

NOVA_{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



LOUIS GARDET • *L'homme marxiste*. 241

A.-M. GOICHON • *La destinée de la femme selon
l'Islam et saint Paul* 264

FR. JEAN DE LA CROIX KAEIN, O. P. • *Mariage
et Célibat*, selon Max Thurian. 284

NOTES ET CHRONIQUES

CHARLES JOURNET • *Sur Carl Gustav Jung et la
« psychologie des profondeurs »*. 299

CHARLES JOURNET • *Sur Mircea Eliade et l'His-
toire des religions* 305

BIBLIOGRAPHIE • *Les Mains libres*.



XXX^E ANNÉE - N° 4 - OCTOBRE - DÉCEMBRE 1955

L'homme marxiste ¹

Si nous interrogeons un communiste — j'entends un homme inscrit au Parti communiste et militant, donc d'obéissance marxiste, plus exactement marxiste-léniniste — et si nous l'interrogeons sur l'humanisme, il répondrait : le communisme, le marxisme *est* un humanisme. Cette réponse-là, je l'ai entendue personnellement dans la bouche d'un militant communiste français que je connais bien. D'ailleurs, elle se trouve sous la plume de la plupart des écrivains ou propagandistes du Parti, et équivalement sous la plume de Marx le tout premier. Je songe au texte célèbre où il dit que « le communisme est la réconciliation de l'homme avec lui-même ». Ce thème de l'humanisme a été particulièrement en honneur dans les écrits communistes, mettons depuis 1930. C'est devenu l'un des enseignements doctrinaux du Parti. Comment faut-il l'entendre ?

En parlant de l'« homme marxiste », je distinguerai très fortement entre : la notion marxiste de l'homme, elle-même toute dépendante de la vision marxiste du monde — et ce que sont, en fait, les hommes marxistes. C'est à la première que je consacrerai la plus grande partie de cet exposé. Ensuite, je vous parlerai plus rapidement des seconds, dans la mesure, évidemment, où je les connais, c'est-à-dire de quelques types de communistes français. Mais, j'y insiste, il ne faut pas juger le marxisme uniquement à travers les communistes que l'on a pu rencontrer sur sa route. Je sais quelques chrétiens qui, pour l'avoir fait, n'ont plus compris l'attitude de l'Eglise en face du communisme athée comme tel.

La notion marxiste de l'homme. J'hésite à entamer de prime abord le sujet... C'est que nous nous trouvons devant tout un monde.

¹ Causerie donnée au Caire (centre grec-catholique de *Dar el-Salam*). — Voir *Nova et Vetera*, octobre-décembre 1954.

Et certes, j'entends aller au marxisme avec le même souci de loyauté et de justice intellectuelle que nous devons apporter dans l'étude de toute tentative humaine. Il serait trop facile de reprendre des arguments de propagande, de sortir de leur contexte quelques attitudes ou quelques confrontations marxistes, et d'en triompher. J'ajoute que, pour l'instant, les chrétiens d'Europe ont dépassé cette recherche du succès à bon compte et en vase clos. On peut dire qu'à travers des hauts et des bas, voire des erreurs et des compromissions, c'est une réelle confrontation de la pensée chrétienne et de la pensée marxiste qui est en cours. Et c'est dans la mesure où une réponse vraiment chrétienne sera donnée à l'interrogation posée à la conscience moderne par les affirmations marxistes, que nous pourrons parler d'un renouveau d'humanisme chrétien.

Quand les marxistes exposent leur doctrine, ce n'est pas par la notion de l'homme qu'ils commencent. De fait, leur notion de l'homme ne peut se comprendre vraiment qu'en fonction de la vision totale du monde. Nous suivrons donc leur problématique. Je vous situerai d'abord l'atmosphère culturelle où s'enracine le marxisme ; je vous résumerai ensuite, schématiquement, les grands principes fondamentaux, pour voir enfin quelle place réserver à l'homme et à son destin.

Atmosphère culturelle

Une compréhension exhaustive du marxisme demanderait d'une part la connaissance du système de Hegel, (qui lui-même suppose connue la pensée allemande des XVIII^e-XIX^e siècles, qui elle-même suppose connue la pensée philosophique depuis Descartes, qui elle-même... il n'y a pas de commencement absolu dans l'histoire des idées), donc, d'une part, la connaissance de Hegel, c'est-à-dire de toute l'histoire de la philosophie moderne — et, d'autre part, la connaissance des doctrines et de l'histoire économique depuis le XV^e siècle au moins. Il y aurait de quoi alimenter un cours durant plusieurs années.

Vous le savez certainement, le marxisme a deux grands initiateurs : Karl Marx lui-même et son très fidèle disciple et ami Friedrich Engels. Tous les deux étaient d'origine bourgeoise. Marx s'orienta vers les études de philosophie et de droit. Il fut ce qu'on appelle dans

l'histoire de la philosophie un « hégélien de gauche ». Il connut très bien la pensée française, la philosophie du XVIII^e siècle dite « des lumières », et le socialisme du début du XIX^e siècle qu'il appelle lui-même « utopique », Fourier, Saint-Simon, Proudhon. Il devait combattre ce dernier avec une particulière énergie.

Engels, lui, était fils d'un industriel. Il étudia surtout la philosophie politique et les théories économiques, particulièrement anglaises.

Les hasards de leur engagement politique amenèrent les deux amis à quitter l'Allemagne, à vivre en France, en Belgique et surtout en Angleterre. Ils furent donc bien des « européens ». Pensée allemande, pensée française, pensée anglaise, philosophie pure, droit, économie politique, il y a tout cela comme substrat de la pensée marxiste, il y a tout cela en filigrane du *Manifeste du Parti communiste*, écrit par Marx et Engels, et daté de 1848. Les marxistes actuels aiment à le souligner, aiment à souligner, donc, les éléments de large culture que draine, d'un point de vue historique, leur doctrine.

Les grands révolutionnaires russes du parti bolchevik furent les disciples de Marx et d'Engels. Ils apportèrent leur tempérament slave, leur forme d'engagement dans l'action directe (même s'ils les combattirent, ne sont-ils pas, d'une certaine façon, les héritiers des « nihilistes » russes ?) Le marxisme, avec eux, mesura son efficience à la prise en charge des réalités concrètes. Mais je ne pense pas qu'ils apportèrent rien d'intrinsèquement nouveau quant aux bases doctrinales en jeu. Franchement, et au contraire de ce que soutiendront les socialistes évolutionnistes marxistes, le léninisme ne me semble pas une déviation du marxisme : il en est l'assouplissement, compte tenu de l'action à réaliser, il en est donc, en un sens très marxiste, l'accomplissement. Et, à étudier de près le développement de la pensée, le stalinisme ne me paraît pas non plus une déviation du léninisme. Les tempéraments sont très différents. L'enthousiasme parfois prophétique de Lénine, la prudence et l'esprit d'organisation de Staline. Cela est sensible jusque dans leurs écrits. Lénine s'adresse volontiers au cœur, et dégager de ses brochures un plan précis n'est pas toujours commode. Staline s'adresse d'abord à la raison, c'est l'homme des paragraphes et des distinctions, des plans clairs et rigoureux. L'un et l'autre restent constamment axés sur ces analyses minutieuses et inlassablement reprises où se plaisait le tempérament germanique de Marx et d'Engels. Ils les citent sans cesse, les commentent

et les glosent. Si bien que, sur le plan forcément général où je dois me cantonner, tout ce que je vous dirai de la doctrine est en somme commun à Marx, Lénine, Staline.

Matérialisme dialectique

Il est difficile de situer en quelques paragraphes les inspirations premières de la pensée marxiste. Essayons cependant.

La pensée marxiste s'origine dans l'idéalisme de Hegel. Le choc qui devait lui faire prendre conscience d'elle-même lui fut apporté par le matérialisme de Feuerbach. Je n'ai pas le loisir de vous expliquer le détail de cette rencontre d'idées et de son mécanisme. Le résultat : l'hégélianisme fut brusquement renversé. C'est ce qu'Engels appellera : « le remettre sur ses pieds ». C'est-à-dire : à une vue idéaliste du monde où l'esprit de l'homme est en somme créateur au sens strict, où tout esprit, où tout ce qu'il y a d'« esprit » en tout ce qui existe est en marche vers l'« Esprit absolu », succéda une vue « matérialiste-réaliste », où la matière connaissable par les sens est seule réelle, où l'esprit n'est que la dernière forme de l'évolution de la matière.

Mais — et avec quelle force y reviennent les doctrinaires marxistes — il ne s'agit pas du tout du matérialisme « naïf ». Il s'agit d'un matérialisme « scientifique », et plus exactement *dialectique*. Car, si Hegel a été remis sur ses pieds, sa méthode d'investigation garde toute sa valeur. C'est là peut-être que se situe l'illusion philosophique du marxisme. Car si la méthode de Hegel signifie quelque chose quant aux lois logiques de l'esprit humain, il reste à prouver qu'elle garde cette même signification quant à la réalité extra-logique des choses. Au fond, le marxisme est un idéalisme au carré, qui extrapole sans cesse l'idéalisme, beaucoup plus qu'un réalisme.

Or, l'idéalisme de Hegel est dialectique, n'est que dialectique — le mot « dialectique » étant pris ici en un sens très précis, qui n'est ni le sens platonicien (bien que s'en rapprochant par certains aspects), ni surtout le sens aristotélicien ou le sens médiéval. Il évoque le jeu kantien de la thèse, de l'antithèse, de la synthèse, mais en le dépassant et l'affinant. C'est l'affirmation, la négation, et la négation de la négation qui donne la vraie affirmation dialectique. Tout est centré sur le deuxième moment, la négation, qui se dédouble elle-même en négation de l'affirmation, puis en négativité. Rassurez-vous, je ne

vous entraînerai pas dans le détail de la logique hégélienne. En fait, c'est une pensée *logique*, qui *réifie* les cadres *logiques*, se déroule avec une implacable rigueur sur un plan *logique* parfaitement déterminé, et y fait entrer, par la force, des données d'expérience qui ne sont plus situées.

Or, cette dialectique hégélienne, Marx la reprendra, en l'appliquant non plus à un monde de pure causalité formelle pour lequel Hegel l'avait conçue, mais à un monde de pure causalité matérielle, une causalité matérielle (je parle ici un langage aristotélicien) à laquelle se trouve alors attribuée indûment une valeur de causalité efficiente. Je ne veux pas lasser votre patience en poursuivant sur ce plan-là mes analyses. Mais je vous en ai assez dit, je pense, pour vous faire entrevoir qu'une exacte pénétration de la pensée marxiste exigerait tout un entraînement, toute une ascèse philosophique.

Matérialisme dialectique, les deux termes sont, pour les marxistes, inséparables, et peut-être l'accent doit-il être mis avant tout, sur « dialectique ». Vous voyez ce que veulent dire les doctrinaires du Parti quand ils affirment que le marxisme est essentiellement une « méthode ». Des chrétiens se sont emparés de cette affirmation pour conclure que le marxisme-méthode pouvait donc être utilisé par une vision chrétienne du monde. Ce me semble un contresens remarquable. Essentiellement méthode, oui, mais parce qu'aux yeux de Marx la réalité même des choses *est* cette méthode. Pour lui, la dialectique n'est pas seulement un moyen de prospection, elle *est* la trame des choses.

Si nous voulons un condensé, je dirais volontiers un catéchisme marxiste, je conseillerais une petite brochure de Staline intitulée : *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*. C'est la netteté même, j'ajouterais, pour un peu, un clair exposé des dogmes de foi avec gloses explicatives appropriées. Dogme d'une foi humaine à la structure fort abstraite. L'auteur n'a pas peur des termes techniques. Cette brochure, écrite en 1938, j'en ai vu distribuer la traduction française, au lendemain de la guerre, dans des milieux d'ouvriers pauvres et de manœuvres nord-africains, qui n'étaient certainement point capables d'en assimiler sans préparation l'ossature philosophique. La plupart d'entre eux, cependant, l'achetaient, et devaient s'en nourrir.

Qu'y trouvons-nous ? Deux parties. L'une : la philosophie de base du marxisme est le matérialisme dialectique. L'autre : la méthode

du marxisme est la dialectique historique. Vous voyez que par là le marxisme s'affirme non seulement méthode, mais philosophie, engageant donc la vérité.

Je résume très en bref les propositions de Staline — elles-mêmes tout enracinées dans la pensée et des textes de Marx, Engels, Lénine.

Premier point. — Il n'y a pas de nature des choses, il n'y a pas de chose en soi (vous le voyez, il ne s'agit pas de nier ici la notion de nature au sens aristotélico-thomiste, qui me semble parfaitement ignorée du marxisme ; ce qui est nié, c'est la projection nouménale de l'esprit, au sens kantien). Tout est un perpétuel devenir. (Et Staline, à ce propos, cite Héraclite, si souvent réclamé par les marxistes comme un lointain précurseur.)

Deuxième point. — Les choses ne sont que relations réciproques, et, *troisième point* : Ces relations sont des relations de contradiction et d'opposition. Tout n'est que devenir et tout n'est, en même temps, que contradiction. C'est-à-dire : toute réalité est le fait d'une contradiction interne, car seul le jeu de la contradiction, la dialectique de l'affirmation, de la négation, et de la négation de la négation, est porteuse de progrès. Le marxisme est un évolutionnisme, mais un évolutionnisme de discontinuité, s'opérant par les bonds du jeu dialectique des oppositions.

Je suis obligé d'aller très vite dans l'exposé de ces principes de base. Pour l'instant, je les expose sans chercher à les apprécier, sans chercher à distinguer la part du vrai qu'ils drainent dans l'ordre des phénomènes contingents, mais vérité partielle qui se durcit et se mue en illusion quand elle entend devenir une saisie universelle de ce qui est.

Voilà donc les principes. Quelles en seront les conséquences pour l'histoire de l'humanité ? Nous débouchons au cœur du sujet.

Première conséquence. — Il n'y a pas de chose en soi ; il n'y a donc pas non plus de vérité éternelle, ni de justice éternelle, ces entités au nom desquelles on a dupé les hommes. A plus forte raison n'y a-t-il point d'Etre absolu transcendant. Dieu n'est que la projection des rêves de l'esclave, c'est l'« aliénation » suprême. La vérité se fait constamment. Elle n'est pas une conformité à atteindre par jugement entre la chose extra-mentale et l'esprit ; la vérité se fait, elle se prouve par son efficience. Pourquoi ?

Ce qu'on appelle l'« esprit » n'est donc qu'un moment de la dialectique d'évolution. Il n'y a pas de distinction de nature — puisqu'il n'y a pas de nature — entre la matière et l'esprit, mais une différence *qualitative* dans le degré de réalisation des oppositions dialectiques. Dans cette dialectique évolutive, l'homme a sa place marquée. Son existence et son histoire relèvent des mêmes principes et des mêmes méthodes que le reste. Mais prenons bien garde que le matérialisme marxiste est scientifique, c'est-à-dire dialectique. Le jeu des contradictions internes s'épanouit dans un troisième terme, synthétique, qui bénéficie de toutes les contradictions précédemment sublimées, qui en est donc différent, d'une différence qualitative — tout en mettant à jour pour son compte un nouveau rythme contradictoire et progressif, et progressif parce que contradictoire. Il ne s'agit point d'une mathématisation de l'univers, comme le voudraient certains mécanicistes naïfs dont se gausse Staline ; il s'agit d'une dialectisation, ce qui n'est point la même chose. En conséquence, ce produit de cristallisation d'un moment dialectique, et, pour l'instant, du moment dialectique suprême, que l'on appelle l'homme, ne pourra point, ne devra point être traité selon le même degré et la même qualité d'opposition que les points de cristallisation inférieurs.

Dans l'homme, apparaît la conscience, et la vie consciente en société. La fin de l'homme, c'est le dépassement de lui-même et de ses contradictions propres dans la société, plus exactement dans l'« homme social ». L'homme se fait dans et par l'histoire ; mais, en même temps, c'est lui qui fait l'histoire. Dire, comme on le fait trop souvent, que le matérialisme marxiste traite l'homme comme un produit quelconque de l'évolution animale, c'est n'avoir rien compris aux principes mêmes de la dialectique historique. De par les exigences de son procès interne, la dialectique historique varie constamment dans son mode d'application. L'homme sera donc traité comme homme — selon la notion de l'homme qu'impose au marxiste sa vision du monde.

Deuxième conséquence. — Tout n'est que devenir et oppositions internes. Cela se vérifiera dans l'histoire des hommes comme dans le monde de l'évolution cosmologique. La dialectique de Hegel prenait naissance en des lois de l'esprit atteintes par auto-réflexion critique et phénoménologique. Si bien qu'elle passait des oppositions entre les hommes aux oppositions internes en chacun des hommes. Telle

la fameuse dialectique du maître et de l'esclave dominée et résolue par l'affirmation complexe de l'homme libre au sens hégélien, qu'il soit par ailleurs, aux yeux de la société, esclave comme Epictète ou Seigneur comme Marc-Aurèle. La dialectique de Marx se souciera peu de cette intériorisation, sinon pour y voir un moment de la lutte vers l'épanouissement de l'homme social (l'homme marxiste traqué, emprisonné par un Etat bourgeois est « libre » en tant que préfigure de la libération de la classe prolétarienne ; un anti-marxiste traqué, emprisonné par un Etat marxiste reste ce qu'il est : le résidu d'une contradiction dépassée, une scorie de l'histoire qui n'a d'autre utilité que d'en affirmer l'élan dialectique).

L'opposition s'établira donc nécessairement entre les groupes d'hommes dont, à un moment donné de l'histoire, les relations avec les facteurs économiques dominants sont opposées. Car ce sont les facteurs économiques qui dominent la trame, qui sont la trame de l'évolution humaine. Les facteurs économiques sont le nom que prend, dans l'histoire des hommes, la causalité matérielle-efficiente qui domine la pensée marxiste. C'est par là en général que les marxistes commencent à exposer leurs thèses, surtout quand ils s'adressent « apologétiquement » à des gens « du dehors ». Et non point les facteurs économiques à l'état brut, comme les prenait cet autre matérialisme (matérialisme positiviste) qu'est au fond l'économie libérale classique. Les marxistes, avec beaucoup plus de pénétration, insisteront sur les forces productives de la société d'une part, et les rapports de production entre les hommes de l'autre : ce sont ces derniers, et leurs relations aux premières qui commandent les lois de l'évolution sociale.

Et de ces rapports de production sont nées les classes. Je n'ai pas besoin de dire que la notion de classe est essentielle au marxisme. Elle est, au fond, comme la réplique spatialisée du maître et de l'esclave hégéliens. — Il y a ceux qui ont été portés en avant par la vague dialectique précédente. De par les lois déterminées et déterminantes qui les font hommes, de par leurs propres et nécessaires contradictions internes, ils freinent alors l'évolution économique et sociale, au lieu de participer à son rythme : autrement dit, ils s'accrochent aux avantages personnels qu'ils croient avoir conquis par eux-mêmes et dont, seul, le jeu des facteurs économiques leur a, en fait, attribué le bénéfice. Pour se maintenir en place, ils oppriment alors la classe qui représente la négation de l'affirmation périmée qu'ils

sont eux-mêmes. C'est ainsi qu'il y a inéluctablement lutte des classes. Pour le marxiste, tant que dure la phase pré-socialiste de l'évolution montante de l'humanité, la lutte des classes n'est pas un accident malheureux, lié au mauvais vouloir des hommes ; elle est une nécessité, faiseuse de progrès.

Troisième conséquence. — L'évolution du monde, nous l'avons vu, se fait par bonds discontinus. Cela veut dire qu'à un certain moment, une série de changements quantitatifs devient un changement qualitatif. Ce changement, déjà mis en lumière dans la dialectique idéaliste de Hegel, non seulement s'affirme, mais se durcit dans la dialectique matérialisée de Marx. Que signifie-t-il en effet dans l'histoire des hommes ?

A un certain moment, la lutte des classes s'intensifie, un palier nouveau est atteint : cela au moment où un rapport de production le rend indispensable. Il y a changement qualitatif, c'est-à-dire choc violent, lutte sanglante. La lutte et la violence (et la haine pour l'opprimeur, qui en est comme la réfraction dans les superstructures mentales) sont aussi inévitables pour le progrès de l'histoire des hommes que pour le progrès de l'évolution du monde. L'évolution se fait par révolutions.

Or, et toujours selon la loi dialectique, les révolutions sont allées s'amplifiant. A la vie patriarcale a succédé la cité antique, à la cité antique, la féodalité, à la féodalité, l'âge des manufactures. C'est à ce moment-là qu'est apparue comme nouvelle classe dirigeante la bourgeoisie, dont la puissance est fondée sur le commerce et le capital, succédant à l'ancienne classe dominante, la noblesse terrienne. L'exploitation, l'aliénation de l'homme par l'homme a alors atteint le degré le plus élevé qui puisse être. Pourquoi ? Parce que la classe possédante du régime capitaliste fonde tout son pouvoir sur l'argent, qui n'est qu'un signe, qui ne devrait pas se reproduire par lui-même sans travail. Tout surplus d'argent, tout capital, provient d'une « plus-value » que lui donne gratuitement le travail de l'ouvrier. Cette plus-value, c'est ce dont l'ouvrier est frustré. Et dès lors qu'elle est recherchée et acceptée comme normale, se déroule le mécanisme de l'enrichissement sans fin du capitalisme aux dépens de l'ouvrier. Mais la classe des ouvriers devenus prolétaires s'accroît sans cesse en nombre, tandis que la classe dominante capitaliste se ramasse en quelques chefs de trusts. Doit survenir alors le dernier bond dialectique.

tique, la dernière révolution violente qui instaurera la dictature du prolétariat et le régime socialiste. — L'Etat ouvrier, les ouvriers armés, prennent le pouvoir. Eux-mêmes sont donc en voie de se libérer de toute aliénation, mais dans la mesure où ils exercent la dictature à l'égard de l'ancienne classe possédante : et chacun reçoit selon son travail.

Dès lors, il n'y a plus de classe. Au fur et à mesure que le socialisme s'étend, les aliénations cessent, y compris, avant tout, cette aliénation suprême qu'est la croyance en Dieu et en la vie future. Les cadres coercitifs de l'Etat n'ont plus de raison d'être. « L'Etat dépérit », selon la fameuse expression marxiste. Viendra un moment où l'Etat s'abolira lui-même dans la société communiste parfaite, dont la formule sera : à chacun selon ses besoins. L'homme se réalisera lui-même dans et par l'homme social, ses désirs et ses aspirations coïncideront avec le bien de la société, et les rares récalcitrants qui surgiraient seraient éliminés par l'auto-défense du peuple. Toutes les antinomies qui déchirèrent l'homme seront alors résolues, l'histoire même s'arrêtera, puisque l'histoire des hommes est faite par la dialectique de la lutte des classes.

Stade prophétique

Dans l'analyse de cette troisième conséquence, nous sommes passés, sans crier gare, du stade explicatif et efficient au stade prophétique. J'y insisterai un peu, ce nous sera l'occasion de situer la pensée marxiste.

Au vrai, les marxistes n'aiment pas parler de cette épiphanie de la cité communiste future. Elle devient vraiment comme un objet d'espérance et de foi, mais nul ne peut prédire le temps exact de sa réalisation. Car il faut tenir dialectiquement compte de l'action de l'homme, qui est déterminée sans doute, mais dont l'homme ne peut découvrir le processus qu'en l'accomplissant. En tout cas, les communistes sont d'accord pour déclarer que les réalisations actuelles de l'URSS n'en sont qu'à la phase socialiste. L'achèvement de la phase communiste y est dialectiquement incluse ; mais la freine et l'active à la fois le refus que lui apporte le capitalisme international. — Quant à la Chine de Mao-Tse-Toung, elle n'en est encore qu'à une phase pré-socialiste (distribution de la terre aux petits paysans, etc.).

Le sens politique du chef d'Etat marxiste sera précisément cela : savoir appliquer à chaque pays et à chaque époque le stade de réalisation qu'il peut efficacement recevoir — pour l'épanouissement communiste. C'est parce qu'ils n'ont pas compris cette loi que la politique sociale de l'URSS par exemple put sembler, à certains moments, incohérente à des observateurs mal avertis. Une politique marxiste en route vers l'accomplissement de la cité terrestre future doit comporter une série discontinue de réajustements incessants — réajustements commandés eux-mêmes par une connaissance très exacte et sans cesse renouvelée des rapports de production.

Mais, en définitive, c'est bien la conviction prophétique — prophétisme tout humain — de l'instauration finale d'une cité terrestre parfaite, la cité communiste, qui soutient, qui doit soutenir l'élan de tout marxiste convaincu. Cité terrestre parfaite, qui serait la fin des antinomies et la fin de l'histoire — mais non point la fin de la dialectique dans le monde. Car il resterait à l'homme à transformer (sans fin) le monde, et lui-même dans le monde. Vous connaissez la phrase célèbre de Marx : il ne s'agit plus de connaître le monde, mais de le transformer (ce qui, en valeurs marxistes, est la seule connaissance authentique). Et de fait, une connaissance désintéressée, une contemplation, est commandée, en définitive, par une Vérité transcendante. Il n'y a pas, en marxisme, de transcendance possible.

Ce mélange d'efficacité immédiate et de problème lointain est très caractéristique de la pensée marxiste. Or, quand il prophétisait, même pour la phase socialiste qui, de son temps, était encore à venir, il est certain que Marx s'est plus d'une fois trompé. Il annonçait que la révolution partirait de l'Europe occidentale, là où le prolétariat industriel était le plus développé et le plus mûri. Or, elle est partie de Russie, puis s'est étendue en Chine : pays qui n'en étaient encore, dans l'ensemble, qu'au stade féodal. Marx annonçait que la lutte des classes se durcirait sans cesse, que le capitalisme des trusts se refuserait à tout progrès social. Or, l'Angleterre, par exemple, s'est pour une large part socialisée sans coup férir, et sans recours au marxisme. — Cependant, ne croyons pas que de telles constatations puissent troubler la foi d'un marxiste résolu. Le propre du mouvement dialectique, dirait-il sans doute, est de s'inventer pas à pas, en se faisant. Ce que nous appelons un peu vite les vues « prophétiques » du marxisme (je ne parle pas de la grande prophétie de la cité future,

incontrôlable, je parle des prophéties pour un proche avenir — devenu du passé), ces vues prophétiques-là jouent alors simplement le rôle des hypothèses scientifiques, qui servent d'activant à la recherche, ici à l'action révolutionnaire, mais se corrigent et se modifient au fur et à mesure du progrès. — Une discussion avec un marxiste risque toujours d'être un dialogue de sourds. Là où nous parlons de vérité, d'erreur, de bien et de mal, le marxiste entendra logiquement efficience ou non-efficience, succès ou échec.

J'ajouterai que toutes les fois que nous acceptons la *problématique* marxiste, si peu que ce soit, nous sommes sûrs de nous trouver comme happés par ce que j'appellerai l'« univers marxiste », et qui me fait songer à l'univers clos et en extension infinie d'Einstein. Il y a au départ un certain nombre de postulats indémontrables, mais qui, une fois acceptés gratuitement sur de pures bases sensibles non raisonnées, obligent au « oui » avec autant de rigueur que la maïeutique socratique entendant prouver la réminiscence des vies antérieures. Et je me demande si tel n'est pas le secret du mécanisme des « aveux spontanés ». Un homme qui croit en Dieu, ou même qui croit simplement qu'il existe un bien et un mal objectifs, et une justice objective, perd l'usage de sa langue, peut-être même de ses concepts, dès lors qu'il accepte de s'enfermer en ce monde dialectique à *deux* dimensions, matériel-sensible, qui est celui du marxisme.

Voici ce que je veux dire. Ne croyez pas que les vues marxistes soient fausses purement et simplement. Elles sont « vraies » (je mets « vraies » entre guillemets) par rapport à l'action que veulent réaliser les marxistes. Elles sont un certain découpage de la réalité, sur un certain plan, qui garde sa valeur d'efficience par rapport au but à atteindre. Mais le tout est de savoir — et cela les marxistes ne nous le démontrent jamais — si telle est bien toute la réalité. Les marxistes ont pris un aspect des choses, l'enchaînement dialectique des causalités matérielles, plus ou moins indûment bloquées d'ailleurs avec les causalités efficientes secondes — aspect des choses que la philosophie moderne, il faut l'avouer, avait trop souvent négligé au seul profit de la causalité formelle intrinsèque. De ce point de vue, ils arriveront toujours à une explication. Je me charge de vous expliquer n'importe quoi en dialectique marxiste, et, en m'y prenant bien, d'obtenir votre adhésion, sauf, bien entendu, si vous êtes des spécia-

listes très avertis des questions que je traite. (Encore le spécialiste pourra-t-il être simplement tenté de corriger des affirmations de détail — telles les vues « prophétiques » de Marx démenties par les événements — mais non point d'infirmier les principes fondamentaux d'explication.)

Une image un peu simpliste pour me faire comprendre. Imaginez un pays composé de sourds qui se parlent par gestes. Ils arriveront certainement à se donner une explication des choses satisfaisante, efficiente pour leur vie quotidienne, sans se douter qu'il puisse exister, dans l'ordre sensible, le monde des sons. La vision du monde marxiste repose sur un postulat qui s'organise en réitération de principes : il n'y a d'autre réalité que sensible-matérielle ; comment le prouver ? — la vérité a pour mesure l'efficiencia ; mais la seule efficiencia qui compte pour moi est celle de la transformation fabricatrice des choses ; je l'opère et déclare que rien d'autre n'est réel.

Un exemple. Le chrétien serait d'accord pour déclarer injustes les principes actuels du capitalisme libéral ou des trusts. Pourquoi ? Parce que la destinée de l'homme y est méprisée, parce que, selon le mot de Pie XI, « la matière sort anoblie des usines, et l'homme en sort avili ». Nous voici donc d'accord avec le marxisme ? Lui aussi condamne le capitalisme. Et il nous apporte de ce capitalisme une explication d'économie politique très poussée, toutes les minutieuses analyses de Marx dans son grand œuvre du *Capital*. Sur le plan de la causalité matérielle dialectique, les explications qu'il donne sembleront, à l'ordinaire, extrêmement fortes. Je puis bien les accepter, se dira le croyant — ma croyance en Dieu n'est pas en jeu. Et le voici entré dans le jeu dialectique... Le marxiste alors est tranquille. Il ne redoute plus la croyance en Dieu de son nouvel ami, il sait que cette « aliénation »-là tombera avec les autres — le moment venu. Ceci explique la violence de l'attaque ou de la persécution marxiste contre le chrétien qui se refuse à « entrer dans le jeu ».

En fait, un terrible malentendu de base a échappé à notre croyant. Il condamnait, lui, le capitalisme des trusts au nom de la destinée de l'homme et de la justice objective. Le marxiste, au fond, ne condamne point le capitalisme. Il ne condamne rien. Pour lui, le capitalisme est une phase déterminée et nécessaire de l'évolution dialectique. Mais elle est révolue, et l'heure a sonné de la révolution violente, elle-même déterminée et nécessaire, qui permettra le nouveau bond en avant.

Avant d'accepter la méthode dialectique marxiste, il faut que le croyant se demande s'il accepte cette notion-là de l'histoire des hommes. — Au vrai, il n'est pas de commune mesure entre une vision chrétienne et une vision marxiste du monde.

Essai d'anthropologie

Et maintenant, il nous reste à cerner d'un trait la silhouette de l'homme marxiste. Sa silhouette ? De fait, il n'existe pas comme ce tout inaliénable qu'est une personne humaine. Et l'individu, en lui, doit se réaliser en se perdant et se sublimant dans l'« homme social ». L'homme n'est qu'un moment « privilégié » de l'évolution dialectique.

Mais alors, pouvons-nous parler d'humanisme marxiste ? Pourquoi pas, puisque l'homme social se présente, pour le moment du moins, comme le sommet de l'évolution ? Penser que l'homme n'est pour lui qu'un numéro ou qu'un animal bien dressé serait ne rien comprendre au marxisme. Dans son livre *Du Zéro à l'Infini*, Kœstler présente le monde marxiste comme entreprenant une lutte à mort contre la « particule grammaticale », le « je ». Peut-être, mais ce qu'il ne semble pas avoir vu c'est que, précisément, le « je » individuel n'est pour le marxiste qu'un obstacle irréductible au véritable épanouissement de l'homme. — Le titre d'une brochure de Staline est instructif : *L'homme, ce capital le plus précieux*. Le bon ordre de la cité socialiste, et plus encore la préparation de la cité communiste, exige que l'homme s'y sente heureux, ait des loisirs, et sache les cultiver. Si une contrainte extérieure s'exerce, ce n'est qu'une phase transitoire. Le marxiste a besoin d'un homme qui entre volontairement dans le jeu de la dialectique historique, y trouve son épanouissement et sa joie.

Il est sûr que c'est très sincèrement que l'URSS travaille au bien-être matériel de ses ouvriers et de ses paysans, et à la culture de leur esprit au sens marxiste. Les propagandes capitalistes qui parlent de l'état inférieur de l'ouvrier ou du paysan russe ne me semblent pas de très bonne foi. Inférieur au standing de l'ouvrier américain spécialisé, par exemple, sans aucun doute. Mais qu'avait fait le régime tsariste pour ce qu'il est permis d'appeler l'humanisation des masses ? Nous ne pourrions, sans pactiser à notre tour avec la mauvaise foi, soutenir que le degré actuel d'instruction et de bien-être des masses

russe est le produit suprême de ce que peut donner la socialisation marxiste.

Mais qui ne voit que le problème n'est pas là, n'est pas seulement là ? Ce qui est premier, c'est de savoir *pourquoi* un régime d'inspiration marxiste entend améliorer le standard de vie, le degré d'instruction, les conditions d'hygiène du peuple. Tout cela est bien et il faut se réjouir que le bien se fasse, où que ce soit et pour quelque raison que ce soit. Mais enfin, tout cela est pour préparer l'homme à quelle destinée ?

J'avais annoncé comme sujet de cet entretien l' « homme marxiste », et, vous le voyez, je n'ai fait que vous parler de la vision du monde marxiste. C'est que, précisément, l'homme, en marxisme, n'a pas de consistance hors de cette vision du monde. Il entre dans ce découpage dialectique à deux dimensions, il en est un moment, ai-je déjà dit ; j'insiste : il en est le moment privilégié. Dans le langage marxiste, humanisme, au fond, veut dire : assurer au maximum le rendement et l'efficacité de ce moment privilégié. Transformer le monde, l'exploiter, oui. Le marxiste dira qu'il fait une confiance totale à la raison humaine. Mais qu'est la raison pour lui ? Uniquement sa fonction fabricatrice, la raison qui dégage non point l'intelligibilité de ce qui est, mais les lois qui permettent d'agir sur les phénomènes. Il faut dire, en un sens très précis, que le marxisme est (n'est que) une phénoménologie de l'être sensible. Que cela assure à l'économie et à la politique marxistes, dans l'immédiat, un mode réel d'efficacité, je n'en disconviens point. D'autant que la loi et la morale naturelles n'ayant plus d'existence propre, et toute valeur morale restant mesurée par l'épanouissement de l'homme social, tout devient, je ne dis pas « permis », ce serait encore une référence à une morale transcendante, mais tout devient commandé, exigé par l'obtention de cette fin, à quelque prix que ce soit. Il ne faut pas dire que, pour le marxiste, la fin justifie les moyens, il faut dire que ce sont les notions mêmes de fin et de moyen qui changent de sens, qui n'existent que comme moments dialectiques, sans cesse contredits et sans cesse dépassés.

Le dialogue, je ne dis pas avec le marxisme, mais avec des marxistes, n'est certainement pas impossible. Mais il est très difficile, car il faut prendre garde, à chaque instant, que les mêmes mots, employés de part et d'autre, le sont en des sens différents.

Je ne prends qu'un exemple, capital pour notre sujet : la notion de liberté. J'ai insisté sur le déterminisme (matérialiste) de la vision marxiste du monde. Et pourtant, les communistes protestent avec énergie si on leur dit que, dans leur univers, il n'y a pas de place pour la liberté. Ils parlent souvent de liberté. Ils se présentent comme ceux qui doivent abolir tout esclavage, ou, pour parler plus exactement, toute aliénation : tout ce qui vient attenter à l'autonomie totale de l'homme. Qu'est-ce à dire ? Plékhanov, qui, tout menchevik qu'il ait été, reste l'un des théoriciens reconnus, a, dans ses *Questions fondamentales du marxisme*, un chapitre sur la liberté. La notion est assez proche de la notion hégélienne correspondante, mais, comme à l'habitude, renversée. Qu'est-ce qu'être libre pour l'homme ? C'est s'épanouir selon ses lois propres. C'est donc reconnaître celles-ci et les accepter « librement », entendons volontairement. C'est entrer « librement » dans le jeu déterminé des grandes lois dialectiques de l'histoire. L'homme qui s'y efforce acquiert alors comme un « sens de l'histoire ». Il n'est pas porté passivement par elle ; il y concourt activement. Il la fait, il l'accomplit en s'accomplissant lui-même, à sa place de cause humaine déterminée, se voulant « librement » telle.

Celui qui veut résister à l'histoire, dit à peu près Plékhanov, a l'impression de le faire par un choix libre. En fait, ce refus est déterminé par le passé de qui le formule, son passé, son milieu, ses réflexes personnels ou héréditaires. Cet homme est alors un élément négatif, mais nécessaire, de la lutte des classes — elle-même nécessaire au changement qualitatif qui s'annonce. Mais, par là même, il perd ses droits d'individu de l'espèce humaine. Il commet le seul péché marxiste : le refus du mouvement (marxiste) de l'histoire. A l'histoire alors de le récupérer pour le bien de tous, et, s'il est possible, de le rééduquer ! Ainsi s'expliquerait, je pense, le principe des camps de travail. S'y opposer au nom des droits de la personne, c'est verser dans « l'idéalisme bourgeois ».

Nous avons affaire ici, à la fois, à un hégélianisme renversé et à un christianisme matérialisé. Le marxiste parle des lois dialectiques de l'histoire comme le chrétien parlerait de la Volonté libre de Dieu. Mais la Volonté libre de Dieu, non seulement respecte, mais fait libre notre liberté humaine. L'entrée dans la dialectique historique réduit la liberté humaine à n'être qu'une illusion historique. — On songe à l'« acceptation » active des vieux stoïciens.

La séduction marxiste

Une dernière question, grave, se présente à nous. D'où vient la séduction si grande exercée à l'heure actuelle par le marxisme sur tant d'esprits ? Je ne parle pas bien sûr des triomphes de force, des victoires militaires de l'URSS (encore qu'elles puissent être pour beaucoup d'esprits comme une « preuve » d'authenticité). Je parle de cette connivence que de tels triomphes trouvent non seulement auprès des communistes militants du monde entier, mais assez souvent auprès de larges couches de populations — pourtant non communistes, qu'il s'agisse des Etats dits « satellites », ou même des Etats occidentaux. Je songe encore à l'espèce d'attente messianique avec laquelle tant de sympathisants, en France ou en Italie par exemple, mais plus ou moins en tous pays, regardent vers l'URSS. — Il suffit d'avoir fréquenté quelques-uns de ces communistes, ou sympathisants communistes de base, pour se rendre compte qu'il y a là une question angoissante pour le cœur du chrétien. Ce sera la dernière partie de mon exposé, ce que j'avais appelé les hommes marxistes dans leur réalité concrète.

Pour comprendre cet état de fait, je propose d'abord une distinction : ce sympathisant de base appartient-il aux classes populaires, au prolétariat, ou est-il l'un de ces intellectuels issus de milieux bourgeois qui, de plus en plus fréquemment, se convertissent au marxisme ?

Dans le prolétariat, et le prolétariat ouvrier surtout, il y a beaucoup d'inscrits au Parti qui projettent dans le communisme bien des aspirations obscures de leur cœur droit. Quand une cellule d'usine fait participer ses membres à une grève parce que l'un des ouvriers a été victime d'une injustice, ou bien parce qu'il s'agit de protester contre la guerre, c'est le plus souvent un sens de justice et de fraternité humaine (ces valeurs « absolues » qui n'ont pas de place dans la dialectique) qu'entend servir le militant de base. Peut-il se rendre compte qu'il est par là même, et déjà, pris dans le redoutable jeu dialectique ? Qu'il est en marche déjà pour la « sublimation » de la personne humaine dans l'homme social ?

Et, subtilité dialectique supplémentaire : cette survivance de sentiments très simplement humains, qu'on ne croie pas que les dirigeants la cultivent par un machiavélisme retors ! Non point, les

dirigeants sont sincères, eux aussi. Il *faut* des hommes loyaux, fidèles, généreux, *pour* préparer la dictature du prolétariat. Si nous croyons à l'absolu de la personne humaine et à Dieu transcendant, nous dirons que l'*objet* de ces vertus « communistes » (qui est la prise de pouvoir par le prolétariat armé) est sous-humain. Mais leurs *actes* n'en resteront pas moins des actes de loyauté, fidélité, générosité (et de nos jours, trop de chrétiens oublient que l'acte d'une vertu est mesuré par son objet). — Voyez par exemple combien les militants de la Chine nouvelle ont bien compris cela : ces équipes fraternelles qu'ils suscitent entre jeunes communistes, les auto-critiques en commun, les revisions de vie... Et insensiblement, à la loyauté, fidélité, générosité, répond, doit nécessairement répondre la haine (dialectiquement cultivée) pour les ennemis de classe, ceux qui font obstacle à l'histoire, ou simplement ceux qui font de la personne humaine un absolu.

Et puis, le militant de base est tellement persuadé de travailler au bonheur de l'humanité, de se sacrifier au bonheur de l'humanité ! Souhaitons qu'il ne sache pas très bien qu'entendre par là, et que cette « Humanité » soit en réalité pour lui, un Bien transcendant, et comme le Visage voilé et inconnu de Dieu ! — Tout acte de solidarité communiste n'est pas de soi un acte de charité surnaturelle, tant s'en faut. Mais il est rare qu'il ne soit par ailleurs qu'un moment désincarné d'évolution dialectique, une sorte d'impératif catégorique à la mesure marxiste. Je crois, et je dis cela d'expérience, qu'il est souvent un acte bon d'amour naturel du prochain, un acte animé par la compassion naturelle de l'homme pour son semblable. Or, un acte de vertu naturelle est certainement un point de greffe possible pour un amour surnaturel qui conduirait à Dieu, même si Dieu reste ignoré par l'intelligence. — Je ne dis pas qu'il en sera toujours ainsi, je dis qu'il est possible qu'il en soit ainsi, et que, par là, l'homme marxiste concrètement vivant, s'il est sincère, peut faire à chaque instant éclater la notion marxiste de l'homme. Nous avons tous connu de ces militants qui, en raison de leur idéal communiste même, battaient, si je puis dire, en générosité quotidienne, et en quotidien don de soi, les chrétiens trop lourds, trop sûrs d'eux-mêmes que nous sommes souvent. Faut-il dire que c'est le marxisme comme tel qui les fait être ainsi ? Je dirai bien plutôt que c'est l'élan profondément humain, souvent même des valeurs évangéliques méconnues, qu'ils

ont mis à leur insu dans leur foi communiste. On peut penser, en ce cas-là, que la « haine » doctrinale du marxiste pour ses ennemis de classe deviendra un jour la pierre d'achoppement qui risquera de tout remettre en question.

De cet au-delà du communisme dans le communisme même, je me garderais d'exclure les dirigeants, même les plus grands. Dieu seul juge les cœurs. — Voyez, autant que l'on peut se former une opinion à travers les pages d'un livre, Marx lui-même. L'automne dernier, je relisais les chapitres du *Capital* qui traitent de la journée de travail d'un ouvrier. Ils viennent après des analyses fort techniques sur la plus-value absolue et relative. Il eut suffi, pour la suite de la démonstration, d'un ou deux exemples, de quelques données statistiques. Au lieu de cela, Marx décrit ce qu'était la journée (ou la nuit) de l'ouvrier et de l'enfant ouvrier dans l'industrie anglaise de son temps, et l'on sent en ses lignes une sorte de frémissement qui ne peut venir que du cœur. Sans doute, Marx cherchait par là à conquérir son lecteur. Mais rien ne permet de penser qu'il n'était point comme emporté lui-même par son indignation et sa compassion. Il y avait de quoi, d'ailleurs ! En ces débuts de l'ère industrielle, la situation était vraiment affreuse, et reste une tare du capitalisme moderne, livré à la justice de Dieu, et à son expression providentielle, la justice immanente de l'histoire des hommes. Page après page, et les documents sont authentiques, nous voyons des enfants de neuf ans qui travaillent seize heures par jour — parfois la nuit ; des jeunes gens qui ne savent pas très bien si Londres est en Angleterre ou non ; des mains happées par des machines ; des foyers sans joie ni avenir... Et toujours la mauvaise justification des maîtres : s'ils travaillaient moins, ils ne sauraient que faire de leurs loisirs, ils ne sont pas capables de loisirs humains... Cette situation-là, il faut nous la redire de temps à autre pour comprendre comment a pu naître et se développer le marxisme. Pour comprendre comment le parti communiste a pu se présenter parfois comme un grand espoir de libération au cœur des malheureux.

Sans doute, Marx n'avait pas prévu l'amélioration (relative) du sort des ouvriers, telle qu'elle a été conquise par la suite. Mais enfin, ce sont bien les ouvriers eux-mêmes qui l'ont conquise, et entendent la conquérir. Le tragique de l'Europe occidentale actuelle, c'est que le parti communiste ait pu vraiment, aux yeux et dans le cœur des masses prolétariennes, être le parti ouvrier. J'ai entendu

plusieurs fois des ouvriers dire leur lassitude des manœuvres du Parti et ajouter : « Mais si je ne votais pas communiste, c'est comme si je trahissais la classe ouvrière. »

Leur lassitude du Parti. C'est qu'il vient un moment où les erreurs prophétiques du marxisme pèsent de tout leur poids. Les syndicats d'obédience communiste ont réclamé, ont fait grève pour des causes ouvrières justes. Et voici, contre toutes les prévisions dialectiques, qu'ils ont obtenu satisfaction. Il est loin d'en être toujours ainsi, certes, mais enfin un certain progrès se dessine. Intervient alors un subtil jeu de force, où il semble bien que le parti communiste mène tout simplement la politique du pire, car il faut que la mesure d'injustice soit comble pour qu'ait lieu le saut dialectique de la révolte des masses.

Mais les masses qui avaient mis dans leur marxisme ces éternelles valeurs humaines que le marxisme nie, s'interrogent, découragées, et se retirent. C'est alors que le Parti se replie sur lui-même et, par le jeu de l'auto-critique, opère ces « purges » que nous connaissons bien. — Et il cherche à nouveau à ressaisir les masses. Il y a là une dialectique, disons très humaine, et que Marx n'avait pas prévue.

Et tout cela se fait au prix des souffrances du peuple, et de beaucoup de générosité dépensée en vain. Cependant, si nous analysons de près de tels facteurs psychologiques, il faut reconnaître qu'ils témoignent à leur façon que les dirigeants aussi, les dirigeants les tout premiers, ont la foi marxiste. Disons qu'il s'agit en ce cas d'une foi « éclairée ». Ce sont les principes mêmes de la dialectique historique qui sont conçus comme intrinsèquement vrais.

Je parlerai maintenant des intellectuels marxistes. Il m'est arrivé d'en rencontrer de deux sortes. Les uns étaient au fond très semblables aux militants de base. Ils étaient allés eux aussi au marxisme par la générosité de leur cœur, et par leur amour pour la classe ouvrière ; par lassitude aussi des cadres et du vieil individualisme bourgeois. Dans ce dernier cas, les marxistes se méfieront — c'est en somme l'histoire du héros des *Mains sales* de Sartre. Les grands principes marxistes seront assimilés tant bien que mal, mais les valeurs affectives domineront.

J'en ai connu d'autres, je songe surtout à « un autre » que je connais bien. Là, c'est vraiment à une adhésion intellectuelle délibérée

que l'on a affaire. C'est un esprit qui entre de tout lui-même dans le jeu dialectique des contradictions internes comme constitutives de toutes choses, avec d'ailleurs courage et générosité. L'homme auquel je songe, il me souvient lui avoir posé un jour une question nette sur ce qu'était pour lui le bien. Et sa réponse, sans échappatoire possible, affirma la pure immanence de l'homme à l'homme dans l'homme social... C'est une réponse terrible, car si une telle notion était réellement vécue, je ne vois plus où pourrait se glisser le moindre espoir d'un appel à quelque chose d'autre que soi.

Dans un cas pareil, qui est rare, la pensée marxiste apparaît comme l'une des ultimes conséquences de toute une courbe évolutive moderne où, lentement, théorie après théorie, système après système, l'homme avait entrepris de se faire le centre du monde, de se faire Dieu. Je dis l'une des ultimes conséquences. L'autre est précisément celle du subjectivisme forcené, le grand romantisme allemand, le Kirilov de Dostoïevski, et, tant que n'intervient pas « l'engagement » illogique, l'existentialisme athée. Cet homme communiste dont je viens de vous parler avait précisément cherché naguère une raison de vivre dans l'existentialisme, c'est-à-dire, je cite presque ses propres paroles, avait cherché, par l'expérience vécue du désespoir et du néant, un dépassement du désespoir. En fait, il n'avait trouvé qu'un vide, où vint s'engouffrer la lame de fond de la triomphante dialectique marxiste de l'histoire.

Conclusion

Tels sont, je crois, les deux pôles contrastés qui expliquent cette présence communiste en des pays par ailleurs non communistes : d'une part, un espoir de justice sociale, une libération du monde des travailleurs hors des chaînes du prolétariat — d'autre part, l'homme assoiffé de trouver en lui seul sa raison de vivre. Et comme chercher cette raison de vivre en son moi limité l'accule au désespoir, il se livre à la puissante vague dialectique qui transpose dans le mythe de l'homme social le centre de son moi. A l'origine, cela seul lui est demandé, d'admettre que la vérité se mesure à l'efficacité. Pour le reste, l'éducation dialectique s'en charge.

A coup sûr, des facteurs secondaires peuvent jouer, et la propagande bien faite, et le dévouement amical du militant, et même

des intérêts personnels. Mais cela est secondaire. Cela, c'est la frange du Parti, les victimes désignées pour la prochaine auto-critique. Il n'y aurait que cela, il n'y aurait pas de question marxiste. La force du communisme est dans la sincérité de ses adhérents.

Et c'est bien là ce qui éclaire l'attitude de l'Eglise, d'une part sa condamnation du marxisme comme tel, dialectique matérialiste et athée, d'autre part sa condamnation des principes non moins matérialistes du capitalisme libéral ou des trusts. Il est bien évident qu'il ne peut pas y avoir de commune mesure entre une foi monothéiste et une dialectique matérialisée de l'histoire. Mais il est non moins évident que l'existence d'un prolétariat pose au croyant une interrogation cruciale. Et ne nous contentons pas à bon compte, nous bornant à valoriser les améliorations du sort, je ne dis pas forcément de la classe ouvrière, mais de certaines couches de la classe ouvrière. Oui, l'ouvrier spécialisé scandinave, américain, anglais, a un standard de vie relativement élevé ; oui, il est en tout pays des ouvriers satisfaits de leur sort, ou à peu près. Mais enfin, il y a les bidonvilles qui se construisent dans les faubourgs de presque toutes les grandes cités du monde (je ne parle pas des cités de derrière le rideau de fer — je l'ignore), il y a des masses sous-alimentées, je vous parlais le mois dernier des masses indiennes. Et il y a, à l'égard de ces masses, la solidarité ouvrière qui monte au cœur de bien des travailleurs plus favorisés.

Répondrons-nous, sans plus, par la Volonté de Dieu, et l'éminente dignité du pauvre ? Est-ce cela la réponse des croyants ? Et qu'offrirons-nous à l'homme aux portes du désespoir, et que le marxisme a comme humainement sauvé ?

Le marxisme est né en des pays chrétiens, et s'est nourri de valeurs déchristianisées. Depuis quelque vingt ou trente ans, nous assistons à une confrontation de la pensée chrétienne et de la pensée marxiste. Je pourrais évoquer aussi les réponses possibles de la pensée musulmane. Elle n'a pas été aussi engagée que le christianisme dans l'aventure marxiste. Les raisons en sont à la fois idéologiques et économiques. Mais je ne crois pas qu'elle puisse pour autant la traiter par prétérition. Le marxisme n'est jamais bien loin aujourd'hui. Il est devenu le grand problème de la civilisation moderne.

Il ne s'agit pas seulement de nous redire en toute tranquillité pourquoi la vision marxiste du monde est erronée, pourquoi et en

quoi sa notion de l'homme mutile l'homme. Rien ne se fera tant que nous n'aurons pas une réponse agissante aux problèmes dont est né le marxisme. La notion de l'homme marxiste est un mythe qui peut faire, qui fait beaucoup de mal ; mais les hommes marxistes sont nos frères, et qui, souvent, ne se sont éloignés de nous que parce qu'ils n'ont pas trouvé en nous de suffisants témoins de Dieu, avec tout ce que cela comporte jusqu'en la cité temporelle. C'est l'heure où il s'agit moins que jamais de laisser la cité des hommes en proie à l'injustice et à une volonté aveugle d'égoïsme et de puissance, si nous ne voulons pas trahir la Cité de Dieu.

LOUIS GARDET

La destinée de la femme selon l'Islam et selon saint Paul

La condition de la femme a profondément changé depuis un demi-siècle, non seulement en pays musulman, mais d'abord en pays chrétien. Ici et là-bas, des polémiques passionnées se sont élevées entre conservateurs et novateurs, ou novatrices, mais tous sont poussés par le bouleversement de la société à la suite des deux guerres, particulièrement par la redistribution des fortunes qui s'est opérée dans tout l'ancien monde, y compris l'Orient.

Les normes du XIX^e siècle ne sont plus applicables. Les femmes ont à s'en réjouir, malgré le durcissement de la vie qui les atteint ; mais beaucoup hésitent sur le critère du bon et du mauvais, sur les directives à choisir. Cette divergence d'opinions sur ce qui nous touche rend plus difficile encore de présenter des solutions adaptées aux sociétés dont l'Occident dirige l'évolution ; soit qu'il intervienne en droit pour les guider, comme en Afrique du Nord, soit qu'il les inspire de fait parce qu'on le copie, souvent de fâcheuse manière, dans le monde entier.

Un jour nouveau éclaire cependant les réflexions si l'on regarde, en Islam et chez nous, des traditions communes interprétées diversement, et le rôle d'abord semblable, ensuite différent, attribué à la femme.

On ne pense guère que le slogan « La femme au foyer » reçut sa réalisation intégrale de l'Islam, mêlant au vieux droit arabe des coutumes établies au début de la société chrétienne. Mais il lui arriva d'omettre le principe en gardant le contexte ; à quel prix ce fut lorsqu'il s'agit du principe établi par saint Paul, nous allons l'entrevoir. Puis nous verrons comment, pris dans sa plénitude et non plus masqué par les interprétations secondaires données de part et d'autre, celui-ci apparaît la meilleure et universelle norme de l'évolution féminine.

* * *

Le Coran n'est pas un livre composé. Il fonda une religion et une société, sans constituer un traité de théologie, ni un traité de droit. Sur le plan social, Mahomet se proposa peu à peu de réformer ce qui le choquait

dans le droit païen, il ne songea pas à le remplacer par un droit musulman ; celui-ci ne fut élaboré qu'au cours des deux siècles suivants.

Lors de l'hégire, dans la rude vie des nomades et des marchands idolâtres, la situation de la femme n'était nullement fixée. De fait, elle avait une assez grande influence, variant selon l'importance de sa famille, et due parfois à ses qualités personnelles si son entourage y prêtait attention. Mais des droits ? Aucun. Mariée au gré de son père, de ses oncles, ou de ses frères, et quand bon leur semblait, selon un contrat présentant tous les caractères d'une vente, sa vie de femme n'avait aucune garantie : il n'était pas question d'être seule épouse, et elle pouvait être renvoyée au gré de son mari, mais non être elle-même déliée, quelques sévices qu'elle eût à subir, s'il désirait la garder. Aucun droit sur ses enfants, qui n'appartenaient qu'au père. Aucun droit à posséder quoi que ce fût, n'héritant pas, mais faisant partie de l'héritage de son mari, et attribuée à l'un des héritiers. Aucun droit même à la vie ; si elle était vivante, c'est que son père, toujours mécontent de sa naissance, n'avait pas cédé cependant à la coutume répandue d'enterrer vivante sa petite fille, pour éviter qu'un jour la faim l'entraîne au déshonneur.

Mahomet fut sincèrement ému d'une telle misère. Verset après verset, le Coran donna à la femme le droit de vivre, d'être protégée par sa mère dans sa première enfance, le droit à un mariage assorti, à être nourrie, habillée par son mari, et à recevoir un an de pension alimentaire en cas de répudiation ; le droit à la maternité, mais non pas à la fidélité de son mari ni à la garde de ses enfants, passé la première enfance ; la limitation des mauvais traitements, les coups restant permis ; l'initiative éventuelle dans une demande de divorce — très difficile à introduire —, l'autorisation de se remarier si elle est veuve ou répudiée, le droit à une demi-part d'héritage, et la libre disposition de ses biens, à cause de la multiplicité des foyers du mari et de la fréquence des répudiations ; une certaine égalité de principe devant la loi religieuse, avec une limitation de l'obéissance au mari, qui n'est pas due s'il demande un péché.

Grand progrès, souvent plus théorique que pratique, aucun contrôle ne s'exerçant sur la vie familiale. Mais il était chèrement payé par la reconnaissance légale de la polygamie et du concubinat, plus encore par la claustration que l'Islam institua et qui établit une scission de la communauté en deux sociétés juxtaposées, l'une d'hommes et l'autre de femmes.

Tandis que la situation précédente résultait de coutumes non fixées, qui avaient déjà commencé d'évoluer, l'amélioration fut figée par le texte qui la concédait, considéré comme révélé. L'évolution s'arrêta. Elle ne reprit qu'au début du XX^e siècle sous l'influence de l'Occident, au mépris des textes et de toute la tradition. Alors l'exégèse se modifia sous l'influence de juristes réformateurs¹, puis sous la poussée de l'opinion, affrontant une résistance des plus vives, dont certaine récente proclamation des

¹ Cf. J. JOMIER, *Le Commentaire coranique du Manâr, tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris, 1954, pp. 178-190.

professeurs de l'Université de l'Azhar, au Caire, peut donner une idée. Mais ceci est aujourd'hui hors de notre sujet.

Nous voudrions seulement attirer l'attention sur la société produite par le maintien rigoureux de la femme au foyer, et au service de la communauté musulmane d'une seule manière : elle doit l'accroître par les enfants qu'elle lui donne. L'Islam n'envisage pour elle aucune autre manière de servir Dieu. En conséquence, toutes les femmes doivent être mariées sauf exceptions dues à la pauvreté ou aux défauts physiques, de sorte que la polygamie, établie en faveur de l'homme, se trouve justifiée aussi du côté de la femme. Ces préceptes régissent encore les pays musulmans.

Ils s'expliquent par l'état social de l'ancienne Arabie pour laquelle ils furent établis. Dans le campement de nomades, toute sortie était un danger, tout travail était pour le foyer, et suffisamment écrasant déjà ; aucune culture n'existait, rien ne protégeait une femme que le mariage ou la vieillesse, elle ne voyait personne et était incapable, au sortir de l'enfance, de choisir elle-même son mari ; ce qui motiva jusqu'à un certain point le révoltant droit de contrainte encore en usage : celui de marier contre son gré la fille vierge et même la fillette impubère, coutume préislamique dont le Coran ne parle pas, mais difficile à rejeter, à cause du mariage de Mahomet lui-même avec Aïcha encore enfant.

On comprend les motifs qui ont pesé sur la communauté musulmane à son début. Mais le drame vient du fait que les versets coraniques intangibles, encore durcis dans l'interprétation traditionnelle, ont imposé les mêmes règles à d'autres sociétés, et à d'autres temps, depuis le VII^e siècle, avec les pays enlevés à l'empire byzantin, jusqu'à nos jours. Lorsque ces dispositions débordèrent l'Arabie pour s'appliquer aux pays chrétiens, elles marquèrent une régression dont l'ampleur ne fut pas mesurée tout de suite, parce qu'elles avaient assimilé quelques modes de vie appartenant à la société chrétienne d'alors, comme on le verra plus loin.

Peu à peu le fossé se creusa. Lorsque le foyer ne fut plus le feu du nomade, mais la demeure du citadin, toute une civilisation naquit où la femme n'avait aucune part.

La claustration la sépara bien plus profondément qu'elle ne l'était dans la société romaine ou byzantine, ou médiévale. Non seulement la vie publique était comme ailleurs en dehors d'elle, mais chose beaucoup plus grave, la défense d'être vue par tous les hommes auxquels les liens du sang n'interdisaient pas de l'épouser, et la défense de converser avec eux l'exclut de toutes les réunions, de tout échange d'idées.

Pour première conséquence, on ne pensa à la femme que sous l'aspect sexuel, puisqu'en tout le reste elle était absente. Elle-même désœuvrée, reléguée hors de toute autre question, ignorante même des choses religieuses réduites à des rudiments insignifiants, ne pouvait penser qu'à ce que la nature mettait quotidiennement sur son chemin, à sa toilette et aux intrigues nombreuses s'il y avait plusieurs épouses, des servantes, des esclaves, dont beaucoup étaient des concubines de son mari, et les enfants de chacune d'elles.

Deux déformations aussi graves l'une que l'autre ont dès lors atteint la société musulmane. De femmes qui auraient été normalement intelligentes et équilibrées dans un autre cadre, et qui faisaient souvent ce qu'elles pouvaient par instinct maternel ou par bonté naturelle, on fit des êtres diminués et trop souvent des vicieuses.

Les hommes furent encore pires, ayant la force pour eux. Ils nous ont laissé les traces écrites de leurs pensées. Elles stupéfient sans les chercher plus loin que dans les traités de droit musulman. Les jeunes générations, qui ont connu au dehors une autre morale, commencent heureusement d'être plus normales ; mais les dispositions classiques sont étonnantes. L'Islam, en effet, qui a pris tant de précautions et des sanctions féroces contre la femme adultère, n'a *aucun* enseignement de la pureté (la pureté dont parle l'Islam est rituelle), *aucune* morale du mariage, *aucun* respect de l'enfance, car le viol de toutes petites filles par des maris jeunes et vieux n'est pas défendu juridiquement : il n'y a pas d'âge légal pour le mariage. Aujourd'hui les pays modernes essaient d'introduire cette restriction d'origine européenne, mais elle est battue en brèche par bien des complicités familiales. On n'arrive même pas à la faire respecter en Algérie. Et combien de fois les jeunes filles sont-elles victimes d'hommes de leurs familles, quitte à être assassinées par leur frère ou leur père, s'il en résulte un enfant. Le fait est souvent caché, mais il s'est encore produit au grand jour il y a trois ans en Syrie, avec l'approbation de toute la petite ville, lorsque nous nous y trouvions. En pareil cas, l'assassin est généralement un jeune frère au-dessous de la responsabilité légale, il ne sera donc pas puni pour cet acte défendu maintenant par la loi civile. Si les époux savent être chastes et délicats, ils ne le doivent qu'à une grâce directe de Dieu et à eux-mêmes.

La société masculine du pays d'Islam donne le plus éclatant démenti aux théologiens chrétiens qui se figurent, non sans naïveté, que la femme est la source de tous les péchés pour l'homme. Là, la femme a été bannie, et le vice des hommes a pris une extension inimaginable. Parallèlement, la moralité féminine a baissé. Le déséquilibre est partout.

Le bilan de la rigoureuse claustration musulmane apparaît donc affreusement négatif. Il faut bien remarquer en effet que ces hommes et ces femmes ne sont pas plus mauvais que d'autres ; ils en témoignent à l'occasion par leurs actes, hors de ce milieu, et savent respecter, comprendre la pureté s'ils la rencontrent ailleurs. Mais l'éducation reçue exacerbe leurs tendances, les braque sur des idées fixes, en fait des obsédés.

Dans l'ensemble du comportement masculin, on constate aussi une lacune. L'homme n'a pas été affiné par le contact d'une présence féminine demeurée pure ; l'Islam a une touchante sollicitude pour les parents, mais toute la vie s'écoule et la pensée évolue en dehors des mères qui ne peuvent rien comprendre aux choses dont elles sont tenues à l'écart. Les hommes n'entendent jamais l'opinion d'une jeune fille, ne savent pas ce que c'est d'être apaisés par sa présence ; n'ont jamais de conversations mises au point devant des femmes que l'on ne veut pas choquer. Les œuvres littéraires s'en ressentent par leur crudité, et l'œuvre politique par ses erreurs sociales.

On s'est souvent demandé pourquoi la civilisation musulmane, après des éclairs magnifiques, retombe toujours sur elle-même et reste stagnante. Les difficultés que sa renaissance rencontre aujourd'hui du côté de la famille font naître une question : Qui sait si elle ne porte pas une malformation qui tient à sa négligence d'une loi fondamentale de la société humaine ? car celle-ci est constituée par l'homme et la femme réunis.

* * *

Le Coran a recueilli plusieurs récits bibliques, mais avec lacunes et divergences. Il est frappant que l'intronisation d'Adam comme roi de la création ne soit pas accompagnée du récit de la création d'Eve.

Au théologiens de déterminer à quoi se rapporte exactement le récit de la Genèse ; à coup sûr il plut à Dieu que la réalité dont il traite nous soit présentée de cette manière. Or, la création d'Eve n'est pas référée premièrement à la génération, au contraire de ce qu'on a dit souvent. Ceci n'est exact que par rapport au Coran, qui ne parle pas d'Eve lors de la création de l'homme, mais dit ailleurs sans même la nommer : « O hommes ! Craignez votre Seigneur, qui vous a créés d'un seul être, et qui, de celui-ci, a créé son épouse, et d'eux deux a fait sortir beaucoup d'hommes et de femmes », (Cor., iv, 1). Sans doute, l'homme ne suffit pas à la génération, et les récentes découvertes biologiques y réduisent même singulièrement le rôle masculin ; cependant il ne s'agit pas d'un acte, mais de toute la vie lorsque l'Ecriture dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. » Le couple humain forme une unité sociale. Il eut tout à faire en commun, dans des circonstances assez difficiles pour que toutes les qualités des deux humains soient mises en œuvre. Celles d'Eve ne sont pas celles d'Adam ; si elle apportait la même chose, en quoi serait-elle utile ? Ils ne font qu'un parce qu'ils sont non pas semblables mais complémentaires, et ce n'est pas forcer le sens de la Genèse que de l'entendre de la société autant que du mariage. Eve apparaît formée d'une matière plus élaborée qu'Adam, cela suggère que sa part d'action est de procurer l'affinement et la délicatesse.

L'Islam n'a pas retenu la parole divine qui fait de la femme la compagne de l'homme partageant tout avec lui. La chute, commune à Adam et à Eve, fut provoquée par les suggestions de Satan à Adam (xx, 118) ; elle n'entraîne pas de tache pour leur descendance. Adam n'a bien qu'une seule épouse, mais non pas dans l'union profonde et totale marquée par la Genèse.

Les musulmans ne pensent pas à ce commencement de la société, si étroitement commun à l'homme et à la femme. Le Coran a prévu l'accroissement de la communauté musulmane, le plaisir du guerrier, le partage du butin dont font partie les femmes du vaincu, et une très relative protection de la femme au sein d'une communauté intégrant polygamie, concubinat, esclavage. Ce droit, adapté d'une société dure et inculte, n'a pas été fait pour une civilisation ; lorsque celle-ci est venue, son développement et sa stabilité en ont été atteints. L'Islam illustre cruellement que l'homme n'est pas complet, ni normal, s'il ne tient la femme en estime suffisante.

Il est vrai, l'Ancienne Loi, comme l'Islam, admit la polygamie, le concubinat, l'esclavage. Mais le Christ était venu six siècles avant Mahomet rectifier ce qui n'avait été permis que pour un temps. Ces six siècles d'expérience témoignaient de la possibilité d'une union monogame.

L'Ancien Testament, comme l'Islam encore, place la fécondité au premier plan. La femme, dans l'Ancien Testament, est la femme mariée et, comme dans toute société non évoluée, la servante. La loi du travail fut donnée à Adam, visiblement pour lui et pour Eve. Dans une vie qui ne comporte que les tâches matérielles, il se fait une répartition naturelle du travail, laissant à l'homme, physiquement plus fort, la chasse, la guerre, le travail extérieur ; tandis que le travail sur place, protégé par lui, revient à qui est plus faible ; de même celui de la terre et de l'artisanat revenait chez nous au peuple quand le seigneur assumait la défense de tous par la guerre.

L'histoire humaine témoigne que cette répartition se modifie nécessairement. En effet, la chasse et la guerre ne sont pas des besoins constants, mais la nourriture est quotidienne. L'éloge de la femme forte dans le Livre de la Sagesse nous la montre travaillant à la maison pendant que son mari siège aux portes de la ville ; les villages de montagnes d'Afrique du Nord offrent tous les jours des maris assis à longueur de journée aux portes du village, sans louange montant vers leurs femmes, auxquelles personne ne pense, et qui sont écrasées sous les fardeaux de bois pour le feu et les corvées d'eau... Ils préférèrent prendre une épouse de plus que payer une servante.

Lorsque la société devient plus complexe, la femme s'affranchit dès qu'elle le peut des travaux du ménage en se faisant servir ; tandis que les tâches manuelles et intellectuelles du mari s'accroissent. La femme alors ne fait plus rien. Hormis les pauvres gens, la femme au foyer, ancienne formule, était affranchie de tout travail. Cela ne répond plus à la loi donnée au genre humain. Mais dans une société plus évoluée, où l'esprit tient plus de place que la force physique, rien ne s'oppose à l'emploi des capacités réelles offertes par les deux éléments faibles d'une nation : le peuple et les femmes.

Malgré la forme encore primitive de la société, l'Ancien Testament connut les valeurs spirituelles. Il dessine le portrait de la femme veuve vivant dans la prière, comme la mère de Samuel et Anne qui accueillit l'Enfant au Temple. En Islam, rien de semblable ; la femme ne joue dans la cité qu'un rôle conjugal et maternel. A plus forte raison, aucune n'exerça jamais sur son temps l'influence qui fut si souvent l'apanage des saintes dans les pays chrétiens.

* * *

Entre l'Ancien Testament et l'Islam, se place chronologiquement l'étonnante nouveauté chrétienne.

Dieu se rapproche de l'homme, au point de faire société avec lui. Dès lors, les perspectives changent. Sans doute, il faut s'occuper de la cité

terrestre ; et l'amour du prochain donne au soin que l'on prend de ses habitants un accent, une ferveur inconnus jusque-là. Mais autre chose importe davantage que d'en accroître le nombre : la réponse personnelle à Dieu qui se révèle au cœur de chacun, et s'intéresse à chaque âme plus qu'à l'organisation collective. Toute âme est autonome vis-à-vis de Dieu ; la femme comme l'homme. Cela n'empêche pas leurs qualités de demeurer diverses et complémentaires, tandis qu'ils répondent chacun selon ce qu'il est, ce qu'elle est. Mais chacun répond pour soi, et à ce que Dieu lui demande ; parfois il leur demande d'être à lui seul.

La Vierge Marie, la première, répond directement et voue à Dieu sa virginité. Elle affirme de sa propre autorité que la femme n'est pas destinée uniquement à l'homme, mais d'abord au service et à la louange de Dieu. En quoi elle répondait à la grâce que Dieu avait mise en elle. Dieu témoigne aussitôt avec une divine munificence en faveur de sa propre initiative partagée par Marie ; de cette première vierge consacrée à lui, naîtra son Verbe. Lui aussi, Jésus, sera vierge. Bien d'autres, désormais, reprendront l'affirmation de la Vierge Marie : la femme peut accomplir sa destinée primordiale sans l'homme, comme l'homme sans la femme, parce que, depuis la nouvelle loi, la génération n'est pas le seul but ; maintenant l'esprit prime le corps, et la cité est pour l'âme.

Désormais l'autonomie de tout humain est posée.

L'Islam ne l'a pas reconnue, bien qu'il vénère la Vierge Marie et croie à la naissance virginale de Jésus ; mais il ne saisit pas la portée de ces exemples et n'en perçoit pas l'imitation dans la vie monastique « inventée » par les disciples de Jésus (LVII, 27). Peut-être Marie et Jésus lui semblent-ils des êtres trop exceptionnels pour que leur exemple soit suivi. De plus, connaissant le modèle, il lui manque de connaître la théorie de l'imitation. Ce que la Vierge Marie avait découvert fut expliqué par saint Paul en une page qui n'a trouvé nul écho dans le Coran.

Dans le même chapitre qui traite du mariage unique et sans réputation (I Cor., VII, 2-6, 10-11, 39), saint Paul dit aussi : « Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme. » (VII, 2). « Aux célibataires et aux veuves, je dis donc qu'il leur est bon de demeurer comme moi » (VII, 8 ; saint Paul n'était pas marié). « Je voudrais vous voir exempts de soucis. L'homme qui n'est pas marié a souci des affaires du Seigneur, des moyens de plaire au Seigneur. Celui qui s'est marié a souci des affaires de ce monde, des moyens de plaire à sa femme ; et le voilà partagé. De même la femme sans mari, comme aussi la jeune fille, a souci des affaires du Seigneur ; elle cherche à être sainte de corps et d'esprit. Celle qui s'est mariée a souci des affaires de ce monde, des moyens de plaire à son mari [...] Je n'entends pas vous tendre un piège, mais vous porter à ce qui est digne et qui vous attache sans partage au Seigneur [...] Ainsi donc, celui qui marie sa fille fait bien ; celui qui ne la marie pas fera mieux encore. » (VII, 32-35, 38).

La seule raison chrétienne de ne pas se marier est donc de garder une plus entière liberté d'esprit et de cœur pour aimer Dieu, lui plaire et le servir. L'histoire des vierges et des veuves romaines consacrées à Dieu,

parmi lesquelles il cueillit tant de martyres, nous les montre vouées à la prière et au service des pauvres, alors le seul service du prochain. L'étude de l'Écriture sainte, de ce qui s'appellera plus tard la théologie, tenait une grande place dans la vie des femmes cultivées ; on se rappelle sainte Catherine d'Alexandrie, avec laquelle aucun philosophe de son temps ne pouvait l'emporter, et sainte Paule, la disciple de saint Jérôme, moins brillante, mais de piété très éclairée. Prière, étude, dévouement à ceux qui souffrent étaient aussi recommandés aux femmes mariées ; mais on estimait plus libres de s'en acquitter celles qui s'étaient vouées à Dieu seul. La vie monastique ne viendra que plus tard.

Telles étaient les « affaires du Seigneur » dans la toute première tradition chrétienne ; celles qui priment chez la femme les devoirs du mariage, seuls mis en lumière jusqu'à saint Paul. Ce principe majeur qui présida à toute l'élaboration de la société chrétienne, l'Islam, pour son malheur, ne l'a pas connu. Il n'a pas compris la mise à part pour Dieu seul dans la vie monastique, haute et touchante affirmation de la transcendance divine, l'adoration étant placée au-dessus de tout ce qui est de la terre. L'Islam a posé fortement, uniquement, le principe de l'adoration, mais il n'en a pas admis la conséquence normale. Elle lui a semblé une fuite hors de la cité parce que le Coran constitue une communauté essentiellement temporelle en même temps que spirituelle, dont l'accroissement numérique prime tout. Si Mahomet avait connu la première lignée des vies consacrées à Dieu, l'aurait-il répudiée aussi, elle qui a tant fait pour la communauté chrétienne ?

* * *

Chose étrange, le principe étant ignoré, tout le contexte de saint Paul sur la tenue des femmes, leur voile, leur silence, leur mise à l'écart, a été conservé littéralement par l'Islam.

Après bien des recherches, on s'est aperçu que le voile n'est pas coranique ; le mot employé par le Coran (xxxiii, 59) désigne plutôt un vêtement ample tombant jusqu'aux pieds.

Très probablement le port du voile dérive de la coutume chrétienne de voiler les femmes dans les assemblées, coutume sanctionnée par saint Paul avec quelques autres. Comment se retrouvent-elles en Islam ?

Le texte précédent, d'une telle importance pour l'avenir de l'Eglise, est simplement une des réponses données par saint Paul aux questions des chrétiens de Corinthe ; elle est accompagnée de nombreuses explications, d'opinions, de conseils et d'ordres. Amené à préciser la tenue des femmes, il se réfère naturellement aux bienséances de son temps, et la société de Corinthe avait sans doute celles qu'aura l'Orient byzantin. L'estime que leur témoigne saint Paul ne pouvait que les affermir.

Il y eut beaucoup d'Arabes chrétiens en bordure de l'empire byzantin ; mais c'étaient des Nestoriens. En Mésopotamie, les conversions furent obtenues par deux métropolitains jacobites qui pacifièrent tout le pays grâce à leur charité et à l'influence des monastères construits. Des écoles

furent fondées, où l'on apprenait cantiques et hymnes. L'un de ces évêques ordonna aux femmes de mettre un voile, généralisant une pratique des moniales syriennes, destinée à cacher le visage aussi bien aux regards des femmes qu'à ceux des hommes. Deux saintes dont la vie a été écrite par leur évêque portaient une longue robe et « un grand voile qui venait jusqu'à la ceinture et leur cachait le visage, les mains et la poitrine ¹ ».

Saint Paul avait demandé le voile pour la prière dans les assemblées. La coutume semble bien être passée de l'intérieur à l'extérieur. Voici un conseil donné aux VI-VII^{es} siècles en Egypte : « Que les femmes ne se promènent pas le visage découvert, non seulement à l'église, mais aussi dans les rues de votre village... Qu'aucune femme ne sorte de la porte de sa maison ayant la tête découverte ; mais que vous marchiez, ô femmes, ayant les yeux baissés vers la terre et votre vêtement tombant de toute part, en toute bienséance ². »

Parmi les chrétiennes du sud de l'Arabie, cet usage était généralisé au point que « chez les Himyarites, durant la persécution de 523, une femme dont on n'avait jamais vu le visage courut la tête découverte pour demander le martyre et dit : « Vous n'avez vu mon visage que deux fois, à mon repas de noces et aujourd'hui », et elle courait la tête découverte comme une insensée sans honte ».

L'habitude du voile avait gagné toute l'Arabie chrétienne au temps de Mahomet. Mais les nomades ne l'ont jamais admise, et, aujourd'hui encore, le voile porté comme coiffure par les bédouines musulmanes ne cache pas le visage selon les prescriptions citadines. Cela témoigne que celles-ci sont importées.

Leur extension de la femme à la jeune fille semble parallèle à celle qu'ordonna Tertullien. Le voile qui protège et cache aux regards dans la rue était à Rome en usage chez les femmes mariées seulement ; il exigea que même les jeunes filles ne sortent que voilées, à titre de sauvegarde ³.

Pour l'Islam, le voile est sans aucun doute une protection. Jusqu'ici on n'a pas signalé de traces du motif invoqué par saint Paul et qui a probablement sa source dans le fait que c'étaient les femmes mariées qui portaient le voile. Il y voit un signe de sujétion de la femme à l'homme et semble craindre qu'en retirant le signe, les femmes ne veuillent retirer aussi la chose et qu'elles aillent à une totale libération, en passant par les cheveux coupés... d'autant plus qu'à ses yeux les cheveux longs n'ont plus de sens si le voile est enlevé.

L'explication de saint Paul est quelque peu embarrassante ; car s'il voit en la femme le reflet de l'homme parce qu'elle a été tirée de son côté lors de la création, il reconnaît pourtant qu'à toute naissance l'homme

¹ Cf. François NAU, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e au VIII^e siècle*. Paris, Imprimerie nationale, 1933, pp. 13-19.

² François NAU, *op. cit.*, p. 19, ainsi que la citation suivante.

³ Cf. Th. CAMELOT, *Virgines Christi*, p. 39.

vient de la femme ¹. Saint Paul remet la décision aux Corinthiens en évoquant la mode d'alors : « Jugez-en vous-mêmes. Est-il décent que la femme prie Dieu la tête découverte ? La nature elle-même ne nous enseigne-t-elle pas que c'est une honte pour l'homme de porter les cheveux longs, tandis que c'est une gloire pour la femme de les avoir ainsi ? Car la chevelure lui a été donnée en guise de voile. » (I Cor., XI, 2-16). Le P. Allo remarque que les femmes grecques quittaient leur voile dans les réunions du culte ², et ceci nous rappelle le geste des femmes musulmanes, voilées dehors, qui retirent leur voile quand elles sont entrées chez leurs amies. Mais elles le portent pour la prière.

Le motif invoqué par saint Paul semble avoir donné beaucoup de peine aux théologiens, à saint Augustin ³, à saint Thomas. Saint Augustin maintient que la femme est l'image de Dieu autant que l'homme, bien qu'elle soit le rayonnement de celui-ci, car l'image de Dieu se trouve dans l'esprit, qui est humain, et non pas masculin ni féminin. Saint Thomas sait que certains ordres religieux d'hommes prient la tête couverte, contrairement à l'avis de saint Paul (I Cor., XI, 4) et justifie les cheveux coupés des religieuses non seulement par le signe de pénitence que cela représente, mais par le fait qu'étant consacrées à Dieu et soumises à lui directement, le signe de sujétion à l'homme n'a plus à leur être imposé ⁴ ; ce qui rappelle le port du voile exclusivement par les Romaines mariées. Il envisage même qu'il s'agisse simplement d'une coutume ⁵, interprétant ainsi le verset 16 de saint Paul que l'on trouve aussi traduit différemment.

Quand on voit la fortune du voile en Orient musulman, on est bien tenté de croire exacte l'interprétation de saint Thomas : une simple coutume. Car si l'on veut y voir un signe de sujétion, c'est l'Islam qui est cruellement logique : si la femme est assujettie à l'homme, faite pour lui, cela va jusqu'au mariage obligatoire, et éventuellement à la polygamie, c'est-à-dire à l'inverse de la position paulinienne.

De quelque manière que le problème soit présenté, et même avec le motif de ne pas troubler les hommes de l'assemblée ⁶, il est clair qu'il

¹ Saint Paul expose avec loyauté ce qui appuie et ce qui infirme sa thèse. On souhaiterait que les théologiens eussent conservé la même objectivité quand ils tirent du comportement d'Eve des conclusions pour tous les siècles. Par exemple, on a dit que la femme devait se taire parce qu'ayant dit un mot elle a perdu le paradis, que les femmes n'ont pas la force d'esprit suffisante pour résister à la concupiscence, etc. Mais on ne parle pas des millions de viols où les hommes ont eu indiscutablement l'initiative, ainsi que dans l'organisation de la prostitution, la chasse aux femmes, et, sur une moins grande échelle, l'abus des enfants, des jeunes domestiques, etc... Jamais les femmes n'ont fait tant de mal. Et si l'on veut s'en tenir à la Genèse, Eve a été séduite par un tentateur angélique incomparablement plus intelligent qu'elle, tandis qu'Adam s'est laissé mener par un être réputé plus faible que lui, négligeant son rôle de chef et l'autorité qu'il avait reçue pour guider et protéger.

² Cf. CAMELOT, *op. cit.*

³ *De Trinitate*, lib. XII, c. VII, Ed. MIGNE, t. VIII, *Patrol.* XLII, p. 1005.

⁴ Commentaire sur I Cor., XI, 6.

⁵ Commentaire sur XI, 16.

⁶ S. THOMAS, Commentaire sur XI, 16.

s'agit du voile en tant que vêtement qui voile, qui cache, sans rapport avec les interprétations modernes, passées par les coiffes, dont certaines étaient réduites à des nœuds de dentelle, les chapeaux, choisis pour être seyants, les mantilles, qui accompagnent le visage et ne le dissimulent pas les tulle impalpables, et les ronds de tissu de quelques centimètres de diamètre... ou pis encore, on exige « quelque chose sur la tête » et on laisse passer le short, quand les touristes visitent une église. Saint Paul n'a sûrement pas prévu que la question de bienséance se poserait un jour pour couvrir tout autre chose que la tête. Sa défense de porter les cheveux tressés est aujourd'hui complètement oubliée parce que les tresses sont devenues la plus simple des coiffures, tandis qu'il les énumère avec les signes du luxe, bijoux, pierreries, toilettes somptueuses (I Tim., II, 9). On peut penser que saint Paul tenait fermement à une « tenue décente » selon son expression dans la première épître à Timothée (II, 9), et qu'il en donne les exemples de son temps, sans leur permettre d'infirmier le principe plus important de l'autonomie de tout humain dans ses rapports avec Dieu. Il reste curieux que la littéralité de saint Paul soit demeurée en Islam, et même soit aggravée tandis que la coutume s'est évanouie chez nous sous les mots qui l'ont maintenue.

Mais ce n'est pas tout. La même lettre aux Corinthiens (xiv, 33-35). recommande encore : « Comme dans toutes les églises des saints, que les femmes se taisent dans les assemblées ; il ne leur est pas permis d'y prendre la parole, qu'elles se tiennent dans la soumission, ainsi que la Loi même le dit. Si elles veulent s'instruire sur quelque point, qu'elles interrogent leur mari à la maison ; il est inconvenant pour une femme de parler dans une assemblée. » Saint Thomas, dans son commentaire de cette épître (sur xi, 5), mentionne que dans les assemblées féminines les femmes peuvent élever la voix pour prier et lire les prophéties, comme le font les moniales. Non seulement l'Eglise admet leur chant liturgique, mais encore elle les charge officiellement de l'*opus Dei*, de louer et célébrer Dieu au nom de l'Eglise entière comme le religieux et le prêtre. Sur le plan paroissial et laïc, une femme peut répondre à la messe, représentant alors l'Eglise, le chant des femmes ne scandalise personne dans les églises, pas plus que les conférences sur sujets religieux et profanes, qui ne sont pas dans l'église, au sens de bâtiment, mais dans les assemblées, ce qui est le sens ancien d'*ecclesia* ; souvent des prêtres y assistent, et parfois même des évêques. Saint Paul ne permettait pas à la femme d'enseigner ni de faire la loi aux hommes (I Tim., II, 12) ; mais de son temps on ne pouvait pas deviner que les hommes auraient profit à apprendre ce que des femmes savent alors qu'ils l'ignorent, chose fréquente à une époque où les connaissances sont devenues beaucoup plus vastes et complexes. Le motif de l'interdiction tel que saint Thomas l'entendait est aujourd'hui bien dépassé : qu'elles se taisent, car « la faiblesse de leur raison » les rend incapables d'enseigner, de présider, et d'exercer l'office d'avocat¹...

¹ Commentaire à I Cor. xiv, 34.

Du côté chrétien donc, on a autorisé avec sagesse une évolution qui est un des aspects d'une montée générale vers une instruction plus répandue qu'autrefois. Qui donc soutiendrait sans sourire que la femme qui veut s'instruire n'a qu'à interroger son mari ? Les députés qui ont, en France, si longtemps refusé le droit de vote aux femmes, de peur d'une opinion plus chrétienne que celle de leurs maris, auraient été délivrés de leurs craintes s'ils avaient pu promulguer auparavant le texte de saint Paul...

Mais du côté musulman tout cela a été littéralement vrai jusqu'en 1930, date du premier congrès des femmes musulmanes. Et s'il y eut depuis quelques rarissimes conférences faites par des femmes, jamais encore que nous sachions elles n'ont traité de sujet religieux, ni jamais chanté (on ne chante pas), ni récité dans une mosquée ; à peine sont-elles admises à s'y rendre, sans se mêler aux hommes.

Les dispositions secondaires sont donc restées immuables là où manquait le principe directeur, tandis qu'elles ont reçu moins d'importance là où il est vivant.

En effet, l'évolution produite est le fruit du principe de l'autonomie de la personne, qui ne dépend que de Dieu d'une manière absolue. Le texte que l'on a vu tout à l'heure est confirmé par cet autre : « Vous êtes tous fils de Dieu par la foi au Christ Jésus. Vous tous, en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni Juif, ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus ¹. » Ces principes ont fleuri en l'idée de liberté dans le monde entier, non sans méconnaissance de leur base : il n'y aurait pas de liberté d'un homme vis-à-vis d'un autre si tous ne se référaient personnellement à Dieu.

La graine fut semée quand fut établie l'autonomie physique de la femme, y compris la jeune fille ; surtout la jeune fille, la vierge, désormais libre de disposer d'elle-même pour l'amour et le service de Dieu ². C'est sous forme de liberté d'aimer Dieu que la liberté est entrée dans le monde.

Du simple point de vue historique et social, la femme en a bénéficié comme elle a bénéficié des principes d'égalité. Ils ont grandement changé sa vie depuis une demi-siècle ; en ce sens, elle ne peut oublier quelle reconnaissance elle doit à certaines personnalités de gauche, souvent éloignées pourtant du christianisme, qui ont tenu à les lui appliquer.

D'une manière plus profonde, dès lors que la femme gagne en culture, en influence, le principe posé par saint Paul est justifiable de développements nouveaux. Car la femme n'est pleinement libre d'aimer et de servir Dieu que si elle peut mettre en œuvre, pour lui, toutes les virtualités de cœur, d'intelligence, d'action, qui sont en elle. Cela suppose que la culture lui soit largement ouverte, et aussi les carrières. Bien que les monastères soient toujours le lieu d'élection de la louange divine, le service de Dieu

¹ S. PAUL, *Galat.*, III, 26-28.

² S. PAUL, I *Cor.*, VII, 36-38 et S. AUGUSTIN, In *Heptateuchum locutionum libri septem*, I, IV, ch. LVII.

dans la société moderne se situe encore comme un levain dans la pâte du monde ainsi qu'aux premiers temps de l'Eglise. La femme a un important rôle à jouer non seulement dans la famille, mais encore dans l'action catholique ouverte aux laïcs, dans l'apostolat social et celui du milieu par le milieu, et dans l'apostolat intellectuel.

* * *

Nous voilà sur un terrain doublement brûlant : l'évolution féminine en Occident ; l'évolution féminine en Orient. Quelles directives leur donner ? Le principe de saint Paul apporterait-il la lumière à l'une et à l'autre ?

Voyons d'abord comment s'est dessinée la première.

Peu d'action extérieure fut accordée aux femmes jusqu'à la dernière période du XIX^e siècle, qui fut marquée par la conquête des premiers grades universitaires. Jusqu'au jour où les femmes furent autorisées à se présenter aux examens, aux concours, et à remplir les mêmes fonctions que les hommes, on avait beau jeu à parler de la faiblesse de leur raison, d'autant plus qu'elles étaient descendues bien au-dessous du niveau qu'elles avaient atteint dans la culture antique.

Beaucoup regardent comme l'âge d'or ce XIX^e siècle, pourtant si bas à plusieurs égards. Quand on prône « la femme au foyer », c'est en général à cet état passé qu'on se réfère. Quelques distinctions doivent être faites. Elles se fondent sur la situation féminine telle qu'elle fut en France.

D'abord s'agit-il de la femme qui a un foyer ou de celle qui n'en a pas ? A moins d'admettre la polygamie, les morts des deux guerres ont forcément diminué d'autant le nombre des foyers. Au temps du gouvernement de Vichy, on affectait de croire que les femmes non mariées avaient toutes fui volontairement les charges de la maternité ; pour la plupart, rien n'était plus faux.

La tendance aux études s'est manifestée d'abord chez les femmes et les jeunes filles qui avaient des charges familiales ou ne voulaient pas renoncer à toute dignité de vie alors que l'effondrement des fortunes les laissait démunies. Les parents ont acquiescé faute de pouvoir assurer l'existence de leurs filles. N'est-ce pas mieux que de s'en tenir aux propos assez récents d'un vieux gentilhomme breton, très vieille France, père de treize enfants dont un nombre respectable de filles : « Vous savez, le mariage ou le couvent ! Je n'ai pas de quoi vous nourrir. » La vie religieuse est une grande vocation, et l'ancien régime a menti outrageusement à Dieu en forçant tant de fils et de filles à appartenir nominalement aux Ordres religieux, le cœur étant absent. Les études sont plus respectueuses de l'appel de Dieu ainsi que des tendances et de l'efficiences personnelles.

En 1942, alors que l'on osait, en France, se réclamer en même temps du christianisme, des brochures de propagande pour le foyer écrivaient ce blasphème : « La virginité, c'est le néant. » Cela, dit à des chrétiens qui ont tout reçu de la plénitude de grâce de la Vierge Marie ! La fécondité spirituelle n'est donnée qu'à celles qui ont préféré comme elle la liberté d'aimer

Dieu ; mais la fécondité sociale est toujours accordée au dévouement. Ce n'est pas peu de chose.

La femme qui possède un foyer a tout à gagner, et sa famille aussi, à se trouver placée par ses études au niveau de ses enfants, au lieu de rester reléguée hors de leur horizon parce qu'on ne peut rien leur dire. Elle partage beaucoup mieux la vie de son mari qu'en demeurant dans l'ignorance à la mode pendant tant de siècles, et vraiment inadmissible dans la vie difficile d'aujourd'hui. Or, ces études, combien de parents les auraient consenties, si la crise financière n'était là pour empêcher de vivre une femme qui ne sait rien ? Un siècle plus tôt les hommes se sont d'ailleurs mis à travailler pour la même raison. Quoi qu'il arrive ensuite, l'esprit est formé et les connaissances sont acquises. Mais, à moins d'avoir des motifs religieux, bien rares sont les femmes qui ne préfèrent pas un foyer selon leur cœur à une situation.

Faut-il envisager les deux à la fois ? Là est le problème.

Bien sûr on ne peut pas souhaiter qu'une mère soit écrasée par le poids d'un double travail, au dehors et à la maison, surtout s'il s'agit d'un travail matériel des deux côtés. Mais notre époque retire moins la femme du peuple à son intérieur que ne l'ont fait les siècles passés ; avant les lois sociales, elles travaillaient dans des conditions plus dures et avec des horaires plus chargés. Beaucoup étaient totalement séparées de leurs enfants, quelle domestique, par exemple, était autorisée à garder ses enfants auprès d'elle ? Quelle vendeuse, ou quelle ouvrière travaillant à domicile, avait le temps de s'en occuper comme il convenait ?

A envisager aussi les capacités de la mère. Une intéressante statistique a été récemment publiée¹. Elle établit le taux de mortalité infantile au cours de la première année selon le milieu social et professionnel. On voit la mortalité décroître lorsque s'élève le degré de culture, passant de 39,2 ‰ chez les manœuvres à 8,6 ‰ dans les professions libérales. Tandis que chez les commerçants et dans les classes supérieures la mortalité augmente si la mère travaille au dehors, c'est l'inverse chez les manœuvres et les ouvriers, même qualifiés : la mortalité diminue quand la mère travaille. La bourse est-elle mieux garnie, ou l'esprit plus ouvert ? Partout la mortalité décroît quand l'instruction de la mère augmente. Une amélioration est certainement obtenue, mais l'effort en faveur du foyer dans les milieux populaires doit encore être intensifié pendant longtemps.

Pour le moment, proclamer que ces mères devraient être au foyer est parler pour ne rien dire, puisqu'on ne peut pas assurer au père un gain suffisant pour le leur permettre.

En réalité la question ne peut se poser que pour les femmes dont la situation financière et familiale est amoindrie par les changements survenus, sans toutefois arriver à une impossibilité catégorique de vivre. Concrètement, la femme doit-elle s'épuiser dans des tâches domestiques ou travailler au dehors de manière à pouvoir se faire aider et mettre quelque

¹ *Le Monde*, 3 octobre 1954.

aisance dans son foyer ? Risque-t-elle de sacrifier ainsi un bien moral à un bien matériel ?

Cette question conduit à se demander si la famille aisée a gagné ou perdu au nouveau comportement féminin. Que faisait-elle donc au XIX^e siècle ?

On avait beaucoup plus de relations. On allait davantage dans le monde, et certaines femmes s'y sont épuisées, tout autant qu'aujourd'hui à travailler. A part quelques femmes admirables et même saintes, on avait bien peu de soucis charitables et pas du tout de soucis sociaux ; tandis qu'aujourd'hui les femmes qui échappent à la nécessité d'avoir une situation peuvent trouver, si elles y sont préparées, un emploi de leur temps libre autrement utile et intéressant que les visites et les courses dans les magasins. Ces activités nouvelles, non rétribuées, mais extrêmement utiles, malgré un horaire moins astreignant, paraissent bien être la part indiquée aux femmes qui n'ont pas besoin d'un gain, mais sont soumises comme tout humain à la loi du travail et de l'aide au prochain.

Ne rien faire au dehors ne signifie pas que l'on fasse quelque chose au dedans. Avec domestiques pour la maison, bonnes ou gouvernantes pour les enfants quand ils n'étaient pas en classe, restait à la mère, au siècle précédent, le babillage, les potins, les romans, les journaux (avec le feuilleton), la broderie, « mille petits riens » ; mais non pas le silence ni la vie intérieure, sauf exceptions plus rares alors qu'aujourd'hui, car cela demande la maîtrise de soi, et elles y étaient peu formées. Celle qui s'occupait de ses enfants complètement était un sujet d'étonnement. Dans les grandes familles, les enfants ne voyaient jamais leur mère ; ils étaient beaucoup plus séparés d'elle moralement qu'ils ne le sont aujourd'hui d'une mère qui travaille mais qui sait s'organiser pour les suivre intelligemment. A l'inverse, mieux vaut des enfants bien conduits en temps voulu que des enfants annihilés par une présence constante et maladroite.

C'était le temps de la femme inoccupée, capricieuse pour tenir de la place dans la famille, versatile, parce que sans raison d'agir, souvent de peu de jugement parce que rien ne sollicitait sérieusement son esprit, et qu'elle ne se mesurait jamais avec les difficultés. Elle était incapable de se régir seule, et réclamait aide pour les choses les plus simples, maintenue dans la puérilité parce qu'on la traitait en mineure. Mais elle se montrait autoritaire pour attirer l'attention sur elle ; plusieurs marquaient leur autorité de femmes mûres en contrecarrant vocations et mariages, ou celle de la vieillesse commençante en accablant les souffre-douleur respectueux qu'étaient les filles restées à la maison.

On disait souvent les femmes déséquilibrées, au point de trouver là un sujet de plaisanterie classique. En effet, le développement et l'emploi des facultés est le moyen de s'équilibrer, on le leur a longtemps refusé. N'était-il pas fatal qu'une intelligence et une imagination tournant à vide arrivent à moudre des idées fausses et à travestir le simple en tragique ?

Maintenant que l'expérience d'un autre genre de vie est fait, on se rend compte que les défauts dits féminins sont des défauts acquis. Il était

frappant, lors de l'occupation allemande qui enlevait aux hommes une grande part de leur activité et les tenait dans une certaine infériorité, de les voir prendre ces défauts de faible, prétendus féminins, notamment la ruse et le mensonge, traditionnellement attribués aux femmes, et développés par le manque de moyens d'action.

Pourtant lorsqu'il fallait faire face aux circonstances, lorsque la vie facile avait disparu, la femme montrait souvent un courage, une volonté, une abnégation, une résistance à la douleur remarquables, fréquemment supérieures à celles de l'homme. Ces cas, témoignant de ressources insoupçonnées parce qu'inutilisées, ne font que souligner la médiocrité morale et intellectuelle à laquelle la femme était condamnée par la forme de la société. Elle n'y trouvait pas son épanouissement normal.

Avec la vie dure, trop remplie même, qui tend de plus en plus à devenir celle des femmes, on voit un développement de qualités dites viriles. Fermeté, décision, stabilité, se développent nettement chez les femmes qui ont des responsabilités. L'éducation se poursuit au long de la vie, bien au delà des années scolaires : les responsabilités chassent l'esprit d'enfantillage, ou bien on renonce à les conserver. Sur deux ou trois générations déjà, le progrès est frappant ; il s'accroîtra certainement, car c'est une œuvre longue, comme toute ascension sociale.

Les qualités d'intelligence ont surpris tout le monde, les femmes autant que les hommes. A ceux-ci, il arrive souvent d'être dépassés aux examens communs, peut-être parce que les jeunes filles n'y sont pas toutes jetées et sont plus triées. Aujourd'hui pour les hommes, comme à l'étape précédente pour la noblesse, lors de l'accès des roturiers aux fonctions, aux commandements civil et militaire, on s'aperçoit que les valeurs humaines sont les mêmes, croissant avec la culture et les responsabilités. « Avant de faire la connaissance d'Edith Stein, je ne pensais pas qu'une femme puisse posséder le don de la sagesse philosophique. Mais l'intelligence d'Edith et celle de son amie Hedwige Conrad m'ont fait changer d'avis », dit un philosophe de Cologne, quand elle prit l'habit au Carmel de cette ville ¹.

Les jeunes filles ont pris leur nouvelle place avec simplicité. Les précieuses ridicules n'existent plus parce que les études sont la normale. Nos contemporaines sont plus près du réel que leurs aïeules, plus aptes à se défendre, pas naïves — et cela peut être bien utile si elles dépendent d'un patron sans honneur. Elles n'ont pas perdu leur cœur et elles ont développé leur esprit. Souvent, elles ne dominent pas parfaitement leur tendance à agir nerveusement, ce qui est le point faible de leur organisme physique ; mais beaucoup le savent et se contrôlent. Par comparaison avec l'homme, elles sont plus intuitives, et par là capables de suggérer des solutions dans les problèmes difficiles d'aujourd'hui où le manque d'ima-

¹ Mot de Peter Wust, cité *Edith Stein*, 1891-1942, par une moniale française, Paris, 1954, p. 161. L'œuvre philosophique et théologique d'Edith Stein inclut plusieurs articles sur l'éducation et la vocation de la femme ; malheureusement, nous n'avons pu jusqu'ici en prendre connaissance.

gination est criant ; l'intuition n'est pas à sous-estimer, nous le voyons en politique étrangère où certains de nos partenaires multiplient les erreurs faute d'en être nantis.

Les femmes qui participent à la vie professionnelle des hommes gagnent à leur contact en jugement, en précision ; eux-mêmes gagnent en délicatesse et en affinement d'intelligence, la femme n'est plus envisagée sous l'angle futile, mais pour ses qualités et sa personnalité.

Sans doute, toutes ne sont pas bonnes pour le commandement ; mais pas non plus tous les hommes. Elles remplissent généralement tout aussi bien qu'un homme les fonctions qui leur sont confiées.

Est-ce un mal qu'elles les occupent ? Quand on voit l'abondance des médiocrités en ce moment, et le danger peut-être mortel que cela fait courir au pays, il ne s'agit pas de supprimer commodément une concurrence, mais de donner une charge à qui peut le mieux s'en acquitter. Les cooptations nourries de préjugés ne servent qu'à faire durer les erreurs ; celles-ci coûtent cher en enseignement et en politique, pour ne parler que de cela. Il est trop simple d'éliminer des catégories entières pour qu'un reste privilégié se case avantageusement : ici, pas de fonctions aux Juifs ; là, pas de fonctions aux Noirs ; ailleurs, rien pour les femmes... Voilà qui fait de la place, et qui donne de l'aisance à la médiocrité.

On dit aussi que la maison sera mieux tenue, et qu'un cadre où tout est en ordre est un élément important de stabilité et d'éducation. C'est vrai, mais quand l'esprit aussi est en ordre cela ne gêne rien, et cela permet de gagner beaucoup de temps parce que la partie matérielle est mieux organisée. En réalité, le meilleur s'entend ici selon la tendance personnelle de chacune ; celle qui est débordée en sortant de chez elle est mieux à la maison et ne fera jamais rien d'important au dehors. Celle qui s'équilibre mal dans les tâches matérielles donnera davantage aux siens en s'épanouissant dans une profession plus ample. Son rayonnement familial est plus important que les soins du ménage où elle peut se faire remplacer. En vérité, suffit-il d'être femme d'intérieur pour mener une barque aussi compliquée que la famille d'aujourd'hui ?

Le gain moral de la femme qui donne un enseignement, qui exerce une profession libérale ou une fonction de responsabilité, est certainement considérable. Telle est la réponse de l'expérience à la question posée tout à l'heure ¹.

La femme ne demande pas sa montée sociale comme une satisfaction de vanité, mais comme une formation à des valeurs qui, précédemment,

¹ L'enrichissement de la personnalité féminine dû à l'exercice de la médecine est fort bien mis en relief par le Dr Jeanne H. MONTLAUR, *La femme médecin*, in *II^e Congrès international de médecine hippocratique*, Evian, 1953. A remarquer ces trois étapes : la première femme médecin du monde fut inscrite à l'Ecole de médecine de Québec en 1847 ; la première en France fut inscrite à la Faculté de médecine de Paris en 1868, grâce à l'intervention de l'impératrice Eugénie ; actuellement, c'est une femme qui dirige aux Indes le Service national de la Santé publique, et elle a présidé, à Genève, la IV^e Assemblée mondiale de la Santé.

n'étaient pas cultivées chez elle. Par là, on revient au grand principe de saint Paul : si tout humain a le droit de répondre personnellement à Dieu et de se vouer selon sa vocation au soin des « affaires de Dieu », on ne voit pas au nom de quoi lui refuser d'en développer les moyens. Le contraire ne peut être soutenu que dans une société à but uniquement terrestre, et cherché par des solutions de facilité, telles que l'asservissement d'une partie de la population, ou même d'autres peuples.

Tout cela nous paraît avoir une portée générale et, par conséquent pouvoir s'appliquer aux femmes des pays d'Islam, pourvu qu'on n'oublie pas de situer l'immense majorité d'entre elles à des stades très antérieurs à notre XIX^e siècle, et d'observer les nuances que leurs positions très diverses exigent. Brûler les étapes conduirait à des catastrophes. Mais il faut voir aussi que le développement des carrières féminines est le seul moyen d'éviter les fléaux familiaux de l'Islam : d'une part, selon le droit, la polygamie réprouvée maintenant par les musulmans cultivés, surtout au nom de l'éducation des enfants, et son aggravation, le concubinat, qui disparaît avec l'esclavage, et grâce à la faveur croissante du mariage monogame ; d'autre part, selon la coutume, la charge écrasante des femmes de toute la famille à recueillir — charge qui devient impossible dans l'état actuel des budgets. Or, si l'on ne peut pas faire les frais de leur oisiveté, il faut bien se décider à organiser leur travail.

Mais saint Paul apporte une norme en même temps qu'une libération ; l'une est sauvegardée par l'autre et n'en doit pas être séparée. Il détermine en quel sens peuvent s'exercer les activités féminines : dans le sens de l'amour de Dieu et du service du prochain. Telle est la responsabilité fondamentale de la femme ; on ne la lui apprend pas souvent. Pourtant elle n'a été libérée que pour cela, non pour satisfaire le goût des niaiseries ou de l'indépendance inutile.

Garder les yeux fixés sur cette perspective peut éclairer la route trop incertaine de la femme musulmane.

Devant l'avalanche de nouveautés qui lui arrivent d'Occident, elle ne sait pas choisir. Elle qui n'est pas guidée par une longue tradition n'a pas l'éducation de ses réflexes ; elle ne sait pas se servir de sa liberté, souvent les jeunes se tiennent mal et ce fut pour beaucoup dans le freinage exercé par les éléments conservateurs. Mais cela semble bien n'être pas chez elles intentionnel ; leurs attitudes inopportunes sont dues à l'ignorance de ce qui convient, au manque d'adaptation, surtout au manque d'exemples d'une tenue simple et discrète. Elles agiraient aussi volontiers autrement, mais ne savent pas comment s'y prendre. Elles ne savent pas non plus ce qu'elles peuvent inspirer à l'homme en mal si elles sont imprudentes — et il faut plus d'attention dans un milieu où le contact habituel est encore si nouveau — mais aussi en bien si elles le transcendent. Elles ne se doutent même pas combien les hommes sont purifiés par la présence d'une femme qu'ils respectent.

La société européenne se présente outre-mer aussi mal que possible. D'un côté par des illustrés qui sont une catastrophe nationale pour chacun

des pays musulmans, parce qu'ils orientent de travers une évolution qui sera toute différente selon le guide choisi, bon ou mauvais. De l'autre, par des exemples qui témoignent d'une étourderie, d'un manque de tenue, et trop souvent d'une inconduite, d'autant plus pernicieux que la femme orientale n'a pas de critère devant le comportement occidental : elle est portée à le copier tel quel, moins les nuances. La culpabilité des ménages européens est immense, sur ce point, en Afrique du Nord et en Orient. Lorsque les étudiants viennent en Europe, il est très rare qu'ils puissent lier des amitiés leur ouvrant le milieu extrêmement fermé de la vraie famille, où ils trouveraient pourtant la réponse à tant de questions posées chez eux.

Les conservateurs musulmans jugent donc de la liberté de la femme d'après les exemples détestables qu'ils ont sous les yeux. Leur réflexe de défense est justifié. Cependant, quoi qu'ils fassent, le courant emportera les barrages, et c'est à souhaiter quand même ; car le pis serait encore de laisser la société musulmane à son repliement, si c'était possible.

Tant que la famille à forme patriarcale, à femmes claustrées et groupées existera, il sera impossible de former des femmes vraiment mères et éducatrices : le poids des préjugés appliqués de force par toutes les surveillances familiales empêche tout changement. Ce n'est pas à nous de détruire les cadres existants, mais la crise financière s'en charge aussi là-bas.

Si la femme n'est plus exclusivement au foyer, elle apprend beaucoup de choses. Si elle apporte un gain à la maison, elle est respectée par les enfants, par le mari, cessant d'être cette chose anonyme qu'elle fut pendant des siècles. Elle forme son jugement et entre dans la voie montante où nous avons marché si lentement. Le travail hors de la maison présente pour cela une telle importance, que l'évolution se fait en Afrique du Nord par les classes laborieuses. Des professions plus intellectuelles, qui commencent en Tunisie et en Orient, amèneront les mêmes changements que chez les femmes occidentales, et pour les mêmes raisons.

La femme musulmane a de très grandes qualités ; ses défauts disparaîtront avec le genre de vie qui les a fait naître. Beaucoup de défauts des hommes aussi ; une Tunisienne ne me disait-elle pas : « Quand je veux sortir inaperçue, je ne me voile pas ; alors personne ne me regarde. »

Evolution inévitable parce que tous les pays sont solidaires dans un monde qui s'unifie. Evolution extrêmement difficile à bien conduire faute de critère. Qu'est-ce qui doit être fait ? Qu'est-ce qui doit être rejeté ? se demande-t-on. Nous pensons que le grand principe de saint Paul est précisément le critère valable pour l'Orient comme pour l'Occident. Si la femme musulmane réfère sa liberté à Dieu et à la réponse qu'elle doit personnellement donner à Dieu, tout est sauvegardé : le développement harmonieux du cœur et de l'esprit, comme aussi de l'action, qu'il s'agisse d'une femme mariée ou non.

L'orientation de la femme vers le service de Dieu étendu au prochain peut être compris de l'âme religieuse du musulman. Mais comprendre que sa fille vierge peut le rester pour l'amour de Dieu est encore loin de lui, bien

que cela implique une solution à la polygamie qui le choque, à présent, dans les milieux cultivés. Une vie donnée à la charité en restant dans le monde est cependant pour lui une conception plus accessible que celle de la vie religieuse ; et c'est celle-là même que saint Paul avait présente à l'esprit en écrivant sa lettre.

Au terme de cette étude, il apparaît donc que l'évolution féminine, bien loin de répudier les valeurs spirituelles, a commencé pour leur sauvegarde et ne peut s'acheminer vers un harmonieux développement que sous leur garantie. Une base tout à fait fondamentale peut être commune aux chrétiennes et aux musulmanes, établissant leur effort sur ce qu'elles ont de plus profond : leur relation personnelle à Dieu.

A.-M. GOICHON

Mariage et célibat

selon MAX THURIAN

Le dernier livre du pasteur Max Thurian sera salué avec joie par tous ceux qui suivent avec sympathie la vie de la petite communauté de Taizé à laquelle il appartient. Celle-ci apparaît de plus en plus, chez nos frères protestants, comme un foyer où sont retrouvées, aimées et rendues rayonnantes des valeurs spirituelles longtemps méconnues par la Réforme. *Mariage et célibat* en est un nouveau témoignage. C'est la première fois, à notre connaissance, qu'un essai de synthèse doctrinale sur le mariage et le célibat chrétiens est présenté au public français par un théologien protestant dont les positions se rapprochent si considérablement de la doctrine traditionnelle.

I. LE MARIAGE

Recherchant dans l'Écriture le sens du mariage chrétien, l'auteur développe une doctrine qui reconnaît en fait au mariage la valeur d'un *signe sacramentel*. Sans doute ne dit-il pas explicitement que le mariage est un sacrement, mais ce qu'il dit revient à cela. « Le consentement volontaire et mutuel des époux produit vraiment ce qu'il signifie, l'union en Dieu », mais « symbolise, annonce concrètement, une réalité qui le précède et subsiste en dehors de lui, l'union du Christ et de l'Eglise. Si le symbole n'a pas d'efficacité sur ce qu'il représente, il en a sur ceux auxquels il représente un mystère » (p. 34). En outre, le rite lui-même, pour l'auteur l'imposition des mains, signifie que « le Saint-Esprit confère aux époux la grâce d'une sanctification des passions et de l'amour charnel », la grâce d'« une sanctification mutuelle » (36). Que la pensée de l'auteur s'oriente vers un sens sacra-

mentel, le prouverait encore l'analogie à laquelle il a recours pour illustrer sa conception et qu'il emprunte précisément à l'Eucharistie.

L'*indissolubilité* du mariage chrétien est clairement établie sur la base des textes scripturaires. Dans Mat., XIX, 6, le Christ l'affirme en référence avec la Genèse. « Lorsque deux êtres s'unissent par le mariage en Dieu, écrit l'auteur, ils ne forment plus qu'une seule créature aux yeux de Dieu, et Dieu lui-même s'engage avec eux dans cette union. Ce n'est pas un simple contrat de fidélité mutuelle : le Seigneur lui-même accomplit cette union mystérieuse des époux. A un engagement humain, fondé d'abord sur l'amour d'un homme et d'une femme, répond l'œuvre de Dieu qui unit en lui les époux » (p. 32).

En outre, le fait que le mariage chrétien représente l'union indissoluble du Christ et de l'Eglise confirme encore la stabilité du lien conjugal. Les époux « ne peuvent donc se séparer sans faire mentir le symbole et sans porter atteinte au témoignage qu'ils doivent rendre au Christ et à l'Eglise » (p. 34).

On reconnaîtra aisément la valeur et la signification de ces pages dont quelques-unes sont fort belles. Nous sommes persuadé que beaucoup de nos frères protestants les liront avec un immense profit, et de même tous ceux qui sont trop enclins à oublier que leur vie de mariage est une vraie vocation, avec ses exigences et ses grâces.

Sur certains points la pensée de l'auteur reste encore imprécise, sans doute par suite des perspectives théologiques de la Réforme. Peut-être y aura-t-il un intérêt pour les uns et les autres à essayer de clarifier ces points.

1. *L'indissolubilité du mariage*

Tout en rappelant que l'attitude de Jésus sur ce point est « fondée sur l'ordre primitif de la création » (p. 37), l'auteur n'estime pas cependant que le mariage des non-chrétiens soit indissoluble. Comme si la chute originelle avait eu pour conséquence sinon de supprimer, du moins d'effacer cette exigence primitive. Nous voudrions à ce sujet proposer trois remarques :

1. Saint Paul considère le mariage des païens comme indissoluble, mais il est amené à faire une *exception*. Ici se vérifie strictement l'adage : l'exception confirme la règle. Si l'un des conjoints devient chrétien et que l'autre décide alors de rompre, ou si, par suite de la

volonté du conjoint demeuré païen, le conjoint chrétien ne peut vivre sa vie conjugale sans offenser Dieu, l'Apôtre le déclare libre. Il peut contracter un nouveau mariage.

Le pasteur Thurian interprète différemment le passage de I Cor., VII, 12-16. « Saint Paul, dit-il, veut respecter la nature du contrat de mariage entre deux incroyants, qui n'implique pas l'indissolubilité de l'union conjugale » (p. 30). Nous avons peine à admettre cette explication. De fait deux non-baptisés pourraient avoir voulu contracter une union indissoluble. Supposons que l'un des deux vienne à la foi et que l'autre s'estime lésé parce que le conjoint chrétien obéit désormais, par exemple, à d'autres normes morales que celles qu'ils avaient suivies lorsque, d'un commun accord, ils s'étaient unis pour toujours. La partie païenne pourrait continuer à aimer son conjoint et refuser le divorce, tout en refusant en même temps de prendre un style de vie dont elle ne saisit pas les motifs et qui, lui semble-t-il, la prive de ce qu'elle estime être son droit. S'il ne s'agissait que de respecter les termes d'un contrat, le devoir de l'époux chrétien ne consisterait-il pas plutôt à ne pas rompre ?

L'Eglise a interprété ce texte de saint Paul comme un *privilege* « en faveur de la foi ». C'est par sa nature même que le mariage requiert l'indissolubilité. Dans le cas prévu par saint Paul, Dieu manifeste la puissance et la nouveauté des liens contractés au baptême entre lui et sa créature en la déliant d'un lien antérieur, si celui-ci devait empêcher le baptisé de vivre sa vie nouvelle dans le Christ. Et cela, que le conjoint païen consente ou non à cette séparation.

2. Sauf l'exception mentionnée par saint Paul, à laquelle il faut rattacher les cas d'extension du *privilege* paulinien, le vrai mariage, même entre païens, ne peut, une fois consommé, être dissous que par la mort. Nous disons : le vrai mariage, c'est-à-dire celui par lequel un homme et une femme décident de se lier pour la vie en vue d'une union qui, de soi, est ordonnée à l'enfant et se reconnaissent mutuellement un droit exclusif l'un sur l'autre. Qui s'unirait en mariage en faisant de la dissolubilité de l'union une condition essentielle de son consentement ne contracterait pas un vrai mariage. Ces conditions d'un vrai consentement peuvent être réalisées par des incroyants, leur mariage est dès lors indissoluble. Il n'est pas au pouvoir des époux de revenir, même d'un commun accord, sur leur engagement et de se délier l'un l'autre. Car, par cet engagement, ils entrent dans

un ordre nouveau, qui les dépasse l'un et l'autre : celui de l'enfant, des destinées de l'espèce humaine, celui de la vie elle-même où Dieu intervient immédiatement comme créateur de l'âme humaine.

3. Il est vrai que, dans l'état de nature déchue, la parfaite conformité de l'agir humain à la volonté divine est impossible sans la grâce du Christ. Ce fait, nous l'avons dit, n'enlève rien aux exigences inscrites dans les choses elles-mêmes. Sans doute, alors, ces exigences seront-elles rarement connues par l'homme qui n'a pas encore reçu la lumière de la foi, seule capable de lui faire saisir en sa totalité non seulement le plan de la rédemption mais celui même de la création. Mais le non-chrétien pourra bénéficier sans le savoir de l'action médicinale exercée par le christianisme sur la conception humaine du mariage. Plus encore, les grâces ne sont pas réservées aux chrétiens. Le Seigneur sollicite chaque être. Beaucoup pensent ne mener qu'une vie droite, qui ont, sans le savoir, accueilli les grâces que Dieu envoie à tout homme ; ils sont chrétiens déjà, mais sans l'achèvement que donnent seules les grâces sacramentelles. Engagés dans un vrai mariage dont ils ont voulu faire une union pour la vie, ils peuvent rester fidèles à la promesse donnée, aidés qu'ils sont secrètement par les secours invisibles de Dieu. Leur union n'est pas sacramentelle ; elle ne les unit pas dans le mystère du Christ et de l'Eglise ; elle est cependant indissoluble. Dire comme l'auteur que « le mariage libre ou polygame est d'ordre naturel » (p. 47), c'est courir le risque d'une équivoque. Le mariage est ce que Dieu a voulu qu'il soit, monogame et indissoluble. Que l'homme naturel — entendons ici l'homme blessé par le péché originel et ne se fiant qu'en ses propres forces, — lui, n'arrive qu'exceptionnellement à respecter cet idéal, nous en convenons.

2. Attitude de l'Eglise face au mariage des divorcés.

Pour le pasteur Thurian, on l'a vu, seul le mariage des baptisés est indissoluble. Mais il estime que « l'intransigeance de la doctrine doit toujours être dominée par la charité » (p. 31). L'Eglise se trouve parfois en face de « situations difficiles, que la charité l'oblige à résoudre souvent contre les règles de l'indissolubilité du lien conjugal, en acceptant de remarier des divorcés convertis » (p. 30). L'auteur entend ici par convertis, des chrétiens qui, après un premier mariage contracté sans le vrai désir de faire de leur union un signe chrétien,

décident de mener désormais une vie plus conforme au Christ. Il pense que l'Eglise devrait refuser de bénir religieusement l'union de personnes pour lesquelles le passage à l'église ne représente qu'une affaire de tradition familiale ou mondaine. Le mariage civil devrait redevenir une chose normale dans un tel cas, et serait préférable à un mariage religieux, si les époux n'ont pas la foi nécessaire pour faire de leur union ce que le Christ a voulu qu'elle soit.

Pour l'Eglise catholique, on le sait, la validité du mariage ne dépend pas seulement des conditions requises pour un vrai consentement. L'Eglise établit la forme selon laquelle le mariage doit être contracté. Chargée par le Christ de veiller à la dispensation des sacrements, c'est à elle que reviendra la tâche de déterminer les conditions de validité dans les matières que le Christ n'a pas voulu préciser lui-même. Ne lui a-t-il pas remis, dans la personne de Pierre, les clefs du Royaume ? Ainsi, elle a voulu que le mariage des catholiques soit contracté devant un représentant de l'Eglise, sauf certains cas prévus. En revanche, elle considère comme valide et sacramentel le mariage de baptisés non catholiques, même si ce mariage n'est pas contracté devant un ministre du culte, pourvu toutefois que les conjoints aient l'intention de s'unir en un vrai mariage. Ceci est une question disciplinaire qui peut, selon les circonstances, être modifiée. Mais ce que l'Eglise ne peut modifier, c'est l'exigence du Christ lui-même concernant le mariage des baptisés. Vrai mariage et mariage sacramentel sont pour ceux-ci deux notions indissociables. Elle ne saurait donc revaloriser le mariage civil des baptisés, le considérer comme une étape louable pour qui n'a pas la foi ni le courage nécessaires pour embrasser toutes les exigences d'un mariage chrétien. Le mariage est indissoluble, non par la volonté des contractants, encore que cette volonté soit nécessaire, mais par la volonté divine. Pour des baptisés, le sceau divin n'est donné que dans le sacrement. Qui refuse sciemment de mener en chrétien sa vie de mariage, de se lier devant Dieu selon le dessein de Dieu, n'est pas vraiment marié devant Dieu, ni devant l'Eglise. Si l'Eglise doit elle-même refuser de bénir un mariage, c'est précisément parce que ne sont pas remplies les conditions pures et simples d'un consentement valide. Elle préférera sans doute alors que les conjoints contractent un mariage civil au lieu de vivre maritalement, mais ceci uniquement parce que la stabilité de cette union, stabilité si nécessaire aux enfants, y sera moins menacée.

Il est vrai que l'Eglise se trouve souvent en face de situations tragiques, parfois même sans qu'aucun des époux ne soit moralement responsable. Même si, comme le voudrait l'auteur, l'Eglise n'acceptait de bénir le mariage que de chrétiens décidant de vivre leur union comme une vocation chrétienne, elle rencontrerait de telles situations : ces chrétiens pourraient constater qu'ils n'étaient pas faits l'un pour l'autre ; l'un des conjoints pourrait se trouver abandonné et rencontrer une possibilité d'un nouveau mariage offrant, cette fois, de meilleures garanties d'union stable. L'Eglise devra-t-elle, par charité, permettre et bénir ce nouveau mariage ? Est-il en son pouvoir de dissoudre ce que Dieu a uni, en dehors des cas où Dieu a déclaré lui-même qu'une dissolution était possible ? Que signifierait une charité achetée au prix d'une désobéissance à la volonté divine ? L'Eglise qui est certes consciente de l'autorité que le Christ lui a donnée, ne l'est pas moins des limites de cette autorité. Elle sait qu'elle ne peut aimer vraiment ses enfants sans demeurer fidèle à la parole du Christ.

Cette attitude sans compromis ne signifie pas que l'Eglise méconnaît la dureté de l'épreuve. Elle n'ignore pas ce que représente pour un être jeune, par exemple, le devoir de renoncer à un nouvel amour humain, après un premier échec. Mais elle sait aussi que Dieu n'abandonne pas ses enfants, surtout lorsque leur fidélité n'est possible qu'au prix de sacrifices surhumains. Elle ne peut alors qu'en appeler à Dieu, à la grâce qui descend de la Croix et à la lumière des Béatitudes. Le Christ, dans l'Evangile, n'a-t-il pas laissé entendre que tous, un jour ou l'autre, pourrions être appelés à l'un de ces choix déchirants qui sont la marque, au sein de l'existence humaine, des exigences absolues de son amour et de l'appel d'une autre Patrie ?

3. Le mariage dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament

Le pasteur Thurian souligne avec raison que le mariage chrétien revêt, par rapport au mariage de l'Ancien Testament, une signification nouvelle par le fait du mystère de l'Union entre le Christ et l'Eglise. Mais faut-il dire, pour autant, que la procréation, de fin première dans l'Ancien Testament, devient fin secondaire dans le Nouveau (p. 42?) Que le mariage, d'obligatoire avant le Christ, devient l'objet d'un libre choix après lui, laissant place pour cet autre choix qu'est la vie de célibat ?

Quand la doctrine catholique affirme que la fin primaire du mariage c'est l'enfant, la fin secondaire l'union des époux, cela ne signifie nullement une dépréciation de celle-ci par rapport à celle-là. Elle veut simplement dire ceci : entre toutes les amitiés possibles, cette amitié du mariage se caractérise par le fait qu'elle unit deux êtres en une seule chair ; c'est un amour qui, par conséquent, s'épanouit normalement dans l'enfant ; qui trouve dans l'enfant son fruit, le principe d'une tendresse plus forte et plus comblante, ainsi que l'exigence accrue d'un lien que rien ne peut rompre. Vouloir séparer la fin primaire de la fin secondaire, tendre à considérer d'une part l'union physique et la procréation, d'autre part l'union affective et la complémentarité mutuelle, c'est introduire une scission illégitime en l'homme, c'est détruire l'amour *humain* qui, même au plan des réalités charnelles, transcende le biologique en le transfigurant.

Ceci est valable autant pour l'Ancien que pour le Nouveau Testament. Mais dans le Nouveau Testament, ce même amour, avec cette même orientation essentielle à l'enfant, est surélevé par la grâce sacramentelle de façon à configurer l'union de l'homme et de la femme à celle du Christ et de l'Eglise.

II. LE CÉLIBAT

Au célibat est consacrée la deuxième partie de l'ouvrage du pasteur Thurian, la plus importante. Il est même manifeste que l'auteur a parlé du mariage surtout en vue d'aborder, dans une perspective plus juste, le problème du célibat chrétien.

Si l'on se souvient de l'attitude de la Réforme à l'égard du célibat volontaire et définitif, on mesurera la signification de ces pages. Mais leur portée tient plus encore à la valeur même de la pensée de l'auteur. On devine que c'est l'expérience spirituelle vécue depuis plusieurs années par les Frères de Taizé qui les a conduits à retrouver, à la fois dans l'Écriture et dans la poussée intérieure de la grâce, les exigences nouvelles, folles au regard de la sagesse humaine, que le Christ a fait surgir dans le monde.

Avec justesse, le pasteur Thurian fait ressortir que la méconnaissance du célibat amène presque fatalement à une laïcisation du mariage. « Quand l'appel au célibat retentit trop peu, écrit-il, le mariage en vient peu à peu à être conçu comme une réalité de l'ordre

purement naturel » (p. 48). La notion de vocation au célibat se révèle corrélative à celle d'une vocation au mariage chrétien.

L'essai de revalorisation du célibat dans le protestantisme réformé est chose récente. Karl Barth semble en être l'un des promoteurs. Mais les préjugés sont encore trop vivants chez nos frères protestants pour que l'auteur n'éprouve pas le besoin de développer longuement les sources scripturaires qui le fondent. Cela nous vaut une petite et précieuse synthèse sur le sujet.

Comme l'auteur le montre bien, le célibat est présenté par le Christ comme une nouveauté liée à l'avènement du Royaume de Dieu. Bien que nous ne pensions pas que le commandement de la Genèse : « Soyez féconds » (1, 22) constitue une obligation morale pour chaque homme, comme le veut Karl Barth auquel l'auteur se réfère, il est connu que le judaïsme rabbinique en était arrivé à cette conception. Dès lors les paroles du Christ conseillant le célibat en vue du Royaume ne pouvaient pas ne pas sonner étrangement dans l'oreille de ses auditeurs.

Pour qu'il trouve son sens chrétien, c'est par rapport au Royaume que l'état de célibat doit être choisi. Il anticipe ici-bas déjà sur les conditions qui seront celles de tous, quand la figure de ce monde aura passé, là où il n'y aura plus ni homme ni femme. Il est « un de ces signes qui rappellent les exigences absolues du Christ, son retour libérateur, l'établissement du Royaume des cieux, la nécessité d'être vigilant, de rompre avec le monde, la chair, la convoitise, d'accueillir joyeusement en son cœur le sacrifice des passions par pur amour pour Jésus » (p. 57).

Calvin admettait bien que la vocation au célibat puisse être un don spécial, un privilège accordé à quelques-uns. Mais il ne veut pas qu'on s'y engage définitivement par vœu. Ce serait, pense-t-il, porter atteinte à la liberté de l'Esprit. Le pasteur Thurian n'a pas de peine à répondre tout d'abord que la façon même dont Jésus parle du célibat, lorsqu'il compare le célibat en vue du Royaume à celui qui est dû à une infirmité de nature ou à la malice des hommes, n'a de sens que s'il s'agit d'un célibat définitif et volontaire. Puis, que le mariage est lui-même un engagement irrévocable sans porter pour autant atteinte à la liberté de l'Esprit. Car Calvin, bien qu'il autorisât le remariage de ceux qui avaient divorcé pour cause d'adultère, sur la base d'une interprétation dont le pasteur Thurian montre

très bien qu'elle est erronée, admet cependant que le mariage est normalement indissoluble.

Non, le célibat dont parle l'Evangile ne peut être que le célibat volontaire et définitif, choisi en vue du Royaume de Dieu par suite d'une vocation et d'un don de Dieu. Si l'homme peut s'engager définitivement, c'est qu'il peut compter sur la fidélité de Dieu.

Le pasteur Thurian voit au célibat un sens pratique, intérieur et théologique. Pratique, en cela qu'il permet une disponibilité plus grande pour le service de l'Eglise, une consécration plus complète à ses frères. Intérieur, en ce qu'il rend plus libre pour la prière et la contemplation. Théologique, en ce qu'il est un signe du Royaume de Dieu.

On le voit, en ses lignes majeures, la pensée du pasteur Thurian rejoint la doctrine que l'Eglise n'a cessé de professer. Certains points cependant méritent d'être précisés.

1. Supériorité du célibat sur le mariage

Tout en mettant en évidence le sens évangélique du célibat chrétien, l'auteur se défend de vouloir accorder une supériorité à l'état de célibat sur l'état de mariage. Il prend en cela une position contraire à celle de la doctrine catholique, rappelée dans le Concile de Trente.

Nous nous demandons si le fond de la difficulté ne gît pas dans un malentendu. Quand l'Eglise, à la suite de l'Evangile et de saint Paul, parle du célibat ou de la virginité comme d'un état meilleur, elle ne signifie pas pour autant qu'est « automatiquement » meilleur celui qui s'y engage. Et elle prend bien soin de préciser sa pensée sur ce point.

Qu'on nous permette de dépasser ici la seule question du célibat, pour envisager le problème plus vaste de ce qu'on appelle l'état de vie parfaite, qui est constitué, en plus du renoncement au mariage, par la pauvreté et l'obéissance, triple renoncement consacré par vœux.

L'Eglise distinguera ainsi l'état de vie parfaite, ou la « voie parfaite », et l'état de vie commune, ou « voie commune ». Elle affirmera la supériorité de la première sur la seconde. Ceci non pas parce qu'elle considérerait comme mauvais l'usage du mariage ou des biens de ce monde : elle peut, avec saint Augustin, exalter la virginité sans

avilir le mariage. Non pas davantage parce qu'elle distinguerait une double perfection, celle à laquelle tendraient les chrétiens engagés dans la « voie parfaite » et celle, moins haute, réservée aux chrétiens engagés dans la « voie commune ».

En fait, il n'est qu'une sainteté vers laquelle tous les fidèles sont obligés de tendre et qui consiste dans la perfection de l'amour de Dieu et du prochain. Mais il est deux voies pour y parvenir. L'une, dite commune, parce qu'elle est adaptée à la condition de la plupart des chrétiens, comporte l'usage chrétien de la propriété, du mariage, et de la liberté, et qui dit usage chrétien dit aussi présence de la croix. L'autre implique le renoncement à ces mêmes biens, par amour pour le Christ. Lorsque le chrétien s'engage par vœux à la pratique des trois conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, il se fixe en un état de vie. Si l'Eglise l'appelle un état de vie parfaite, c'est parce que le chrétien s'y engage précisément à suivre les *conseils* que Jésus a donnés comme plus aptes à mener à la perfection de l'amour : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as... » (Mat. XIX, 21). Chaque chrétien doit être prêt à accomplir, quand la nécessité l'exigera, les actes des plus grands renoncements. Mais il est *conseillé* par le Christ de les choisir quand rien ne nous y oblige. Celui qui le fait ne se met-il pas dans une voie meilleure ? Le jeune homme riche, s'il avait suivi l'invitation du Seigneur, ne se serait-il pas trouvé, par rapport à la perfection à laquelle il aspirait, dans un état meilleur ? Dans cette perspective, ne sera-t-on pas conduit à dire, comme l'Eglise l'a toujours fait, que la virginité, la pauvreté, l'obéissance embrassées par amour du Seigneur, sont en elles-mêmes, dans les conditions actuelles de l'homme blessé par le péché, meilleures que le mariage, la propriété ou la libre disposition de soi ?

Selon la doctrine catholique, il est plus facile d'atteindre à une haute perfection de la charité par la voie de ce triple renoncement. On ne peut s'engager dans cette voie sans que le Seigneur y appelle. Encore faut-il ajouter que, faute d'héroïsme, peu de ceux qui l'ont choisie parviennent aux degrés supérieurs de la vie divine.

Nous avons l'impression que la pensée du pasteur Thurian est sur ce point quelque peu hésitante. Il écrit : « La tradition chrétienne fidèle à saint Paul n'admet donc pas une supériorité spirituelle ou morale du célibat par rapport au mariage. Nous avons noté chez saint Paul une nette préférence pour l'état de célibat en vue du ministère

ecclésiastique. Mais les raisons de cette préférence sont d'ordre pratique et, nous le verrons, peut-être de l'ordre de la vie intérieure ; elles ne sont en aucune façon spirituelles ou morales. C'est-à-dire que le célibat n'est pas plus propice au salut ou à l'obéissance de la vie chrétienne. L'état de célibat ne facilite pas la vie spirituelle du chrétien, pas plus d'ailleurs que le mariage » (p. 97).

Nous sommes persuadé, au contraire, que la tradition chrétienne fidèle à saint Paul a toujours considéré l'état de célibat comme meilleur que l'état de mariage. Il le serait pour le simple fait, reconnu par l'auteur lui-même, qu'il permet une liberté plus grande dans la recherche des moyens de « plaire au Seigneur » (I Cor. VII, 32) sans être partagé, et dans le service de l'Eglise. Calvin lui-même, quand il se demande à quelle fin on doit désirer le célibat, répond : « Non pas à cause d'icelui, ni pource que ce soit un état plus parfait : mais afin qu'il n'y ait, *rien qui nous empêche d'adhérer à Dieu : qui est la seule chose que doit regarder l'homme en toute sa vie* » (cité et souligné par l'auteur, pp. 95-96). C'est précisément parce qu'il rend plus facile l'accès à la perfection de l'amour que le célibat, en union avec les autres éléments constitutifs de la vie religieuse, est envisagé comme un état meilleur. Mais jamais personne n'a entendu par là que le célibat présentait en lui-même une garantie contre le péché, comme semble le croire M. Thurian qui, après avoir rappelé que le célibat « peut aller de pair avec le péché moral, l'orgueil en particulier », ajoute : « C'est pourquoi on ne peut pas parler d'une supériorité morale » (p. 98). Présentée ainsi, toute la discussion porte à faux.

Il est utile de savoir que le pasteur Thurian interprète le passage de I Cor., VII, 36-39 (passage se terminant par : « Ainsi donc, celui qui marie sa fille fait bien, celui qui ne la marie pas fera mieux encore ») selon la théorie de Grafe et Achelis qui voient, dans la fille en question, non pas une fille selon la chair, mais une fiancée spirituelle. Au II^e siècle, saint Irénée dénonçait certains docteurs valentiniens qui s'entouraient de femmes ou de jeunes filles dévotes, prétendant vivre avec elles comme frères et sœurs, dans une sorte de mariage spirituel. On a émis l'hypothèse que saint Paul faisait allusion à cette pratique. Dans ce cas, ce qu'il dit : « Celui qui ne la marie pas fera mieux encore », n'a pas pour but de faire ressortir la supériorité du célibat sur le mariage ; « saint Paul préfère seulement que des femmes qui se sont engagées au célibat ne se marient pas » (p. 93) et que les hommes, sous

la protection desquels elles se sont mises, respectent, s'ils peuvent eux-mêmes rester fidèles, leur engagement. Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette exégèse, dont le P. Allo nous semble avoir suffisamment montré les faiblesses. Quoi qu'il en soit de ce texte, l'ensemble du chapitre manifeste assez la pensée de Paul en ce qui concerne la supériorité du célibat. Le pasteur Thurian arrive à une conclusion contraire et remarque, comme s'il s'agissait d'une confirmation de ses vues, que le chanoine Osty, dans sa traduction *catholique* (souligne-t-il) de la Bible de Jérusalem, note que l'apôtre ne rédige pas un petit traité sur le mariage et la virginité en général. En fait, dans cette note même, le chanoine Osty résume le second point sur lequel va porter ce chapitre par ces mots : « La virginité est un état plus parfait et spirituellement plus avantageux que le mariage. »

2. *Le sens du célibat chrétien*

Bien qu'il ait mentionné la relation existant entre le célibat et la vie d'intimité avec Dieu, le pasteur Thurian n'a pas dégagé suffisamment, nous semble-t-il, la signification la plus profonde, la plus essentielle, de la virginité embrassée et gardée en vue du Seigneur.

Il en a bien saisi la valeur pratique en vue du ministère et la valeur de signe par rapport au Royaume des cieux. Nous n'avons pas l'impression qu'il en ait compris avec une égale pénétration le sens intime.

Dans la Règle de Taizé, citée au début de l'ouvrage, on trouve d'ailleurs ceci : « Si le célibat apporte une plus grande disponibilité pour s'occuper des choses de Dieu, il ne peut être accepté que pour se donner davantage au prochain avec l'amour même du Christ » (p. 14). La disponibilité pour s'occuper des choses de Dieu passe après le service du prochain. Il y a là un déplacement d'accent qui est significatif. En réalité, même dans le choix du célibat en vue du service du prochain, il y a d'abord un appel mystérieux de Dieu voulant se réserver pour lui un être.

Pour saisir cela, il nous semble utile de distinguer l'appel de Dieu au célibat et l'appel de Dieu à une certaine vie comportant le célibat, comme est le sacerdoce dans l'Eglise catholique de rite latin. Le jeune homme appelé à devenir prêtre sait que le célibat sera exigé de lui. Il l'accepte comptant sur la grâce du Seigneur. Cela ne signifie pas

nécessairement qu'il ait ressenti un attrait intérieur pour le célibat comme tel. L'Eglise pourrait sur ce point changer sa discipline. Le futur prêtre, s'il se mariait alors, resterait néanmoins fidèle à sa vocation propre ¹.

C'est à un autre appel que répond le jeune homme ou la jeune fille qui s'engage à la vie religieuse. Ici, l'exigence du célibat n'est pas seulement d'ordre disciplinaire. Elle est essentielle. Le célibat n'est pas accepté comme une condition indispensable, il est voulu ; il serait choisi même si, par impossible, la possibilité du mariage était offerte.

Là est le mystère propre de la vocation au célibat. Dieu aime ici sa créature d'un amour spécial, jaloux, qui ne permet pas le partage. Celui qui ne refuse pas de se laisser aimer ainsi quand il a discerné cet appel sent bien qu'il ne saurait plus s'éprendre d'une femme, fût-ce pour le plus beau des foyers chrétiens, sans être infidèle à Dieu. Cet homme appartient corps et âme au Seigneur. Dieu peut le fixer pour toute sa vie dans la solitude d'une chartreuse ou le jeter comme un témoin au milieu des pauvres, cela n'a plus qu'une importance secondaire. Que le célibat soit alors plus « pratique » ou moins « pratique » en vue du ministère est une considération d'un autre ordre. Cet homme ne se demande pas si son état est plus parfait que la voie commune (bien qu'il le sache, non pour son repos, mais pour son inquiétude), ni s'il est plus méritoire (il sait que le degré du mérite dépend de l'intensité de l'amour et que le célibat n'est qu'un moyen de mieux aimer dont on peut, hélas, mésuser). Il lui suffit de connaître que Dieu le veut tout entier.

Que Dieu réellement aime un homme avec cette exigence jalouse peut paraître une folie. Et c'en est une, comme l'incarnation, la rédemption, comme les béatitudes évangéliques. Il y a dans le monde des milliers d'hommes et de femmes pour lesquels cette folie est une réalité brûlante, tangible presque. « Qui peut comprendre, comprenez ! »

¹ Ce qui arrive le plus souvent, croyons-nous, dans la vie du prêtre fidèle, c'est qu'il découvre lui-même peu à peu cette exigence intime du célibat. Au fur et à mesure que s'accroît en lui l'amour du Seigneur qu'il a été appelé à servir, il entrevoit mieux les mystérieuses convenances qui ont poussé l'Eglise à demander de ses prêtres, dans le rite latin, le célibat. Il est vrai que dans les Eglises orientales rattachées à Rome, des hommes mariés sont encore aujourd'hui ordonnés prêtres. Mais jamais, au contraire de ce que dit le pasteur Thurian (p. 110), des prêtres ne sont autorisés à se marier. C'est avant de s'engager dans les ordres majeurs que l'aspirant au sacerdoce a le choix entre le célibat et le mariage. Une fois ordonné, il ne pourra plus se marier.

A lire les pages souvent fort belles du pasteur Thurian, on regrette que ce point si essentiel n'ait pas été souligné autant qu'il aurait fallu. Peut-être est-ce pour cela que le pasteur Thurian a peine à comprendre la persistance dans l'histoire des grands Ordres anciens. « Les célibataires chrétiens, réunis en communauté, ne vont pas tenter la restauration aujourd'hui d'une vie monastique médiévale. Quelle que soit l'admiration qu'on puisse avoir pour les Ordres du moyen âge, il s'agit d'être conscient que *notre* temps nous réclame tous. Les hommes d'aujourd'hui ont besoin des chrétiens, et ceux-ci ne vont pas prétendre leur imposer un ordre passé et périmé... Ils ne chercheront pas à cultiver ensemble, en communauté, un mythe de l'humanité idéale ; ils ne joueront pas une liturgie intemporelle... Une communauté régulière de célibataires chrétiens, pour être dans notre temps, doit toujours être à la *seconde personne*, un élément important et nécessaire du dialogue des hommes, interpellée et répondant, constamment remise en question et posant des questions » (pp. 150-151).

Il y a pluralité de vocations et le pasteur Thurian n'a pas, semble-t-il, celle de la vie purement contemplative, celle du Bénédictin, du Chartreux ou du Trappiste. La communauté de Taizé, dont M. Thurian exprime ici l'idéal, se rapprocherait plutôt, s'il était permis de chercher une analogie, d'une vie dominicaine menée dans un style Petits Frères de Charles de Foucauld. Tout cela est fort bien, et probablement nécessaire. Mais nous croyons que le sens de la vie purement contemplative peut seul rendre possible une réalisation plénière de la vie « mixte ». Marie, assise aux pieds du Seigneur, ne se préoccupait pas d'être de son temps ni ne songeait à interpeller Marthe ou à répondre à une question qui la visait pourtant. Le seul dialogue qui l'intéressait était celui qui la tournait vers Jésus, cet « unique nécessaire » non seulement pour elle, mais pour Marthe et pour tous ceux dont la vocation est d'être au milieu des hommes et de les aider à résoudre leurs problèmes.

Et puis, le pasteur Thurian sait ce qu'est une vocation. Qu'elle n'est pas une idée sortant du propre fonds de l'homme. Il a trop le sens des réalités spirituelles pour ignorer que l'appel de Dieu est le plus souvent précis, déterminé. Que chaque année, des centaines de jeunes gens et de jeunes filles, de tous pays et de toutes cultures, rompent tous contacts extérieurs avec le monde et s'engagent dans

une vie uniquement centrée sur Dieu, dans l'adoration, l'oraison et la « liturgie intemporelle », ne serait-ce pas que le Seigneur voit l'urgence et l'absolue nécessité d'une telle existence pour notre temps, pour tous les temps ?

*

Les quelques mises au point que nous venons de faire ne nous empêchent pas de nous réjouir de la parution de ce livre et d'en reconnaître la valeur. Elles veulent au contraire souligner l'importance que nous lui attribuons. Comment ne serions-nous pas heureux de voir nos frères retrouver peu à peu des sources plus secrètes pour étancher leur soif ?

FR. JEAN DE LA CROIX KÆLIN, O. P.

Sur Carl Gustav Jung et la « psychologie des profondeurs »¹

Voici une présentation critique de l'œuvre de C. G. Jung, faite par un professeur à la Faculté Théologique des Pères Jésuites à Louvain, suivie d'une bibliographie de ses œuvres, d'une liste des traductions françaises et anglaises qui en ont été faites, et de tables. On ne saurait trop admirer la probité, la patience, la longanimité avec lesquelles sont exposées et critiquées les précisions et les imprécisions, les variations et les antinomies de la pensée jungienne.

1. La première partie est un exposé clair, fidèle, minutieux, de la psychologie analytique. On y voit ce qui différencie Jung de Freud sur le point de la libido, on assiste à la genèse des notions jungiennes, d'*imago*, de *symbole*, d'*archétype*, d'*image archaïque*, de *mythe*, d'*engramme*, d'*individuation*, de *mandala*, etc. Dans les dessins spontanés et les rêves de ses clients, Jung croit retrouver non seulement les figures et les mythes des religions primitives, de l'alchimie, des sectes d'initiation, mais encore les enseignements, les dogmes, les symboles de foi des religions plus développées, du christianisme, et notamment du catholicisme, dont il se fait d'ailleurs d'étranges représentations. Pour expliquer ces ressemblances, il n'entrevoit qu'une seule solution : il faut se résoudre à accepter l'existence de dispositions communes à tous les hommes ; au delà de l'*inconscient personnel*, il faut supposer l'existence d'un *inconscient collectif* partout actif. Voilà les archétypes : « Il ne s'agit pas de représentations héritées, mais de dispositions innées qui produisent des représentations similaires ; il s'agit de structures universelles et identiques de la psyché », pareilles au système axial des cristaux, p. 59. Un peu plus loin, on parle de dispositions, non plus innées, mais acquises par l'humanité au cours des milliers de siècles de son existence, et laissant leur trace dans le cerveau humain, p. 61. Un

¹ Raymond HOSTIE, *Du mythe à la religion, La psychologie analytique de C. G. Jung*, Edit. Etudes Carmélitaines, Desclée de Brouwer, Paris, 1955, 232 pages.

peu plus loin encore, il est dit qu'on ne peut rien savoir avec certitude de tels « engrammes », p. 62. On voit le caractère éclectique de l'œuvre de Jung et le large accueil qu'il fait au compromis.

2. La seconde partie du livre étudie la position de Jung par rapport à la religion, dont sa psychologie analytique ne cesse de s'occuper. La religion a eu « une valeur indéniable pour la culture et sa splendeur est immortelle, mais elle ne suffit plus à l'homme qui aspire à l'autonomie éthique... A mon avis, la croyance devrait être remplacée par la compréhension. Nous conserverions ainsi la beauté du symbole, tout en étant libérés des conséquences accablantes de la soumission à la foi. On se guérirait de la croyance et de l'incrédulité grâce à la psychanalyse », p. 106. A partir de 1940, Jung reconnaît qu'aujourd'hui encore, la religion peut avoir une valeur psychologique, il appelle l'expérience du numineux que font certains hommes « une grâce de Dieu » ; le dogme représente, lui aussi, une valeur vitale « à laquelle s'attaquent des imprudents et des fous, mais non pas ceux qui ont souci de l'âme », p. 135. Mais l'alchimie peut rendre des services tout pareils, p. 139.

Jung est-il athée ? Il prétend ne pas l'être, car il affirme que l'idée de Dieu est une fonction psychologique absolument nécessaire : elle est un archétype, p. 122. « Jamais, dit-il, je n'ai nié l'existence de Dieu », p. 146. Et Raymond Hostie rapporte un mot de Jung à lui : « Il est évident que Dieu existe, mais pourquoi me demande-t-on toujours de prouver son existence par des arguments de psychologie ? » p. 147. Mais Jung affirme en même temps que l'idée de Dieu n'a rien à voir avec l'existence de Dieu comme telle, p. 122, que le mal a sa part en Dieu, p. 175, que le vrai nom de l'archétype *Dieu* est : le *Soi*, le *Selbst*, p. 142. Même Raymond Hostie n'arrive pas à une conclusion cohérente sur ce point, puisqu'il écrit, p. 146 : « Il serait injuste d'accuser Jung d'athéisme au sens strict » ; et p. 123 : « Pourquoi Jung nie-t-il avec un tel acharnement l'existence objective de Dieu ? » La difficulté d'une collaboration entre le prêtre et le psychologue incroyant, tenant par exemple les positions philosophiques de Jung, est signalée sans atténuation au chapitre VI.

Le livre s'achève par une brève analyse de la délirante *Réponse à Job*, dernière œuvre de Jung. Dieu est un despote oriental. Job, en refusant de lui répondre, lui apprend ce qu'est la dignité humaine. Cela préparera la doctrine de l'humanisation et de l'Incarnation de Dieu et, conséquemment, le dogme de la Trinité. Mais l'archétype *trois* est imparfait. Il demande à devenir *quatre*. Satan, qui représente au ciel le principe mauvais, apparaît comme un quatrième terme, et parachève ainsi provisoirement Dieu, en qui résident en effet le principe du Bien et le principe du Mal. Mais le

bélier satanique peut se changer en Agneau mystique, et l'on devine que la Vierge l'accompagnera. C'est ici qu'intervient le Pape Pie XII. En définissant l'Assomption corporelle de la Vierge Marie au ciel, il est loin de se livrer à l'arbitraire que lui ont reproché les protestants. Il faut au contraire lui rendre hommage d'avoir su déchiffrer génialement et proclamer ouvertement les exigences supérieures de l'Archétype quaternaire...

3. A propos de cette *Réponse à Job*, signalons l'étude d'un protestant, M. Edgar Michaëlis, *Le livre de Job interprété par C. G. Jung*, Revue de Théologie et de Philosophie, 1953, n° 3, pp. 183-195. L'auteur, dans un style tout différent, y signale le caractère blasphématoire de l'ouvrage où Jung, à l'âge de 76 ans, s'efforce de nous présenter le Diable comme l'*autre* face de Dieu, comme une quatrième personne de la Trinité — en attendant que le bélier démoniaque soit remplacé par l'Agneau puis la Fiancée. Il porte sur le sens de l'œuvre de Jung un jugement sévère : « Alors que jadis Jung se bornait à considérer que la psychologie ne pouvait parler ni positivement ni négativement de l'existence de Dieu... , il se dresse maintenant en accusateur tant de Dieu que des religions. » Et voici sa conclusion : « Jung avait choisi comme motto de sa *Symbolik des Geistes*, 1948, le passage de Paul, I Cor., II, 10 : *L'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu*. Il a laissé de côté les mots qui précèdent : *Dieu* nous les a révélées par son Esprit. Ainsi nous sommes placés devant la décision : révélation de l'Esprit de Dieu en Jésus-Christ, ou interprétation aberrante du *psychologue des profondeurs*, qui, entre autres, conduit à confondre Lucifer avec le Saint-Esprit. » Ces paroles nettes et sans fard méritent réflexion.

4. La renommée de Jung, coextensive à celle de Freud, est grande. Comment juger son œuvre ? Ici, comme si souvent ailleurs, il nous faudra séparer ce qui relève de la science et de ses hypothèses, à savoir de la psychologie expérimentale, et ce qui relève de la métaphysique et de la religion. La seconde partie concerne le drame particulier de Jung, et la solution sans grandeur et dépourvue d'intérêt qu'il a donnée personnellement au problème de la transcendance divine. C'est la première partie qui peut seule compter pour nous. L'avantage de Jung sur une foule de psychologues est d'avoir été médecin : il a enseigné huit ans la psychiatrie à Zurich. Il a élargi résolument le concept freudien de la *libido* : « Quand Freud, écrit-il en 1924, a déclaré officiellement que la psychanalyse et la théorie de la sexualité étaient indissolublement unies, j'ai dû me désolidariser de lui. Jamais il ne m'a été possible de voir le bien-fondé de ses vues unilatérales. » La libido jungienne désigne donc toute « l'impulsion psychique incontrôlée », toute l'énergie *psychique*, distincte de l'énergie *physique* et jusqu'à preuve du contraire irréductible à celle-ci.

Il en résultera une interprétation plus juste des productions de l'imagination. Ce que Jung appellera l'*imago*, c'est par exemple chez l'enfant, la représentation des parents tels qu'il les a vus, connus, « vécus », bref dotés d'une plus-value psychique, soit positive, soit négative. Nous projetons notre psychologie sur notre entourage. Voilà les « *imagos* ». Chez l'homme normal, elles coïncident plus ou moins avec le réel ; chez le névrosé, ce n'est plus le cas, d'où des attitudes incompréhensibles ou démentes. Au contraire de Freud, qui ne voit dans le *rêve* qu'un déguisement et néglige le contenu manifeste du rêve, Jung s'attache à ce contenu manifeste, comme il l'a fait pour l'« *imago* » : « Le rêve est un théâtre où le rêveur est à la fois scène, acteur, souffleur, régisseur, auteur, public et critique... Les figures oniriques sont des traits personnifiés du rêveur. » En d'autres termes, pour Freud le rêve n'est qu'un *signe*, et un signe trompeur, un alibi, un *masque* ; pour Jung, le rêve prend, en tant que *symbole*, valeur de *visage*. Tandis que l'« *imago* » est une expression de la totalité psychique, comprenant le conscient et l'inconscient, mais pour autant qu'ils sont constellés par un objet, le *symbole* serait, au contraire, l'expression de cette même totalité psychique rationnelle et irrationnelle, mais en tant qu'elle se manifeste spontanément et résulterait d'un archétype. Le symbole serait la formulation d'une chose relativement inconnue, qu'on ne saurait présenter d'une façon plus claire. La croix cesserait d'être un simple signe, et deviendrait un symbole, quand elle exprimerait une réalité mystique et transcendante, jusque là incomprise et probablement incompréhensible. L'*archétype* est défini comme une disposition inconsciente et collective qui se projette spontanément au dehors. Les diverses projections de l'archétype présentent des traits communs, qui se retrouvent dans les mythes de tous les peuples et de tous les temps. Le *mythe* est donc constitué non seulement par les données objectives du monde ambiant, mais par l'apport subjectif et spontané de la psyché collective : c'est ainsi que le cours du soleil et les phases de la lune sont transformés en symboles pour signifier d'autres choses. Telles sont les principales données, mises en lumière dans le livre de Raymond Hostie ; elles permettront de saisir l'intérêt que les hypothèses et les suggestions de Jung offrent pour les psychologues, les philosophes, les historiens des religions. Cette partie valable de l'œuvre de Jung est nettement distinguée de ses élucubrations sur la nature de la religion et du christianisme par le titre du livre que nous venons de présenter : *Du mythe à la religion*.

5. C'est surtout son hypothèse des archétypes et son interprétation des symboles et des mythes qui va rendre Jung célèbre. Arnold J. Toynbee raconte comment après avoir découvert ce qu'il appelle « la contempora-

néité philosophique de toutes les civilisations » il se posa la question de la genèse de ces civilisations. Les explications pseudo-scientifiques qu'on en donnait : race, milieu, etc., lui parurent sans valeur. Il résolut alors, dit-il, de se tourner « vers la mythologie. C'était assez piteux de prendre ce tournant, j'en avais conscience comme d'une démarche agressivement rétrograde. J'aurais pu être plus en confiance si je n'avais pas ignoré à cette date, le nouveau terrain ouvert par la psychologie pendant la guerre 1914-1918. Si j'avais connu à l'époque les travaux de C. G. Jung, ils m'auraient donné le fil conducteur ». Il le trouva dans le *Faust* de Goethe. L'idée de Dieu acceptant les défis de l'Esprit du mal pour pousser plus avant son œuvre créatrice, lui parut « le silex et l'acier dont le choc mutuel fait jaillir l'étincelle ». Ce qu'il demandait à la « mythologie », c'était donc le schéma d'une « élaboration par *défi* et *réponse* » qui puisse rendre compte de la genèse, de la croissance, de la destruction, inexplicables et imprévisibles autrement, des civilisations¹ ; bref, en langage de Jung un symbole archétypal.

Toynbee ne veut être qu'un historien profane. C'est du point de vue de l'histoire des religions que Mircea Eliade s'intéresse aux mythes et aux symboles. Dans un récent écrit : *Images et symboles*, il signale à plusieurs reprises l'œuvre de C. G. Jung : « C'est le plus grand mérite de C. G. Jung d'avoir dépassé la psychanalyse freudienne en *partant de la psychologie même* et d'avoir ainsi restauré la signification spirituelle de l'image². » Aux yeux d'Eliade, comme de Jung, l'erreur de Freud est d'avoir traduit les images en termes concrets et de les avoir ainsi dépouillées de leur signification *en tant qu'images* : « Car c'est l'Image de la Mère qui est vraie — et non pas telle ou telle mère, *hic et nunc*, comme le laissait entendre Freud. C'est l'Image de la Mère qui révèle — qui *seule peut révéler* — sa réalité et ses fonctions à la fois cosmologiques, anthropologiques et psychologiques. » On lit un peu plus loin : « Les psychologues, au premier rang desquels C. G. Jung, ont montré à quel point les drames du monde moderne dérivent d'un déséquilibre profond de la psyché, aussi bien individuelle que collective, provoqué en bonne partie par une stérilisation croissante de l'imagination³ », laquelle pour Eliade fait écho aussi bien aux réalités psychologiques qu'à la vérité spirituelle. Eliade reproche aux historiens des religions d'avoir fait de l'histoire sans comprendre assez ce qu'était le *fait religieux*. Ils commencent seulement, dit-il, de s'en rendre compte et de replacer l'histoire des religions à son vrai plan. Il ajoute : « D'une façon indirecte, le même intérêt a été réveillé par les découvertes de la psychanalyse et de la psychologie des profondeurs, en premier lieu par l'œuvre

¹ *La civilisation à l'épreuve*, Paris, 1951, p. 19.

² Paris, 1952, p. 16.

³ *Images et symboles*, p. 23.

du professeur Jung. En effet, on n'a pas tardé à remarquer que l'énorme domaine de l'histoire des religions constituait une mine inépuisable d'éléments de comparaison avec le comportement de la psyché individuelle ou collective, comportement étudié par les psychologues et les analystes... Si les historiens des religions avaient abordé leur objet d'étude dans une perspective plus spirituelle, s'ils s'étaient efforcés de pénétrer plus profondément le symbolisme religieux archaïque, nombre d'interprétations psychologiques ou psychanalytiques, qui semblent trop légères aux yeux des spécialistes, n'auraient pas été suggérées¹. »

En même temps qu'un éloge à C. G. Jung, ces lignes contiennent deux critiques, adressées l'une au positivisme des historiens de la religion, l'autre au positivisme des psychologues et des psychanalystes. L'histoire des religions, telle que la conçoit Eliade, étant une histoire de ce qu'il y a de plus valable en l'homme, se développe sur un plan supérieur aux disciplines historiques et psychanalytiques, tout en s'aidant de leurs ressources.

CHARLES JOURNET

¹ *Images et symboles*, p.p 36 et 37.

Sur Mircea Eliade et l'histoire des religions

1. Si le monde et la race humaine durent depuis toujours, comme le pensait Aristote, il faut conclure que « selon toute vraisemblance les divers arts et la philosophie ont été développés aussi loin que possible à plusieurs reprises, et chaque fois perdus », et que les mythes « sont pour ainsi dire des reliques de la sagesse antique conservées jusqu'à notre temps ». Mais il faudra les dépouiller de leur revêtement utilitaire et populaire. Telles sont, continuait Aristote, « les réserves sous lesquelles nous acceptons la tradition de nos pères et de nos plus anciens prédécesseurs ¹ ». Cette vue d'Aristote est certes profonde. Mais à quels mythes s'applique-t-elle, et comment déchiffrer leur contenu ? La nouvelle manière d'aborder l'histoire des religions répond à ces questions plus précisément qu'on aurait osé l'espérer. Les études que présente, par exemple, M. Mircea Eliade sur les mythes, les symboles et les rites primitifs, permettent de manifester la métaphysique spontanée, implicite sans doute, mais puissante, des civilisations archaïques.

I. DE LA NOTION DE TEMPS DANS LES CULTURES ARCHAÏQUES, DANS LES PHILOSOPHIES MODERNES ET DANS LE CHRISTIANISME

2. Si l'on adopte l'échelle chronologique de Arnold J. Toynbee, on dira que la race humaine existe sur la planète depuis au moins 600 000 et peut-être un million d'années. Les grandes civilisations sont nées les derniers 6000 ans, les grandes religions à visées universalistes, les derniers 3000 ans. Avant ces 6000 ans, l'homme serait apparemment resté engourdi pendant quelques centaines de milliers d'années. Que pensait l'homme antérieurement à la naissance des grandes religions qui ont laissé des documents écrits, antérieurement à la naissance des grandes civilisations ?

¹ *Métaphysiques*, livre XII, 1074, b.

Dans la Préface qu'il a écrite pour le *Traité d'histoire des religions*¹ de Mircea Eliade, M. Georges Dumézil explique que les savants ont abandonné aujourd'hui l'espoir de nous renseigner, soit sur l'origine de la religion, soit sur la *généalogie* des religions :

Il y a une cinquantaine d'années, et moins encore, l'anthropologiste anglais ou le sociologue français se posait solidairement deux ambitieux problèmes : celui de l'origine des faits religieux et celui de la *généalogie des formes religieuses*. De mémorables batailles se sont livrées autour du Grand Dieu et des totems. . . Ces polémiques, souvent ardentes, ont inspiré d'admirables livres et, ce qui vaut mieux, provoqué des observations et des répertoires. Mais elles n'ont pas abouti. Aujourd'hui, les chercheurs s'en détachent. La science des religions abandonne aux philosophes la question des origines, comme l'a fait, un peu plus tôt qu'elle, la science du langage, comme l'ont fait toutes les sciences. Elle renonce aussi à prescrire a posteriori, si l'on peut dire, une évolution-type, une marche obligée, aux formes religieuses du passé.

Qu'on se place au XX^e siècle ou six mille ans plus tôt, on ne remonte jamais loin dans la vie d'aucune portion de l'humanité ; on ne se trouve jamais que devant les résultats d'une maturation et d'accidents qui ont occupé des dizaines de siècles ; et l'on se dit que le Polynésien et l'Indo-Européen, le Sémite et le Chinois, ont pu parvenir à leurs notions religieuses, à leurs figures de dieux, par des voies fort diverses, même si l'on note des ressemblances aux points d'arrivée.

En somme la tendance actuelle est de « ressentir », comme disait Henri Hubert, d'enregistrer, dans leur originalité et avec leur complexité, les systèmes religieux qui ont été ou sont pratiqués dans le monde, pp. 5 et 6.

D'où trois chantiers de recherches : 1^o études *historiques* pour les grandes religions qui ont une littérature : bouddhisme, christianisme, manichéisme, etc. ; 2^o études *comparatives* destinées à prolonger objectivement l'histoire, à gagner quelques siècles sur la préhistoire pour le cas le plus général, celui de toutes les religions exotiques décrites par les explorateurs du XVI^e au XX^e siècle ; celui de toutes les religions païennes de l'Europe, y compris celle de Rome et celle de la Grèce ; celui des anciens peuples sémitiques et celui de la Chine ; 3^o études comparatives, non plus *généalogiques*, mais *typologiques* des mythes, des rites qui se retrouvent dans toutes les structures. C'est le plan où se situent les recherches de Mircea Eliade.

3. Elles portent sur les conceptions fondamentales des « cultures archaïques », opposées aux « cultures historiques », des « civilisations traditionnelles », de la « mentalité primitive ». Un petit livre, très suggestif, intitulé *Le mythe de l'éternel retour*, analyse l'attitude de ces sociétés par rapport surtout au temps et à l'histoire. L'auteur lui donnerait ce second sous-titre : *Introduction à une philosophie de l'histoire*. Il estime que notre

¹ Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, t. I, 1949. Préface de Georges Dumézil.

² *Le mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris, 1949.

philosophie occidentale s'est trop provincialisée, et qu'elle aurait avantage à s'ouvrir, à propos du problème du temps, et plus généralement des autres problèmes philosophiques, à l'immense domaine de la pensée primitive :

Notre dessein premier a été de dégager quelques lignes de force maîtresses dans le champ spéculatif des sociétés archaïques. Il nous a paru qu'une simple présentation de ce dernier n'était pas sans intérêt, surtout pour le philosophe accoutumé à trouver ses problèmes et les moyens de les résoudre dans les textes de la philosophie classique, ou dans les situations de l'histoire spirituelle de l'Occident. C'est chez nous une conviction ancienne que la philosophie occidentale risque, si on peut dire, de se « provincialiser » : d'abord en se cantonnant jalousement dans sa propre tradition et en ignorant, par exemple, les problèmes et les solutions de la pensée orientale ; ensuite en s'obstinant à ne reconnaître que les « situations » de l'homme des civilisations historiques, au mépris de l'expérience de l'homme « primitif », ressortissant aux sociétés traditionnelles. Nous estimons que l'anthropologie philosophique aurait quelque chose à apprendre de la valorisation que l'homme présocratique (autrement dit l'homme traditionnel) a donnée à sa situation dans l'Univers. Mieux : que les problèmes cardinaux de la métaphysique pourraient être renouvelés par la connaissance de l'ontologie archaïque, pp. 12-13.

4. Ce qui surprend, dès qu'on pénètre dans l'intelligence des mythes et des rites de l'homme archaïque, c'est le sentiment extraordinairement puissant que cet homme avait de sa supériorité à l'égard de l'espace et du temps. Par la meilleure partie de lui-même, il veut vivre dans un temps sacré, dans un espace sacré. Ses mythes et ses rites lui permettent de reproduire les gestes accomplis par la divinité au moment où elle a organisé le temps et l'espace. Chaque moment du temps, chaque point de l'espace peut être ainsi valorisé à nouveau : en devenant sacré, il devient vraiment réel ; le temps sacré est une conquête sur la fluence, l'impermanence, la désagrégation du temps profane ; l'espace sacré, une conquête sur l'espace chaotique, amorphe, sans visage, livré au serpent ou au dragon. Voici quelques données qui concernent *la transformation du « chaos » en « cosmos »* :

Le monde qui nous entoure, civilisé par la main de l'homme, ne reçoit d'autre validité que celle qui est due au prototype extra-terrestre qui lui a servi de modèle. L'homme construit d'après un archétype. Non seulement sa cité ou son temple ont des modèles célestes, mais il en est de même de toute la région qu'il habite, avec les fleuves qui l'arrosent, les champs qui lui fournissent sa nourriture, etc. La carte de Babylone montre la ville au centre d'un vaste territoire circulaire bordé par le fleuve Amer, exactement comme les Sumériens se représentaient le Paradis. C'est cette participation des cultures urbaines à un modèle archétypal qui leur confère leur réalité et leur validité.

L'établissement dans une contrée nouvelle, inconnue et inculte, équivaut à un acte de création. Lorsque les colons scandinaves prirent possession de l'Islande et la défrichèrent, ils ne considérèrent cet acte ni comme une œuvre originale, ni comme un travail humain et profane. Leur entreprise n'était pour eux que la répétition d'un acte primordial : la transformation du chaos en Cosmos par l'acte divin de la création... Les *conquistadores* espagnols et portugais prenaient possession au nom de Jésus-Christ, des îles et des continents qu'ils avaient découverts et conquis, pp. 26-28.

Tout territoire occupé dans le but d'y habiter ou de l'utiliser comme

« espace vital » est préalablement transformé de *chaos* en *cosmos* ; c'est-à-dire que par l'effet du rituel, il lui est conféré une *forme*, qui le fait ainsi devenir *réel*. Evidemment, la réalité se manifeste pour la mentalité archaïque, comme force, efficacité et durée. De ce fait, le réel par excellence est le *sacré* ; car seul le *sacré est* d'une manière absolue, agit efficacement, crée et fait durer les choses. Les innombrables gestes de consécration — des espaces, des objets, des hommes, etc. — trahissent l'obsession du réel, la soif du primitif pour l'être, p. 29.

Et voici quelques données qui concernent la transformation du temps profane en temps sacré, ou plutôt *l'abolition du temps profane au profit du temps sacré* :

Tout sacrifice *répète* le sacrifice initial révélé par un dieu *ab origine*, et *coïncide* avec lui. Tous les sacrifices sont accomplis au même instant mythique du Commencement. Par le paradoxe du rite, le temps profane et la durée sont suspendus..., p. 64.

De même que l'espace profane est aboli par le symbolisme du Centre qui projette n'importe quel temple, palais ou bâtiment au même point central de l'espace mythique, de même n'importe quelle action douée de sens accomplit par l'homme archaïque, n'importe quelle action *réelle*, c'est-à-dire n'importe quelle répétition d'un geste archétypal, suspend la durée, abolit le temps profane et participe au temps mythique... L'homme des cultures archaïques supporte difficilement l'*histoire* et s'efforce de l'abolir périodiquement, pp. 66-67.

Pour les indigènes des Fidji, la *création* a lieu à chaque intronisation d'un nouveau chef... Presque partout un nouveau règne a été considéré comme une régénération de l'histoire du peuple ou même de l'histoire universelle... Chaque fois que la vie est menacée et que le Cosmos, à leurs yeux, est épuisé et vide, les Fidjiens ressentent le besoin d'un retour *in principium* ; en d'autres termes, ils attendent la régénération de la vie cosmique, non d'une *réparation*, mais d'une *recréation* de cette vie, pp. 125-126.

Ce qui nous retient principalement dans ces systèmes archaïques est l'abolition du temps concret, et partant leur intention anti-historique..., le refus de l'homme archaïque de s'accepter comme être historique... En dernière instance, nous déchiffrons dans tous ces rites et toutes ces attitudes la *volonté de dévalorisation du temps*. Poussés à leurs limites extrêmes, tous les rites et toutes les attitudes... tiendraient dans l'énoncé suivant : *Si on ne lui accorde aucune attention, le temps n'existe pas...* Au fond, si on la regarde dans sa vraie perspective, la vie de l'homme archaïque, bien qu'elle se déroule dans le temps, n'en porte pas le fardeau, n'en enregistre pas l'irréversibilité, en d'autres termes ne tient aucun compte de ce qui est précisément caractéristique et décisif dans la conscience du temps. Comme le mystique, comme l'homme religieux en général, le primitif vit dans un continuuel présent, pp. 128-129.

Les phases de la lune ont joué un rôle immense dans l'élaboration des conceptions cycliques du temps... La *naissance* d'une humanité, sa croissance, sa décrépitude (son *usure*) et sa disparition sont assimilées au cycle lunaire. Et cette assimilation n'est pas seulement importante parce qu'elle nous révèle la structure *lunaire* du devenir universel, mais aussi par ses conséquences optimistes : car, tout comme la disparition de la lune n'est jamais définitive..., la disparition de l'homme ne l'est pas davantage, en particulier, la disparition même d'une humanité tout entière (déluge, inondation, engloutissement d'un continent) n'est jamais totale, car une nouvelle humanité renaît d'un couple de survivants, pp. 130-131.

En fait, cet optimisme se réduit à la conscience de la *normalité* de la catastrophe cyclique, à la certitude qu'elle a un *sens* et surtout qu'elle n'est

jamais *définitive*... Ce qui domine dans ces conceptions cosmico-mythologiques lunaires est le retour cyclique de ce qui a été auparavant, l'*éternel retour*, en un mot... Cet *éternel retour* trahit une ontologie non contaminée par le temps et le devenir... Le primitif, en conférant au temps une dimension cyclique, annule son irréversibilité. Tout recommence à son début à chaque instant. Le passé n'est que la préfiguration du futur. Aucun événement n'est irréversible et aucune transformation n'est définitive. Dans un certain sens, on peut même dire qu'il ne se produit rien de neuf dans le monde, car tout n'est que la répétition des mêmes archétypes primordiaux, pp. 133-134.

5. L'homme archaïque refuse l'histoire. Mais il ne peut rien contre les catastrophes cosmiques, les désastres militaires, les injustices sociales liées à la structure même de la société, etc. Comment *supportait-il* cette histoire ? C'est l'objet du chapitre intitulé « malheur » et « histoire ».

La réponse transparait dans chaque système en particulier : par sa *situation* même dans un cycle cosmique..., il incombe à l'homme une certaine *destinée historique*... Le *moment historique dans sa totalité* ne pouvait pas éviter le destin qui découlait fatalement de sa position même sur la trajectoire descendante du cycle auquel il appartenait... Le moment historique, en dépit des possibilités d'évasion qu'il présente pour les contemporains, ne peut être, dans sa totalité que tragique, pathétique, injuste, chaotique, etc., ainsi que *doit être* n'importe quel moment précurseur de la catastrophe finale. Un trait commun, en effet, rapproche tous les systèmes cycliques répandus dans le monde hellénistico-oriental : dans la perspective de chacun d'eux, le moment historique contemporain (quelle que soit sa position chronologique) représente une décadence par rapport aux moments historiques précédents. Non seulement l'Eon contemporain est inférieur aux autres « âges » (d'or, d'argent, etc.), mais même dans le cadre de l'âge actuel, l'« instant » dans lequel vit l'homme s'aggrave à mesure que le temps passe. Cette tendance vers la dévalorisation du moment contemporain ne doit pas être considérée comme un stigmate pessimiste. Au contraire, elle trahit plutôt un excès d'optimisme, car, dans l'aggravation de la situation contemporaine, une partie au moins des hommes voyaient les signes annonciateurs de la régénération qui devait nécessairement suivre... L'histoire pouvait être supportée, non seulement parce qu'elle avait un *sens*, mais encore parce qu'elle était *nécessaire* en dernière analyse, pp. 195-197.

Nous savons comment dans le passé, l'humanité a pu endurer les souffrances ; elles étaient considérées comme une punition de Dieu, le syndrome du déclin de l'« Age », etc. Elles n'ont pu être acceptées, précisément que parce qu'elles avaient un sens métahistorique... Nous n'avons pas [ici] à décider si de tels motifs étaient ou non puérils, ou si un tel refus de l'histoire s'avérait toujours efficace. Un seul fait compte à notre avis : c'est que, grâce à cette vue, des dizaines de millions d'hommes ont pu tolérer, des siècles durant, de grandes pressions historiques sans désespérer, sans se suicider ni tomber dans cette sécheresse spirituelle qu'amène toujours avec elle une vision relativiste ou nihiliste de l'histoire, pp. 222-223.

6. La conception du temps historique que se faisaient les cultures archaïques est directement contraire à la conception que s'en font la plupart des modernes : Hegel, Nietzsche, Heidegger, le marxisme, l'historicisme, l'existentialisme. Pour l'âge archaïque, l'homme est plus grand que le temps, il *n'est* que dans la mesure où il refuse le temps ; pour les philosophes modernes, l'homme n'est que dans la mesure *où il se fait dans l'his-*

toire, les valeurs humaines sont immergées dans le temps, la vérité elle-même, est emportée par le fleuve du temps, change avec lui. M. Eliade souligne avec force cette opposition irréductible. L'homme archaïque en vertu de sa vision anhistorique du monde, avait réussi à surmonter « la terreur de l'histoire ». La question que pose Eliade est très précise : quelle est la réponse de l'historicisme moderne à cette « terreur de l'histoire » ?

Depuis Hegel, tout l'effort tend à sauver et à valoriser l'événement historique en tant que tel, l'événement *en lui-même* et pour *lui-même*. Hegel gardait toutefois quelque chose de la conception judéo-chrétienne de l'histoire : pour lui l'événement historique était la manifestation de l'Esprit Universel... Suivant Hegel, la destinée d'un peuple gardait encore une signification transhistorique, parce que toute histoire révélait une nouvelle et plus parfaite manifestation de l'Esprit Universel.

Mais avec Marx, l'histoire s'est dépouillée de toute signification transcendante ; elle n'est plus que l'épiphanie des luttes des classes. Dans quelle mesure une telle théorie pouvait-elle justifier les souffrances historiques ? Il n'est que d'interroger, entre autres, la résistance pathétique d'un Bielski ou d'un Dostoïewski qui se demandaient comment pourraient être rachetés dans la perspective de la dialectique de Hegel et de Marx tous les drames de l'oppression, les calamités collectives, les déportations, les humiliations et les massacres dont est remplie l'histoire universelle, p. 219.

Le marxisme conserve néanmoins un sens à l'histoire. Les événements ne sont pas pour lui une succession d'accidents arbitraires ; ils accusent une structure cohérente et surtout ils mènent à un but précis : l'élimination finale de la terreur de l'histoire, le « salut ». Au terme de la philosophie marxiste de l'histoire se trouve ainsi l'Age d'Or des eschatologies archaïques... Là est, pour le militant marxiste, le secret du remède à la terreur de l'histoire, p. 220.

La « terreur de l'histoire » devient de plus en plus difficile à supporter dans la perspective des diverses philosophies historicistes (Rickert, Troeltsch, Simmel, Croce K. Mannheim, Ortega y Gasset...). Comment l'homme pourra-t-il supporter les catastrophes et les horreurs de l'histoire — depuis les déportations et les massacres collectifs jusqu'au bombardement atomique — si, par delà, ne se laisse pressentir aucun signe, aucune intention transhistorique, si elles ne sont que le jeu aveugle des forces économiques sociales ou politiques ou, pis encore, que le résultat des « libertés » qu'une minorité prend et exerce directement sur la scène de l'histoire universelle ? p. 221-222.

7. D'une part, nous ne pouvons pas revenir aujourd'hui à la conception archaïque du refus de l'histoire et des cycles cosmiques. D'autre part, l'historicisme est impuissant à exorciser le désespoir. Et pareillement, disons-le, le marxisme : il ne peut nous promettre un Age d'Or que sur une planète qui sera bientôt ou volatilisée par le feu ou glacée par la mort. Comment échapperons-nous, nous, modernes, au désespoir ? Le dilemme du dernier paragraphe du livre est : *Désespoir ou Foi*.

Au fond, l'horizon des archétypes et de la répétition ne peut être dépassé impunément que si l'on adhère à une philosophie de la liberté qui n'exclut pas Dieu. C'est d'ailleurs ce qui s'est vérifié lorsque l'horizon des archétypes et de la répétition a été pour la première fois dépassé par le judéo-christianisme qui a introduit dans l'expérience religieuse une nouvelle catégorie : *la foi*, pp. 236-237.

Plus haut, l'auteur avait constaté que pour la première fois, grâce à ses prophètes, Israël avait réussi à valoriser l'histoire, à dépasser la vision traditionnelle du cycle, à découvrir un temps à sens unique.

Pour la première fois, on voit s'affirmer et progresser l'idée que les événements historiques ont une valeur *en eux-mêmes*, dans la mesure où ils sont déterminés par la volonté de Dieu. Ce Dieu du peuple juif n'est plus une divinité orientale créatrice de gestes archétypaux, mais une *personnalité* qui intervient sans cesse dans l'*histoire*, qui révèle sa volonté à travers les événements (invasions, sièges, batailles, etc.). Les faits historiques deviennent ainsi des « situations » de l'homme face à Dieu, et comme tels acquièrent une valeur religieuse que rien jusque-là ne pouvait leur assurer. *Aussi est-il vrai de dire que les Hébreux furent les premiers à découvrir la signification de l'histoire comme épiphanie de Dieu*, et cette conception, comme on devait s'y attendre, fut reprise et amplifiée par le christianisme, p. 155.

Nous pouvons même nous demander si le monothéisme, fondé sur la révélation directe et personnelle de la divinité, n'apporte pas nécessairement avec lui le « salut » du temps, sa valorisation dans le cadre de l'histoire. Sans doute la notion de révélation se rencontre-t-elle sous des formes inégalement transparentes, dans toutes les religions, nous pourrions même dire dans toutes les cultures... Mais ces révélations avaient eu lieu dans le *temps mythique*, à l'instant extra-temporel du commencement... Tout coïncidait avec le commencement du monde, avec la cosmogonie. *Tout* avait eu lieu et avait été révélé *à ce moment, in illo tempore* : et la création du monde, et celle de l'homme, et son établissement dans la situation prévue pour lui dans le Cosmos, jusque dans ses moindres détails (physiologie, sociologie, culture, etc.). *Il en va tout autrement dans le cas de la révélation monothéiste*. Celle-ci a lieu *dans le temps*, dans la durée historique : Moïse reçoit la « Loi » à un certain « endroit » et à une certaine « date »... Le moment de la révélation faite à Moïse par Dieu... devient précieux dans la mesure où il n'est plus réversible, où il est un *événement historique*, pp. 155-157.

La révélation judéo-chrétienne a donc fait passer l'humanité de la notion d'un *temps réversible* à celle du *temps irréversible*, du *refus de l'histoire* à la *valorisation de l'histoire*. Voilà la notion féconde, prestigieuse, fascinante dont s'empareront Hegel et l'historicisme athée, mais qui du même coup deviendra, en leurs mains, catastrophique.

A regarder les choses de l'extérieur, le sacrifice d'Abraham ne paraît rien de plus que le sacrifice du premier-né, fréquent dans ce monde sémite où les Hébreux ont évolué jusqu'à l'époque des prophètes. Mais il s'en différencie foncièrement par le contenu :

Alors que pour tout le monde paléo-sémitique un tel sacrifice, malgré sa fonction religieuse, était uniquement une *coutume*, un rite dont la signification était parfaitement intelligible (rendre un sang jeune aux divinités de la fertilité épuisées par leur effort pour soutenir le monde et assurer son opulence), dans le cas d'Abraham c'est un *acte de foi*. Abraham ne comprend pas pourquoi ce sacrifice lui est demandé, et pourtant il l'accomplit parce que c'est le Seigneur qui le lui a demandé. Par cet acte, en apparence absurde, Abraham fonde une nouvelle expérience religieuse, la *foi*. Les autres (tout le monde oriental) continuent à se mouvoir dans une économie du sacré qui sera dépassée par Abraham et ses successeurs. Leurs sacrifices appartenaient — pour utiliser la terminologie de Kierkegaard — au général... C'étaient

des actes qui trouvaient leur justification en eux-mêmes ; ils s'encadraient dans un système logique et cohérent : ce qui avait été à Dieu devait lui revenir. Pour Abraham, Isaac était un *don* du Seigneur et non le produit d'une conception directe et substantielle. Entre Dieu et Abraham s'ouvrait un abîme, une rupture radicale de continuité. L'acte religieux d'Abraham inaugure une nouvelle dimension religieuse : Dieu se révèle comme personnel, comme une existence « totalement distincte » qui ordonne, gratifie, demande, sans aucune justification rationnelle (c'est-à-dire générale et prévisible) et pour qui *tout est possible*. Cette nouvelle dimension religieuse rend possible la « foi » au sens judéo-chrétien, pp. 162-164.

Il ne faut pas oublier que si la foi d'Abraham se définit : pour Dieu tout est possible, la foi du christianisme implique que tout est possible aussi pour l'homme : « Si quelqu'un dit à cette montagne : Ote-toi de là et jette-toi dans la mer... il le verra s'accomplir... (Marc, xi, 22-24). La foi, dans ce contexte, signifie l'émancipation absolue de toute espèce de « loi » naturelle et partant la plus haute liberté que l'homme puisse imaginer : celle de pouvoir intervenir dans le statut ontologique même de l'Univers, p. 237.

8. Ce sera la conclusion de ce riche petit livre : « La foi constitue une nouvelle forme de collaboration de l'homme à la création, la première, mais aussi la seule, qui ait été donnée depuis le dépassement de l'horizon traditionnel des archétypes et de la répétition. Seule une pareille liberté... est capable de défendre l'homme moderne contre la terreur de l'histoire : à savoir une liberté qui prend sa source et trouve sa garantie et son appui en Dieu. Toute autre liberté moderne, quelques satisfactions qu'elle puisse procurer à celui qui la possède, est impuissante à justifier l'histoire ; ce qui, pour tout homme sincère à l'égard de lui-même, équivaut à la terreur de l'histoire.

« On peut dire, d'ailleurs, que le christianisme est la *religion* de l'homme moderne et de l'homme historique, de celui qui a découvert simultanément la *liberté* personnelle et le *temps continu* (au lieu du temps cyclique). Il est même intéressant de noter que l'existence de Dieu s'imposait avec une bien plus grande urgence à l'homme moderne, pour qui l'histoire existe comme telle, comme histoire et non comme répétition, qu'à l'homme des cultures archaïques et traditionnelles, qui pour se défendre de la terreur de l'histoire, disposait de tous les mythes, rites et comportements mentionnés au cours de ce livre », pp. 237-238.

II. LES MYTHES DES RELIGIONS NATURELLES ET LE CHRISTIANISME

9. La notion chrétienne du temps et de l'histoire s'élève comme un sommet au-dessus des deux notions contraires, d'une part de l'homme archaïques, d'autre part de l'homme historique. Quel est, maintenant, le rapport des images, des symboles, des mythes et des rites des religions

archaïques avec le christianisme ? Le problème est abordé par Mircea Eliade dans un autre petit livre intitulé *Images et symboles*¹.

On comprend l'importance pour le théologien de l'histoire du salut, de la question posée. A la suite de saint Paul, il distingue avant le Christ deux régimes divins : celui de la « loi de nature » qui vaut pour tous les Gentils, et celui de la « loi mosaïque » qui vaut pour le peuple d'où naîtra le Messie. Dans le régime de la « loi de nature », la grâce divine est présente, mais dissimulée sous les spontanéités de l'agir humain, à la manière d'un *instinct intérieur*² inspirant aux hommes, s'ils y sont fidèles, le culte qu'ils doivent rendre à Dieu et leur comportement moral. Cette grâce d'avant le Christ, étant donnée en raison de la Passion future du Christ, et orientant déjà secrètement vers l'attente de sa venue, était déjà christique, initialement. Au sens où les théologiens parlent ainsi de « la loi de nature » on peut donc parler de « religion naturelle ».

C'est ainsi que Newman, encore anglican, dans le deuxième de ses *Sermons universitaires*³, 13 avril 1830, entreprend de comparer « l'influence de la religion naturelle et de la religion révélée ». Il ne nie pas que la grâce soit présente, dans une certaine mesure, dans la « religion naturelle ». L'opposition décisive entre les deux régimes réside, pour lui, dans le caractère historique de la religion révélée : « Tandis que la religion naturelle n'était pas sans pourvoir à tous les sentiments religieux les plus vrais et les plus profonds, elle ne présentait pourtant aucune histoire tangible de la Déité, aucun trait de son caractère personnel⁴. » Newman fait alors une remarque pénétrante⁵, qui pourrait servir d'introduction au problème que va traiter M. Eliade :

Et maintenant que nous sommes en possession de ce grand don de Dieu, la religion naturelle se trouve avoir un usage et une importance qu'elle ne pouvait guère avoir autrefois. Car si la religion révélée impose la doctrine, la religion naturelle la recommande. Il est à peine nécessaire de marquer que toute la doctrine révélée s'appuie sur la nature pour prouver sa valeur. La revendication d'un pouvoir et d'un savoir miraculeux postule l'existence d'un Etre capable de l'exercer ; et le contenu même de la Révélation reçoit une preuve et une explication par ces analogies surprenantes et profondes de médiation, de souffrance vicariante, que l'on discerne dans le cours des choses visibles. Une des plus grandes satisfactions du chrétien lui vient peut-être de ce qu'il aperçoit la Révélation profondément enracinée dans le cours naturel des choses, dont elle n'est que la suite et l'achèvement. Il devine que son Sauveur a interprété pour lui les accents faibles ou épars de la Nature, et qu'ainsi interprétés il y peut trouver, comme dans quelque antique prophétie, à la fois des témoins et des images durables des vérités de l'Evangile.

¹ Mircea ELIADE, *Images et symboles, Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952.

² S. THOMAS, III, qu. 60, a. 5, ad 3.

³ Trad. Paul Renaudin, Desclée de Brouwer, 1954, p. 70.

⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁵ *Ibid.*, p. 82. A la page 85, il est parlé « des dispositions du salut dont les mythologies païennes contiennent les éléments dispersés. »

10. Le livre *Images et symboles* rappelle que « la pensée symbolique n'est pas le domaine exclusif de l'enfant, du poète, ou du déséquilibré : elle est consubstantielle à l'être humain : elle précède le langage et la pensée discursive. Le symbole révèle certains aspects de la réalité — les plus profonds — qui défient tout autre moyen de connaissance », p. 13. L'auteur parle d'un inconscient plus poétique, plus philosophique, plus mystique que le conscient, p. 15. Il pense à un inconscient spirituel, à un « transconscient », p. 20. Il reproche à l'histoire des religions, telle qu'on l'a faite trop souvent, de s'être laissée dévorée d'un côté par l'*histoire*, de l'autre par la *psychologie*, oubliant que son rôle premier est d'étudier le fait *religieux*, p. 36.

Les résultats de l'ethnologie une fois acceptés et intégrés, *l'historien des religions* doit encore se poser d'autres problèmes : pourquoi tel mythe ou tel symbole ont-ils pu être diffusés ? Que révélaient-ils ? ... En fin de compte : *à quoi répondent ces mythes et ces symboles pour avoir eu une telle diffusion ?* Il ne faut pas abandonner ces questions aux psychologues, aux sociologues et aux philosophes, car nul, pour les résoudre, n'est mieux préparé que l'historien des religions.

Ce qui distingue l'historien des religions d'un historien tout court, c'est qu'il fraie avec des faits qui, bien qu'historiques, révèlent un comportement qui dépasse de beaucoup les comportements historiques de l'être humain. *S'il est vrai que l'homme se trouve toujours « en situation », cette situation n'est pas pour autant toujours « historique », c'est-à-dire conditionnée uniquement par le moment historique contemporain...* Il lui suffit d'écouter de la bonne musique, ou de tomber amoureux, ou de prier, pour sortir du présent historique et réintégrer l'éternel présent de l'amour et de la religion, pp. 40-41.

Diffusés ou découverts spontanément, *les symboles, les mythes et les rites révèlent toujours une situation-limite, et non pas uniquement une situation historique ; situation-limite, c'est-à-dire celle que l'homme découvre en prenant conscience de sa place dans l'Univers.* C'est surtout en éclairant ces situations-limites que l'historien des religions remplit sa tâche et rejoint les recherches de la psychologie des profondeurs et même de la philosophie, p. 43.

En reprenant conscience de son propre symbolisme anthropocosmique — qui n'est qu'une variante du symbolisme archaïque — *l'homme moderne obtiendra une nouvelle dimension existentielle, totalement ignorée par l'existentialisme et l'historicisme actuel : c'est un mode d'être authentique et majeur, qui le défend du nihilisme et du relativisme historique, sans pour cela le soustraire à l'histoire.* Car l'histoire elle-même pourrait un jour trouver son véritable sens : celui d'épiphanie d'une condition humaine glorieuse et absolue. Il suffit de nous rappeler la valorisation que le judéo-christianisme a donné à l'existence historique, pour nous rendre compte comment et dans quel sens l'histoire pourrait devenir « glorieuse » et même « absolue », p. 45.

11. La typologie qui consiste à relever dans l'Ancien Testament les rites qui préfiguraient et annonçaient le Nouveau, a beaucoup occupé les Pères de l'Eglise. C'est un autre problème que pose M. Eliade. Celui du rapport des symboles des religions de la loi de nature avec le christianisme. Citons quelques-uns de ces symboles :

Le *baptême* est, pour le chrétien, un sacrement, parce qu'il a été institué par le Christ. Mais il ne reprend pas moins le rituel initiatique de l'épreuve (lutte contre le monstre), de la mort et de la résurrection symboliques (nais-

sance de l'homme nouveau). Nous ne disons pas que le judaïsme ou le christianisme ont « emprunté » de tels symboles aux religions des peuples voisins ; ce n'était pas nécessaire ; le judaïsme héritait d'une préhistoire et d'une longue histoire religieuse où toutes ces choses existaient déjà, p. 209.

Le symbolisme de l'Arbre du Monde. Le christianisme a utilisé, interprété, élargi ce symbole. La *Croix*, faite du bois de l'Arbre du bien et du mal, se substitue à l'Arbre Cosmique ; le Christ lui-même est décrit comme un Arbre (Origène)... Toute nouvelle valorisation d'une Image archétypale couronne et consomme les anciennes : le « salut » révélé par la Croix, n'annule pas les valeurs pré-chrétiennes de l'Arbre du Monde, symbole par excellence de la *renovation intégrale* ; au contraire, la Croix vient couronner toutes les autres valences et significations. Remarquons encore une fois que cette nouvelle valorisation apportée par l'identification Arbre Cosmique = Croix, *a eu lieu dans l'histoire et par un événement historique : la Passion du Christ*... La grande originalité du judéo-christianisme a été la transfiguration de l'Histoire en théologie, p. 213-217.

Persistance du motif de la *descente aux Enfers*, *entreprise pour le salut d'une âme* : l'âme d'un malade quelconque (chamanisme), de l'épouse (mythes grecs, nord-américains, polynésiens, central-asiatiques), de l'humanité tout entière (le Christ), peu nous importe pour l'instant. La descente cette fois n'est plus seulement initiatique et entreprise pour un avantage personnel, elle a un but « salvifique » : l'on « meurt » et l'on « ressuscite » non plus pour achever une initiation déjà acquise, mais pour sauver une âme. Une note nouvelle caractérise l'archétype de l'initiation : la mort symbolique ne sert pas uniquement à sa propre perfection spirituelle (en définitive, la conquête de l'immortalité), mais elle se réalise pour le salut des *autres*. Nous ne prétendons nullement montrer dans le chaman primitif ou dans l'Orphée nord-américain ou polynésien la préfiguration du Christ. Nous constatons seulement que l'archétype de l'initiation contient aussi cette valence de la « mort » (descente aux Enfers) au profit d'un autre), pp. 217-218.

Une autre expérience chamanique fondamentale est celle de l'*ascension céleste* : par le moyen de l'Arbre Cosmique, planté au « Centre du Monde », le chaman pénètre au Ciel et y rencontre le dieu suprême. Rien ne permet d'identifier l'ascension céleste du chaman... avec l'ascension du Christ... Il n'empêche que la notion de transcendance s'exprime universellement par une Image d'élévation, et que l'expérience mystique, quel qu'en soit le berceau religieux, implique toujours une ascension céleste, p. 219.

12. L'auteur cite encore le mythe du retour au paradis primordial, pp. 219-221, mais sans remarquer que la doctrine véritable ne parle pas de notre retour au paradis terrestre : c'est là une doctrine aberrante et gnostique. La chute et la rédemption n'ont pas pour fin de préparer un retour au point d'origine, mais un départ pour le rassemblement du corps mystique autour du Christ.

Dans les rapprochements qu'il vient de faire entre les archétypes des religions archaïques et les données chrétiennes, il tient à souligner qu'il y a *plus qu'une simple question de langage* ; car la *structure même de chacun des ces archétypes est conservée dans la réalisation chrétienne*, p. 214. Mais il affirme avec force la transcendance de la donnée chrétienne, et toujours pour la raison suprême déjà formulée : d'une part, on ne sort pas du *temps mythique*, où l'on ne cesse de répéter un archétype ; d'autre part, avec le christianisme, on rencontre *l'unicité du fait historique* ;

Pour un Hindou sympathique au christianisme, l'innovation la plus frappante (si on laisse de côté le message ou la divinité du Christ) consiste dans la valorisation du Temps, en dernière instance dans le *salut* du Temps et de l'Histoire. On renonce à la réversibilité du Temps cyclique, on impose un Temps irréversible parce que, cette fois-ci, les hiérophanies manifestées par le Temps ne sont plus répétables : c'est une seule fois que le Christ a vécu, a été crucifié, est ressuscité. De là une plénitude de l'instant, l'ontologisation du Temps : le Temps réussit à *être*, ce qui veut dire qu'il cesse de devenir, qu'il se transforme en éternité... Le Temps devient plénitude par le fait même de l'Incarnation du Verbe divin ; mais le fait transfigure l'histoire. Comment serait-il vain et vide le Temps qui a *vu* Jésus naître, souffrir, mourir et ressusciter ? Comment serait-il réversible et répétable *ad infinitum*, p. 223.

13. Tout cela est exact, sans doute, mais nous paraît insuffisant. Le théologien insistera, beaucoup plus que ne peut le faire ici M. Eliade sur un point capital. Ces notions de baptême, de Croix, axe et arbre du monde, de descente aux enfers pour sauver un être, d'ascension céleste, etc., quand elles passent du contexte mythique des religions archaïques dans le contexte historique du fait chrétien et de la religion du Verbe fait chair, pourront peut-être garder intacte leur « structure » ; mais cette structure est alors tout entière transposée sur un plan supérieur, elle prend une valeur absolument nouvelle, non plus univoque, ni même simplement analogique, elle est transportée dans l'ordre de la suranalogie de la foi. En sorte qu'il faudra dire : ce que la purification du baptême, l'arbre et l'axe du monde, la descente aux enfers, la « mort rédemptrice », etc., sont *dans l'ordre des sentiments et des réalités humaines*, le baptême du Christ, la Croix du Christ, la mort du Christ, la descente aux enfers du Christ, la résurrection du Christ, l'ascension du Christ, le sont *sur le plan absolument nouveau, gratuit, transcendant, surnaturel, de la vie évangélique de la grâce*. Sans quoi, à ranger simplement le christianisme dans une *histoire des religions*, sans montrer suffisamment qu'il est la seule vraie Religion, tirant à elle, pour le sauver, tout ce qu'il y a d'authentique dans les religions mêmes qui l'ont précédé, on causera un sentiment pareil à celui qu'éprouve le philosophe quand il voit, dans un livre de zoologie, l'homme classé comme le premier des mammifères.

14. L'attitude du théologien en présence des religions « naturelles », nous la trouvons excellemment exprimée par le Père de Lubac, dans le second des livres qu'il vient de consacrer aux *Aspects du Bouddhisme*¹, et qui a pour titre *Amida*². Le Père de Lubac oppose, lui aussi, avec force le christianisme historique à l'amidisme mythique. A propos de la « Terre

¹ Voir Nova et Vetera, 1952, n° 1, p. 72.

² Henri DE LUBAC, *Amida*, Paris, édit. du Seuil, 1955, 360 pages.

Heureuse », la « Terre Pure » que tous les dévots d'Amida saluent comme leur espoir en se tournant vers l'Ouest, il écrit :

Mythe sans consistance, que l'Orient du Christ fait évanouir. Mais n'y saurons-nous pas discerner encore un symbole ? Sans qu'un seul trait saisissable en puisse recouvrir aucun trait du rêve de Colomb, ne saurons-nous pas voir qu'il s'agit encore, au fond du même rêve, le grand rêve aux mille inventions de la nostalgie humaine ? Et serions-nous encore des « Porte-Christ » si nous ne savions dire à ceux qui l'ont formé, comme à tant d'autres pour-suiveurs de chimères, que le rivage qui les attire n'est qu'un leurre, qu'il leur réserve une déception définitive, s'il ne préfigure celui que le Seigneur a préparé dans son amour...

Le Paradis de l'Ouest n'est pas imagination négligeable. Rarement la nostalgie humaine a pris forme dans un rêve plus pur. Rarement l'homme a semblé mieux éprouver sa misère et s'approcher davantage d'une religion de grâce... Que tout cela, cependant, reste loin du surnaturel chrétien ! Dégagé des puérilités de sa fable, l'amidisme demeure encore profondément enfoncé dans cette pensée et cette spiritualité crépusculaires qui sont celles de toute religion « naturelle » comme de tout mysticisme « naturel ». Il ne cesse d'être envoûté par un univers magique. C'est qu'il n'a pas fait l'expérience décisive d'où surgit, au delà du mythe et de ses diverses transpositions, scientifiques ou rationnelles, l'univers des personnes. Nous pourrions dire simplement, pour tout dire, que ses fidèles n'ont pas reçu la seule Révélation, celle qui culmine et s'achève en Jésus-Christ, pp. 7 à 10.

C'est de ce point de vue théologique que Newman pouvait écrire que, dans les religions naturelles, le chrétien « devine que son Sauveur a interprété pour lui les accents faibles ou épars de la Nature », en sorte qu'il y peut trouver « comme dans quelque antique prophétie, à la fois des témoins et des images durables des vérités de l'Evangile. »

15. Pour finir, qu'on nous permette de retranscrire ici quelques lignes. « Avant de répandre ses richesses sur le monde, il semble bien que Dieu ait dû lui en inspirer secrètement le désir. Et s'il avait décidé de lui donner un jour de vrais prophètes, de vraies Ecritures saintes, un vrai Sauveur qui meure en Croix, il a dû commencer vraisemblablement par lui suggérer quelque idée de ces étonnantes condescendances, pour les faire désirer et espérer obscurément des hommes, qui pourront hélas ! en raison de leurs ignorances, passions et aberrations de cœur, les déformer à mesure même qu'ils les devineront et commenceront de s'en éprendre.

« Si cela était vrai, on ne devrait pas s'étonner de retrouver dans les religions préchrétiennes certains pressentiments souvent profondément altérés, parfois presque méconnaissables, ou même d'apparence sacrilège, de la religion chrétienne. Citons presque au hasard : la croyance à des prophètes et à des miracles, à des Ecritures saintes, à la descente de Dieu dans le monde au moment des suprêmes périls, à la naissance virginale d'un sauveur, à la passion d'un dieu souffrant pour avoir trop aimé les hommes, ou désireux de donner sa vie pour le monde, etc.

« Devant ces thèmes, souvent atrocement défigurés, l'esprit en effet peut hésiter. Sont-ils de simples inventions des passions du génie humain ? Ou sont-ils des suggestions et des préformations diaboliques directement destinées à fourvoyer un jour l'humanité ? Ou sont-ils au contraire de vraies prévenances de la grâce divine découvrant, à des êtres qui se montrent trop faibles pour en accueillir l'annonce sans extravaguer, le mystérieux salut qu'elle prépare pour eux ? Peut-être tout cela est-il vrai à la fois pour une part, mais le théologien de l'histoire du salut incline à penser que la dernière éventualité, qui rattache l'apparition de ces thèmes à la grâce, est rarement tout à fait absente, et qu'elle fournit parfois l'explication la plus vraisemblable ¹. »

CHARLES JOURNET

¹ *Vérité de Pascal*, Saint-Maurice, 1951, pp. 196-197.

Bibliographies

Les Mains libres, n° 1, Desclée de Brouwer, 1955, 258 pages.

« Le titre de cette nouvelle collection — nous disent Stanilas Fumet et André Frossard qui la dirigent — est tout un programme. Les chrétiens qui la fondent savent que la foi ne leur *laisse* pas la liberté — qu'elle la leur *donne*... Des écrivains, des artistes, des hommes de science appartenant à diverses nations sont rassemblés ici pour l'attester hautement, avec vigueur et le plus total franc-parler... Avec les *Mains libres*, l'esprit entend se dégager des servitudes les mieux déguisées. » Le souffle qui les anime est bien celui qui, il y a vingt ans, nous faisait entendre un si profond appel dans la *Lettre sur l'indépendance*. « L'indépendance du chrétien témoigne de la liberté de la foi en face du monde... La liberté du chrétien a sa racine dans la liberté de Dieu... Le chrétien doit être partout ; et rester partout libre. » La présence de J. Maritain nous est attestée, en outre, par un court portrait de Socrate, le père de la philosophie morale, dont il scrute avec une extraordinaire pénétration le génie et toute la part d'ambiguïté que celui-ci comporte.

Si, à le lire sous le titre de *Première liberté*, le texte qui fait figure d'éditorial, apparaît tout d'abord comme ambigu du scintillement même des paradoxes, nous comprenons bien que le grand spirituel qui en est l'auteur resté anonyme, ne paraît se complaire dans les jeux contradictoires de l'intelligence que dans l'espoir de nous faire tomber nous-mêmes enfin dans l'abîme de lumière pour y trouver notre Raison d'être... (p. 82). Ce que nous avons pris un instant pour une apologie de « cet étrange pouvoir de l'intelligence de dissoudre les valeurs dans son milieu limpide » (p. 77) s'achève par la découverte de l'intelligence en son essence, c'est-à-dire d'une « faculté de respect. L'art de penser est tout d'abord celui de céder, de retenir son souffle, de n'être plus, pour que le réel en nous se réponde à lui-même. Connaître, c'est laisser les choses être ce qu'elles sont. L'intelligence est la faculté de respecter l'être absolument et de s'enrichir par là de toutes ses

ressources » (p. 84). Alors, que penser de cette « indépendance », de cette « impertinence illimitée » de l'intelligence à l'égard de l'objet, sinon qu'elles sont illusion et dérèglement d'une faculté qui cesse pour autant d'être docile à la vérité et à l'être. Cependant les mystiques, en décrivant leurs expériences ineffables, ne sont-ils pas amenés à prendre des positions que seule « leur dialectique relie comme un éclair » et dont « l'incompatibilité », il est vrai, n'est qu'« apparente » (p. 81) ? Notre pensée n'offre-t-elle donc pas un « double pouvoir » de montrer « les choses dans leur dignité éternelle, dans leur intensité jubilante, aussi promptement que dans leur insignifiance relative au terme d'une perspective désespérée » (p. 79) ? Pouvoir plutôt d'un esprit qui chemine à pas de raison et doit composer sa vision d'ensemble à partir de vues successives et abstraites, et qui saisit dans les choses elles-mêmes ce mélange paradoxal d'être et de non-être. « Pouvoir de l'esprit de rendre le réel transparent » (p. 85) qu'il choisira moins en vertu d'un sentiment de « reconnaissance » envers l'être qu'il contemple, que sous le poids des évidences qu'il y découvre. On voudrait pouvoir citer tous les beaux textes concernant « l'intelligence admiratrice de l'être... toujours naïve, toujours intacte, prête à l'enthousiasme, ouverte à tous les éblouissements de l'amour, confidente des pierres et communiant à la vie divine... », capacité infinie « d'admirer, d'aimer, de comprendre les images de Dieu — et Dieu lui-même, à cœur que veux-tu » (pp. 85-86).

Etrange liberté de l'homme ! Si chacun de ses choix est comme une prison, doit-il comme Gide se garder toujours disponible et renoncer à la liberté même d'exercer un véritable choix ? A moins précisément que cette liberté ne s'accomplisse dans le choix de l'Infini qui la porte, tous les choix que l'homme devra faire au pays du fini n'étant plus que des moyens s'ouvrant sur cette Fin. Tels sont les paradoxes de *La liberté forgeant ses chaînes* que S. Fumet fait admirablement ressortir dans tout le mouvement de création artistique qui va de Rimbaud à Strawinsky. Ainsi le cubisme, en même temps qu'il tentait « de pousser la

liberté en art jusque dans ses derniers retranchements », la conduisait « à la prison de l'ordre plastique » (p. 141). Les dodécaphonistes ne faisaient sauter la tonalité que pour s'enfermer dans la musique sérielle. De cette abondance de traits de feu dans la critique de tous les arts, nous extrairons encore ce constat : L'artiste « découvre très vite que, si l'on est libre de peindre autrement que la nature, on n'est pas libéré de la nature pour autant » (p. 139).

A. Frossard qui a l'humour plus féroce, entreprend pour notre franche liesse, de démolir quelques-unes des idoles auxquelles le chrétien moderne ne craint pas de brûler son encens. *Sainte Histoire* qui vaticine ainsi : « ce n'est pas la vérité qui vous donnera raison (ou tort), c'est l'événement » (p. 107), en est la plus incontestable ; « le sexe appriivoisé par l'esprit scientifique », la moins avouable ; quant à César, qui est de tous les temps, il a trouvé de nouveaux moyens d'enrôler la vie spirituelle. Pourtant, quand dans *L'Almanach enchanté*, cet humour qui se colore de savoureux dessins ou caricatures, s'en prend à Jean Rostand et à Merleau-Ponty, ses attaques nous paraissent moins sûres et moins opportunes que lorsqu'il démasque le *Port-Royal* de Montherlant.

Parmi les nombreux essais ou chroniques qui forment ce recueil et lui confèrent sa variété, nous signalerons encore les notes tout empreintes de spiritualité que G. La Pira a écrites sur *L'application sociale du dogme de l'Assomption*, une lettre inédite de Dostoïevski où l'on voit poindre l'ombre du Grand Inquisiteur. Le long récit d'Evelyn Waugh, *Les invités de Bellorius*, a beau accumuler les cocasseries, il sent un peu trop l'appât pour être une satire bien mordante d'un monde sans liberté. Exemptes de thèse, deux œuvres littéraires témoignent par contre d'une rare qualité. *Miss Duveen*, la nouvelle de Walter de la Mare, présenté par Graham Greene qui relève l'étrangeté de son monde, ce « murmure de fantômes » dont l'obsession de la mort emplit sa poésie, le caractère si particulier de sa prose qui « nous rappelle fréquemment un aveugle essayant de décrire un objet uniquement par le toucher » (p. 163). La douce folie de Miss Duveen frôle plus qu'elle ne traverse les

enfances solitaires d'un jeune garçon par qui l'auteur nous en fait le récit, sans qu'elle nous livre son secret. La perle précieuse que nous gardions pour la fin est ce poème, beau entre tous par la mélodie, de Laurence de Beylié (pp. 109-110) :

*Seigneur, mon secret,
Voyez mon impuissance
devant la mer à traverser,
dans l'obscurité...*

*Tenez la barre et la voileure,
j'ignore le métier,
et ne puis vous aider qu'en étant la figure
de proue inanimée.*

*Laissez-moi reposer
au-dessus du chemin où saignent mes pieds,
Vos pieds.*

*Je cacherai ma tête en votre traîne,
car vous êtes si près
de mon front délaissé...
Et j'ai peur de ce mur
qui garde la limite de mes ombres.*

*Ce sont secrets ensommeillés
sortant de vivantes verdure
qui chantent derrière le mur.*

*Je suis là dans vos branches,
cherchant le nid.*

*L'aube pâlit un ciel sans couture...
La grande vie des étoiles se voile,
devient ici bonheur, lumière, mouvement.
Le poulx s'arrête en un cœur trop léger
pour vivre de vie pure.*

*Retournons aux lieux d'où s'en viennent les
neiges
suivant le chemin sans pas,
mais laissez-moi la grâce où dorment les
glycines
en leur rayon de miel
pour garder les voies,
baisant les points touchés par vos yeux de
soleil
selon les lois aux sons informulés,
laissant glisser
un souvenir à peine parfumé
de leurs mains.*

Georges Brazzola.

NOVA ET VETERA

ÉDITEUR L. MÉROZ, GENÈVE

12 Boulevard Georges Favon

Direction : Charles Journet, Fribourg (Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Jean de la Croix Kælin, O. P.,
12, boulevard Georges Favon, Genève.

Administration : Librairie L. Méroz, 12 bd Georges Favon, Genève.

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

Conditions d'abonnement :

Suisse : Abonnement annuel ordinaire : frs 10.—.

Abonnement de soutien : frs 15.—.

Le numéro : frs 2.80.

France : Abonnement annuel ordinaire : frs fr. 1000.—.

Abonnement de soutien : frs fr. 1500.—.

Le numéro : frs fr. 280.—.

On peut s'acquitter par mandat postal international, par virement bancaire ou auprès de notre dépositaire général pour la France :

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

Autres pays : Abonnement annuel ordinaire : frs 12.—

Le numéro : frs 3.— (franco de port)

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