étant prêtre, tenir une dernière fois Jésus dans ses mains et se communier lui-même. Et au cours de la même séance, on le dégrade, on lui arrache sa robe : il demande de la tenir une dernière fois dans ses mains et dit : « O saint habit, combien je t'ai désiré ! Tu m'as été donné par une grâce de Dieu et je t'ai conservé jusqu'à maintenant immaculé, et à cette heure même je ne voudrais pas te quitter, mais tu m'es ôté ! » Alors qu'on vient de lui donner les sacrements de pénitence et d'eucharistie, on le déclare hérétique et schismatique ; on prétend l'exclure *juridictionnellement* même de l'Eglise triomphante. Et il monte sur l'échafaud en récitant le *Credo* où il redit sa foi en la Sainte Eglise Catholique, sans un mot d'amertume, sans un geste qui ne soit magnanime, fidèle jusqu'au bout à la devise de cette chère petite bannière qu'on peut voir aujourd'hui encore à Florence, où il ne séparait pas l'inséparable : *Christus et Ecclesia Romana.* Si ce n'est pas ici la sainteté héroïque, où sera-t-elle ?

Il semble que le temps soit venu d'écrire maintenant sur Savonarole, aimé de saint Philippe Nêri, et de sainte Catherine de Ricci, du point de vue théologique, le livre définitif. Le Père J. Hurtaud, après d'autres, a montré, dans une étude sur les *Lettres de Savonarole aux princes chrétiens pour la réunion d'un Concile* [1], à quelle hauteur se situe le problème : « Les actes de Savonarole, ses paroles — et la plupart de ses paroles sont des actes — demandent à être examinés en détails. Il faut, pour chacun de ses mots, n'omettre aucune circonstance de ses actions. Car ce Frate est un maître de la doctrine. Non seulement il la sait ; mais encore il en vit. Rien, dans sa conduite, n'est laissé au hasard ou au caprice de l'heure. Comme mobile de chacune de ses déterminations, il y a un principe de théologie ou de droit. Ne le jugez point par des lois générales, il ne se dirige que par des principes exceptionnels. Par où nous n'entendons point dire qu'il se mette en dehors, ni au-dessus du droit commun. Non. Les règles dont il se réclame sont admises des meilleurs docteurs catholiques ; elles n'ont d'exceptionnel que les circonstances et les faits qu'elles commandent en droit — et qui les conditionnent dans leur application. » Dans son *Court traité,* Jacques Maritain, pour s'élever jusqu'à la pleine réponse catholique, commence par opposer avec force deux thèses contraires sur le principe suprême de la moralité : celle de Kant : ta décision doit pouvoir être érigée en règle universelle ; et celle de Kierkegaard : ta

[1] Revue Thomiste, 1900, p. 631.

décision, comme celle d'Abraham, doit être un témoignage unique. Dans *Neuf leçons*, son dernier livre, pensant à Abraham et à Jeanne d'Arc, il écrit : « Il y a des cas où la norme est tout individuelle et semble en contradiction avec la norme universelle. Le problème philosophique est de savoir si nous ne devons pas attendre, lorsque la vie morale d'un homme devient profonde et intégrée, à ce qu'à certains moments il se trouve en face de situations *analogues*, toutes proportions gardées, à celles auxquelles je viens de faire allusion, et ait à prendre des risques *en se conformant à la norme universelle d'une manière qui n'est bonne qu'à raison du contexte singulier* de circonstances extérieures et intérieures où son acte de choix est engagé, *et à supposer la rigoureuse droiture de sa volonté, et la présence en lui de vertus fermes et authentiques*, ce qui reste toujours un mystère même pour lui. »

Le traité de l'Eglise est aujourd'hui suffisamment explicite pour dispenser les lumières nécessaires. On rappellerait que l'Eglise n'est certes pas sans pécheurs, mais qu'elle est sans péché, qu'elle est l'Epouse « sans tache ni ride ni rien de pareil, mais sainte et immaculée » : tout ce qu'il y a de sainteté en ses membres, est à elle et à Jésus : charité, foi, caractères sacramentels, pouvoirs juridictionnels, charisme de la papauté ; tout ce qu'il y a de péché est « du diable ». La frontière entre les deux Cités, celle de Dieu et celle du diable, passe à travers notre cœur.

On rappellerait la distinction dans l'Eglise de deux sortes de grandeurs, toutes deux divines, toutes deux christiques, les grandeurs de hiérarchie et les grandeurs de sainteté, les premières étant au service des secondes : « Pierre, dit Cajetan, est ministre de l'Eglise. Non qu'elle soit au-dessus de lui par le pouvoir ; mais parce qu'il applique son pouvoir à la servir... Quand donc le Pape se dit serviteur des serviteurs de Dieu, il est dans la vérité. Mais l'Eglise est meilleure que le Pape, comme la fin est meilleure que ce qui est pour elle... La papauté est pour l'Eglise, non inversement. Il est donc vrai que le Pape n'est pas maître mais serviteur, et que l'Eglise le dépasse en bonté et en noblesse. Et il est vrai en même temps qu'il est son chef par le pouvoir. » Ces deux sortes de grandeurs sont toujours présentes, *toujours visibles* dans l'Eglise : d'une part, le *Credo* y est toujours enseigné, et les sacrements toujours dispensés, d'autre part, il y a toujours en elle des cœurs brûlés d'amour ; mais il peut arriver, et c'est toujours une tragédie, que les grandeurs divines de hiérarchie résident dans des êtres qui se damnent, qui sont à la fois membres du Christ par leurs charismes, et membres du diable par le choix profond de leur cœur.

On rappellerait que, depuis saint Grégoire le Grand, on voit peu à peu se joindre, dans la même personne du Pape, trois sortes de pouvoirs : un pouvoir spirituel par lequel il est successeur de saint Pierre et vicaire de Jésus-Christ ; et deux pouvoirs temporels par lesquels il est, d'une part, prince des Etats de l'Eglise (saint Bernard disait, non pour en contester la légitimité, mais pour en rappeler le péril : « successeur de Constantin »), et d'autre part, tuteur de la chrétienté, chef de croisade, etc. Il était possible de résister au Pape dans le champ de ces deux derniers pouvoirs, saint Louis l'a fait, sans porter nulle atteinte à la pureté de son pouvoir pastoral.

On rappellerait l'enseignement des grands théologiens de la fin du moyen âge et de l'âge baroque sur la thèse de la possibilité d'un Pape personnellement hérétique ou personnellement schismatique, thèse qui ne contredit en rien la thèse, solennellement proclamée au Concile du Vatican, de l'infaillibilité du Pape définissant *ex cathedra* la doctrine de l'Eglise [1]. Selon Cajetan, un Pape décidé d'agir avant tout comme prince temporel et qui, en conséquence, éluderait avec pertinacité les devoirs de sa charge, serait schismatique. Est-ce qu'Alexandre VI ne pouvait paraître tel à beaucoup ? Plusieurs cardinaux, parmi lesquels le futur Pape Jules II, le croyaient hérétique ; et un an après la mort de Savonarole, les ambassadeurs d'Espagne et de Portugal lui déclareront, en présence de quatre cardinaux, qu'en raison des excès de son népotisme, « il n'était plus le chef légitime de l'Eglise ». Selon la doctrine de Cajetan, un Pape hérétique ou schismatique n'est pas encore déposé (*depositus*). Il faut le traiter avec les égards dus au Pape. Mais il doit être déposé (*deponendus*). Déjà s'expliqueraient les *Lettres* de Savonarole demandant un Concile. Non pas qu'il mît, avec les gallicans, le Concile au-dessus du Pape — en doctrine et en droit les *Lettres aux Princes* sont inattaquables —, mais pour que le Concile, devant lequel il pensait prouver son accusation, déclarât l'hérésie ou le schisme d'Alexandre VI, en tant que personne privée [2]. Cajetan, le plus inflexible et le plus lucide défenseur de la

[1] Dans son testament sur le Majorat, rédigé en 1498, l'année de la mort de Savonarole, Christophe Colomb, profondément dévoué au Saint-Siège et admirateur de la grande politique internationale d'Alexandre VI, stipule que ses héritiers auront à venir en aide à la papauté, dans l'éventualité d'un schisme, « sauf le cas où le Pape serait hérétique, ce que Dieu ne permette pas, *salvo si el Papa fuese heretico, lo que Dios no permita* ».

[2] Il pensait même qu'Alexandre VI n'avait jamais été Pape : « Il n'est pas Pape,

suprématie du Pape sur le Concile, explique qu'en pareil cas (et cette explication vaut aussi selon lui, toutes proportions gardées, pour éclairer les agissements du Concile de Constance) la sentence du Concile n'est d'aucune façon *auctoritative;* elle est simplement *déclarative d'un fait,* par exemple que, pour avoir persévéré dans le schisme ou l'hérésie après un ou deux avertissements (Tite, III, 10), tel sujet s'est rendu *en droit divin,* inapte à conserver le pontificat [1]. L'axiome : Où est le Pape, là est l'Eglise, continue Cajetan, vaut lorsque le Pape se comporte comme chef de l'Eglise : autrement, ni l'Eglise n'est en lui, ni lui en l'Eglise. Pie XII vient de déclarer dans son Allocution de Noël 1951 : « Des hommes politiques *et parfois même des hommes d'Eglise* qui voudraient faire de l'Epouse du Christ leur alliée ou l'instrument de leurs combinaisons politiques nationales ou internationales, *blesseraient l'essence même de l'Eglise et porteraient atteinte à sa propre vie;* en un mot, ils l'abaisseraient au plan même sur lequel se débattent les conflits d'intérêts temporels. Et cela est et reste vrai *même si des fins et des intérêts en soi légitimes en étaient la raison.* » D'autres théologiens estimaient que si un Pape tombait personnellement dans l'hérésie, il serait, du fait même, *déposé.* Le Concile n'aurait même pas à le déposer, mais simplement à constater le fait d'hérésie, et à signifier à l'Eglise que celui qui fut Pape est déchu de la primauté. Qui la lui enlève ? Nul autre que lui-même. De même que par un acte de volonté il peut abdiquer la souveraineté, de même volontairement, par son hérésie, il accomplit lui-même sa propre déchéance. Le Concile en prend note comme d'un fait accompli. La raison en est qu'en reniant la foi, celui qui était Pape a cessé de faire partie de l'Eglise, d'être membre de l'Eglise : il ne saurait donc continuer, dès que le fait est déclaré patent, à en être la tête. Cette opinion, visant à sauvegarder au maximum les droits de la primauté romaine sur le Concile, était commune aux théologiens romains du temps de Savonarole. C'était manifestement l'opinion de Savonarole lui-même. Dans sa *Lettre à l'Empereur,* il déclare expressément qu'Alexandre VI *n'est plus Pape:* « Il n'est pas Pape et d'aucune façon ne peut l'être... Voici ce que je déclare en premier lieu : cet homme n'est pas chrétien, il ne croit même plus qu'il y ait un Dieu, il passe les der-

---

non seulement à cause de la honteuse simonie par laquelle il a obtenu la tiare, mais parce que, *ne croyant pas en Dieu,* il outrepasse toutes les limites de l'infidélité et de l'impiété. » Il va de soi que sur ce point Savonarole pouvait errer...

[1] Cf. *L'Eglise du Verbe incarné,* t. I, pp. 596-597.

nières limites de l'infidélité et de l'impiété... » Pour Savonarole, l'Eglise était déjà sans Pape. Il se posait en accusateur, et s'engageait à faire la preuve de l'hérésie d'Alexandre VI. *En réalité*, Alexandre VI était-il hérétique ? Quelles preuves manifestes de son accusation le Frate aurait-il apportées ? Il a emporté son secret dans la tombe. Dans les deux cas, qu'on adopte l'opinion de Cajetan ou l'opinion des théologiens dont s'inspirait Savonarole, il ne s'agissait pas, qu'on veuille bien le noter, de convoquer un Concile sans *le* Pape ou contre *le* Pape : une assemblée constituée dans ces conditions ne serait jamais qu'un conciliabule. Il s'agissait — et c'est ainsi que Cajetan explique le sens du Concile de de Constance — d'une Eglise *sans Pape* (sans Pape certain : *Papa dubius, Papa nullus*), qui se réunit en Concile pour décider du seul point qui relève alors de sa compétence, à savoir uniquement pour élire un Pape, et non point pour entreprendre, sans le Pape ou contre le Pape, quelque chimérique Réforme de l'Eglise [1].

On rappellerait les deux manières dont se déverse la lumière prophétique du Christ dans son Corps qui est l'Eglise : l'une continue et essentielle, c'est la prophétie magistérielle et juridictionnelle ; l'autre discontinue et accidentelle, c'est la prophétie privée, etc.

Le livre *Alessandro VI e Savonarola* se termine en rappelant que la Congrégation de St-Marc, préparée par le bienheureux Giovanni Dominici et saint Antonin, et « fondée par Jérôme Savonarole, de bienheureuse mémoire », a été solennellement reconstituée en 1934.

Il contient en Appendice deux témoignages importants sur la sainteté de Savonarole. L'un, du cardinal Fossati, archevêque de Turin, est daté du 4 décembre 1949 : « Savonarole ne pouvait ni ne devait permettre en conscience que son idéal de réforme spirituelle fût jeté dans la fange de la commune indolence... Les paroles de saint Thomas d'Aquin sur la prophétie privée nous donnent la vraie physionomie de son confrère, Frère Jérôme Savonarole, suscité par l'Esprit saint comme un prophète des temps nouveaux... Faites donc appel à l'esprit immortel de Savonarole, mais prenez-le tout entier et suivez-le jusqu'au bout. Sa conduite hardie ne peut être invoquée de ceux qui ignorent la source de son audace et en

---

[1] Sur toutes ces questions, voir Jourdain HURTAUD, O. P., *Lettres de Savonarole aux Princes chrétiens pour la réunion d'un Concile*, Revue Thomiste, janvier 1900, p. 631. Son analyse théologique et canonique des démarches de Savonarole ne nous semble pas avoir été dépassée en plénitude et en pénétration.

foulent aux pieds les principes... Aux prêtres révoltés qui, ayant abandonné l'Eglise et piétiné leur caractère sacerdotal, osent se mettre sous le patronage de Frère Jérôme Savonarole, nous demandons de réfléchir sérieusement à leur déchéance spirituelle. Nous espérons que cette réflexion les conduira à cette réforme intérieure de vie, seule digne d'un prêtre de Jésus-Christ, qu'exigeait le fier dominicain, flagellateur des vices et confesseur de la vérité dans le sein même de l'Eglise. »

L'autre témoignage, daté du 30 octobre 1949, est de Mgr Addazi, archevêque de Trani e Barletta : « Son conflit avec le Pape a scandalisé les âmes superficielles et obtenu l'applaudissement des ennemis de l'Eglise de Rome. Mais il n'a pas scandalisé les âmes grandes, qui savent qu'on peut rester pleinement catholique, même si à certains moments, pour des raisons qui ne touchent pas le dogme et ne mettent pas en doute l'autorité divine de celui qui représente le Christ sur la terre, il y a dissentiment sur des points de valeur contingente... Saint Philippe Néri et sainte Catherine de Ricci n'ont pas pris scandale de la conduite de Savonarole dans ses rapports avec le Pape Borgia ; ils l'ont vénéré comme un saint, ils ont recouru à lui, ils ont reçu de lui par cette vénération des faveurs signalées. Appuyé sur ces témoignages historiques, moi, évêque catholique, bien qu'indigne, mais en communion constante avec l'Evêque des évêques, le Pontife romain, je prononce la tête haute et avec une voix sûre le nom de Frère Jérôme Savonarole, et dans l'histoire de la Royauté du Christ, je lui assigne, pour l'amour de la justice et de la vérité, une place prééminente. »

Puis-je finir cet aperçu trop rapide par une note plus personnelle ? J'ai traduit, en 1943, la *Dernière Méditation* de Savonarole, pour magnifier la transcendance et la pureté de l'Eglise, qui pouvaient sembler un peu méconnues par le fascisme de trop de prélats italiens, espagnols, et d'ailleurs ; pour rappeler les grandeurs impérissables de l'Italie alors humiliée ; pour opposer la fidélité catholique d'un Savonarole à la révolte protestante d'un Luther. (En ce temps-là, certains tentaient, chez nous, de se prévaloir de Nicolas de Flue pour empêcher, au nom de la neutralité suisse et du salut de la patrie, de stigmatiser les monstruosités du nazisme.) J'ai toujours rêvé d'un grand poète, comme Paul Claudel, qui nous donnerait un jour sur la scène, dans la tragédie d'Alexandre VI et de Savonarole, l'image totale de la sainteté de l'Eglise du Christ en lutte contre la Cité du mal : d'une part la sainteté du charisme de la papauté, vraiment promis par Jésus à Pierre près de Césarée de Philippe

et vraiment donné par Jésus à Pierre au bord du lac de Tibériade, tombé pour un temps dans le bourbier des fastes de la Renaissance païenne, mais par nature incorruptible ; d'autre part la flamme de la charité, le zèle de l'honneur de Dieu, l'amour de la pauvreté et de la pureté, qui ne s'éteint jamais dans le cœur de l'Epouse, et qui, avec Savonarole ou Nicolas de Flue, emprunte soudain, quand il le faut, la voix de la prophétie privée pour crier à la face du monde ses éternelles fidélités. Mais ces deux ordres de grandeurs, celles de hiérarchie et celles de sainteté, ne sont jamais disjointes dans l'indivisible Eglise qui est l'Epouse, non pas sans pécheurs, mais sans péché. Savonarole a chéri et vénéré jusqu'au bout le charisme divin de la papauté, que ne pouvaient infecter les souillures d'un Alexandre VI. Et Alexandre VI a compris jusqu'au bout la sainteté de l'Eglise, qui resplendissait en Savonarole. Voilà le nœud de cette tragédie, unique peut-être dans l'histoire de l'Eglise. Qui ne peut s'élever jusqu'à voir cela, qu'il se taise du moins sur Alexandre VI et sur Savonarole.

3. Le sermon « Florentia Deo »

Pour donner une idée de la prédication de Savonarole, transcrivons ici les premières lignes du sermon *Florentia Deo*, prononcé le 25 octobre 1495.

« Ce matin, je ne vous ferai pas d'autre exhortation que celle de la glorieuse Vierge Marie : *Florence, chérie de Dieu et de mon Fils le Seigneur Jésus-Christ, et de moi : tiens la foi, persévère dans la prière, fortifie ta patience ; car ainsi tu auras auprès de Dieu le salut éternel, et auprès des hommes la gloire*[1]... La Vierge Marie veut capter ton attention quand elle te dit : *Florence, chérie de Dieu et de mon Fils Jésus-Christ, et tant aimée de moi ;* c'est comme si elle te disait : Ecoute, car je veux te dire de grandes choses : non pas humaines, non pas terrestres, mais célestes, éternelles, stables... Et moi, Florence, ce matin, je veux te montrer que tu es chérie de Dieu, et que si tu fais toutes ces choses, tu n'as pas à avoir peur.

« Florence, laissons aujourd'hui les autres provinces du monde. Et venons-en à l'Italie. De toutes les cités de l'Italie, Florence est la plus aimée. Je ne dis pas que les autres manquent d'hommes qui soient aimés de Dieu. Pourtant celle-ci les dépasse toutes, en mérite et en nombre. Mais remarque qu'il y a grande différence entre l'amour de Dieu et celui des

[1] Le texte est en latin.

hommes... L'homme est composé d'âme et de corps, son amour survient en lui comme un accident, et reste souvent sans effet. Il ne peut ou ne sait aider ce qu'il aime. Il est empêché : qui croit faire du bien, fait parfois le contraire. Mais Dieu n'agit pas ainsi : il est l'Amour même, et son Amour est lui-même... Plus il aime et meilleures deviennent les choses... Voyons un peu si Florence est plus aimée que toutes les autres cités d'Italie. Comparais donc Florence ingrate ! De quoi as-tu peur ? Le signe de la plus grande amitié n'est-il pas de révéler ses secrets ? Il t'a révélé les siens, ô Florence. D'abord quant à la foi : les raisons qu'on t'en a données sont si efficaces et si nombreuses que le doute n'est pas possible : je ne me lèverais pas pour voir ressusciter un mort, tant sont claires les choses de la foi. Ensuite, il t'a révélé ce qu'il voulait faire en Italie : d'autres aussi, sans doute, te l'ont dit, mais tu as entendu une voix vivante t'exposer l'ordre des Ecritures... Tu as reçu la lumière intérieure, toi qui crois que la foi est un don de Dieu, et que personne ne peut croire sinon les amis de Dieu. En plus de tout cela, il t'a montré ce qui constitue essentiellement le bien vivre : à savoir la simplicité chrétienne, le goût intérieur de Dieu, la victoire sur ses appétits et ses passions, et non pas faire des chapelles, des calices, des chasubles. Et jamais tu n'as vu tant de gens changer et se convertir à une droite vie : les vierges s'en vont voilées, les veuves sont honnêtes, les femmes mariées sont chastes avec leurs maris, les petits enfants redressés. Toute la cité est transformée : ils ont disparu les jeux, les sodomies, les blasphèmes. Mais tu as des tribulations ? Que te répond Dieu ? *Ceux que j'aime, je les corrige et les châtie.* Il n'y a pas de ville qui ait tant d'adversaires que n'en a Florence. C'est bon signe, quand on ne fait de mal à personne, d'être persécuté...

« Florence, chérie de Jésus-Christ qui est mort pour toi sur la croix, et qui a souffert pour toi tant de peines ! Florence, chérie de la Vierge Marie, ne crains pas : tu seras délivrée par elle de tous tes dangers. Mais non par tes mérites ! Tu sais assez tout le mal qui se faisait en toi : tes sodomies, tes luxures, tes usures et tes avarices. Pourquoi donc Dieu t'a-t-il délivrée ? *Parce qu'il l'a voulu...* O ma Florence, avant tout, tiens la foi de ton Seigneur capitaine Jésus-Christ... »

Epiphanie 1952

CHARLES JOURNET

Réforme dans l'Eglise et réforme de l'Eglise

Sur un livre du R. P. Yves Congar, O. P.

L'important ouvrage du P. Yves M.-J. Congar sur *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* [1], avec ses 648 pages, paru en 1950 et aujourd'hui épuisé, est le premier « cahier » d'un ensemble d'*Essais sur la communion catholique* qui se distribueraient en huit cahiers : *1. Eléments et conditions de la Communion catholique; 2. Etudes sur le Schisme; 3. Communion catholique et vérités devenues folles; 4. Vraie et fausse réforme dans l'Eglise; 5. Tradition et Communion catholique; 6. Diversité et Unité. Monotraditionalisme et Catholicité; 7. La « communicatio in sacris ». L' « intercommunion »; 8. Rome et la Communion catholique.* Ces *Essais* eux-mêmes, nous dit l'auteur, s'appuient au projet, formé il y a plus de vingt ans, d'écrire un traité de l'Eglise dont le titre serait : *L'Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ.* Quand on ajoutera que l'auteur est en train d'achever un gros livre sur le laïcat ; quand on pensera à ses deux premiers livres : *Chrétiens désunis, Principes d'un « œcuménisme » catholique, 1937*, et : *Esquisses du mystère de l'Eglise, 1941* ; à ses nombreuses études ecclésiologiques parues dans des dictionnaires et des revues, à la précieuse Collection *Unam Sanctam* qu'il dirige, on aura une idée de la somme immense de ses informations, et de la puissance de travail, de réflexion, d'organisation qu'il met au service de la sainte Eglise.

Le présent *Essai*, dont le titre s'inspire d'un discours de Mgr Keppler, *Vraie et fausse réforme* [2], est, sinon le premier, du moins le plus important des ouvrages qui, du point de vue catholique, traitent *ex professo* de l'activité de se réformer elle-même, qui est une des caractéristiques de l'Eglise, pour la confronter avec l'activité qui, sous couleur de réforme, aboutit à la catastrophe du schisme. C'est, on le sent bien, un des problèmes les plus passionnants, les plus difficiles, mais aussi les plus urgents qui se puissent aborder, une part importante du traité de la sainteté de l'Eglise. Il réclame

---

[1] Les Editions du Cerf, Paris.

[2] L'adjonction : *dans l'Eglise* est-elle heureuse ? Il est vrai que le titre n'était pas facile à trouver. Peut-être : *Vraie réforme dans l'Eglise et fausse réforme de l'Eglise?* Ou encore: *Réformes et schismes*, en choisissant pour le bon sens du mot réforme ?

non seulement une sûre doctrine théologique, non seulement une large information historique, mais encore, l'auteur y insiste à bon droit, le « sens de l'histoire » et le « sens du social » ; et par-dessus tout, le sens de l'Eglise, une vive intuition de sa réalité divine, plongée dans le temps pour l'éclairer, s'enrichir de ses apports et finalement s'épanouir dans un au-delà de l'histoire.

1. La trame du livre

Il sera aisé de suivre la trame très claire de ce livre, et au besoin de la retrouver dans la table analytique des chapitres, dressée par l'auteur lui-même. Notre intention n'est ici que de poser quelques jalons.

L'Introduction prend occasion de l'autocritique réformiste contemporaine, provenant plus spécialement des catholiques français, surtout au cours de ces quinze dernières années. L'auteur montre avec un jugement parfaitement sain, d'une part la nécessité, d'autre part les périls de l'autocritique dans l'Eglise. Il sait que saint Paul nous a laissé une tâche difficile en nous disant : « N'éteignez pas l'Esprit ; ne méprisez pas les prophéties. Mais examinez toutes choses ; retenez ce qui est bon » (I Thess., v, 19-21). Avec une grande générosité d'âme, il retrouve l'intention de foi qui se tient à l'origine de l'autocritique française, tout en signalant certains écarts. Cette part de son livre est évidemment très délicate. Des tendances profondément vraies, authentiquement chrétiennes, émanant de catholiques éprouvés, désireux de regagner notre monde à l'Eglise, ont pu dévier dans la suite chez leurs disciples, leurs imitateurs ou leurs pseudo-disciples. Même après le moment où écrivait le P. Congar. Ces déviations ont pu dès lors donner de légitimes inquiétudes à l'autorité ecclésiastique. Des avertissements comme celui de l'Archevêché de Paris sur des erreurs récentes concernant les rapports de la foi et de l'action des catholiques, prêtres et laïcs, dans le monde [1], ne peuvent qu'aider à faire le point et que libérer d'un malaise les consciences éprises de vérité. Quoiqu'il en soit, même si certaines appréciations du P. Congar avaient été en réalité trop favorables — et en ce domaine ce n'est pas aux simples fidèles qu'il appartient de décider, cela relève, il est clair, d'un jugement plus haut et plus autorisé —, on l'aimerait d'avoir risqué de se tromper en choisissant de faire trop grande — plutôt que trop petite — confiance aux âmes. Il reste que cette Introduction, de caractère occasionnel, est détachable de l'ouvrage ; elle est un portique, elle ne soutient pas l'édifice.

La I^re^ partie : *Pourquoi et en quel sens l'Eglise se réforme-t-elle?* se

[1] *Semaine religieuse de Paris*, 2 février. Reproduit dans la *Semaine catholique de Fribourg*, 7 février. Ce n'est pas le saint abbé Godin, son intention, son élan, ses réalisations, ses vrais disciples, qui sont atteints. Ils apparaissent d'autant plus grands. Voir dans ce fascicule-ci de *Nova et Vetera* la belle étude du R. P. Kælin, O. P.

subdivise en trois chapitres : *1. L'Eglise; sa sainteté et nos défaillances; 2. A quels titres le peuple de Dieu a-t-il besoin de se réformer? 3. Prophètes et réformateurs.* Sa mission même oblige l'Eglise, au sein du mouvement de l'humanité, à avoir elle-même un mouvement. L'Evangile parle de la Tentation de Jésus ; on pourra bien, toutes proportions gardées, parler des tentations de l'Eglise. L'auteur diagnostique ici un double danger ou une double tentation. « D'une part, la tentation d'oublier que la religion n'a sa vérité que dans l'homme, et de s'arrêter à des *choses:* c'est la tentation de laisser l'observance ou le moyen tourner en fin ; on pourrait l'appeler la *tentation de pharisaïsme.* D'autre part, la tentation de refuser tout dépassement des formes en lesquelles nous réalisons l'œuvre de Dieu, telles qu'elles sont atteintes et tenues à un moment donné. De telles formes ainsi absolutisées freinent alors le développement et empêchent le principe ou le germe de donner tout leur fruit. C'est la *tentation de la synagogue* », p. 153. Ces deux tentations ont existé en Israël. D'une manière sans doute transposée, elles continuent de se proposer à l'Eglise. Ces deux tentations correspondent d'une manière impressionnante aux deux exigences du réformisme contemporain : « 1° la volonté de rendre à des gestes devenus routiniers leur *vérité* spirituelle ; 2° celle de mieux *adapter* certaines formes de vie ecclésiale au besoin de situations nouvelles », p. 153. Le réformisme authentique porte : 1° non pas seulement ni avant tout sur des abus ; 2° ni, cela va de soi, sur ce qui dans l'Eglise est de droit divin ; 3° mais vise avant tout des états de choses, des formes sociologiques, des comportements qui avec le mouvement du temps ont cessé d'être adaptés. Pour surmonter, non pas seulement dans la vie personnelle, mais par une action sur les formes sociologiques qui ont cessé d'être adaptées, les deux tentations qui guettent l'Eglise, la sainteté personnelle est insuffisante, le don de prophétie est requis. Aussi la grâce prophétique est-elle permanente dans l'Eglise. Sans doute le prophétisme est-il accompagné de périls : la règle sera que la prophétie privée s'inscrive dans le cadre de la prophétie hiérarchique ou apostolique.

La IIe partie de l'ouvrage étudie les *conditions d'un réformisme sans schisme.* Elles sont au nombre de quatre : *1° Primauté de la charité et du pastoral.* Il ne faut pas que la réaction prophétique se développe pour elle-même et devienne un système ; l'hérésie traite l'Eglise comme une idée alors qu'elle est une donnée vivante, venue sans discontinuité du Christ et des apôtres. *2° Rester dans la communion du tout.* C'est cette communion qui détermine dans un sens vraiment catholique les attitudes plus ou moins ambivalentes, que tout isolement par rapport à la communion du tout porte à devenir erronées ; penser et sentir d'une manière profonde et vivante en restant au cœur même de l'Eglise militante, *en la Yglesia militante.* Les initiatives partent le plus souvent de la périphérie, mais demandent à être homologuées par le pouvoir hiérarchique central. Il y a devoir corrélatif des centres d'être ouverts aux appels de la périphérie.

3° La patience, éviter les mises en demeure. Toute réforme est un peu une anticipation du royaume eschatologique, mais l'Evangile enseigne en même temps à respecter les délais de la croissance des germes. Une certaine hâblerie est une chose qui frappe dans les textes de Luther, Mélanchton, Calvin, Servet, Lamennais, etc. L'Eglise est contre les mises en demeure et la *via facti* de la violence ; elle n'est pas contre la *via facti* génératrice de coutume et finalement de droit. Le réformateur risque d'être impatient parce qu'il a le sentiment que le temps presse ; d'autre part, une grande responsabilité incombe aux chefs de ne pas être, eux, trop patients, une excessive temporisation risquant d'exaspérer ceux qui voient l'urgence des choses. *4° Un vrai renouvellement par un retour au principe et à la tradition ; non l'introduction d'une « nouveauté » par une adaptation mécanique.* Par opposition à l'adaptation-innovation, l'adaptation-développement est assurée par un retour en profondeur au principe, à la tradition : un « ressourcement ». La première adaptation peut être l'œuvre d'un seul homme et du seul esprit ; la seconde est celle d'un peuple et de la vie. Il pourrait y avoir une fidélité mécanique qui serait une réplique de l'adaptation mécanique.

La III^e^ partie a pour titre *Réforme et protestantisme.* Elle est axée sur une vision haute, lucide, généreuse du drame de la Réforme. L'auteur sait tout ce qu'on peut avancer en faveur de la Réforme : il y a eu un *non*, dit non seulement à des abus et scandales personnels, mais bien plus encore à un état de choses, à un comportement collectif, dont on souffrait depuis trop longtemps, et que plusieurs avaient quasi perdu l'espoir de modifier. Pourtant, plus profondément, par l'analyse du propos déclaré de Luther et de Calvin, on voit que les Réformateurs du XVI^e^ siècle ont voulu non tant réformer l'Eglise que renverser ses structures. Or, l'auteur sait que le schisme est le péché contre l'unité du corps même du Christ, et que *rien* ne le justifiera jamais. Au *non* du protestantisme, — l'Eglise, quelle que fût la part de responsabilité diffuse et collective qui en revenait à l'inclairvoyance antérieure et au péché de trop de ses membres, ne pouvait opposer qu'un *non* de droit divin. En débordant à peine le texte de son livre, on sent que l'auteur distinguerait trois étapes dans le drame du protestantisme : une période de rupture ; une cristallisation respective des positions qui a duré 400 ans [1] ; et aujourd'hui la période historique de l'œcuménisme, qui sera l'œuvre du XX^e^ siècle. A ce sujet il écrit que « l'Eglise catholique a sa manière à elle de servir la cause œcuménique, et qui est d'être elle-même, de s'affirmer elle-même comme étant l'Eglise une et apostolique ; en refusant ainsi d'entrer dans le mouvement, elle a fait pour l'œcuménisme, en ce qu'il a de plus sérieux, plus que les groupements chrétiens participants, et l'évolution présente de ce mouvement lui doit beaucoup », p. 350. Et plus loin : « Le travail œcuménique,

[1] A la vérité, ce sont aussi 400 ans d'histoire des variations des Eglises protestantes et de pullulation des sectes.

en son sens propre, ne peut avoir éventuellement un sens pour le théologien catholique, que par une mise en valeur de données vraiment traditionnelles et catholiques, mais saisies plus profondément que le niveau des positions où se situe généralement la polémique confessionnelle. Non qu'il s'agisse d'abandonner aucun des dogmes, non qu'on puisse rêver sans chimère pouvoir tout réconcilier, tout réduire à de simples malentendus historiques ; mais il semble qu'on puisse, en se *ressourçant* les uns et les autres, arriver à tenir ensemble plus de vérité(s) qu'on ne pouvait le penser tant qu'on restait au seul plan des formes historiques à partir desquelles les divisions se sont faites et les oppositions solidifiées par l'esprit de controverse et de triomphe », p. 600. Ce qui est émouvant dans la position de l'auteur, c'est qu'il unit dans son cœur, d'une part, une fidélité absolue à l'Eglise et une horreur sacrée du schisme et de ses terribles conséquences ; et d'autre part, la conviction profonde qu'au sein des événements apocalyptiques qui secouent aujourd'hui l'humanité, l'Esprit saint peut manifester, d'une manière peut-être plus intense qu'aux derniers siècles, son œuvre perpétuelle de renouvellement.

Au cours de cette troisième partie, l'auteur étudie successivement : *1° la position de la Réforme au XVI^e siècle ; 2° la notion d'Eglise des Réformateurs continentaux :* Luther, Zwingli, Calvin ; *3° la position ecclésiologique du protestantisme en général :* disjonction entre Eglise invisible et églises empiriques visibles, entre l'Eglise et son organisation ; position des protestants sur les questions : réforme, péché et sainteté dans l'Eglise, continuité de l'Eglise entre les origines et le XVI^e siècle ; mystique de la « réforme permanente » de l'Eglise, qui n'est nullement néotestamentaire, risque d'être très théorique, et de faire manquer de vraies et concrètes occasions de se transformer ; *4° critique de quelques implications de ces positions :* conditions de l'Eglise sous la Loi nouvelle, rapport de la Bible à l'Eglise, rôle des docteurs dans l'Eglise : Martin Luther ayant fait grand usage de ce dernier titre.

L'ouvrage s'achève par un *regard sur le problème concret des attitudes devant le réformisme : 1° devant le mouvement et le réformisme en général :* ceux qui sont pour ou contre le mouvement ; parmi les réformistes, partage entre les fidèles et les révolutionnaires : Lacordaire d'une part, Lamennais d'autre part ; *2° devant le réformisme actuel : a*) espérances ; *b*) le problème de la scission spirituelle parmi les catholiques de tendances opposées. En *Appendice,* trois études : *1. Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives ; 2. Les deux plans de la fidélité :* l'une à l'essence des choses, l'autre à la forme dans laquelle elles se réalisent ; *3. Mentalité « de droite » et intégrisme en France.*

On voit l'importance de ce livre, où l'un des points les plus délicats concernant l'Eglise et sa sainteté est traité directement, avec une riche information relative aux publications catholiques et protestantes, françaises, allemandes, anglaises, par un théologien qui est en possession d'une connaissance approfondie des milieux non catholiques. Il nous présente, en

l'illustrant principalement par le drame de la Réforme protestante, une théologie de ce qu'est la vraie réforme, qui s'opère dans le sein même de l'Eglise, et de ce qu'est, en opposition, la fausse réforme, qui débouche dans le schisme et déchire la robe sans couture du Christ.

Le présent *Essai*, l'auteur nous l'a dit au début, s'adosse à un Traité de l'Eglise non encore publié. Il est construit sur des distinctions sans doute empruntées au Traité, notamment sur la distinction entre structure et vie, Eglise-institution et Eglise-communauté, et quelques vues, dont nous avons fait à dessein abstraction dans notre exposé, parce qu'il ne nous paraît pas nécessaire de les entendre comme le fait le P. Congar pour laisser à son *Essai* toute sa valeur. En repensant à ces distinctions, au sens à leur donner, à certaines expressions peut-être un peu hâtives rencontrées au cours de l'*Essai*, nous nous sommes posé quelques questions d'ordre plus immédiatement théologique, pour essayer de nous préciser davantage à nous-même ce que nous regardions comme la manière la plus capable de serrer la vérité dans un sujet si élevé et si mystérieux. Voici, sans beaucoup d'ordre, quelques-unes de ces questions.

2. *Problèmes ecclésiologiques*

1. C'est la Trinité, le Christ-Dieu, l'Esprit saint (pouvoir d'autorité) qui, par le Christ-homme (pouvoir de ministère principal ou pouvoir d'excellence), révèle la *foi* qui devra être prêchée (pouvoirs juridictionnels diversement assistés) et institue les *sacrements* qui devront être administrés (pouvoirs sacramentels), en vue de former, de fabriquer dans le monde l'Eglise, *à savoir la congrégation, la communion des fidèles.*

Quand donc saint Thomas dit que l'Eglise est « fondée dans la foi et les sacrements [1] », qu'elle est « instituée par la foi et les sacrements de la foi [2] », il n'entend parler que de sa cause efficiente ministérielle, et il explique que « par les sacrements qui coulèrent du côté du Christ suspendu à la croix, l'on dit qu'a été fabriquée l'Eglise du Christ [3] ».

On oppose le plus souvent le Christ-tête et l'Eglise-corps. L'Eglise est alors saisie à la fois dans ses pouvoirs hiérarchiques, qui sont ministériels, et dans la communion de ses fidèles, issue de la hiérarchie : c'est le sens le plus fréquent. On pourrait opposer les pouvoirs hiérarchiques à la communion des fidèles et donner à celle-ci le nom d'Eglise : « L'Esprit saint vous a établis évêques pour paître l'Eglise de Dieu » (Act., xx, 28). Par *figure de style*, on peut, non peut-être sans danger d'équivoque, donner le nom d'Eglise aux pouvoirs hiérarchiques (ils sont ministériels par rapport à l'Eglise), ou même aux seuls pouvoirs juridictionnels (Eglise enseignante).

---

[1] *IV Sent.*, dist. 17, qu. 3, a. 1, quest. 5.

[2] III, qu. 64, a. 1, ad 3.

[3] *Ibid.* Cf. *III*, qu. 62, a. 5, sed contra. Sur Ephés., IV, 5, *une foi, un baptême :* « Idem jubemini *credere*, et eodem modo *operari*... » vise la proposition autorisée de la foi.

Mais *théologiquement* l'Eglise ne se définira pas sans la communion des fidèles. Nous ne dirions donc pas : « Ecclesia, id est fides et sacramenta fidei », p. 98 ; et il ne suffira pas dès lors que soient saints les pouvoirs sacramentels et les pouvoirs juridictionnels en tant qu'assistés, pour que l'Eglise soit sainte.

2. L'Eglise est sortie tout entière de la libre volonté du Christ. En ce sens, elle est tout entière institution du Christ. Elle participe à sa Royauté prophétique, à son Sacerdoce, à sa Sainteté, par ses ressources et activités prophétiques, cultuelles, sanctifiantes, que ces ressources et activités soient hiérarchiques ou non hiérarchiques.

Peut-on donner à « institution » un sens plus restreint et distinguer Eglise-institution et Eglise-communauté, comme on distingue parfois Eglise hiérarchique et Eglise non hiérarchique, Eglise enseignante et Eglise croyante ? Si l'on veut, bien sûr en écartant le malentendu qui ferait penser à deux moitiés d'Eglise. Nous préférons cependant parler des valeurs et activités hiérarchiques de l'Eglise, ordonnées à ses valeurs et activités sanctifiantes, qui la constituent elle-même en communion des fidèles.

Peut-on distinguer Eglise-institution et Eglise-communauté comme on distingue structure et vie ? Mais les valeurs et activités hiérarchiques sont, elles aussi, pénétrées par le mouvement de la vie [1] ; et les valeurs et activités non hiérarchiques sont, elles aussi, profondément structurées, selon, par exemple, qu'elles sont ministérielles ou sanctifiantes. Dans l'ordre même des valeurs sanctifiantes, si l'on croit que l'âme créée de l'Eglise est la charité en tant que sacramentelle et orientée, on dira qu'elle est, elle aussi, profondément structurée. C'est donc une certaine manière d'opposer structure et vie, institution (on dit aussi : cadre, appareil, p. 8) et communion, que nous mettrions en cause.

Peut-on dire que l'Eglise est antérieure à nous en tant qu'institution hiérarchique et postérieure à nous en tant que communauté de foi ? [2] Il est certain qu'il faut distinguer dans l'Eglise un aspect par lequel elle nous engendre, et un aspect par lequel nous contribuons à l'engendrer : « Quiconque fait la volonté de Dieu est... ma mère » (Marc, III, 35). Mais cette distinction correspond-elle à la distinction entre institution hiérarchique et communauté de foi ? D'une part, quand on dit que l'Eglise est postérieure aux chrétiens, pour autant qu'elle résulte de leurs initiatives, on n'exclut pas la part que peuvent avoir dans ces initiatives les activités des valeurs hiérarchiques elles-mêmes. D'autre part, l'Eglise est antérieure

---

[1] C'est au plan hiérarchique que saint Thomas, III, qu. 64, a. 2, ad 3, et *IV Sent.*, dist. 17, qu. 3, a. 1 quest. 5, est amené à distinguer dans l'Eglise ce qui est *institution* (foi et sacrements) et ce qui est *activité* des ministres (prédication de la foi et administration des sacrements), comme on distingue dans le cosmos ce qui est œuvre de *création* et œuvre de *nature*.

[2] La communauté de foi est déjà établie chez les petits enfants baptisés en qui réside la foi infuse : mais elle aura à devenir active, à passer de l'acte premier à l'acte second.

à nous, même par ses activités non hiérarchiques : elle nous engendre, elle nous porte, justes ou pécheurs, par l'élan d'une charité collective, sacramentelle et orientée, qui déborde même les plus saints de ses enfants, qui vient de Pentecôte et l'entraîne vers la Parousie. Plutôt que de l'expliquer, nous préférerions écarter l'axiome à nos yeux trop fameux de Schleiermacher, p. 441.

On le voit, ces distinctions, sans doute commodes, qui courent dans tout l'ouvrage, ne nous semblent pas assez formelles pour être satisfaisantes.

3. C'est la Trinité qui, par le Christ, forme et conserve l'Eglise dans le monde. Mais il faut distinguer deux influx du Christ. L'influx par contact, qu'il exerce à travers la hiérarchie, et qui fait apparaître dans le monde, avec la grâce sacramentelle et orientée, l'Eglise en acte achevé. Et l'influx à distance, qu'il exerce sans la hiérarchie, car sa vertu n'est pas liée aux moyens visibles. Cet influx a deux finalités. Il s'exerce normalement, à titre complétif, dans l'Eglise en acte achevé, pour disposer les âmes à recevoir l'influence hiérarchique, et pour en conserver et en cultiver en elles les effets. Il s'exerce en outre extraordinairement, à titre supplétif, pour communiquer aux âmes les seules grâces de salut qui puissent dans certains cas leur parvenir, et contribuer à former, là où manque la hiérarchie, l'Eglise en acte ébauché et tendanciel. Ainsi toutes les grâces sans exception viennent de la Trinité par l'humanité du Christ. Toutes sont christiques. Les grâces de Pentecôte viennent par le Christ ; c'est la théologie du portail de Vézelay. Toutes les grâces pourtant ne traversent pas la hiérarchie : mais l'Eglise n'existe en acte plénier et achevé que sous la hiérarchie.

Faut-il dès lors parler d'une dualité d'influence du Christ et du Saint-Esprit ? p. 482. Il est clair que le Saint-Esprit n'est pas « un pur vicaire du Christ » ; mais il est tout aussi clair qu'il n'a pas d'autre mission que de déverser sur les hommes le trop-plein de la grâce capitale du Christ. L'Epître aux Galates en appellerait-elle du Christ à l'Esprit saint ? Tous les apôtres, y compris Paul, ont commencé par connaître le Christ selon la chair ; mais il y a eu pour tous un moment où ils ne l'ont plus connu ainsi (II Cor., v, 16). Tous comme Paul (et même avant Paul) ont connu le Christ en gloire. La même révélation prophétique et apostolique a été le fait de tous. En prêchant l'Evangile du Christ sans consulter auparavant les autres apôtres, Paul qui était apôtre autant que les autres n'opposait pas la prophétie à l'apostolicité, ni à parler rigoureusement, la logique de la prophétie à la logique de l'apostolicité. Quand donc Luther et le protestantisme opposeront à la prophétie hiérarchique, représentée par les pouvoirs juridictionnels divinement assistés et reçus des apôtres, leur propre mission prophétique, nous parlerions non pas de « galatisme », p. 382, même unilatéral, mais vraiment de pseudo et d'antigalatisme.

Au fond, par exemple quand il oppose un « Christ historique » à un « Christ céleste », p. 439, ce que le protestantisme cherche à évacuer, c'est

ce que nous avons appelé l'action du Christ par contact ; et cela au profit d'une simple action de Dieu à distance, telle qu'elle existait dans l'Ancien Testament. Alors, la hiérarchie apostolique s'évanouit. Ou plutôt, le P. Congar le montre avec force, elle fait place à quelque substitut purement humain, p. 508. Mais, outre la hiérarchie apostolique (Eglise-institution), ce qui ainsi disparaît, et cela est plus grave, c'est la notion de communion chrétienne, la notion d'une grâce structurée, sacramentelle et orientée (Eglise-communauté). Rien n'est moins structuré que la notion de justification par la foi. Nous ne dirions donc pas que Luther n'a vu dans l'Eglise que le christianisme, p. 395, mais qu'il a saccagé en même temps la notion d'Eglise et la notion de christianisme. Nous tenons pour l'identité des notions d'Eglise et de christianisme : dans l'exacte mesure où il y a appartenance au Christ, il y a Corps du Christ et Eglise, et inversement.

A l'origine des déviations du protestantisme, il y a, le P. Congar y insiste, une sorte d'impossibilité congénitale à concilier les notions d'immanence et de transcendance, p. 453 : à comprendre comment Dieu, sans rien perdre de sa transcendance, peut transfigurer l'humain et l'irradier de ses feux ; comment il s'oppose au péché et sanctifie l'humain, le corporel, le visible ; comment l'acte bon vient tout entier de lui comme Cause première et tout entier de l'homme comme cause seconde ; comment le fruit vient tout entier de la vigne et tout entier du sarment. Plus immédiatement, le Concile de Trente l'a vu, tout résulte dans le protestantisme de la notion d'une justice imputative plaquée sur le péché de l'homme. Nous insisterions sur cette dernière vue.

4. Il y a dans la vie de l'Eglise un mouvement qui vient du centre et un mouvement qui vient de la périphérie, un dialogue, dit excellemment le P. Congar, *urbis et orbis*. Il y a, plus généralement, un mouvement qui vient d'en haut, à savoir de la hiérarchie, et un mouvement qui vient d'en bas, à savoir des fidèles non constitués en hiérarchie : la vie pénètre, anime l'Eglise tout entière, fonctions hiérarchiques et communion des fidèles. Comment, dans les valeurs et activités de l'Eglise, tracer la frontière entre le permanent et le changeant ? On dira sans hésiter : ce qui est de *droit divin*, d'institution divine, est permanent ; ce qui est de *droit canonique* est changeant. Or, il y a du droit divin dans la structure de la hiérarchie et dans la structure de la communion des fidèles ; et il y a aussi, de part et d'autre, du droit canonique. — Ce que nous aimerions d'emblée distinguer, quand il est question du mouvement de l'Eglise, c'est la diversité des lois qui régissent la vie de sa *doctrine* et la vie de ses *formes extérieures :* institutions, coutumes, usages. La doctrine demande à vivre *en se développant* d'une manière homogène, progressive, par explicitation de la révélation donnée une fois pour toutes. Les formes extérieures demandent à vivre *en se succédant* les unes aux autres. Saint Thomas fait une distinction analogue à propos des deux dérivations auxquelles donne lieu la loi naturelle : l'une par manière de *conclusions* et qui est propre à la science

(au sens aristotélicien), l'autre par manière de *déterminations* et qui est propre à l'art [1]. *C'est faute de faire cette distinction capitale que se produisent aujourd'hui tant de blocages désastreux :* d'une part, la thèse de la continuité doctrinale est bloquée avec le conservatisme social et politique et l'académisme en art ; d'autre part, le renouvellement en art et le progrès social et politique sont bloqués avec la thèse de la discontinuité doctrinale ! De part et d'autre, la vérité est mutilée.

5. Le P. Congar dit avec vérité : « L'appartenance des pécheurs à l'Eglise n'est pas une chose accidentelle, une concession périphérique ; elle représente quelque chose de structural. » Il en conclut que le chrétien pécheur appartient à « l'Eglise moyen de grâce », non à « l'Eglise communion dans le Christ », pp. 110-111. Mais nous craignons que cette division ne recouvre une équivoque. Par quoi le chrétien pécheur reste-t-il uni aux moyens de grâce de l'Eglise, sinon par ce qui subsiste encore en lui d'authentique et le maintient dans la communion du Christ ? On est ou on n'est pas de l'Eglise, qui est le corps mystique du Christ, qui est la communion des saints : mais on en est inégalement selon qu'on est juste ou pécheur. Nous croyons important de tenir la synonymie — plus techniquement la convertibilité — des notions d'*Eglise*, de *corps mystique du Christ*, de *royaume de Dieu*, de *communion des saints*, de *christianisme*. Et aussi de *peuple de Dieu*, du moins du peuple de Dieu d'après la chute, constitué par une anticipation de la grâce du Christ. Nous pensons que, sous la loi de nature et sous la loi mosaïque, existait déjà en acte tendanciel, non certes en acte achevé, le *peuple de Dieu*, la *cité de Dieu*, l'*Eglise* [2], *corps du Christ* et *communion des saints*.

6. Nous aimons ce passage : « Toute l'ecclésiologie d'Augustin, ainsi que le fera encore, plus tard, en somme, celle de saint Thomas, se construit dans cette lumière : l'Eglise *communio sacramentorum*, l'Eglise des sacrements et des pouvoirs hiérarchiques, est tout entière ordonnée à l'Eglise *communio sanctorum*, unité d'amour et corps du Christ », p. 225. Faut-il dire : « Sous l'aspect de communauté, l'Eglise est la réalité même de la grâce salutaire de Dieu dans les hommes ; elle est invisible et indiscernable à nos yeux. Sous l'aspect d'institution, l'Eglise est de l'ordre des *moyens de grâce* ou de salut » ? p. 413. Nous pensons que les pouvoirs hiérarchiques, tout en étant visibles, sont pleins de *mystère* et comme tels objets de foi : c'est pour ceux d'abord qui croient au *mystère* d'une hiérarchie divinement instituée par le Christ et destinée à se transmettre sans rupture jusqu'à la fin du monde, que la succession visible des pontifes, historiquement

---

[1] I-II, qu. 95, a. 2.

[2] « Ceux qui servaient Dieu au temps de la synagogue appartenaient à l'unité de l'Eglise dans laquelle nous servons Dieu... La synagogue n'était pas une concubine, mais l'Epouse. » S. THOMAS, *IV Sent.*, dist. 27, qu. 3, a. 1, quaest. 3.

contrôlable, est un *signe*. D'autre part, l'Eglise communauté des fidèles, corps mystique du Christ et temple de Dieu, si elle est invisible comme *mystère*, et objet de foi, est visible comme *miracle*, et objet de constatation. C'est non seulement en sa hiérarchie, mais en elle-même, que l'Eglise est mystérieuse et visible.

7. « Il existe une réalité foncière de l'Eglise à laquelle le comportement aberrant de ses membres ne porte pas vraiment atteinte. Le pécheur qui se souille lui-même ne fait pas que l'Eglise soit pécheresse. Au fond, c'est le pécheur qui, pour autant qu'il pèche, sort de l'Eglise », pp. 77, 88, etc. Cela est exact. La difficulté est de cerner cette réalité foncière par laquelle l'Eglise est sainte et immaculée. Refoulera-t-on toute la sainteté intangible de l'Eglise dans les valeurs hiérarchiques ? Dira-t-on que l'Eglise est sainte sous l'aspect institution, en ces choses qui lui donnent sa structure : dépôt de la foi, des sacrements de la foi, des pouvoirs apostoliques ; et qu'elle est mêlée de péché sous l'aspect communauté ? pp. 413, 458. Parlera-t-on d'une Eglise concrète et empirique dans laquelle est donnée une structure d'institution divine, p. 476, et dira-t-on que « l'*Eglise en son sens concret, mais adéquat* est à la fois sainte et pleine de péché, indéfectible et faillible, parfaite et sujette à de multiples imperfections historiques. Ce qui, en elle, est du Christ, est saint et sans défaut ; ce qui, en elle, relève de la liberté humaine est défectible. Mais l'une et l'autre part appartiennent à ce corps concret qui est, si on la prend vraiment pour ce qu'elle est, l'Eglise », p. 128. Mais n'est-ce pas dire alors que l'Eglise, Epouse du Christ, *tout en étant intrinsèquement une*, est à la fois immaculée et maculée ? Cherchera-t-on plutôt à voir la sainteté de l'Eglise, non seulement dans ses sacrements et son message de foi — auxquels la sainteté ne convient qu'en vertu d'une analogie d'attribution, non formellement [1] —, mais aussi dans la foi vive de ses membres, dans sa charité sacramentelle et orientée, dans l'inhabitation en elle de l'Esprit saint ? Alors on distinguera, d'une part, une notion *empirique*, phénoménale, descriptive, statistique de l'Eglise, incluant pêle-mêle toutes les vertus et tous les péchés de ses membres. Et d'autre part une notion *théologique* de l'Eglise, non plus *empirique* mais *adéquate, existentielle*, où elle apparaît non pas sans pécheurs, ce serait aberration de le penser, mais sans péché, ni tache ni ride, sainte et immaculée. L'Eglise retient en elle tout ce qui dans ses membres est authentique, et laisse en dehors d'elle tout ce qui est péché. Oui, elle est *immaculata ex maculatis*. La frontière de l'Eglise et du monde, de la lumière et des ténèbres passe à travers nos propres cœurs. Ce n'est pas elle qui pèche, c'est nous qui péchons, prêtres ou laïques, en la contrariant en nous. Qu'on lise dans cette perspective le texte émouvant d'Adrien VI, rapporté par le P. Congar, p. 87 : « Nous reconnaissons librement que Dieu a permis

[1] « La religion n'a sa *vérité* que dans l'homme », p. 153. Il faut dire la même chose de la *sainteté*.

cette persécution de l'Eglise à cause des péchés des hommes, et particulièrement des prêtres et des prélats... Nous savons que, même sur le Saint-Siège, depuis nombre d'années, beaucoup d'abominations ont été commises : abus de chosess saintes, transgression des commandements, de telle sorte que tout a tourné au scandale. » Il est question ici du péché des *hommes* d'Eglise, non du péché de l'*Eglise*. Nous dirions que l'Eglise peut être tentée, que l'Eglise peut se réformer, que l'Eglise peut se repentir, mais non pas que l'Eglise peut pécher.

Mais arrêtons ici nos problèmes.

Nous avions d'abord pensé finir cette recension par une troisième section, où nous aurions cité les pages qui, dans l'*Essai*, nous ont paru les plus remarquables. Notamment celles qui touchent à la catastrophique déviation de la Réforme protestante. Mais ce serait trop long. L'auteur ne parle jamais des Réformateurs sans justifier ses jugements par quelques textes irrécusables. Il fait plusieurs fois mention de leur hâblerie. On le sent navré de tant de légèreté. Après avoir, par exemple, cité ce texte de Luther : « Le Pape, si on lui demande à quel titre il est le peuple de Dieu, répond : — Parce que je siège sur le siège des apôtres Pierre et Paul, je suis leur successeur. J'ai mes titres dans l'Ecriture : *Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise*. Mais siéger au lieu de saint Pierre, un chien même ou un porc le peut. Tandis qu'avoir la vocation, c'est-à-dire le Verbe, à quoi croire au delà de cette succession, c'est cela qui constitue l'Eglise et fait fils de Dieu », p. 395, le P. Congar note : « Comme s'il ne pouvait y avoir une organisation hiérarchique, une institution en la fonction et la qualité de chef, qui procèdent non de la nature, de la raison, de la puissance charnelle, d'un droit d'aînesse temporel, mais de la volonté *de Dieu*, d'une *vocation* — conforme, précisément, à toutes les grandes vocations bibliques, jusqu'à ce point que, comme dans celles-ci, c'est un homme faible quant à ce qui, en lui, était chair, qui a été choisi pour être, dans l'ordre de la promesse de Dieu, le fondement inébranlable de l'Eglise ! » Et il ajoute avec tristesse : « Mon Dieu, comment d'aussi lamentables et tragiques méprises sont-elles possibles ? », p. 396. L'auteur est plus sévère presque pour Karl Barth que pour les Réformateurs. Pourquoi ? Au fond, c'est parce qu'il découvre en lui plus un docteur qu'un homme d'Eglise ; parce qu'il l'estime plus « génialement hérétique » que les Réformateurs, et plus totalement dépourvu du sens de cette divine réalité ecclésiale qui, par une transmission continue, ne cesse de nous rattacher au Christ. N'est-ce pas Péguy qui écrivait : *Celui qui n'est pas chrétien, c'est celui qui ne donne pas la main?*

Fribourg, samedi saint 1952

CHARLES JOURNET

Le préambule de l'argument du pari chez Pascal

Le préambule de l'argument du pari, qui ouvre le fragment du pari de Pascal : « *Infini — rien.* — Notre âme est jetée... [1] » et s'arrête au moment où commence l'argument même du pari : « Examinons donc ce point, et disons : Dieu est, ou il n'est pas », semble avoir été écrit hâtivement, il est chargé d'additions qui rompent le mouvement premier de la pensée et peut donner l'impression d'incohérence.

1. Le texte et ses additions

Il est aisé de faire disparaître cette impression et de retrouver soit le fil de la pensée de Pascal, soit le sens de ses incidences, en disposant le texte sur deux colonnes. Dans la première, nous inscrivons son premier texte ; dans la seconde, les additions. Nous utilisons à cette fin l'édition critique de Zacharie Tourneur [2]. Nous ferons suivre cette présentation de quelques remarques qui achèveront, nous l'espérons, de mettre ce passage en lumière.

TEXTE PREMIER	TEXTES ADDITIONNELS
Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombre, temps, dimensions ; elle raisonne là-dessus, et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose.	
L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus qu'un pied à une mesure infinie ; le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant.	

[1] Edition Brunschvicg, nº 233.
[2] Edition de Cluny, Paris, 1941, nº 490.

TEXTE PREMIER

Nous connaissons qu'il y a un infini, et ignorons sa nature. Comme nous savons qu'il est faux que les nombres soient finis ; donc il est vrai qu'il y a un infini en nombre ; mais nous ne savons ce qu'il est. Il est faux qu'il soit pair, il est faux qu'il soit impair ; car, en ajoutant l'unité, il ne change point de nature ; cependant c'est un nombre, et tout nombre est pair ou impair. Il est vrai que cela s'entend de tout nombre fini.

Nous connaissons donc l'existence et la nature du fini *parce que nous* [1] sommes finis et étendus comme lui.

Nous connaissons l'existence de l'infini et ignorons sa nature, parce qu'il a l'étendue comme nous, mais non pas des bornes comme nous.

Mais nous ne connaissons ni *l'existence ni la nature* de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue ni bornes.

Mais par la foi nous connaissons son existence. Par la gloire *nous connaîtrons* sa nature.

TEXTES ADDITIONNELS

Ainsi notre esprit devant Dieu ; ainsi notre justice devant la justice divine.

Il n'y a pas si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu, qu'entre l'unité et l'infini.

Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde ; or, la justice envers les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus.

Ainsi on peut bien connaître qu'il y a un Dieu, sans savoir ce qu'il est.

N'y a-t-il point une vérité substantielle, voyant tant de choses vraies qui ne sont point la Vérité même ?

[1] Nous marquons en italiques les additions qui sont comme incorporées au premier texte et nécessaires à son intelligence.

TEXTE PREMIER

Parlons maintenant selon les lumières naturelles.

S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible ; puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni *ce qu'il est, ni s'il est.* Cela étant qui osera entreprendre de résoudre cette question ? Ce n'est pas nous, qui n'avons aucun rapport à lui.

TEXTES ADDITIONNELS

Or j'ai déjà montré qu'on peut bien connaître l'existence d'une chose sans connaître sa nature.

Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance... [etc., jusqu'à]... cela n'excuse pas ceux qui la reçoivent.

2. Le sens du premier texte

1. Lisons maintenant le texte premier en laissant de côté les additions. Il reste en substance : Par la seule raison, nous connaissons l'existence et la nature du fini. Nous connaissons l'existence de l'infini mathématique et ignorons sa nature. Nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu.

C'est la position de l'opposant, au seuil du pari. Ce n'est pas la position personnelle de Pascal. Il consent cependant à l'accepter. Le point de départ du pari sera que selon les lumières naturelles nous sommes incapables de connaître ce qu'est Dieu, ni s'il est. « De quel côté pencherons-nous ? La raison n'y peut rien déterminer. » Soit ! Pascal ajoute simplement qu' « il se joue un jeu à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile ». L'opposant en convient d'abord. Et un peu plus loin, quand il voudra résister, Pascal insistera : « Oui, mais il faut parier ; cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué. »

2. Ce texte est coupé par une digression. *Par la raison,* nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu. Mais *par la foi* nous connaissons son existence. *Par la gloire* nous connaîtrons sa nature. C'est là une parenthèse théologique, un aparté dans le dialogue du pari. Pascal ne demande évidemment pas à son interlocuteur de recevoir par la foi l'existence de Dieu. Il fait simplement remarquer qu'on ne saurait accuser la foi d'être

contradictoire quand elle nous dit que Dieu existe sans nous livrer sa nature. Ce sera le sens du texte additionnel : « Or j'ai déjà montré qu'on peut bien connaître l'existence d'une chose sans connaître sa nature. » Il avait dit en effet, en addition, un peu plus haut : « Ainsi on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est. »

Ces additions ont la même valeur que la pensée qui figure un peu avant dans l'édition Brunschvicg [1], et un peu après dans l'édition Tourneur [2] : « Croyez-vous qu'il soit impossible que Dieu soit infini, sans parties ? — Oui. — Je vous veux donc faire voir une chose infinie et indivisible ; c'est un point se mouvant partout d'une vitesse infinie. Car il est un en tous lieux, et est tout entier en chaque endroit. » Ce sont des réflexions qui, dans l'esprit de Pascal, restent en dehors de l'argument du pari, et qui ne lui sont nullement intrinsèques.

3. Le sens du texte additionnel

1. Pascal acceptera donc, comme point de départ du pari, que la raison ne peut savoir ni ce que Dieu est ni s'il est. C'est là une concession faite à l'adversaire, et qui va conduire au pari comme à la dernière ressource.

Mais pour lui, il sait à quoi s'en tenir : « N'y a-t-il point une vérité substantielle, voyant tant de choses vraies qui ne sont point la Vérité même ? » A cette question Pascal répond ailleurs : « Je sens que je puis n'avoir point été... Moi qui pense, n'aurais point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé ; donc je ne suis pas un être nécessaire. Je ne suis pas aussi éternel, ni infini ; mais je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini [3]. »

Si l'interlocuteur de Pascal convenait de cela, il est évident que l'incertitude absolue qui est au départ de l'argument du pari serait évacuée.

2. Pascal a écrit dans son premier texte : « Le fini s'anéantit en présence de l'infini... », et cela va lui servir à établir qu'il y a un infini dont nous ne savons s'il est pair ou impair ; et donc qu'on peut connaître l'existence de l'infini mathématique sans connaître sa nature.

Mais sur cette première phrase : « Le fini s'anéantit en présence de l'infini », il ajoute : « Ainsi notre esprit devant Dieu. » On pourrait dire, pour justifier cette comparaison, que, de même qu'en mathématique l'infini + un ne fait pas plus que l'infini tout seul ; ainsi, en métaphysique, Dieu + le monde ne fait pas plus d'Etre, plus de Perfection, que Dieu tout seul.

---

[1] Br., nº 231.
[2] T., nº 490.
[3] Br., nº 469. Cf. *Vérité de Pascal*, p. 111.

3. Pascal ajoute encore : « Ainsi notre justice [s'anéantit] devant la justice divine. » De cette addition, voici le seul sens qui me paraît possible : Beaucoup prennent occasion du problème du mal pour accuser Dieu d'injustice. Ils pèsent l'infini avec les balances de leur justice qui est finie. C'est pure folie !

Il est vrai, continue Pascal, que si, en mathématique, le fini s'anéantit complètement devant l'infini et devient un pur néant, il en va différemment pour l'esprit humain qui ne sera pas anéanti devant Dieu. En ce sens, « il n'y a pas si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu qu'entre l'unité et l'infini ». Il reste néanmoins que notre justice ne saurait nous permettre de mesurer celle de Dieu pour l'accuser.

Et d'ailleurs, la miséricorde d'un Dieu qui vient mourir en Croix pour sauver les pécheurs et en faire des élus est un mystère plus extraordinaire et plus confondant que celui de sa justice : « La justice envers les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus. »

Il va de soi que ces trois sortes de réflexions s'inscrivent en marge de la dialectique du pari, et que Pascal n'attend là-dessus aucune espèce d'acquiescement de la part de son opposant.

4. Conclusions

1. Jusqu'ici nous n'avons voulu qu'expliquer et justifier le texte de Pascal, en vue de le rendre parfaitement intelligible. Dans *Vérité de Pascal* [1], nous avons essayé, au contraire, du point de vue d'une sagesse plus haute et plus sûre que celle de Pascal — et que d'ailleurs il aimait dans la mesure où il la connaissait —, de critiquer chacune de ses affirmations, soit philosophiques, soit théologiques, sans en laisser passer qui ne fussent exactes.

2. Encore une dernière remarque. On peut considérer l'argument lui-même du pari de deux manières différentes : la première nous semble erronée, la seconde vraie.

a) Dans le premier cas, on dira que l'argument est mal bâti, qu'il pèche intrinsèquement contre la logique, et qu'il ne vaut qu'en raison d'appels subreptices à d'autres données. Telle est l'interprétation adoptée récemment encore dans le livre de Romano Guardini [2]. Ayant rapproché les uns des autres des raisonnements aussi foncièrement différents que l'argument de saint Anselme, le pari de Pascal, le paradoxe absolu de

---

[1] Pages 28-36.

[2] *Pascal, ou le drame de la conscience chrétienne*, Paris, 1951, chapitre 5, *L'argument du pari.*

Kierkegaard, l'auteur nous propose de les justifier tous trois, non pas en fonction de la « logique objective » contre laquelle le pari de Pascal lui-même pécherait, mais en fonction d'une « logique méditative », où le rôle de la raison n'est plus de voir le vrai et le faux, mais de servir tant bien que mal de béquilles aux démarches et aux divinations du sens religieux. Voici la conclusion de son chapitre : « Les trois tentatives considérées sont des systèmes logiques d'appropriation religieuse : des systèmes de *logique méditative*. Systèmes qui ont donc pour rôle d'indiquer une certaine direction à une pensée bien disposée, et de la mettre en état d'accomplir le mouvement décisif. Quant aux défauts de structure de la preuve, du point de vue de la *logique objective*, ces discontinuités internes qu'elle présente apparaissent comme un système de stimulations pour l'accomplissement du mouvement décisif, de ce mouvement où le sujet se risque lui-même. » Peut-être cette explication vaut-elle dans la perspective de l'existentialisme de Kierkegaard ; mais nous croyons qu'elle dénature la tentative de Pascal, et même celle de saint Anselme. Outre que nous avons beaucoup de peine à imaginer que de fausses preuves puissent être des stimulations efficaces dans la recherche de Dieu.

b) Dans le second cas, l'argument du pari apparaît comme un argument bien construit, logiquement irréprochable, qui vise à déloger un homme, un vrai homme, qui peut avoir été chrétien autrefois — mais cela n'importe pas immédiatement —, d'une position artificielle, toute mathématique et inhumaine, dans laquelle, au cours d'une discussion, il a tenté de se réfugier. C'est en ce sens que nous disons que Pascal fait bien ce qu'il fait. Dès qu'il a chassé son adversaire des retranchements invraisemblables dans lesquels il s'était enfermé ou laissé enfermer, Pascal commence de le considérer non plus comme une « proposition », mais comme un homme. A ce moment, la discussion de Pascal nous émeut, nous bouleverse. C'est encore le *fragment du pari*, mais ce n'est plus l'*argument du pari*. Ce n'est pas de l' « existentialisme chrétien », c'est la grande apologétique chrétienne de toujours.

CHARLES JOURNET

Bibliographies

RAISSA MARITAIN, *Portes de l'horizon, Poèmes*, with an English version by the Author, à Regina Laudis, O. S. B., Bethlehem, Connecticut, U. S. A., 1952, 56 pages.

Un tout petit livre, mais immense. Il devient tout de suite un ami, on ne peut le quitter, et l'on sent bien que son mystère ne s'épuisera pas. Qui donc, en France, a su renfermer un si pur désir, autant de clarté du ciel, dans une poésie plus délicate, où chaque mot est en même temps une transparence et un mystère ? De tous les poètes que j'aime, c'est ici celui qui se rapproche le plus du poète du *Lauda Sion*, où tout mot est à la fois vérité et frémissement, où rien ne fait ombre ni poids.

La petite chapelle de Ste-Praxède, où brille la *Mosaïque* de la Vierge, est un îlot de paradis :

Comme au creux du rocher la colombe tranquille
Vous êtes là au creux de la muraille
Faite de pierre au point de tapisserie
En ce réduit ombreux du Paradis
Marie faite d'amour d'art et de poésie.
. . . . . .
Dans le profond oubli du mal qui nous coudoie
Nous survolons notre étrange agonie
Tout enchaînés Marie à votre joie

L'appel *En esprit, en vérité* est déchirant de désir et d'impatience :

Le repos de l'amour est au cœur du mystère
qui désigne et qui voile ta divinité
Je te cherche anxieuse au delà des symboles
écarte écarte les paraboles
Viens en esprit viens en vérité

Si le monde créé par ta sagesse libre
est le miroir de ta beauté
Il en brise les traits et parle par énigmes
nous mourons de faim de ta réalité
. . . . . .
Ah! tant que je vivrai je ferai l'injustice
et ma pensée absorbera l'erreur
Je hais l'incertitude et la vertu factice
mets ta main sur mes yeux et brûle-moi le cœur.

Une même flamme traverse *De profundis :*

Dieu mon Dieu la distance entre nous n'est pas tolérable
Montrez-moi le chemin droit et nu et totalement véritable
Le chemin de mon âme à votre esprit sans aucun intermédiaire
De ce que les hommes ont construit entre le ciel et la terre
. . . . . .
Tout ce qui se dit de vous paraît sacrilège
Et ce que vous-mêmes avez prononcé par nos mots un mystère infini le protège
Et pendant que vous nous enveloppez de toutes ces ombres
Le monde que vous avez fait resplendit de ses étoiles sans nombre
Et le vertige de l'abîme saisit mon âme
Et je crie vers vous mon Dieu
Du fond de l'abîme.

C'est le drame de la vie intérieure avec ses doutes et ses certitudes que laisse transparaître le *Chant de la tendance :*

Tu me sépares de moi-même
Mon âme tend à me quitter
Je me perds en Ta charité
Je ne suis qu'un néant qui aime

Et l'*Ecce in pace*, qui porte en exergue les mots de Tauler : « O Dieu je te salue amère amertume pleine de toutes les grâces » :

Le Seigneur m'a fait entrer dans son repos
Il a fixé mon cœur avec une lance
Il demande mon vouloir et ma vie
Il veut ma destruction et ma mort
... Entre la mort et la vie
Gardée dans la paix par Lui
Je goûte la divine amertume
De mourir et de vivre.

Ou encore le *Dialogue de l'esprit et de l'âme :*

L'esprit
Ta tristesse est sans mesure
Ta parole est sans raison
L'âme
Et ma douleur est sans fond...
L'esprit
Sans remède serait ta douleur
Si tu ne m'étais jointe en la même étincelle
Je t'entraîne à travers l'expérience des jours
Vers l'humble connaissance du plus haut amour.

Méditation, c'est la rencontre de l'âme contemplative et du mystère de l'histoire :

Ténèbres d'en-bas ténèbres d'en-haut
Sous l'aile noire de l'Archange se déploie
Le plan divin

Paradoxe infini de la Création
L'éternité se construit avec le temps
Le bien périssable avec le concours du mal...

L'erreur d'aujourd'hui est au service
De la vérité à venir

Le peu de bien
Sans force en apparence à vaincre
Le malheur des jours
Demeure la semence de l'arbre éternel de l'amour.

Voici dans *Portes de l'horizon* la tragédie que nous avons vécue :

O désespoir où courir
Dans l'orage universel où tout brûle
Sous la poussée des meurtriers désirs
Tout périt du bonheur de la vie
Plus rien ne sera où vivrait l'espérance
Et le ciel embrasé enfante des astres nouveaux
Luminaires orgueilleux pour éclairer le désastre
Et la mort.

Le poème intime et bouleversant de *Postcommunion* achève ou plutôt ouvre le recueil sur des ondes de silence :

On est sans défense mais aussi sans crainte
C'est le repos de ce qui est sans défense
Et qui ne veut plus rien défendre en soi
Pas même sa vie — peut-être...

Ma misère est avec moi comme une chose
Dont un miracle aurait soustrait le poids.

Il ne nous appartient pas de parler de la version anglaise. Nous aimons son rythme. Elle est comme une seconde voix, neuve elle aussi, qui accompagne la première, levant çà et là l'imprécision voulue de son mystère.

Charles Journet

THOMAS MERTON, *La Nuit privée d'étoiles* (*The Seven Storey Mountain*), traduit de l'américain par Marie Tadié, Editions Albin Michel, Paris, 1951.

Ce livre est une autobiographie. Son auteur a placé en exergue la parole de l'Evangile : « Car je vous le dis en vérité, Dieu peut changer ces pierres en enfants d'Abraham. » C'est dans cette lumière que Thomas Merton regarde sa propre vie. « Ces pierres... », dit l'Evangile. Ne sont-ils pas plus insensibles que les pierres, ces cœurs humains immergés dans un monde athée et qui semblent se satisfaire de sa sécheresse, de sa lassitude, de ses mornes tentatives de jouissance sans illusion ? Mais même dans ce désert, Dieu peut susciter des enfants d'Abraham. Car si la nuit privée d'étoiles est la nuit d'une existence privée du Christ, la grâce peut se lever comme l'étoile du matin sur un cœur droit et un esprit libre de tout préjugé. La lecture de William Blake, de Gilson, de Maritain en furent pour Merton les premières amorces visibles. L'enfant de Dieu naît par le baptême. Le don de science lui apprend que « Dieu seul est bon ». Il lui faudra chercher « Dieu seul » à la Trappe.

Thomas, trappiste américain, nous dit avec une exultation et un lyrisme proches de Claudel : « Lorsque je fus étendu, face contre terre, tandis que le Père Abbé priait sur moi, je ne pus m'empêcher de rire, les lèvres dans la poussières, parce que, sans savoir pourquoi ni comment, j'avais fait ce qu'il fallait faire, une chose stupéfiante... et ce qui était stupéfiant, ce n'était pas mon œuvre, mais la Vôtre en moi. »

Il faudrait tout dire de ce livre : sa langue sobre et directe, absolument dépouillée de toute « littérature », un humour qui s'amuse même des choses graves et chères mais sans faute car il les aime. Et surtout un sens spirituel vrai qui dit toujours d'une manière juste et simple les réalités qu'on trahit souvent parce qu'elles sont ineffables.

A. Méroz

P. CATTIN et H. TH. CONUS, des Frères Prêcheurs, *Aux Sources de la vie spirituelle, Documents,* volume de XX et 1280 pages, broché : 23 fr. ; relié 27 fr.

Que deux Frères Prêcheurs aient eu à cœur de rassembler les documents des derniers Papes, de Pie IX à Pie XII, destinés plus directement à orienter la foi et la prière des catholiques, comment ne point leur en savoir gré ? La tâche était considérable. Il fallait avant tout trouver un fil conducteur. On l'a fait très bien : L'Esprit saint, le Christ, la Vierge, l'Eglise, l'organisme de la vie spirituelle, les états de vie, les modèles.

Ce livre « n'est pas nu enchiridion à la

manière de Denzinger. Son intention n'est pas de recueillir quelques fragments significatifs de textes, glanés chez les Papes des différentes époques. Comme l'a fait M. l'abbé Marmy pour la *Communauté humaine*, nous n'avons retenu que les principaux messages — spécialement les Encycliques — publiés par les derniers Papes. Pour éviter des redites trop fastidieuses, nous n'avons, dans certains cas, donné que des extraits. Mais presque toujours notre ouvrage met sous les yeux du lecteur des documents complets. » Toutes les traductions dont se sont servis les auteurs du recueil « ont subi une revision serrée ; de très nombreuses corrections durent être apportées pour obtenir un texte plus clair et plus conforme au sens de l'original. De même toutes les références et citations furent contrôlées, au besoin rectifiées et même complétées ». Le système d'index et de références, très minutieux, est pareil à celui du recueil de M. l'abbé Marmy.

Au nº 119, la formule de Consécration au Sacré-Cœur est donnée selon le texte de Léon XIII. En le reprenant, Pie XI y a ajouté une prière spéciale pour le peuple juif. Les références indiquées à la Table sous le mot *Trinité* auraient pu être aisément enrichies. Au nº 258, on lit : « C'est pourquoi au seul Souverain Pontife appartient le droit de reconnaître et d'établir tout usage concernant le culte divin, d'introduire et approuver de nouveaux rites, *de modifier ceux-mêmes qu'il aurait jugés immuables.* » C'est là un contresens de la version française « transmise par Rome comme version officielle », et reproduite telle quelle, déjà par la *Documentation catholique*. Il faut lire : « ... d'introduire et approuver de nouveaux rites, et même de modifier ceux qu'il aura jugé devoir modifier, *eosque etiam immutare, quos quidem immutandos judicaverit* ». Mais ce sont là de petites inattentions, sans doute inévitables dans un si gros livre !

La présentation typographique de l'ouvrage est parfaite.

Charles Journet

Un cas de conscience fictif, A propos d'un roman de Graham Greene.

La situation matrimoniale des époux Miles, dans la *Fin d'une liaison*, semble avoir été envisagée par le P. Crompton de façon fort superficielle, pour autant qu'on en peut juger par la lettre de Sarah à Maurice, (p. 214-15.)

Le refus absolu qu'il opposa au désir de rupture de l'épouse fut imprudent, en tout cas prématuré. Le religieux aurait dû dire : « Je ne peux vous donner de réponse sans avoir examiné minutieusement votre cas et sans en avoir référé à l'autorité ecclésiastique. »

Ce qui excuse partiellement le Père Crompton, c'est son zèle à défendre l'état matrimonial existant, qu'il devait sans doute présumer valide — *matrimonium gaudet favore juris;* c'est aussi la maladresse de Sarah qui invoque des arguments sans valeur.

Elle affirme en effet : « Notre mariage n'a d'ailleurs jamais été un vrai mariage, un mariage civil ne compte réellement pas » (p. 215). Il ne compte pas si l'on est catholique, mais si on ne l'est pas il peut fort bien être valide, dès qu'il est l'expression d'un véritable consentement matrimonial. Et dans son cas il en était bien ainsi.

Il est vrai qu'il y a le privilège paulin par lequel un mariage valide mais non sacramentel, conclu entre deux personnes non baptisées, ou dont l'une seule est baptisée, mais hors de l'Eglise catholique (au sens canonique), peut être dissous en faveur de l'un ou de l'autre des époux qui veut se faire baptiser dans l'Eglise catholique et se remarier selon les lois de cette même Eglise avec une tierce personne. Mais la condition ordinairement demandée pour l'obtention de ce privilège n'existait pas dans le cas proposé. Il eût fallu le refus d'Henry de cohabiter pacifiquement, *sine contumelia Creatoris*, avec sa femme après son baptême, par exemple, refus du baptême des enfants ou de la liberté religieuse due à l'épouse. Or Sarah savait très bien qu'Henry était disposé à tout accepter.

Le P. Crompton oublie toutefois que les pouvoirs du Pape débordent le cas strict du privilège paulin. Le Souverain Pontife, peut en effet, lorsqu'il le juge équitable et opportun, dissoudre, pour des raisons spirituelles, tout mariage qui n'est pas sacramentel et suivi de la consommation.

Sarah écrit encore dans la même lettre à Maurice : « Je lui ai dit que je n'étais plus vraiment la femme d'Henry. » (pp. 214 et 215). Et ce qu'elle ajoute ne fait que l'accuser, en laissant supposer une vie matrimoniale réelle qu'elle a rompue de son propre chef.

Mais le prêtre ne devait pas se contenter des renseignements que lui donnait spontanément Sarah, il devait poser d'autres questions afin de connaître l'état religieux des deux époux (baptême ou non-baptême, éducation).

Sarah n'était pas si sûre de n'avoir pas été baptisée. Elle avoue en effet à M. Smythe. « Il se peut que j'aie été baptisée » (p. 154). Il fallait interroger sa mère qui eût immédiatement fait connaître le fait de son baptême dans l'Eglise catholique suivi d'une éducation areligieuse.

Pour le mari l'enquête aurait pu révéler une des trois situations suivantes :

1. Baptême dans l'Eglise catholique suivi d'éducation non catholique. Même situation que celle de Sarah. (Assez peu probable.)

2. Baptême hors de l'Eglise catholique. Le cas n'est pas improbable du tout. Henry fait allusion à ses prières d'enfant (p. 257), ce qui laisse supposer de la part de ses parents une certaine vie religieuse et rend fort probable le fait de son baptême par un ministre acatholique.

3. Aucun baptême.

Dans les deux premiers cas le mariage eût été valide et sacramentel et après consommation absolument indissoluble pourvu qu'il ait été conclu après le 19 mai 1918 et avant le 1 janvier 1949. Le code de droit ecclésiastique (c. 1099) dispense en effet de la forme canonique du mariage tous les non baptisés et tous les baptisés hors de l'Eglise catholique et accordait la même dispense jusqu'au 1 janvier 1949 (date de promulgation du décret *Ne temere*) aux baptisés dans l'Eglise catholique qui dès leur bas âge avaient été élevés hors de cette Eglise.

Dans le troisième cas le mariage eût été nul par empêchement de disparité de culte. Cet empêchement dirimant lie en effet tous les baptisés dans l'Eglise catholique, comme l'était Sarah, sans aucune exception et indépendamment de l'ignorance de l'empêchement ou de son fondement.

L'ensemble du roman laisse supposer, en ce qui concerne le mari, un cas certain de frigidité, peut-être d'impuissance, mais le religieux consulté pouvait-il s'en rendre compte ? En tout cas l'impuissance seule, lorsqu'elle est réelle, perpétuelle et incurable est une cause de nullité. S'il avait posé la question : « Des enfants sont-ils nés de votre mariage ? » il eût peut-être obtenu quelque renseignement. Après avoir reconnu l'existence de quelque empêchement dirimant, le P. Crompton aurait dû proposer l'introduction d'une cause en nullité auprès d'un tribunal ecclésiastique.

Nous nous abstenons rigoureusement ici de tout jugement sur la valeur morale ou littéraire du roman. Nous n'avons voulu trancher qu'un « cas de conscience ». Ceux que posent les romanciers sont souvent ambigus, faute de précisions. Un mot de réponse, si l'on pouvait interroger leurs personnages, suffirait parfois à les résoudre.

Th. Perroud

ADALBERT HAMMAN, O. F. M., *Le Pater expliqué par les Pères*, Editions franciscaines, Paris, 1952, 165 pages.

Quelle heureuse pensée de nous offrir telle quelle, sans aucune surcharge, dans une langue sobre, la traduction des huit premiers commentaires du *Pater* que nous ont laissés les Pères grecs et latins, de Tertullien à saint Augustin ! L'intelligence et l'amour de l'Eglise naissante rencontrant, comme un rayon de soleil un diamant, les paroles de la prière composée exprès pour nous par le Sauveur ! Cela fait un petit livre de solide doctrine, de pure clarté, une nourriture inépuisable où toute âme fidèle, aux moments de sécheresse, peut venir mendier. On comprend saint Hilaire renonçant à écrire une paraphrase du *Pater* après avoir lu celle de saint Cyprien. Le neuvième commentaire, par lequel la piété filiale a suggéré à l'auteur de clore son livre, est celui-là même de saint François d'Assise. La page de couverture, toute simple et unie, n'eût-elle pas été plus belle ?

Charles Journet

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., 2 Boulevard des Philosophes, Genève.

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^{o} 1. Les nouveaux abonnés qui souscrivent à n'importe quel moment de l'année en cours reçoivent les numéros déjà parus.