

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



M.-M. COTTIER, O. P. • <i>Problèmes de Population</i> . . .	1
JOSEPH GELOT • <i>Les doctrines de l'Islam et le salut des Musulmans</i>	17
JAMES KRITZECK • <i>L'Islam en Afrique</i>	35
MARIA KINDLEROWNA • <i>L'armoire aux images, Poèmes</i>	45

NOTES ET CHRONIQUES

JACQUES CHENEVIÈRE • <i>L'exposition de Théodore Strawinsky</i>	47
STANISLAS FUMET • <i>Les vitraux d'E. Beretta, La lumière dans les églises peut encore s'habiller de personnages</i>	49
LUCIEN MÉROZ • <i>Le manifeste de M. Robert Junod</i> . . .	58

BIBLIOGRAPHIES • Hanna Zacharias, *De Moïse à Mahomet* • G. C. Anawati – L. Gardet, *Mistica Islamica* • Léopold Senghor, *Appel pour une coopération entre l'islam et le christianisme*.

Emile Gathier, *La pensée hindoue* • Jean Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe, hier et aujourd'hui* • Stephen Neill, *L'Anglicanisme et la communion anglicane* • André Péry, *Le catéchisme d'Heidelberg*.

Pierre Courcelle, *L'Entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses énigmes* • Henry Bars, *Dimanche à la clarté* • Henry Bars, *Trois vertus-clefs* • Maurice Chappaz, *Le Valais au gosier de grive*.

Mgr L. J. Suenens, *Problème crucial: Amour et maîtrise de soi* • P. Touilleux, *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel*.



XXXV^e ANNÉE - N° 1 - JANVIER-MARS 1961

Problèmes de Population

Les quelques observations que nous proposons ici sur les problèmes de population sont d'ordre philosophique. Elles condensent un certain nombre de réflexions que nous a suggérées la lecture d'ouvrages ou d'études qui y sont consacrés.

I. QUESTIONS DE MÉTHODE

Remarquer que les problèmes démographiques révèlent une grande complexité, ce n'est pas seulement souligner que le premier examen un peu attentif dissipe les slogans simplificateurs. Car, en ces matières, la complexité procède d'une double cause. Il y a d'abord la difficulté d'établir les statistiques, puis de les interpréter, la multiplicité des facteurs qui interviennent et la délicate estimation de leur importance relative. De semblables problèmes ne sont pas spécifiques à la science démographique et des progrès dans l'exactitude peuvent être attendus d'un perfectionnement des instruments de recherche.

La seconde cause est la nature même de l'objet de la démographie en tant qu'elle est une « science humaine ». Dès que l'on se propose d'observer et de mesurer l'homme, ou tel aspect de son être, individuel ou collectif, on ne peut faire abstraction de ce qui lui est spécifique : ses prérogatives et sa destinée spirituelles, l'existence de normes éthiques de son comportement, son caractère de personne. Sous peine de se fourvoyer, l'étude elle-même des activités matérielles et biologiques de l'homme ne peut méconnaître, en dernière instance, qu'elle a affaire à des activités humaines, qui ne se laissent pas réduire aux phénomènes du monde purement matériel ou biologique. Ajoutons que, dès qu'il est question de l'agir et du comportement de l'homme, la liberté est présente et sa réalité ne saurait être mise entre parenthèses. L'essentiel d'ailleurs est ici de savoir qu'elle est présente, quel que soit le mode de son exercice. Cependant, l'hypothèse du déterminisme restera toujours une tentation méthodologique pour les sciences humaines, car qui dit déterminisme dit lois parfaitement saisissables, en principe du moins. Cependant, céder à cette tentation, c'est renverser l'ordre des choses : ne va-t-on pas, au nom de la méthode, modifier la structure de l'objet, alors qu'il appartient à ce dernier de commander le type de savoir et, en conséquence, la méthode, adaptés à son investigation ? Pour conserver leur

utilité, l'emploi des méthodes statistiques et le traitement quantitatif des phénomènes humains ne doivent pas ignorer le principe de la « subalternation » des sciences. En d'autres termes, de telles disciplines, valablement constituées en elles-mêmes, ne peuvent prétendre à une totale autonomie. Elles doivent tenir compte de données fournies par l'anthropologie et par l'éthique et emprunter à ces parties du savoir philosophique certains principes. Cette subalternation aidera notamment à préciser la nature et la portée des concepts de base dont use une science humaine.

On sait, par exemple, que Malthus a formulé sa fameuse *loi* de croissance de la population. Cette loi est d'ailleurs très contestée mais supposons pour un instant qu'elle exprime un phénomène réel. Dans quel sens cette « loi » mérite le nom de loi ? Dans le domaine des sciences de la nature, une loi est dégagée à partir de la répétition, dans des conditions semblables, d'un même phénomène ou d'une même séquence de phénomènes. A tel phénomène tel autre apparaît toujours lié ; on en induit l'existence de la loi qui suppose, à titre d'hypothèse épistémologique ¹, la permanence, la constance de la structure du phénomène physique envisagé. La vérification de la loi dans le passé permet la prévision exacte de ce qui adviendra dans l'avenir. Qu'en est-il de la « loi » de Malthus ? Elle n'est pas l'expression d'une constance, mais d'une tendance ² : le nombre des hommes tend à croître selon une progression géométrique alors que la surface des terres cultivables augmente selon une progression arithmétique. Or, une telle tendance n'est pas susceptible d'une vérification du type de celle qui était une loi du monde physique. En réalité, les variations de volume d'une population résultent de facteurs divers, diversément combinés entre eux, et eux-mêmes variables. Malthus procède donc par simplifications. La première consiste à isoler une tendance, peut-être décelable à tel moment de la croissance démographique, pour en faire une tendance pure. La seconde consiste à présumer que cette tendance, ainsi dégagée dans sa pureté abstraite, va continuer à régir, d'une manière impérative et constante, le processus de croissance. A partir de ce double postulat, qui inclut l'identification d'une tendance que l'observation a cru déceler avec la loi, au sens que revêt le terme dans les sciences de la nature, on se croit autorisé à prévoir avec certitude le comportement futur de la croissance démographique, comme l'on prévoit avec certitude un phénomène astronomique. De fait, une telle tendance, à supposer qu'elle existe, permet d'émettre une hypothèse, d'établir une probabilité. Elle n'autorise pas, par elle-même, à aller au-delà. D'ailleurs, dans le domaine qui nous intéresse, la complexité du phénomène est telle que souvent les prévisions sont démenties par les faits.

¹ Il appartient à la philosophie de la nature d'établir si oui ou non une telle hypothèse est fondée dans la réalité. Nous distinguons donc entre déterminisme méthodologique et déterminisme physique.

² L'ouvrage de Karl POPPER, *Misère de l'historicisme*, trad. française, Paris, 1956, pp. XI-196, contient de pertinentes remarques. Sur ces problèmes, voir l'étude de C. GOLFIN, O. P., *Sur l'épistémologie des sciences sociales*, in *Revue Thomiste*, avril-juin 1960, pp. 207-233.

Notons, en passant, que l'erreur épistémologique de Malthus sera comise par Karl Marx quand il entendra dégager les lois régissant l'essor et le déclin du capitalisme. Une telle erreur revient à prendre pour une image fidèle de la réalité sociale, un paramètre, un modèle construit par l'esprit et dont le rôle est celui d'un instrument, dont on use consciemment, en vue d'approcher, avec un risque d'erreurs limité, une réalité dont on a reconnu au départ qu'elle comporte des éléments variables et contingents.

En décrivant une tendance dont il croit relever la trace dans la réalité sociale, ou en en donnant une transcription mathématique, le savant doit être conscient qu'il formule une hypothèse dont le rôle est de l'aider à mieux cerner une réalité mouvante et dynamique. C'est d'une manière analogique que l'on entendra la notion de loi ici et dans les sciences de la nature. Ajoutons que l'usage d'un tel instrument n'est pas arbitraire et trouve dans la réalité elle-même le fondement de sa légitimité. Du fait de la matérialité qui est dans l'homme, du fait également du niveau moral moyen de l'humanité, dont le philosophe à son plan cherchera à déceler le pourquoi, il existe une certaine constance dans le comportement moyen des hommes, qui autorise l'observateur à formuler des quasi-lois tendanciellles et des prévisions dotées d'un certain coefficient de probabilité.

C'est donc parce que l'homme, objet de la science démographique, a une dimension éthique, qu'il serait illusoire et contraire à l'objectivité de vouloir l'observer en ignorant cette dimension. D'ailleurs, il est remarquable que les théories démographiques se réfèrent toujours, fût-ce implicitement, à des jugements de valeur. Il n'est même pas rare que les écrits consacrés à ce sujet revêtent un ton passionné ; sous couvert d'objectivité, on se livre alors à des réquisitoires ou à des apologies, où l'esprit est surpris en flagrant délit d'idéologie. C'est que de puissants intérêts sont en jeu. Le néo-malthusien William Vogt est typique à cet égard¹. Les thèses de ce Yankee qui semble avant toute chose soucieux de maintenir son standard de vie, ne sont nullement évidentes². Elles sont présentées dans des formules à l'emporte-pièce, avec un vocabulaire imagé et affectif qui provoque des résonances apocalyptiques et racistes. Le regard de cet auteur sur les phénomènes semble procéder d'une attitude *a priori* avare et malveillante : érosion, régime des eaux, rôle des animaux, sottise et imprévoyance des hommes, tout concourt avec une remarquable convergence à conduire « la terre au bord de l'abîme ». L'ouvrage offre ainsi un double intérêt. Il soulève d'abord des problèmes de démographie. Il est susceptible ensuite de retenir l'attention du psychologue. La démographie, envisagée à la manière de Vogt, constitue un test privilégié des motivations les plus subjectives qui peuvent modifier le champ de vision des savants. Jean Fréville a trouvé là une cible facile pour un contre-réquisitoire dressé du point de vue du marxisme le plus orthodoxe³.

¹ *La Faim du Monde*, trad. de *Road to Survival*, Hachette éd., Paris, 1950, pp. 356.

² Josué de Castro a fait justice de ces thèses dans son beau livre, *Géopolitique de la Faim*, Economie et Humanisme, nouvelle éd., Paris, 1952, pp. 382.

³ Jean FRÉVILLE, *L'Epouvantail Malthusien*, Ed. Sociales éd., Paris, 1956, pp. 316.

La notion de *surpopulation* illustre bien la manière dont des jugements de valeur interviennent dans la constitution même des instruments de l'analyse démographique. Car il s'agit là d'un concept relatif : c'est par rapport aux subsistances disponibles, que l'on peut parler de surpopulation. Or, les subsistances dont dispose l'homme sont variables et dépendantes, pour une large part, du fait que l'homme travaille. C'est pourquoi le problème se pose différemment pour l'espèce humaine et pour les espèces animales, auxquelles la nature fournit directement la nourriture. On peut donc fixer un *maximum* pour une population animale, l'excédent d'individus étant condamné à mourir sous les effets de la faim. Un tel maximum n'est d'ailleurs jamais atteint en fait, pour autant que cette population subit les contre-coups d'accidents divers.

Mais appliqué à l'homme, le concept de maximum est inadéquat : la mesure des subsistances n'est pas fournie immédiatement par la nature. Des facteurs d'ordre économique et politique, comme le type de propriété, ou technique, comme la productivité, l'invention, sont déterminants. Marx et, plus récemment, Josué de Castro, ont, à juste titre, insisté sur cet aspect du problème.

Il y a donc surpopulation quand les subsistances disponibles ne suffisent pas à satisfaire aux besoins d'une population. Les subsistances nécessaires à tous manquent. Mais comment mesurer le nécessaire ? Le concept, à son tour, nous apparaît complexe et fuyant. Certes, des critères pour ainsi dire négatifs nous permettent de fixer une limite inférieure : celle en deça de laquelle l'homme à coup sûr sera victime des épidémies et de la mort. Mais le nécessaire humain ne se situe pas au niveau purement animal ou biologique. Les besoins humains sont multiples et variés, certains se laissent mal mesurer. Entre le nécessaire et le strict nécessaire ou l'indispensable, il y a une marge sans que le premier se laisse ramener au facultatif. De plus, il existe de faux besoins ou encore des exigences de luxe. Evidemment, les critères objectifs ne font pas complètement défaut : l'individu humain a besoin de tant de protéines ou de calories, etc. Mais on ne peut quantifier ainsi l'éducation, par exemple. Aussi fait-on usage, plutôt que du concept inadéquat de maximum, de celui d'*optimum* de population selon la norme d'un certain « niveau de vie » estimé souhaitable. La notion de « bien-être » peut fournir la norme recherchée. Mais une telle notion comporte un aspect subjectif.

Il n'est pas étonnant qu'il y ait désaccord sur l'*optimum*. Ainsi l'*optimum* économique et l'*optimum* politique ne coïncident pas toujours : un gouvernement qui a des visées impérialistes, parce qu'il est mû par des motifs de prestige et parce qu'il y voit un moyen de pression, a tendance à adopter une politique nataliste. Un pays prospère sera facilement égoïste et donc malthusien. Révolutionnaires marxistes et socialistes réformistes sont enclins à se diviser sur ce problème. Au nom de la Révolution, Rosa Luxembourgeois s'est opposée à la « grève des ventres » proposée par certains groupes anarchistes, qui pensaient ainsi anéantir le capitalisme, privé de main-

d'œuvre. Il fallait, au contraire, rétorquait le leader social-démocrate, en accentuant la pression exercée par les masses prolifiques, hâter le moment où la chaudière exploserait ; la croissance démographique était ainsi envisagée comme un moyen d'aggraver les contradictions de la société capitaliste, bientôt mûre pour l'éclatement révolutionnaire.

Il faut, enfin, tenir compte d'un dernier facteur qui n'est directement ni d'ordre éthique ni d'ordre subjectif : le facteur d'évolution. La production et la natalité peuvent évoluer selon des rythmes différents. On peut, en conséquence, comme le remarque A. Sauvy, distinguer, avec les Chinois, entre « être trop nombreux » et « s'accroître trop rapidement ». Mieux vaut donc, plutôt que d'optimum, parler de rythme optimal de croissance ¹.

II. QUELQUES JALONS DE L'HISTOIRE DES DOCTRINES

Le savant qui observe les faits, dénombre les facteurs en jeu et s'efforce de mesurer leur importance réciproque, leur constance ou leur variabilité, ne saurait se contenter d'enregistrer en vrac les résultats de son enquête. Il va donc chercher à les ordonner en fonction d'un principe explicatif assez large pour grouper le plus grand nombre possible de phénomènes. Il est ainsi conduit à édifier une *théorie* ². Disons qu'une théorie est une construction, grâce à laquelle le savant rend compte, au plan de l'observation des phénomènes qui est le sien, des divers résultats de son investigation, en les ordonnant systématiquement. Ainsi l'explication théorique reste-t-elle homogène à l'expérience scientifique. Une *doctrine*, religieuse ou philosophique, au contraire, vise à la compréhension de la nature profonde et des causes dernières des mêmes phénomènes. Une théorie de la population, par exemple, s'efforcera, sur la base des statistiques, de formuler une « loi » de croissance ; une doctrine tendra à dégager la signification dernière de la fécondité humaine. La doctrine appartient à la sphère du savoir philosophique ou théologique ; la théorie, qui appartient au domaine de la science, lui sera donc subaltermée. Une telle distinction, dont on est aujourd'hui de plus en plus conscient, n'a pas toujours été faite par le passé. Souvent un philosophe a proposé comme une conséquence de sa conception de l'homme et de la société ce qui en fait était une ébauche de théorie scientifique, alors qu'un savant, dépassant les limites de sa discipline, attribuait une portée philosophique à ses conclusions. Il reste, comme nous le notions, qu'une science humaine comme la démographie, de par sa nature même est organiquement

¹ Alfred SAUVY, *De Malthus à Mao Tsé-Toung, le problème de la population dans le monde*, Denoël éd., Paris, 1958, pp. 303. Cf. p. 244. Cet ouvrage d'un maître constitue une bonne introduction aux problèmes de population.

² Sur ce problème, on lira les remarques de J. VIALATOUX, *Le Peuplement humain*, t. 1. *Faits et Questions*, t. 2. *Doctrines et théories, signification humaine du mariage*, Ed. Ouvrières éd., Paris, 1957-1959, 2 vol., pp. 172-717. Cet ouvrage, qui contient des longueurs et est parfois diffus, est cependant riche d'une foule d'informations et d'observations pertinentes. Cf. I, pp. 156 et suiv.

liée à la doctrine philosophique, et plus précisément, à la philosophie politique, qui est une partie de l'éthique.

Remarquons, au passage, que cette distinction entre théorie et doctrine, eût dissipé bien des malentendus qui ont brouillé l'interprétation du *Capital* de Marx. On pourrait considérer *Le Capital* comme une théorie, instrument d'analyse économique, sans accepter la philosophie marxienne. Marx lui-même eût sans doute rejeté une telle distinction, car il était subjugué par l'idéal de la *Wissenschaft* philosophique au sens de Hegel.

Nous nous proposons ici de procéder à quelques rapides coups de sonde dans l'histoire des théories et des doctrines, afin de mettre en relief quelques points spécialement significatifs aux yeux du philosophe.

Toute théorie, semble-t-il, a pour pôles de références, d'une part, les problèmes concrets, économiques ou politiques, posés à des sociétés données, d'autre part, les diverses conceptions de l'homme. Selon les cas, l'un ou l'autre de ces pôles exerce l'attraction dominante.

*

C'est ainsi que l'idée d'un optimum de population se trouve déjà chez Platon et Aristote. La Cité doit régler le volume de sa population. Une telle conception est cohérente avec l'idée antique de la Cité, dans laquelle l'homme, que ce soit l'esclave ou le citoyen, est, en définitive, pour l'Etat. Les problèmes démographiques touchent aux questions majeures des rapports de l'homme et de la société. L'impact de la doctrine sur la théorie est ici visible.

Dans les temps modernes, les premières ébauches de théories apparaissent entre les XVI^e et XVIII^e siècles. En ligne générale, les auteurs sont populationnistes ; l'accroissement de la population est un bien, une richesse. Souvent leurs arguments sont d'ordre politique ; nous sommes à l'époque de l'éveil des nationalités et l'influence du nationalisme est perceptible. Le plus grand prince a le plus de sujets, et le prestige militaire a besoin du nombre. On trouverait, en Angleterre, des exceptions à cette manière de voir : les Anglais, qui sont des insulaires, sont seuls alors à parler de surpeuplement. Il est intéressant de noter, à l'arrière-fond de ces théories, l'existence du sentiment généralisé que l'Europe est alors sur la pente du dépeuplement.

Dans ces perspectives encore mal définies, des précisions se dessinent. L'augmentation de la population, c'est-à-dire du travail, est source de richesse ; les subsistances conditionnent le volume de population. On rencontre selon les auteurs ces deux affirmations théoriques, mais la seconde est expliquée en tenant compte des facteurs variables. Ainsi Richard Cantillon, dans son célèbre *Essai sur la nature du commerce en général* (1755) affirme que c'est compte tenu d'un certain type de propriété, que la terre conditionne le volume de population ¹. La complexité du concept de « subsis-

¹ Sur Cantillon, cf. Vialatoux, *op. cit.*, II, pp. 100-123.

tances » commence à se révéler. La richesse de l'Etat, remarque encore Cantillon, réside dans une population aisée. Ce sont les hommes qui produisent les richesses et ils entendent léguer à leurs enfants un niveau de bien-être égal au leur. Sans doute, pourrait-on observer qu'une telle théorie est en accord avec une économie où la culture de la terre fournit l'essentiel des richesses. La civilisation industrielle suscitera une théorie différente.

*

Il est normal qu'une théorie soit édifiée à partir des données concrètes d'une économie. Quand certains de ses aspects apparaissent comme l'expression d'intérêts ou d'une volonté politique, cette théorie penche vers l'idéologie. Cette remarque vaut sans doute pour l'*Essai sur le principe de population* (1^{re} éd. 1798, 2^e éd. 1803), de Robert Malthus. Il est intéressant pour notre propos de relever que Malthus nous avertit que c'est la lecture de Goldwin et de Condorcet, lesquels tenaient qu'un accroissement continu de la population accompagnerait la marche du progrès indéfini, qui l'incita à prendre la plume. Au temps où écrivent ces deux auteurs, le problème démographique ne se pose encore pas. Malthus, qui est un économiste, réagit avec force, car il croit discerner une menace réelle, actuelle. Cette menace, pense-t-il, provient de la tendance même de la vie qui, dans sa vigueur d'expansion, l'emporte sur les moyens de subsistance dont elle dispose, de sorte qu'il y a toujours pénurie relative. C'est à la lecture de l'*Essai* que Darwin précisera l'idée de lutte pour l'existence qui est à la base de sa théorie.

La « loi » de Malthus est significative : elle contient un jugement de valeur sur l'équilibre du monde des vivants ; un tel jugement se situe, en quelque sorte, au niveau de ce qui devrait être une vue de sagesse et commande toute l'optique de Malthus : la nature dispense avec parcimonie et avarice la nourriture à une vie impétueuse et par là catastrophiquement excédentaire. Cette vision initiale n'est pas harmonieuse, elle est âpre et radicalement pessimiste. Sous cet angle, Vogt est un fidèle disciple de Malthus.

Malthus accorde valeur de loi au sombre regard qu'il porte sur la réalité. Il exprime cette loi en affirmant que, tandis que les terres pourvoyeuses de vivres croissent selon une progression arithmétique, la population se multiplie selon une progression géométrique.

Par ailleurs, Malthus ne considère pas l'humanité dans sa totalité. Économiste de l'ère du capitalisme libéral, il admet la conception alors courante du salaire-marchandise. Ses affirmations ne concernent en conséquence que la classe pauvre. Le salaire est censé entrer dans le prix de revient du produit au titre d'une marchandise comme les autres. Il s'agit donc pour l'acheteur de travail d'en abaisser le coût le plus possible, la limite inférieure étant fixée par le prix d'entretien pour ainsi dire biologique de l'ouvrier considéré non comme une personne mais comme un membre de sa

classe (entretien de l'individu et de sa progéniture appelée à le remplacer quand il sera usé). Et la demande de travail est réglée, comme la demande de toute autre marchandise, par le marché. Dès que l'offre dépasse la demande, le chômage augmente et avec lui la surpopulation ; d'ailleurs, la mortalité accrue se charge de rétablir l'équilibre compromis. Le concept de surpopulation est un concept économique.

Comment parer à cette calamité ? L'homme peut apporter trois réponses que Malthus résume par les mots : misère-vice-virtu. Ou bien, il se laisse aller à son imprévoyance ou bien il pratique la restriction. Celle-ci est double : « *physical restraint* » et « *moral restraint* ». Cette dernière voie seule est acceptable aux yeux de Malthus qui est ainsi très loin des néo-malthusiens. Dans la sombre « loi » de la surpopulation, Malthus nous invite à reconnaître un sage dessein de la Providence qui par ce biais force l'humanité à vaincre le fléau de la paresse.

La parade à la surpopulation doit donc être morale et pédagogique. Il faut exhorter les trop pauvres à s'abstenir du mariage ou à pratiquer la continence parfaite dans le mariage. La doctrine de Malthus ne s'avise pas que le droit de fonder une famille est un droit naturel fondamental qui prime sur les « droits » de l'économie¹. Cependant, c'est probablement l'aspect moralisateur de sa doctrine qui a valu à Malthus d'être accueilli avec faveur par un certain nombre de penseurs catholiques du XIX^e siècle, comme Chateaubriand, Joseph de Maistre, mais aussi de Villeneuve-Bargemont et Taparelli d'Azeglio, qui est le plus nuancé². Ces auteurs retiennent pour ainsi dire exclusivement le fait que Malthus semble en appeler à la sainteté du mariage chrétien et au célibat. Il leur échappe que dans ce système on exige la vertu de l'individu pauvre, victime d'un régime économique dont les règles sont en flagrante opposition avec les impératifs éthiques. Nous avons là un exemple clair d'une « mystification » de la conscience chrétienne. En effet, l'éthique est désarticulée quand n'exerçant plus son influence sur les structures d'un système économique, elle abandonne ces dernières à la prétendue nécessité de prétendues lois « naturelles » et se réfugie dans un secteur particulier de la vie. On demande aux victimes d'une immoralité d'en payer, par une vertu héroïque, les conséquences. Dans de telles conditions, la « vertu » ne peut que porter à faux et ses prédicateurs paraître hypocrites et intéressés : le seul résultat tangible de tout cela est le scandale, Marx allait bientôt se charger d'en administrer la preuve. Que des esprits somme toute fort distingués soient tombés dans une semblable mystification ne laisse pas de faire réfléchir.

La doctrine, à base économique, de Malthus est foncièrement conservatrice. Elle ne met pas en cause la répartition des richesses et son application joue en faveur des privilégiés. L'« excédent » de population est, en

¹ Avons-nous fait beaucoup de progrès depuis lors ? Que dire d'une politique du logement qui accepte d'obéir à la loi des spéculateurs, comme c'est le cas en Suisse actuellement ?

² Cf. Vialatoux, II, pp. 360-367.

définitive, constitué par les pauvres. Aujourd'hui, bien des Occidentaux à mentalité néo-malthusienne ne raisonnent pas différemment au sujet des pays sous-développés.

*

Il n'y a pas chez Marx de doctrine démographique explicite, mais une réfutation vigoureuse et indignée du système de Malthus, dont non sans raison on souligne le caractère d'« idéologie » : le malthusianisme est une superstructure idéologique du capitalisme. La surpopulation est une surpopulation relative, qui est un effet du capitalisme. Il ne saurait donc y avoir en ce domaine de loi absolue exprimant l'évolution de la société. Ce qui existe ce sont *des* lois de population proportionnées aux diverses infrastructures. L'homme ne subit pas passivement les conséquences de lois naturelles ; en transformant les conditions économiques, il modifie les lois de population. Marx forge quelques formules saisissantes comme celle d'« armée de réserve » pour désigner la classe des prolétaires où les capitalistes puisent leur main-d'œuvre au gré de leurs besoins changeants. Il n'y a pas surpeuplement naturel ; comme l'avait déjà noté Sismondi, les plantes et les animaux, dont l'homme se nourrit, sont des vivants et se multiplient donc selon une progression géométrique. Mais ce qui est propre à la réaction de Marx, et qui constitue un apport valable, ce sont l'accent mis sur les forces productives et l'augmentation de la productivité et un optimisme technique qui stimule l'invention et l'effort.

Ces qualités, cependant, ne peuvent dissimuler les faiblesses du système. Appliquée à la société socialiste, la théorie révèle des aspects utopiques. Ainsi Fréville écrit-il : « Dans la société sans classes, qui procurera du travail à tous, et adaptera la production à ses besoins, il n'existera ni surpopulation relative, ni surpopulation absolue »¹. Jusqu'à ces dernières années les marxistes se sont contentés de répéter ce que Marx avait dit. Une des raisons de ce conformisme est peut-être à chercher dans le fait que la Russie, pays riche et relativement sous-peuplé, n'a pas connu de problèmes démographiques aigus. Mais c'est en Chine que des questions sont apparues, car ce pays a dû faire face à un déséquilibre entre la croissance rapide de sa population et l'augmentation plus lente de ses ressources. Il semble que la vigoureuse campagne en faveur du *birth-control* lancée en 1958 ait tourné court. Le gouvernement s'est-il heurté à des résistances inattendues, a-t-il enregistré des échecs ? La crise cependant demeure ouverte. Il faut noter qu'officiellement on n'a jamais cessé de combattre la doctrine malthusienne, d'essence capitaliste : on invoquera des motifs comme celui de la santé des mères. La Pologne, à son tour, semble avoir, cette dernière année, amorcé une politique de limitation des naissances.

Il est évident que la doctrine marxiste, en elle-même, ne saurait offrir des arguments très solides qu'on puisse opposer à l'adoption d'une poli-

¹ *Op. cit.*, p. 302.

tique malthusienne dans un pays socialiste. Dans sa perspective, en effet, l'homme est objet de technique au même titre que les choses : c'est du moins une conséquence qui découle logiquement du matérialisme. Ceci dit, une autre question se pose : est-il avantageux, non seulement du point de vue tactique, mais, plus profondément, du point de vue de l'éducation des masses de recourir à la politique du *birth-control*? En effet, les pratiques du *birth-control* risquent d'amener avec elles une mentalité malthusienne, ruineuse à la longue pour l'éthique d'effort et de dévouement à la collectivité impliquée dans l'entreprise socialiste. Le risque couru est grand de donner naissance à un type d'homme « petit-bourgeois » ressemblant comme un frère à celui qui prospère au sein du matérialisme occidental. Un tel type d'homme se montrerait inapte aux grandes tâches collectives. Il arrive à la « philosophie de la praxis » de minimiser les implications idéologiques de la pratique : c'est sa manière de pêcher par excès de théorie.

*

M. Vialatoux souligne l'importance de l'œuvre d'Arsène Dumont¹. Cet auteur entend réagir contre le phénomène de dépopulation qui affecte l'Europe à la fin du XIX^e siècle. On lui doit la loi de « capillarité sociale » qui met en évidence des facteurs psychologiques. Cette loi en effet rend compte de la tendance des hommes à s'élever dans l'échelle sociale : chacun espère assurer à ses enfants un niveau de vie supérieur à celui qui fut le sien. Il y a là un facteur limitatif de la natalité. On est ainsi porté à concentrer ses efforts sur l'éducation donnée à un unique enfant. La famille petite-bourgeoise, avec son style particulier d'égoïsme, est à cet égard typique de la société industrielle moderne. On rapprochera les observations de Dumont de celles de Cantillon, que nous relevions plus haut.

De fait, Adolphe Landry le soulignera à son tour, l'Occident moderne pense en termes de « bien-être », de « niveau de vie »². Mais, nous le notions au début, ce concept est fuyant dans la mesure où il échappe à des critères purement objectifs. Il en va de même du concept d'optimum : à supposer que l'on puisse cerner le contenu de l'optimum économique, il resterait à définir l'optimum tout court qui implique une conception générale de l'homme³.

*

Les doctrines racistes, comme les réflexes raciaux qu'elles prolongent et qu'elles alimentent, ne sont pas sans exercer une influence sur les problèmes démographiques. Le racisme pose, au principe, l'inégalité de valeur des races et parlera en conséquence de démographie « qualitative » ; le mélange des races

¹ *Op. cit.*, II, pp. 463-496.

² Cf. VIALATOUX, *op. cit.*, II, pp. 543-574.

³ Cf. *ibid.*, pp. 562-564.

est présenté comme un facteur de dégénérescence. Si elles sont dépourvues de base scientifique sérieuse les théories racistes suscitent de redoutables faux-problèmes et engendrent des situations tragiquement inextricables. Le cas le plus sombre est probablement celui de l'Afrique du Sud. De fait le racisme se lie le plus souvent à des phénomènes de classe : qu'on pense à l'esclavage des Noirs. Il ne faut pas minimiser la force psychologique très puissante que représente le racisme : la peur irraisonnée éprouvée par l'homme blanc face à la montée de l'homme de couleur infléchit idéologiquement mainte opinion en matière démographique. Pour les autres, le Blanc, qui est aussi le riche, est volontiers néo-malthusien.

*

Un certain nombre de traits caractérisent, enfin, le néo-malthusianisme. On trouve d'abord une vue pessimiste de la réalité. Vogt, par exemple, est comme obsédé par l'idée d'une pénurie croissante des subsistances. Comme nous le disions à l'instant, cette doctrine est souvent professée par les riches : elle est le fait de bien des Occidentaux qui veulent défendre leur niveau de vie privilégié contre les revendications des « nations prolétaires » ; dans ces dernières, elle trouve écho auprès des classes privilégiées. Comme idéologie, le néo-malthusianisme offre plus d'une ressemblance avec l'idéologie du capitalisme libéral, telle que Marx l'a systématisée. Mais la grande innovation par rapport à Malthus est le recours que l'on préconise, pour freiner volontairement la natalité, aux moyens techniques : contraceptifs, stérilisation, avortements. On entend soustraire ces moyens aux normes, jugées désuètes, de la morale « traditionnelle ». En ce sens, le néo-malthusianisme ne peut se réduire à une idéologie à base économique ; il est une production typique de l'*homo technicus*.

III. QUESTIONS D'ÉTHIQUE

Si brosser la sombre fresque du surpeuplement de la terre et évoquer les catastrophes à long terme, c'est créer une psychose alarmiste, il reste vrai que des problèmes démographiques réels se posent dès aujourd'hui à certains pays : la production des subsistances est distancée par une croissance plus rapide du volume de population. D'où la recherche de freins capables de ralentir ou même de stopper le mouvement.

Ces freins sont de quatre sortes. Le premier, qui a fonctionné pendant des siècles, est la mortalité. En effet, le grand déclencheur de la poussée démographique moderne a été la baisse spectaculaire de la mortalité, due aux progrès de la médecine. Il est clair qu'il est exclu d'essayer de retrouver les « équilibres » anciens en payant à nouveau un lourd tribut aux maladies que l'homme a réussi à juguler ou à éliminer.

Un second facteur, dont l'influence n'est point négligeable, consiste à retarder l'âge de la nuptialité. Une telle « politique » a été celle de notre

moyen âge. Dans bien des pays, la jeune fille est mariée à un âge où elle est encore une enfant. L'élévation de l'âge de la nuptialité n'aurait pas pour seul effet de mettre fin à des situations dramatiques ; en vertu du rapport qui existe entre l'âge et la fécondité moyenne de la femme, il contribuerait à faire fléchir les taux de natalité.

L'émigration, qui représente une troisième solution, touche, proportionnellement, un nombre minime d'individus, du moins dans le cadre politique du monde actuel. Par ailleurs, il ne suffit pas de déplacer des personnes affamées ; si on ne leur donne pas un bagage humain et une formation professionnelle et si ces personnes ne possèdent pas, avec un emploi, la capacité effective de travailler, elles ne feront que transporter leur faim avec elles. Des pays surpeuplés peuvent ainsi manquer de main-d'œuvre qualifiée, alors que des pays ayant déjà atteint un certain stade de développement conservent une grande capacité d'absorption de la main-d'œuvre. La capacité effective de travailler représente le capital le plus précieux. On cite, à ce propos, le cas de l'Allemagne de l'Ouest : à la fin de la guerre, des experts prévoyaient que la masse des réfugiés venus de l'Est constituerait une réserve de chômage et une charge trop lourde pour l'économie. En fait, cette population capable et laborieuse a été un des agents du redressement économique rapide de ce pays. Il se peut qu'à ne considérer que le strict intérêt, qui n'est pas seul en cause, la France se rende compte que son économie métropolitaine gagnerait au rapatriement d'un gros pourcentage des Européens d'Algérie, ce qui soulignerait encore davantage l'absurdité d'une atroce tragédie.

Il reste la quatrième solution, qui est la limitation volontaire de la fécondité. C'est à son sujet que se posent les problèmes éthiques les plus délicats.

Mais avant d'en venir à ce point précis, remarquons que le recours hâtif à la limitation des naissances constitue souvent une solution de facilité et une dérobade. Les défenseurs du *statu quo* accordent d'instinct leur préférence à ce palliatif essentiellement *conservateur*. C'est qu'à proprement parler le facteur démographique est *révolutionnaire* : ses variations se répercutent nécessairement sur l'ensemble des structures sociales que, selon son amplitude, elle contraint à la modification ou qu'elle bouleverse. Le refuge rapide dans le néo-malthusianisme risque donc d'esquiver les vrais problèmes et d'accorder un simple sursis aux nantis du jour. Y a-t-il réellement croissance trop rapide ? Et, à supposer que la réponse soit affirmative, de ceci ou de cela qu'est-ce qui doit s'adapter ? L'économie, les lois sociales, la politique, et notamment les conceptions largement périmées de la souveraineté nationale doivent-elles dicter la loi à l'essor de la population ou se régler sur lui ? Il est nécessaire au départ d'être au clair sur l'ordre des fins et de fixer les priorités. Un grand nombre de secteurs de l'activité sociale, comme,

¹ On pensera ici à une expérience, comme celle faite à Porto-Rico. Cf. à ce sujet, l'article de L. MERTENS, S. J., *Problèmes de Population et Morale*, qui offre par ailleurs une bonne mise au point sur l'ensemble de la question, dans *Nouvelle Revue théologique*, Louvain, décembre 1959, N° 10, pp. 1029-1048.

par exemple, la politique familiale et la politique du logement, sont affectés, une œuvre d'éducation des personnes, vaste et de longue haleine, est requise. Les conditions de la réussite d'un tel programme sont-elles réunies ? A voir le train dont marchent nos sociétés, on ne peut se défendre d'une certaine inquiétude : la presse, la radio, le cinéma, la publicité ne font rien pour élever les masses.

En bref, le problème démographique est un problème global. Comme tel il remet en question tout un ensemble d'institutions et de conceptions. Dire que les conditions (et les structures) économiques sont à la base de ce problème, ce n'est pas affirmer qu'elles en sont le critère. Sur un point, Marx a vu juste : le malthusianisme doit être récusé dans sa problématique elle-même. Son erreur est d'attribuer, par priorité, un caractère normatif aux structures de l'économie existante. Par ailleurs, le malthusianisme qui procède, en économie, du capitalisme, ne s'embarrasse pas de contradictions : il reconnaît implicitement à l'Etat le droit d'ultime décision en ces matières. Les marxistes auront beau jeu, dès lors, d'objecter que l'Etat malthusien est un instrument au service des intérêts d'une classe et, au plan international, de son impérialisme.

*

Les problèmes de démographie soulèvent de graves questions éthiques. Très succinctement évoquons quelques impératifs majeurs.

Les parents qui transmettent la vie sont des personnes responsables. Il est, en ce sens, parfaitement légitime de parler avec Pie XII de « régulation des naissances. »¹ Cette expression est préférable à celles de *birth-control* ou de *family-planning* qui ont une résonnance néo-malthusienne marquée. C'est caricaturer la morale chrétienne que de la présenter comme un « lapinisme » ; c'est feindre d'admettre que cette morale prône une attitude d'insouciance, où l'on s'en remettrait « à la nature ». Il est vrai qu'une telle attitude fut dans une large mesure celle des siècles passés. « Laisser faire la nature » : ce précepte n'exprime pas un impératif de la nature humaine, procédant d'une connaissance de cette nature. Il exprime un comportement historique et sociologique déterminé : celui d'une population peu nombreuse, et, par surcroît, ignorante ; la mortalité infantile élevée, le peu de coût de l'éducation, l'intérêt que représentait l'enfant dans une économie rurale, un moindre sens de la dignité de la femme, ces facteurs, et d'autres encore, se conjugaient pour assurer un certain équilibre démographique. Si, dans bien des cas, l'influence chrétienne s'est exercée sur cet état de civilisation définitivement dépassé, ce serait une erreur de conclure que la mentalité qui faisait corps avec ce stade de civilisation procède directement et nécessairement des principes de la morale

¹ Sur l'ensemble du problème, cf. P. DE LESTAPIS, S. J., *La limitation des naissances*, Spes éd., Paris, 1959, pp. 316.

chrétienne. Il est plus exact de parler d'une interaction des principes chrétiens et des conditions économiques, sociales et culturelles qui changent avec le cours irréversible de l'histoire.

Avec l'âge moderne, l'homme entend de plus en plus intervenir volontairement dans les processus de transmission de la vie. Envisagée dans sa généralité, cette requête nous paraît représenter un progrès dans la prise de conscience, dont la portée est très grande. C'est à ce point précis que se pose la question des moyens licites ou illicites. Nous n'aborderons pas ici le problème de la morale conjugale, qui a été abondamment traité ces dernières années.

Contentons-nous de souligner quelques points. Le couple est responsable, disions-nous. Cette affirmation commande, pour une large part, la solution qui doit être apportée à nos problèmes. Elle implique, en effet, l'antériorité de droit de la famille sur l'Etat. Ce dernier n'a nullement le droit de se substituer à celle-là. Ce qu'il peut et doit faire, c'est, par des législations appropriées, encourager, favoriser une éducation personnaliste. Il doit soutenir l'influence personnaliste des sociétés religieuses. Dans nos sociétés modernes, c'est là que se trouve la seule chance d'un pluralisme réel¹. En optant pour une doctrine, qu'il impose plus ou moins directement, l'Etat outrepassa ses droits et empiète sur la liberté des personnes. Il appartient aux parents de réfléchir à l'optimum de *leur* famille. Ajoutons que parmi les considérants de leur choix il faut compter la prise en considération des vrais besoins de la société politique dont ils sont membres.

Prévoir est du devoir des parents. Dans la transmission de la vie, les parents sont coopérateurs de Dieu. C'est à titre de personnes qu'ils possèdent cette dignité. Et de même que Dieu crée, puis conserve et gouverne l'univers par sa Providence, le don de la vie par les parents se prolonge tout naturellement par l'entretien de cette vie et par l'éducation, œuvres d'une providence, c'est-à-dire d'une prévoyance, humaine. Ajoutons, qu'alors que par l'instinct, l'animal est un instrument de la nature, l'homme, intelligent et libre, coopère consciemment à l'œuvre de Dieu, qui éclaire sa conscience par la lumière de la loi naturelle. Il faut se souvenir ici de la complexité du terme analogique de *nature*.

La vulgarité du lexique utilisé pour parler des problèmes de population est frappante : « excédent » de population, hommes « en trop », ou « en surplus », sans compter tout un ensemble de métaphores : marée, invasion, déferlement, etc. Le spectacle du nombre donne le vertige de la matière et l'on en vient à oublier que l'humanité est composée de personnes.

En effet, c'est parce qu'il est personne que l'homme ne saurait être objet de technique au même titre que les choses et qu'il ne saurait se comporter en maître absolu de cette vie dans laquelle est investie une destinée d'un prix infini. La prévision portant sur l'homme ne se réduit donc pas au type de prévision scientifique que nous appliquons aux êtres purements matériels.

¹ Cf. DE LESPATIS, *op. cit.*, pp. 258 et suiv.

C'est moralement que l'homme doit prévoir, en visant à une domination éthique, vertueuse. Si la prévision scientifique intervient, ce n'est point comme instance suprême, mais comme un instrument mis au service du jugement éthique. La domination morale devra d'ailleurs respecter la nature, c'est-à-dire s'exercer conformément aux lois profondes inscrites dans la nature humaine par le Créateur. La continence vertueuse est celle qui respecte les finalités naturelles. C'est pourquoi il faut rejeter l'idée qui tend de plus en plus à s'implanter d'une dissociation entre sexualité et procréation.

L'homme qui est personne ne domine pas sa propre nature comme il domine les être de la nature purement matérielle. Il y a une nette distinction entre ascèse morale et manipulation technique, que le tort des théories et et des pratiques de *birth-control* est de confondre. Mais, comme nous le notions, l'ascèse morale pourra utiliser la connaissance des lois de la physiologie et les possibilités de maîtrise de soi que cette connaissance nous ouvre. L'étude du rôle des réflexes conditionnés dans la sexualité, telle que l'a entreprise le Dr Chauchard, ouvre des perspectives pleines de promesses¹. Car, si en dernier ressort, l'ascèse a une finalité éthique, il a toujours existé des techniques d'ascèse². Dans ces matières, il reste encore beaucoup à découvrir et récemment Mgr Suenens invitait les savants chrétiens à intensifier leurs recherches³.

*

Pour l'instant d'ailleurs l'homme est loin d'être maître des phénomènes démographiques. Nombre de prévisions ont été démenties, des effets imprévus sont apparus. On est surtout attentif aux processus de croissance, mais des processus en sens inverse se développent. Le vieillissement de l'Europe, par exemple, pose de nouveaux problèmes. Dans nos sociétés, un poids de plus en plus lourd va peser sur une population active de plus en plus réduite. La diminution relative du nombre de jeunes, A. Saucy y insiste, entraîne la perte de l'esprit d'initiative, d'innovation, d'invention et tue le goût du risque. Or de telles vertus sont indispensables à l'essor d'une société industrielle et l'on peut penser, plus largement, que le vieillissement psychologique conduit à la décadence. Il faudrait également tenir compte des traumatismes psychologiques et de la dégradation morale qui affectent une population soumise à des expériences de *birth-control*. Un coup de frein brutal a stoppé la croissance démographique du Japon. Vrai remède ou palliatif épisodique ? Des phénomènes, comme la multiplication, à la réflexion peu surprenante, des avortements, n'auront-ils pas

¹ Cf. *La vie sexuelle*, coll. *Que sais-je*, Paris, 1957, *La maîtrise sexuelle*, Ed. du Levain, Paris, 1959, *L'équilibre sexuel*, id., 1960.

² Voir au sujet de la technique, les remarques intéressantes de J.-A. CUTTAT, dans *La Rencontre des Religions*, Aubier éd., Paris, 1957, pp. 140 et suiv.

³ Cf. Mgr SUENENS, *Amour et maîtrise de soi*, Desclée De Brouwer, Paris, 1959.

des effets néfastes sur la santé morale de ce peuple ? En ce domaine plus qu'ailleurs, les technocrates sans humanisme risquent de jouer les apprentis sorciers.

Nous aimerions, pour terminer, proposer deux thèmes à la réflexion. Nous notions plus haut qu'une optique préalable relative à la générosité ou à l'avarice du réel commandait souvent la totalité d'une théorie ou d'une doctrine démographiques. Dans cette ligne, la réfraction sur le plan temporel de la vertu théologale d'espérance remplit, pensons-nous, un office décisif. Conscient de l'énorme difficulté de la tâche, le chercheur chrétien fait cependant confiance, au départ, aux ressources de la création et aux possibilités d'invention de l'intelligence humaine. L'espérance le stimule sur la voie des découvertes scientifiques et techniques.

En insistant sur l'importance de l'économie, nous avons voulu souligner le fait de l'interdépendance des facteurs : ainsi le facteur démographique n'est-il pas isolable d'autres facteurs. Il nous paraît, à ce propos, paradoxal que ce soit une philosophie matérialiste, le marxisme, qui, par sa distinction, d'ailleurs trop rigide et finalement inadéquate entre infrastructure et superstructures, ait la première attiré l'attention sur un fait fondamental de la vie des sociétés. Ce fait est en lui-même d'une grande simplicité : parmi les conceptions, les institutions, les comportements, les mécanismes d'une société, certains ont valeur d'épiphénomènes alors que d'autres sont déterminants. A ce point de vue, le problème démographique est susceptible de nous faire prendre conscience du caractère révolutionnaire de l'éthique chrétienne. Faute d'en trouver un meilleur, nous employons cet adjectif à la fois usé et chargé de passion, pour signifier la solidarité et l'interaction qui existent entre les différents problèmes sociaux. On reprocherait volontiers à des solutions proposées par des chrétiens à tel ou tel problème social d'être, sinon totalement inefficaces, du moins timides ou de portée limitée. Le reproche ne manque pas toujours de fondements : c'est que l'on s'est souvent contenté d'appliquer un remède à un secteur particulier en ignorant l'existence de lignes de force plus profondes et plus décisives entraînant la société dans une direction donnée. Or, inévitablement, l'orientation de fond, inchangée, tendra à priver de ses effets une solution partielle, en elle-même justifiable. Le problème démographique, qui met en cause un équilibre mondial, a le mérite d'exiger des solutions radicales.

M.-M. COTTIER, O. P.

Les doctrines de l'Islam

et le salut des Musulmans

Il ne s'agit nullement de mettre en question que les Musulmans puissent être sauvés. Nous connaissons la doctrine de l'Eglise sur ce point capital.

Aucune des affirmations contenues dans cette étude ne doit donc porter à oublier que les Musulmans, alors même qu'ils ignorent tout des vérités spécifiquement chrétiennes, ou même qu'ils les rejettent, *peuvent* être des fidèles du dehors tout en restant « barricadés dans l'Islam »¹.

Une telle situation n'a rien de paradoxal aux yeux de la théologie, mais elle impose, à qui veut travailler les âmes musulmanes, le devoir de tenir compte de cet Islam « qui pose un problème si complexe et si ardu que beaucoup de chrétiens l'éludent, soit en y pensant le moins possible, soit en s'enfermant dans des jugements tout faits, rapides et simplistes »².

Me plaçant dans la perspective des ensembles religieux, je ne parlerai pas des Musulmans, mais de l'Islam comme tel, et encore pas de tout l'Islam, mais des *doctrines* de l'Islam, à propos desquelles je m'efforcerai de présenter quelques éléments d'appréciation théologique. Il importe en effet de dégager un jugement de valeur sur l'Islam, car de ce jugement dépend, pour une bonne part, la conception qu'on se fera de l'apostolat auprès des Musulmans, ou plus exactement, de la pastorale de cet apostolat.

Deux considérations préalables semblent devoir dominer nos réflexions, surtout la seconde.

I. On a pu dire que l'Islam « fut éclectique dès l'origine »³, et la proposition 7 du *Fiqh-al-akbar*, un des premiers « credos » musulmans qui nous soit parvenu, déclare que « la différence des opinions dans la communauté est un bienfait de Dieu »⁴.

¹ P. ABD-EL-JALIL, *L'Islam et nous*, éd. du Cerf, 1947, p. 11.

² Id., *Aspects intérieurs de l'Islam*, éd. du Seuil, 1949, p. 181.

³ Id., *L'Islam et nous*, p. 29.

⁴ Cité par ANAWATI-GARDET, *Introduction à la Théologie musulmane*, Vrin, 1948, p. 140.

Il n'y en a pas moins une position commune des Musulmans à l'égard du Coran, et il y a aussi une orthodoxie de l'Islam. Il y a surtout un minimum dogmatique, dont l'acceptation publique suffit pour être socialement musulman, et l'acceptation intérieure pour être sauvé.

C'est autour de ce minimum dogmatique que nous centrerons notre enquête, en la faisant porter sur les points de convergence des différents courants doctrinaux de l'Islam. Ici, je précise : de l'Islam sunnite, puisque, à lui seul, il groupe l'immense majorité (90 %) des Musulmans.

II. Voici maintenant notre deuxième considération préalable : s'il est exact que l'Islam procède du Coran, il est non moins vrai qu'on ne peut se faire une idée valable du Coran – je veux dire de son contenu – sans tenir compte de l'Islam lui-même. Que le Coran donne naissance à l'Islam n'empêche point que l'Islam soit la clef du Coran.

Puisque pareille affirmation doit commander toute notre réflexion, il n'est peut-être pas inutile d'y insister quelque peu.

a) Que l'Islam, sa doctrine, la mentalité des Croyants soient le fruit du Coran, c'est ce que ne cessent d'affirmer à l'envie et les Musulmans et l'Histoire ¹.

Ce n'est pas à dire que l'Islam historique postérieur n'ait, inévitablement, explicité et développé le contenu du Coran ². Mais la conviction que tout est dans le Coran entraîne le rejet de toute hypothèse d'emprunt de la part de Mohammed à d'autres courants de pensée. Elle commande en Islam toute la problématique théologique et philosophique ; même si l'excitation à penser et les moyens de systématisation viennent d'ailleurs, les problèmes théologiques et philosophiques de l'Islam trouvent leur origine dans

¹ « Une étude sur la naissance de l'Islam revient pratiquement à considérer l'éclosion de son livre sacré, le Coran. La personne du Fondateur de l'Islam n'a pas en effet aux yeux de ses adeptes la même importance, par exemple, que celle de Jésus pour les chrétiens. Par contre, le Coran est incomparablement plus important pour les Musulmans que ne l'est l'Evangile pour les disciples du Christ ou la Bible pour Israël. Mohammed est en Islam le transmetteur de la Parole de Dieu consignée dans le Coran et c'est son principal, sinon son unique titre de gloire. De plus, les attestations les plus sûres sur sa vie nous sont livrées par le Coran. Tout donc nous ramène, tant la vision religieuse de l'Islam que les exigences de l'Histoire, à suivre la formation du texte sacré et à examiner le message religieux qui y est proposé » (Y. MOUBARAC, *La Naissance de l'Islam*, dans *Lumière et Vie* (1956, n. 25), p. 9.

² Bien qu'il l'ait fait d'une façon qui n'a rien de commun avec la notion catholique du développement du dogme. Cf. ABD-EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, pp. 18-22. Le P. ABD-EL-JALIL montre bien la conséquence de « la pensée – peut-être plus affective que rationnelle (chez les Musulmans) – que tout est contenu non seulement dans la parole d'Allah, mais encore dans son édition arabe, qui est définitive, le Coran » (*op. cit.*, p. 30).

le Coran ¹. Le Coran joue à la fois « le rôle de ferment et de forme » ² dans l'élaboration de la doctrine musulmane. Son propre critère se trouve en lui-même, « par évidence intrinsèque » ³. Et l'on peut dire que l'absence de « magistère doctrinal vivant n'a fait que contribuer à donner une valeur plus absolue et plus rigide au donné scripturaire » ⁴.

Voilà pourquoi, pour les Musulmans, « toutes les formulations religieuses postérieures se rattachent au Coran et sont censées dériver de son texte même ; c'est aux paroles du Coran que les Musulmans mesurent les productions de toutes les époques, et ils s'évertuent à être toujours d'accord, s'il se peut, avec leur lettre » ⁵.

Les réformistes modernes de la Salafyia ne pensent pas autrement. C'est ainsi que le Cheikh Mohammed Abduh « considère le Coran comme un tout, comme une révélation progressive, mais homogène, dépassant l'époque où elle a été révélée, valable pour toutes les générations, et qu'il faut expliquer non par des traditions extrinsèques, souvent forgées après coup, mais par le texte du Coran lui-même » ⁶.

Les doctrines de l'Islam sont donc bien le fruit du Coran.

b) Mais n'y a-t-il pas quelque prétention à soutenir que l'Islam est la clef du Coran, clef sans laquelle on ne saurait prétendre accéder aux secrets de son contenu ?

Autrement dit, peut-on se permettre, dans l'intention de rendre à l'Islam la vraie pensée du Coran qu'il aurait perdue ou méconnue, de délaisser l'exégèse musulmane pour recourir, par exemple, à une exégèse qui se voudrait objective, établie à partir des données de la critique historique, et particulièrement des sources chrétiennes ou juives, qui ont pu marquer la pensée religieuse de Mohammed ? Peut-on découvrir, spécialement, comme existant objectivement dans le Coran, des sens chrétiens, une profondeur chrétienne, qui seraient méconnus par l'exégèse et par la pensée musulmanes ?

Il faut se mettre en garde contre les illusions auxquelles pourrait conduire une telle méthode. Car, en fait, il y a déjà dans le texte du Coran tel que nous le possédons une présence de la tradition musulmane, une interprétation du message de Mohammed, comme, dans nos Evangiles, il y a déjà une interprétation du message du Christ.

¹ ABD-EL-JALIL, *op. cit.*, pp. 31-35.

² GARDET-ANAWATI, *op. cit.*, p. 24.

³ Id., *op. cit.*, p. 392.

⁴ Id., *op. cit.*, pp. 393-394.

⁵ ABD-EL-JALIL, *op. cit.*, p. 21.

⁶ GARDET-ANAWATI, *op. cit.*, p. 88.

M. l'abbé Moubarac, dans une *Note sur l'établissement du texte du Coran* ¹, souligne qu'

« il y a dans l'histoire du Coran une sorte de dialectique de la Parole et de l'Écriture, qui donnera toujours à la Tradition (orale) un rôle indispensable. La Parole commise primitivement au Prophète demeurera toujours, malgré sa consignation par écrit, sinon dans cette consignation elle-même, Parole. Il faut considérer pour cela le caractère nécessairement défectueux de l'écriture arabe. Comme toutes les écritures sémitiques, l'écriture arabe est généralement démunie de voyelles, et même, à l'origine, de points diacritiques pour distinguer les consonnes dont la graphie est identique. Le Coran aura donc toujours besoin, pour être entendu, d'être non pas lu, mais réfléchi et en quelque sorte deviné pour être ensuite récité, même intérieurement. La « lecture » du Coran implique nécessairement une compréhension et déjà une interprétation. C'est l'origine de l'histoire, non pas du texte, mais plus précisément des « lectures » coraniques naturellement diverses selon les interprétations personnelles des lecteurs ². C'est l'histoire des chaînes de témoins coraniques, aussi importante en Islam que la succession apostolique dans le Christianisme » ³. Il y a comme une « réalisation » du Coran par la communauté musulmane ⁴, si bien que « c'est finalement cette prise de conscience d'un message tel qu'il est vécu au cours des générations croyantes qui donnera l'idée la plus juste de son élocution originelle » ⁵, car « il ne semble pas possible à l'heure actuelle de distinguer (le) message (que Mohammed a dit apporter de la part de Dieu) de celui que ne cesse d'annoncer la communauté musulmane. Dans la foi qu'elle y possède en la Parole même de Dieu, le texte du Coran est son œuvre et par-là même le message transmis par son Prophète. A travers ses améliorations graphiques et comme malgré elles, c'est sa voix en quelque sorte collective qui demeure le principal organe à travers lequel nous devons percevoir les *ipsissima verba* du tout premier Coran... En fin de compte, ce n'est pas seulement le Coran, mais l'Islam qu'il convient de considérer comme un tout » ⁶.

Voilà pourquoi on ne peut pas prétendre interpréter objectivement le Coran à partir d'une problématique chrétienne. Ce n'est pas à dire que problématique chrétienne et problématique musulmane ne puissent jamais se rencontrer. Il existe, certes, des textes coraniques auxquels on peut très légitimement donner une résonance chrétienne, sans fausser la pensée première du Prophète ni trahir la tradition musulmane. Mais on ne saurait les multiplier arbitrairement : dès que la problématique musulmane s'oppose à la problématique chrétienne, il ne s'agirait plus d'interprétation objective, mais de transposition abusive ⁷.

¹ Cf. *Lumière et Vie*, n. 25, janvier 1956, pp. 121 seqq.

² Il ne faut pas oublier que le texte du Coran n'a été fixé définitivement qu'au III^e siècle de l'hégire, environ 250 ans après la mort de Mohammed.

³ MOURABAC, *op. cit.*, pp. 121-122.

⁴ Id., *op. cit.*, p. 122.

⁵ Id., *op. cit.*, p. 128.

⁶ Id., *op. cit.*, pp. 128-129.

⁷ Cf. Jacques JOMIER, O. P., *Bible et Coran*, éd. du Cerf, 1959, toute la plaquette, et particulièrement p. 117.

Bref, qui veut connaître objectivement l'Islam doit le prendre tel qu'il se présente lui-même, et non pas tel qu'un chrétien pourrait le reconstruire à partir de données chrétiennes.

Nous voici donc fixés sur notre méthode. Notre jugement sur l'Islam nous sera dicté par l'Islam lui-même tel qu'il se contemple dans sa source, le Coran.

Traitant des doctrines de l'Islam comme telles, nous nous placerons successivement à deux points de vue. Nous considérerons, en premier lieu, le « donné » des doctrines de l'Islam sur le salut. Ce donné une fois recueilli, nous essayerons d'entrevoir quelle peut être, aux yeux des chrétiens, la « situation théologique » de l'Islam.

I

Notre premier point s'articule aux exposés de la théologie. La grâce christique de la foi salvifique – grâce justifiante informée de charité – est offerte à tous comme couronnement de la docilité aux motions de grâce actuelle qui y disposent l'âme. L'acte de foi salvifique porte sur la révélation de Dieu acceptée comme telle dans la lumière surnaturelle de la grâce du Christ.

Nous nous posons exactement la question suivante : dans quelle mesure les doctrines de l'Islam peuvent-elles être le support du donné notionnel requis pour faire un acte de foi ? Ont-elles un contenu objectif suffisant pour que les Musulmans, *à partir des notions religieuses qu'ils y trouvent*, puissent parvenir, la grâce aidant, à un acte de foi surnaturel ?

Nous n'avons pas à examiner tout le dogme musulman, mais ce qu'il enseigne sur les points essentiels que voici : sur Dieu, sur la destinée ou salut de l'homme, sur les moyens requis et suffisants qu'il doit prendre pour y parvenir. Sur ces trois points, les doctrines de l'Islam correspondent-elles objectivement aux données notionnelles minima requises d'après la doctrine catholique comme contenu nécessaire et suffisant de l'acte de foi salvifique ? Bref, l'Islam offre-t-il une notion juste du Dieu rémunérateur dont nous parle l'Épître aux Hébreux : « Celui qui s'approche de Dieu, doit croire qu'il existe et qu'il se fait le rémunérateur de ceux qui le cherchent » ¹ ?

¹ Hebr. xi, 6.

Dieu

Il ne saurait être question d'entreprendre une analyse tant soit peu complète de la notion de Dieu présentée par le Coran et par les principales écoles de Kalâm. Dieu est l'Unique – non pas le Dieu « Un »¹ –, le Tout-Puissant, le Créateur de toutes choses. Il est bon, il est miséricordieux... L'Islam sait chanter magnifiquement la litanie des Attributs divins.

Mais la profondeur même de son adoration est partout connotée d'un accent singulier, d'un de ces accents exagérés qui font qu'une vérité sort de sa synthèse, qu'elle est blessée, qu'elle a perdu sa plénitude. Il s'agit du sentiment puissant, et trop isolé, de la transcendance de Dieu.

Non pas que l'Islam prétende que Dieu soit loin de l'homme. Nous trouvons dans le Coran des textes du genre de celui-ci : Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire »². Mais cette proximité de Dieu est uniquement celle du Souverain dont le domaine s'étend jusqu'aux fibres les plus intimes de sa créature. Par sa présence de Créateur, il est là près de l'homme, il l'enserme de toutes parts. Mais l'homme, lui, pris dans cette étreinte, a-t-il accès auprès de Dieu ? Non, car Dieu est trop grand, trop puissant pour que puisse s'instaurer le commerce intime de la créature avec le Créateur. Il n'y a pas d'analogie entre Dieu et l'homme, donc, entre eux, aucune possibilité d'amitié. Présence puissante de Dieu à l'homme, mais non cette remontée de l'homme vers Dieu, qui se fait au sein de l'amour³.

De plus, ce Dieu transcendant et inaccessible, créateur, ordonnateur de toutes choses, agit selon l'arbitraire d'une volonté à laquelle nul ne peut demander compte. « L'Islam insiste tellement sur l'indépendance de Dieu que les Musulmans répugnent à admettre que Dieu réalise un plan, agit dans un but déterminé et avec continuité »⁴. Cette prédominance de

¹ Pour le chrétien, Dieu est à la fois « Unique », parce qu'il n'y a pas d'autre Dieu que lui, et « Un » dans la Trinité des Personnes.

² *Coran*, 50, 16.

³ « L'intelligence doit (...) reconnaître et proclamer (l') Unicité (de Dieu) de telle manière que – si l'on s'en tient aux croyances et pratiques de l'observance officielle et de l'enseignement classique de l'Islam – c'est du même coup l'affirmation d'une transcendance séparée et d'une inaccessibilité tout à fait absolue de Dieu. Aucune faveur divine ne peut donc – dans cette ligne officielle de la doctrine islamique – rendre l'homme « capax Dei », apte à la communication du mystère de Dieu et à la participation à sa vie. La création n'existe que pour adorer, attestant, par son existence même, la séparation d'avec le Créateur et la négation de toute analogie avec lui ». P. ABD-EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, p. 191.

⁴ P. ABD-EL-JALIL, *L'Islam et nous*, p. 17.

l'action divine dans le monde selon l'arbitraire d'une volonté souveraine conduit l'Islam à minimiser, sinon à supprimer le rôle des causes secondes. D'où sa conception occasionnaliste et quasi atomistique de l'Univers¹. Les créatures, l'homme y compris, ne sont pas causes de leurs actes : c'est Dieu qui fait tout. Si bien que, encore une fois, on ne trouve pas dans les doctrines de l'Islam – je ne dis pas dans les âmes musulmanes – l'équivalent de la merveilleuse dialectique que le Christianisme instaure entre la misère de l'homme et la miséricorde toute-puissante de Dieu au sein de l'amour.

Nous pouvons donc conclure, avec Louis Gardet : « que la notion spécifiquement musulmane de l'Unité et de la transcendance divines est une notion séparante, « avare », comme dit à son propos Jacques Maritain dans les *Sept Leçons sur l'Etre*, ou, si l'on veut, appauvrissante, restrictive »².

N'est-ce pas ici qu'il conviendrait de situer la grande blessure des doctrines de l'Islam ? L'Israël de l'Ancien Testament avait une tout autre idée de Dieu, Yahweh passionné de son peuple comme un fiancé de sa fiancée ! Qu'on songe, seulement, au *Cantique des Cantiques* ! Aussi, certains sont-ils allés jusqu'à se demander si Allah est bien le vrai Dieu, le Dieu personnel, le Dieu vivant des Juifs et des Chrétiens. Non, les Musulmans adorent bien le vrai Dieu, Allah est bien, comme ils le croient, le Dieu d'Abraham, le Yahweh de l'Ancien Testament, le même Dieu que le Dieu des Chrétiens ; mais ils ne le connaissent qu'imparfaitement, l'Islam n'a pas accueilli dans sa plénitude la Révélation du Dieu vivant, pas même celle qui subjuga la foi d'Abraham. Et, comme toujours en pareil cas, la pensée de l'homme, laissée à elle-même, a partiellement faussé la physiologie de Dieu.

La destinée de l'homme

Sous cette emprise toute puissante de Dieu, quelle est la destinée de l'homme ? Il faudrait reprendre ici toute la conception que l'Islam se fait de l'Histoire. J'emprunte au R. P. Abd-el-Jalil les considérations essentielles à notre propos³.

Dans la pensée musulmane, toute la destinée de l'homme s'articule entre deux pôles,

¹ Cf. Id., *Aspects intérieurs de l'Islam*, p. 54.

² Texte inédit.

³ P. ABD-EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, pp. 39-40.

« deux sommets qui encadrent le temps : la promesse et le jugement. Elle commence, peut-on dire, dans l'éternité par un serment des créatures avant leur création ; par un « covenant » (mithâq) ; il s'agit d'un engagement que les hommes ont contracté « dans les reins d'Adam », où il est stipulé qu'ils reconnaîtront Allah pour leur Seigneur unique... « Et lors, Allah prit dans les reins des fils d'Adam tous leurs rejetons et les fit témoins sur eux-mêmes, disant : Ne suis-je pas votre Seigneur ? » Et ils dirent : « Si, nous l'attestons ! » Cela pour que vous ne disiez pas, au jour de la résurrection : nous n'y avons pas pensé »¹.

Tout homme sera jugé sur la rupture, ou la non-rupture de ce pacte, que la communauté musulmane est chargée de proclamer jusqu'à la fin des temps.

« Le deuxième sommet de l'histoire, ce sera son couronnement à la fin des temps. Dieu se servira pour juger les hommes de cet engagement qu'ils sont censés avoir ainsi contracté avant même leur création. Et toute l'Histoire sera celle de la fidélité ou de l'infidélité à cette attestation solennelle de la pré-éternité. Depuis Adam jusqu'au dernier homme qui vivra sur la terre, le grand problème sera celui de Dieu ; la créature n'a qu'une seule destinée : celle de reconnaître et de proclamer qu'Allah est l'Unique Seigneur ».

Selon que la créature réalisera ou ne réalisera pas cette destinée, elle sera sauvée ou elle sera damnée². Quiconque meurt dans la fidélité à l'attestation de l'Unité d'Allah est sauvé, et reçoit le paradis pour récompense.

L'Islam a une conception du Paradis qui déborde l'interprétation littérale des descriptions coraniques. Il convient de lire à travers les images. Le Paradis existe, il dure pour l'éternité, mais ce qu'il est, en quoi il consiste, est « inconnaissable sur terre, *bilâ kayf*, sans comment »³. Ce « paradis des élus est proposé comme un ensemble de jouissances créées, sans rien de semblable, en dépit de courants littéralistes, à des jouissances terrestres »⁴.

L'Islam affirme-t-il la vision directe de Dieu en Paradis ? Il semble, selon le P. Abd-el-Jalil et Louis Gardet⁵, que, à s'en tenir à certains courants doctrinaux de l'Islam orthodoxe, on puisse interpréter en ce sens *Coran*, 75, 22-23 : « Ce jour-là, il y aura des visages qui brilleront d'un vif éclat, et qui tourneront leurs regards vers le Seigneur ». Mais cette vision de Dieu, niée d'ailleurs par les théologiens mutazilités⁶, n'est qu'intermittente, et n'est pas transformante. C'est une vision purement naturelle.

¹ *Coran*, 7, 171.

² « Le salut individuel (...) a pour critère l'attestation de l'Unité de Dieu sans Associé et de la Mission de Mohammed, ultime envoyé pour avertir les hommes et leur rappeler leur pacte pré-temporel avec lui », ABD-EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, pp. 185-186.

³ L. GARDET, *Les actes et le salut de l'homme selon l'Islam*, dans *Lumière et Vie*, n. 25, janvier 1956, p. 61.

⁴ *Id.*, *loc. cit.*

⁵ Cf. ABD-EL-JALIL, *L'Islam et nous*, p. 18 ; L. GARDET, *Les Actes et le Salut de l'homme selon l'Islam*, p. 61.

⁶ L. GARDET, *op. cit.*, p. 73, note 34.

« Toute l'apologétique musulmane, dit à ce propos Louis Massignon, condamne comme chrétienne l'idée d'un Paradis de liesse divine »¹. Louis Gardet note cependant que « maintes influences, de Grèce ou de chrétienté, eurent tendance, au cours des âges, et surtout dans les écoles mystiques, à prolonger (cette vision naturelle de Dieu) en vision inamissible »².

La vie morale

Il semblerait donc, à première vue, que la doctrine de la rétribution en Islam se réduise à l'octroi du Paradis en récompense de la fidélité à attester jusqu'à la mort l'Unicité de Dieu.

Cette vue, cependant, ne serait pas exacte. La rémunération divine s'étend également à la vie morale, et si, sur ce point encore, l'Islam a ses faiblesses, il offre aussi des possibilités de compensation.

Un coup d'œil rapide sur les doctrines fondamentales de l'Islam concernant les actes de l'homme nous permettra de nous en rendre compte. Je ne puis ici que résumer la très intéressante synthèse présentée par Louis Gardet sous le titre : *Les Actes et le Salut de l'homme selon l'Islam*³.

L'Islam, en même temps qu'une foi, est aussi une loi qui s'impose à l'action de l'homme. Il y a donc une morale musulmane⁴.

Notons tout de suite que l'Islam met l'accent sur l'aspect social de sa morale. Il a le souci d'assurer la respectabilité de la communauté musulmane. Ce devoir incombe à la communauté comme telle et, en conséquence, à chacun de ses membres. Chaque musulman, en même temps, certes, qu'il doit faire le bien, a comme charge quasi publique, dans la mesure de ses possibilités, de commander le bien et d'interdire le mal, de telle sorte que le monde de l'Islam soit aussi le monde de la justice⁵.

La norme du bien et du mal est le Coran. Mais à quel titre fonde-t-il ainsi la loi morale ? Ses prescriptions sont-elles établies par Dieu sur la nature de l'homme ? Y a-t-il une loi naturelle percevable par la raison humaine ? Cette loi naturelle, si elle existe, est-elle, oui ou non, le guide d'une authentique liberté de l'homme ?

Les premiers théologiens de l'Islam, les Mutazilites, admettaient et l'existence d'une loi naturelle et celle de la liberté humaine⁶. On ne peut nier

¹ Cité par le P. ABD-EL-JALIL, *L'Islam et nous*, p. 45, note 42.

² L. GARDET, *op. cit.*, p. 61.

³ *Lumière et Vie*, janvier 1956, num. 25, p. 49-74.

⁴ *Id.*, *op. cit.*, p. 49.

⁵ *Id.*, *op. cit.*, pp. 49-50.

⁶ *Id.*, *op. cit.*, p. 51.

que cette position doctrinale, rejetée par l'Islam orthodoxe postérieur, ait des points d'appui dans le Coran : « Nombreux, en effet, sont les versets qui insistent sur la relation de l'homme à ses actes (vg. 2, 79), – qui soumettent les actes de l'homme à sa volonté (vg. 18, 29), – qui enseignent que l'homme exerce un commandement sur ses actes (vg. 3, 113) »¹. Néanmoins ce ne sont point ces aspects du Coran qui ont dominé la pensée officielle de l'Islam sunnite.

Dès le IV^e siècle de l'hégire (XI^e siècle), les théologiens asharites, dont l'enseignement est toujours distribué comme doctrine orthodoxe dans les mosquées et les médersas sunnites, prirent une position qui leur parut pouvoir concilier les divers aspects du Coran. Ils centrèrent toute la conception de la morale sur un pur volontarisme divin.

Dieu étant

« le seul Etre et le seul Agent (...), le bien et le mal moral n'existent point dans les choses, mais par le commandement du Seigneur. (...) D'où les célèbres formules : « Si Dieu inversait la décision, et déclarait bon ce qu'il a déclaré mauvais et mauvais ce qu'il a déclaré bon, il n'y aurait pas d'empêchement ». Et encore : « Pas de bon, ni de mauvais dans les actes, avant que ne survienne la Loi ». (...) Les actes humains, de soi, sont égaux... La différence entre le bien et le mal ne s'enracine point dans la nature des choses ; elle est assurée de par la libre disposition du Créateur »².

De plus, Dieu guide dans le bien, et abandonne au mal, qui il lui plaît ; étant encore une fois seul Etre et seul Agent, seul également il agit selon la pleine détermination de sa volonté libre.

« C'est Dieu qui vous a créés, et tout ce que vous faites » (Coran, 37, 96). « Dieu crée les actes de chaque individu dans le réceptacle humain. Ce qui reste à l'homme, c'est le sentiment (psychologique) de son libre choix. Car Dieu impute juridiquement à chaque homme ses actes ; il lui donne le sentiment de sa responsabilité ; il le met dans l'état juridique correspondant à l'acte bon ou mauvais » (le *kasb*). (...) « L'homme, dira le shaykh Sanûsi (IX-XV^e siècle), est un être contraint dans le moule d'un être libre »³.

Bref, la liberté humaine est d'ordre purement juridique.

Il faut noter cependant que cette notion « asharite » de la moralité, bien que dominante dans l'Islam sunnite officiel, n'est pas considérée comme exclusive.

Un autre essai d'explication, emprunté à l'école hanafite-maturidite, atténue l'absolu de la position asharite, en remettant « à Dieu » le « fondement », et à l'homme la « qualification morale de l'acte »⁴.

¹ Id., *op. cit.*, p. 72, note 16.

² Id., *op. cit.*, p. 53.

³ Id., *op. cit.*, pp. 53-54.

⁴ Id., *op. cit.*, p. 54.

A l'heure actuelle, les tendances de l'Islam réformiste s'orientent, à la suite du Cheikh Mohammed Abduh, d'une part vers une sorte d'acceptation du mystère de la liberté humaine, en refusant de se prononcer sur sa nature, et, d'autre part, vers la reconnaissance d'une réelle objectivité de la morale, en enseignant, à l'instar des mutazilites, « que le bien et le mal existent dans les choses, et que la Loi révélée les fait apparaître »¹.

Quelle peut être, dans ces perspectives, la doctrine musulmane sur la rétribution accordée par Dieu à la vie morale de l'homme, rétribution dont tous les docteurs musulmans, à la suite de maints passages du Coran, affirment l'existence ? Pour s'en faire une idée exacte, il est indispensable d'avoir présent à l'esprit son enseignement sur le péché et sur le repentir.

Le péché

Le péché, l'acte mauvais, la prévarication, est conçu comme une désobéissance à la loi *positive* de Dieu. Cette désobéissance « ne peut porter aucune atteinte à Dieu lui-même, immuable et inaccessible ». Elle n'en comporte pas moins « une rupture du pacte que Dieu a octroyé par miséricorde à la race adamique », et ainsi elle lèse les droits de Dieu sur les hommes, et particulièrement sur la communauté musulmane, témoin de sa justice².

Il y a deux sortes de fautes ou désobéissances : les « petites » et les « grandes ». Aucune équivalence à rechercher avec la conception chrétienne du péché véniel et du péché mortel ; comme nous le verrons mieux plus loin, il n'y a qu'un seul péché en Islam qui puisse, par une lointaine analogie, évoquer ce que nous entendons par péché mortel : « le reniement de la foi, le refus de croire en Dieu et en la mission du Prophète »³. Les grandes fautes ne sont, comme les petites, que de simples désobéissances à des prescriptions données par Dieu, avec cette seule différence qu'elles portent sur des points essentiels.

Il serait intéressant – précisément pour entrevoir un de ces domaines où l'Islam offre quelques-unes de ces « compensations » dont nous avons parlé quelque part le P. de Menasce – de jeter un coup d'œil sur ces points essentiels de la morale musulmane qu'on ne peut enfreindre sans tomber dans une « grande faute ». Disons simplement qu'on y retrouve, à prendre les

¹ Id., *op. cit.*, p. 54.

² Id., *op. cit.*, p. 56.

³ Id., *op. cit.*, p. 57.

choses dans leur ensemble, l'équivalent des commandements du Décalogue, et que la matière de la grande faute se rapproche assez souvent de la matière grave de notre théologie morale.

Le repentir

Pour être effacées, les grandes fautes, selon la doctrine commune et constante des docteurs musulmans, doivent être suivies de repentir (*tawba*).

« Trois conditions essentielles sont requises pour que le repentir soit valide : 1° quitter les conditions du péché ; 2° le regretter eu égard à Dieu seul, « pour la face de Dieu » (*li wajh Allâh*), et non pour un motif de crainte égoïste ; 3° avoir la ferme résolution de ne plus jamais le commettre » ¹.

Ces trois conditions sont très proches de celles qui sont exigées par la contrition chrétienne. Il y manque cependant, comme le note Louis Gardet, un point important : l'idée de réparation.

La rétribution

Ayant ainsi devant les yeux l'essentiel de la conception musulmane concernant la morale, nous pouvons nous faire une idée de la rétribution divine selon l'Islam.

Prenons d'abord les fidèles, les croyants qui s'abstiennent de grandes fautes, ou ceux qui les ont effacées de leur vivant par le repentir. Ce sont des serviteurs de Dieu obéissants, ils sont sûrs d'être l'objet de son amour de bienveillance, lequel se manifeste par l'agrément divin, le *ridwan*, c'est-à-dire cette conduite que Dieu imprime à l'homme et par laquelle il l'oriente dans la voie droite, le mettant ainsi, non pas dans l'état de justice intrinsèque (rien ici qui rappelle la grâce sanctifiante), mais dans le statut juridique (*hukm*) de celui qui fait le bien ². Ce fidèle serviteur est assuré, au Paradis, d'un bonheur sans mélange.

Mais qu'en est-il du croyant qui meurt dans son péché, ne fût-ce qu'avec une grande faute non effacée par le repentir ? Tout d'abord, dès sa première grande faute, il a été l'objet de l'abandon divin (*khidlân*), le contraire positif de l'agrément dont nous avons parlé, abandon qui le place dans le statut juridique de pécheur et « qui entraîne la désobéissance » ³, parce que Dieu cesse de guider dans la voie droite. S'il expire dans cet état d'aban-

¹ Id., *op. cit.*, p. 58.

² Id., *op. cit.*, pp. 56-57.

³ Id., *op. cit.*, p. 57.

don sera-t-il damné ? Toute la tradition orthodoxe sunnite et la secte chiite affirment fermement que, pour le croyant qui meurt dans son péché, il ne saurait y avoir de châtement éternel : Dieu aura égard à sa foi. « Seules les sectes kârijites et les écoles mutazilites (enseignent) que toute grande faute non effacée précipite le coupable dans l'enfer éternel »¹.

Pour l'ensemble des Musulmans donc, « le pécheur qui reste croyant « finira par goûter les joies du Paradis. » Certes, « il sera châtié », il pourra même être terriblement châtié, « d'abord dans le tombeau, puis dans l'enfer après la résurrection. Mais son séjour dans l'enfer éternel ne sera que transitoire »², et peut-être même ira-t-il tout de suite en Paradis. Car Dieu est

« l'Indulgent, le Très Pardonneur. Le croyant sincère qui a commis de grandes fautes et ne les regrette pas, ne parvient pas à les regretter eu égard à Dieu seul, sait qu'il peut s'en remettre, par l'intercession du Prophète, à la miséricorde du Seigneur. Dieu, s'il le veut, le fera entrer sans retard au Paradis : « Peut-être le Seigneur effacera-t-il vos mauvaises actions » (*Coran*, 66, 8) »³.

Le pécheur ainsi pardonné sera un « Affranchi du Miséricordieux ».

Un seul péché est donc irrémissible pour celui qui en est coupable au moment de la mort : « le refus obstiné de la foi dans le Dieu unique et en la mission de son Envoyé »⁴. « En définitive, le salut est dû à la foi seule »⁵, « la foi jalouse et exclusive, seul présent digne d'être offert à Dieu »⁶.

Ainsi, qu'on examine le Coran ou la Tradition de l'Islam, on aboutit à cette conclusion qui exprime la conviction simple et puissamment ancrée en toute âme musulmane : « la *shahâda*, la profession de foi, renouvelée souvent verbalement ou par le mouvement de lever l'index de la main droite, pendant la prière comme au moment de la mort, suffit pour assurer le salut du croyant. C'est le laissez-passer indispensable pour le Paradis »⁷.

Conclusion

Telle est la doctrine de la rétribution en Islam.

Correspond-elle en tous points au minimum requis par le texte de l'Épître aux Hébreux XI, 6 ?

Nous avons pu constater qu'il y a comme deux parts dans la morale musulmane : la foi et, pourrait-on dire, le reste... Seule la foi pose une exigence absolue au regard du salut. Tous les autres postulats de la conduite morale,

¹ Id., *op. cit.*, p. 61.

³ Id., *op. cit.*, p. 62.

⁵ P. ABD-EL-JALIL, *L'Islam et nous*, p. 20.

⁶ L. G., *op. cit.*, p. 62.

² Id., *loc. cit.*

⁴ Id., *op. cit.*, p. 61.

⁷ P. ABD-EL-JALIL, *op. cit.*, pp. 37-38.

culturelle, etc..., s'ils sont absolus sur le plan social de la communauté terrestre, se relativisent quand il s'agit de la destinée personnelle et du salut de chaque croyant¹. « Il ne répugne pas au concept musulman de Dieu que la rétribution (divine) ne corresponde nullement aux mérites »². « Si bien que sur le plan ontologique, on devrait dire qu'il y a attribution, imputation en mal ou en bien, et non rétribution proprement dite »³.

Où réside la cause profonde de cette blessure dans la conception de la rétribution en Islam ? Nous en revenons toujours à l'absence de la notion de charité, de la notion d'amour.

« Les préceptes moraux, pour exigeants qu'ils soient, ne sont pas ici directement orientés vers l'absolu du Bien Suprême, épanoui en cet amour théologal par lequel Dieu visite sa créature spirituelle et lui demande retour ; ils engagent plutôt une relation vécue de l'homme à des prescriptions particulières » du Dieu inaccessible. « Les œuvres prescrites – culturelles, morales, sociales – prises comme un tout, sont là à titre de parachèvement de la foi, elles ne l'informent pas en sa vitalité intrinsèque. Car les « œuvres » elles-mêmes sont fondées sur les commandements discontinus de Dieu, non sur le précepte inconditionnel de l'amour »⁴.

La Miséricorde de Dieu s'exerce, certes, sur la misère de l'homme dans ses œuvres, dans son agir, mais

« seule compte, en définitive, cette Miséricorde suprême qu'est la prédestination à la foi. Le salut n'est pas communication de vie divine, c'est le témoignage rendu au Dieu Un, et à sa Toute-Puissance inscrutable, à laquelle le croyant, dans la nuit et avec confiance, s'abandonne »⁵.

Nous sommes en mesure, maintenant, de répondre à la question posée : l'Islam offre-t-il à ses fidèles les données doctrinales objectivement suffisantes pour formuler, avec la grâce de Dieu, un acte de foi surnaturelle et salvifique ?

A s'en tenir aux positions théologiques formelles, au donné pur de l'Islam considéré en soi et comme *in abstracto*, et pris dans son ensemble, il faut avoir le courage, semble-t-il, de répondre non.

Nous avons cependant découvert la présence de données qui offrent des « compensations » possibles et même certaines. Pour quiconque a fait de l'apostolat en Terre d'Islam, c'est l'existence de la morale musulmane. Celle-ci existe, elle est un fait, elle sollicite les âmes pour lesquelles l'adoration d'Allah et la soumission à sa main toute-puissante ne sont pas un vain mot. Il est certain qu'à partir d'une sincère fidélité à cette morale, les âmes peuvent se rectifier, la grâce de Dieu aidant ; les idées, les concep-

¹ L. G., *op. cit.*, pp. 59-60.

² P. ABD-EL-JALIL, *L'Islam et nous*, p. 38.

³ L. G., Texte inédit.

⁴ L. G., *Les Actes et le salut de l'homme en Islam*, p. 70.

⁵ L. G., *op. cit.*, p. 63.

tions, etc... peuvent s'infléchir par rapport à la doctrine officielle. Les doctrines erronées, en effet, vivent en des esprits incarnés, et la grâce du Christ est au travail qui desserre leur emprise ou qui les complète de l'intérieur.

Nous sommes ainsi amenés, sur le plan concret, sur le plan existentiel, sur le plan du contact avec les âmes, sur le plan de notre présence spirituelle aux âmes, à nuancer notre non. Il y faudrait toute une analyse des expériences intérieures concrètement vécues, de façon plus ou moins complexe, par les individus en tant que soumis à l'influence des divers « climats » musulmans. Nous ne pouvons pas aborder ici ce problème. Disons, simplement, que tout, en définitive, dépend du degré d'imprégnation musulmane et surtout de la sincérité du cœur. C'est dans la droiture de conscience que la blessure doctrinale de l'Islam trouve, au plan vécu, sa meilleure compensation.

On pourrait tout conclure par la proposition suivante : le musulman sincère, à l'âme droite, peut puiser dans l'Islam le contenu suffisant de foi sur Dieu et sur sa Providence rémunératrice, mais à condition de rectifier les dissonances entre la doctrine orthodoxe musulmane – telle surtout qu'elle a été élaborée par les écoles de l'Islam – et la vérité implicitement chrétienne. La droiture même de sa conscience et la lumière intérieure de la grâce lui permettront d'opérer cette rectification.

II

Jusqu'ici, nous avons considéré l'Islam comme un donné objectif, tel que le conçoit la tradition musulmane elle-même.

Que dirons-nous maintenant, si, nous plaçant à l'intérieur du point de vue chrétien, nous essayons de formuler un jugement sur ce qu'on pourrait appeler le « problème théologique » ou, plus exactement, la « situation théologique » de l'Islam ?

Terrain délicat ! C'est que « l'Islam se présente au Christianisme comme un paradoxe »¹.

D'une part, « il prétend être la religion de la nature humaine, mesurée à ses forces, limitée à un horizon intellectuel, dépourvue de mystères, de sacrements, de sacrifice, de sacerdoce »². « Religion de la raison », aiment à dire

¹ Abbé MONCHANIN, cité par P. ABD-EL-JALIL, *L'Islam et nous*, p. 9.

² ABD-EL-JALIL, *op. cit.*, p. 9.

les réformateurs de la Salafya ¹, « car elle exclut les mystères, et si elle reconnaît le mystère de Dieu, elle invite l'esprit humain à ne pas le scruter »².

D'autre part, « l'Islam se présente comme une religion révélée, prolongeant celles qui l'ont précédée, les supprimant, les corrigeant ou les renouvelant, selon le bon plaisir d'Allah qui le destine, en définitive, à les supplanter toutes »³. D'où les références fréquentes en Islam à la Révélation mosaïque et à la Révélation du Christ, auxquelles il s'oppose au moment même où il en accueille des fragments.

Ce paradoxe, auquel s'ajoutent toutes sortes de données de fait, explique les attitudes diamétralement opposées de certains chrétiens dans leur jugement sur l'Islam.

Il peut y avoir une attitude dure, soit que, comme certains, on se refuse d'y voir une religion, pour n'y découvrir qu'une sorte de système de philosophie déiste ⁴ ; soit que, même, on le considère comme l'œuvre du démon ! Religion satanique ! Une expression de ce genre se lisait, il n'y a pas si longtemps, sous la plume d'un théologien français des plus avertis.

Cette attitude, fort discutable du point de vue doctrinal, est dangereuse du point de vue pastoral, car elle conduit à faire bon marché de ce qui est valable dans l'Islam religion, civilisation, culture, de ce qui est respectable dans son patrimoine vécu.

Mais – et c'est une des conséquences du paradoxe de l'Islam – l'attitude ouverte et accueillante n'est pas non plus sans risque aux mêmes points de vue doctrinal et pastoral.

L'orientalisme moderne, en pratiquant la méthode de l'histoire comparative des religions, a certes fait œuvre utile en soulignant

« que l'Islam n'est pas étranger à bien des idées que le Christianisme tient de la Bible ou des cercles rabbiniques, ou des milieux qui virent naître les évangiles apocryphes. Cela permet de mettre le point final à bien des légendes médiévales. Mais, par contre, cette accumulation de comparaisons a, la plupart du temps, laissé de côté l'essentiel des messages religieux, et l'on a abouti à la manie des concordismes »⁵.

Cette tendance, née du rationalisme, n'a pas cependant beaucoup influé sur la pensée des catholiques soucieux d'apostolat en Terre d'Islam.

¹ ABD-EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, p. 64.

² Id., *op. cit.*, p. 210, note 69.

³ Id., *L'Islam et nous*, p. 65.

⁴ ABD-EL-JALIL, *op. cit.*, p. 9.

⁵ Cette citation et les suivantes, pour lesquelles aucune référence n'est indiquée, sont empruntées à une documentation strictement privée.

Il n'en est pas de même d'un mouvement qui se situe « tout à l'opposé de la tendance rationaliste » et qui a eu le grand mérite d'orienter nombre de catholiques vers une attitude de vraie charité chrétienne à l'égard des musulmans. Nul ne refusera de reconnaître que ce mouvement ait grandement contribué à poser le problème de l'Islam devant la conscience des chrétiens.

Cependant, à la réflexion, ici ou là, on en vient à se demander si son insistance à aborder l'étude de l'Islam par le biais du soufisme ne risque pas d'infléchir, à la longue, dans un sens moins objectif le jugement de certains catholiques sur l'Islam.

« Ce n'est pas trahir la vérité, par exemple, que de soutenir qu'Al Hallaj est une figure très en marge de l'Islam courant, celui vécu par des millions de musulmans, donc celui qui seul entre en jeu lorsqu'il s'agit de leur salut. La revue de l'Université Al-Azhar... faisait allusion à ce mouvement de mystique qui lit les livres révélés à la lumière de ses sympathies hallajiennes, d'où le désaccord possible entre son interprétation et celle des ulémas ; et elle terminait son article en écrivant : « la plus grande partie de ce que les orientalistes appellent mystique musulmane n'a aucun point de commun avec l'Islam. »

Or, actuellement, quelques chrétiens de cette tendance commencent à raisonner théologiquement sur cette vue de l'Islam, et aboutissent à des hypothèses dont on peut au moins regretter la publication. Fruit d'une méthode parfois fort discutable, à première vue paraissant, sur tel point capital, inconciliables avec la doctrine catholique de l'économie du salut, ne seraient-elles pas un exemple de ce à quoi la générosité aboutit lorsque, à son insu, elle l'emporte sur la charité ?

Louis Gardet dit quelque part que « transformer en équivalences des analogies, c'est-à-dire certaines ressemblances ou répondances s'inscrivant sur un fond de différences essentielles, est une trop fréquente tentation de facilité ». C'est ainsi que « prendre les valeurs musulmanes d'un point de vue chrétien et les repenser par équivalence, reconstruire un Islam avec lequel il serait facile de s'entendre » est une tentation, à laquelle une saine pastorale ne doit pas prêter flanc. « Cet Islam chrétiennement repensé n'aurait d'ailleurs rien de commun avec celui qui est vécu par la majorité des Musulmans, et on leur laisserait croire qu'ils n'ont à revenir d'aucune erreur pour se faire chrétiens ». Ce serait une fausse charité que de borner l'action apostolique à entretenir la ferveur musulmane dans sa ligne et sur son plan, sous prétexte d'un dessein de Dieu sur l'Islam et d'une ouverture possible de l'Islam *comme tel* sur le Christianisme, sans lui apporter le ferment qu'en fait il ignore.

Alors quel jugement théologique porter sur l'Islam, quelle est sa situation théologique ?

En définitive, toute position chrétienne à l'égard de l'Islam dépend du jugement théologique sur la mission de Mohammed. Pour un tel jugement, les conditionnements historico-psychologiques de la révélation que le Prophète a cru percevoir importent relativement peu. Quel que soit le système qu'on adopte à ce sujet, on en arrive toujours à la question essentielle : oui ou non, la mission de Mohammed vient-elle de Dieu ? A cette question, jamais l'histoire et la psychologie ne répondront à elles seules, mais elles fournissent les données que la théologie interprète.

Le Coran et la vie de Mohammed offrent-ils les critères théologiques d'une mission divine authentique ? A s'en tenir aux critères reconnus par le Magistère de l'Eglise, peut-on le croire ? Il est impensable que Dieu confie à un homme une mission, qu'il la lui conserve jusqu'au bout, en tolérant l'erreur.

Cela ne signifie nullement que Mohammed n'ait pas reçu des grâces et des lumières de Dieu. Nous devons même le penser, mais c'est tout autre chose que d'affirmer une mission divine. Même les âmes élevées à la vie mystique ne sont-elles pas exposées, si elles n'opèrent un prudent discernement des esprits, à infléchir dans le sens de leurs vues humaines la révélation même de Dieu ?

Si donc Mohammed n'est pas un envoyé de Dieu, le problème théologique de l'Islam semble devoir se réduire à ceci : un fait religieux, à l'origine duquel ont pu se trouver de réelles motions de grâces dans l'âme de Mohammed, mais qui, se maintenant en marge de la Révélation publique et de sa dépositaire, l'Eglise du Christ, n'a pas abouti à la pleine possession de la vérité sur l'Histoire du salut ; un fait religieux à étudier à la lumière de la théologie de l'Histoire, c'est-à-dire de la théologie de la Providence de Dieu, réglant dans ses desseins divins, même au sein de l'Islam, les interactions de la cité du bien et de la cité du mal, « l'erreur ne subsistant que par une mystérieuse intention de la Providence qui la tolère et en fait tourner les méfaits au bien de ceux qu'elle atteint »¹.

R. P. JOSEPH GELOT.

L'Islam en Afrique

Il est, à propos de l'Afrique, un fait peu compris, et même peu connu : c'est que l'Islam y fait des progrès constants, et, en certains endroits, rapides. La notion d'une « Afrique musulmane » collée à la rive sud de la Méditerranée et s'évanouissant dans les sables du Sahara a été une notion fautive depuis le début ; elle le devient chaque jour davantage. L'Islam est partout : dans la jungle, dans la savane, dans le « veld ». Partie grâce à son industrie, partie par pure chance, il a trouvé dans les habitants de l'Afrique tropicale ses convertis les plus enthousiastes depuis les Mongols et les Turcs. C'est là un fait de la plus haute importance pour l'avenir de ce continent et celui du monde.

Déjà un Africain sur trois est musulman. Certes cette proportion surprenante est due largement aux régions septentrionales du continent, plus peuplées, qui tombèrent sous contrôle musulman lors de la première expansion de l'islam aux VII^e et VIII^e siècles. L'Afrique tropicale est loin, très loin, d'être complètement islamisée, et les gains de l'islam dans cette partie de l'Afrique n'ont pas toujours été aussi rapides ni aussi inexorables que ses adhérents (tout comme leurs adversaires du reste) ont pris l'habitude de le prétendre.

Néanmoins, le courant est indéniable ; on estime qu'à l'heure actuelle, en Afrique, pour un converti au christianisme, il y a neuf à dix convertis à l'islam. En Afrique occidentale aussi bien qu'orientale, des villages et des tribus entières qui étaient restées farouchement « païennes » en dépit de siècles parfois d'activité missionnaire chrétienne, se sont convertis à l'islam en l'espace de quelques mois. Pas un seul pays africain qui n'ait sa « diaspora » musulmane. En un sens on peut considérer la marche de l'islam vers le sud du continent comme déjà parvenue à son terme : il y a au moins 23 mosquées à Capetown.

Il est extrêmement difficile d'obtenir des statistiques sur l'expansion musulmane, ou, lorsqu'on en obtient, de leur faire crédit ; en de nombreuses parties de l'Afrique, un recensement est hors de question, et nombreux sont les motifs de falsification. Cependant, les estimations présentes les plus dignes de foi révèlent invariablement, dans tous les pays d'Afrique

M. James KRITZECK, professeur à l'Université de Princeton, est spécialiste de la culture et de la littérature islamiques. L'essentiel de cette étude a été publié dans le numéro du 17 juin 1960 de la revue américaine *The Commonwealth*.

tropicale, une population musulmane substantiellement plus importante que nos manuels de référence classiques ne le laisseraient croire. Il y a presque deux fois plus de musulmans au Congo que les vieilles statistiques « officielles » ne l'indiquent ; et on pourrait dire à peu près la même chose du Tanganyka et de l'Éthiopie. On peut naturellement supposer que les anciennes statistiques se trompaient en sous-estimant le chiffre de ces populations musulmanes, mais en de nombreuses régions, la disparité relève fort probablement du nombre énorme de convertis musulmans au cours des récentes décades. Au Mali, par exemple, le taux de croissance a été au moins de 15 % durant les vingt dernières années.

La ligne actuelle de pénétration de l'islam en Afrique tropicale traverse en gros les trois quarts nord de l'Afrique occidentale, fait un plongeon notoire dans la Nigéria et se dirige à l'Est vers l'Afrique Equatoriale et le Soudan. Là elle s'incurve en diagonale vers le sud-est, écornant le Congo jusqu'au nord du Mozambique. Très peu touché, bien que comprenant des minorités musulmanes non négligeables en certaines zones, reste le bloc considérable de territoires comprenant le Congo occidental, l'Angola, les Rhodésies et l'Union Sud-Africaine.

L'islam dans ses confins africains est un nouvel islam, datant parfois seulement de quelques années, et pourtant, paradoxalement c'est souvent un islam de caractère très ancien, virtuellement indemne de tout essai de réforme « moderniste ». Mais, de même qu'il n'y a pas une Afrique, ni un islam, il n'y a pas un islam africain. Outre les néo-musulmans des innombrables souches raciales africaines, on trouve les fiers cavaliers berbères des tribus des déserts du Nord, les commerçants syriens qui lisent les journaux de Damas, les descendants des trafiquants d'esclaves arabes qui font la navette avec les ports d'Arabie et du golfe persique, et les immigrants de l'Inde et de la Malaisie. Tous les types et toutes les sectes de l'Islam sont représentés, orientés dans des directions diverses, outre la principale pour tout musulman, celle de La Mecque. Il y a des sunnites de la branche malékite tournés vers le Maroc, des îlots de shiites tournés vers les sanctuaires de l'Irak, des convertis soudanais tournés vers l'Égypte, des Somalis tournés vers l'Arabie, des Ismaïlites, disciples de l'Aga Khân, tournés probablement vers la Côte d'Azur, et des missionnaires Ahmadiyyah et leurs convertis, tournés vers Rabweh au Pakistan.

Étant donné que les musulmans ne sont plus requis d'agir comme une *ummah* (communauté des vrais croyants) et qu'il n'y a plus personne qui puisse légitimement leur intimer de le faire (le Président Nasser ne pourrait guère prétendre au défunt Khalifat, et le roi Hussein qui le pourrait ne le veut pas), et étant donné que les différences de sectes n'engendrent pas cette nervosité et cette hostilité caractéristiques de certaines sectes chrétiennes les unes envers les autres, ces divisions superficielles se dissimulent et se neutralisent aisément dans la marche apostolique de l'islam en Afrique. Plus significative encore est la façon dont l'Afrique a agi sur l'islam. Il y a un islam africain tropical avec ses caractéristiques propres qui le dis-

tinguent plus ou moins nettement de l'islam du reste du monde. On peut admirer une enseigne disant « Abdullah : Vins et liqueurs » parmi des musulmans qui n'observent pas le jeûne ni le pèlerinage ; bien plus, on peut découvrir des survivances animistes évidentes dans les rites et les croyances. Bref, l'autochtone africain musulman typique ne regarde probablement pas plus loin que la mosquée de son village.

L'islam vint en Afrique avant même que Mohamed eut quitté La Mecque pour Médine en 622 (la *hijra* ou « Hégire » à partir de laquelle les musulmans datent leur ère) et pénétra profondément ce continent pendant le moyen âge. Bien qu'on enregistre aujourd'hui un prosélytisme musulman nouveau et étonnamment fécond, il ne faut pas oublier que l'islam a bénéficié en Afrique pendant de nombreux siècles, d'une expansion régulière vers le sud. A partir du VII^e siècle, l'islam s'est répandu en Afrique orientale en suivant la vallée du Nil et la Côte de la Mer Rouge et de l'Océan Indien, ayant toutefois à contourner le royaume copte d'Aksoum (l'Ethiopie d'aujourd'hui). Le commerce musulman, particulièrement celui des esclaves, augmenta dans ces régions au cours des temps modernes. Au siècle dernier Sayyid Saïd d'Oman conquiert les régions côtières du Kenya et du Tanganyika qu'il gouverna de sa capitale située sur l'île de Zanzibar.

En Afrique Occidentale, la Mauritanie et le Sénégal furent islamisés par la dynastie almoravide au XI^e siècle, et l'empire Mandingue au Mali soumit et convertit à l'islam l'empire du Ghana (empires dont les noms sont ressuscités dans ceux de nouveaux états africains). L'empire du Mali fut lui-même remplacé au XV^e siècle par l'empire Songhaï qui fit pénétrer l'islam plus profondément en Afrique occidentale ; à la fin du siècle suivant, cet empire tomba à son tour aux mains des Marocains. Au siècle dernier, la « guerre sainte » menée par Osman dan Fodio, et un va-et-vient continuel de commerçants et de missionnaires musulmans, contribuèrent à la consolidation et à l'expansion de l'islam.

On peut considérer l'expansion musulmane récente comme une suite et une accélération de ce mouvement historique. Quatre facteurs majeurs aident à comprendre cette accélération. Le premier est l'influence européenne en Afrique au siècle dernier, influence qui modifia radicalement les structures sociales, politiques et religieuses de l'Afrique tropicale. Un nouveau type de civilisation africaine : l'introduction d'une loi et d'une administration, les communications, les villes modernes et les entreprises économiques ont provoqué une détérioration des coutumes et des anciens liens communautaires.

Le second facteur réside dans l'attitude traditionnelle de l'islam quand il se trouve en minorité. Pour l'islam, le monde ne comprend que deux catégories, le domaine de l'Islam (*dar al-Islam*) et le domaine de la guerre (*dar al-harb*) ; d'où une attitude rigoureusement définie à l'égard des non-musulmans. L'Islam reste officiellement fermement inassimilable et n'hésite pas normalement devant le choix des moyens pour remporter une victoire qu'il considère comme inévitable.

Un troisième facteur est la renaissance des Etats musulmans du Nord de l'Afrique, particulièrement après le déclin de l'empire ottoman et plus particulièrement durant les quelques dernières décades.

Le quatrième facteur, et peut-être le plus important est une convergence de circonstances exceptionnellement favorables qui rendent l'islam attrayant aux peuples d'Afrique tropicale aujourd'hui. A ne regarder que les apparences, on pourrait penser au contraire que l'islam ne devrait exercer aucun attrait sur ces peuples. En effet, il a joué autrefois un rôle très semblable à celui que les puissances européennes devaient jouer plus tard. Il était expansionniste, « impérialiste » et belliqueux. Il entretint un commerce actif d'esclaves africains. Aujourd'hui comme par le passé, il professe une foi intransigeante et inébranlable en un seul Dieu ; en outre, cette foi semble mêlée d'une multitude d'idées et de buts absolument étrangers à l'Afrique tropicale, et ne permet d'envisager aucune amélioration significative dans les domaines de l'éducation, du service social ou du statut de la femme. Historiquement, le simple fait qu'il représentait une religion et une culture supérieures, les avantages commerciaux et l'immunité aux razzias d'esclaves qu'il conférait à ses convertis, furent les principales raisons de son succès. Aujourd'hui, il a d'autres raisons, plus convaincantes.

L'islam peut être présenté comme une religion africaine, par des Africains, aux Africains. Il ne professe pas de « barrière de couleur », et bien qu'il ne soit pas exempt de tout préjugé sur ce plan, les africains du moins ne se sont pas offensés de ses manifestations. Dans ses données essentielles, l'islam est simple et clair ; dans ses détails, il est vague et compliqué. Il a un credo qui tient en une formule (« Il n'y a de Dieu que Dieu, et Mahomet est son prophète »), et la conversion s'exécute aisément, par la seule récitation, habituellement devant témoins, de cette formule. Les « cinq piliers », comme on dit, de la foi islamique (profession de foi, prière, aumône, jeûne et pèlerinage à La Mecque) sont laissés très largement à la conscience individuelle. L'islam n'est pas exigeant. Il n'est pas une « église », et aucun degré particulier d'instruction ou d'observance n'est requis pour devenir ou rester musulman.

L'islam est accommodant et laisse une large liberté d'action au ritualisme et au « particularisme ». Accommodant en Afrique, il l'est au point de tolérer après la conversion toutes sortes de pratiques animistes, sans exclure le ju-ju et la magie noire. En fait, l'islam véhicule avec lui une bonne dose d'animisme ; si les récits de l'islam arabe du XVIII^e siècle sont vrais même partiellement, par exemple, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi l'islam a éprouvé si peu de difficultés à s'accommoder de certaines formes d'animisme en Afrique Orientale.

La morale de l'islam tolère celle de l'animisme africain et s'accorde avec elle sur des points importants. Et ceci, non seulement en ce qui touche la danse et les tambours, mais aussi les croyances. La polygamie en est un exemple remarquable. Cependant il ne faudrait pas donner trop d'importance à cet exemple. L'Afrique tropicale étant polygame comme elle

l'est, il est clair que la permission islamique en faveur de la polygamie ne joue pas comme un stimulant efficace à la conversion ; néanmoins il est probable que le chef de tribu au harem de vingt épouses ne sera pas attiré de la même façon par, disons, le christianisme. L'islam attentif aux généalogies s'accorde aussi avec certaines croyances africaines touchant les relations de l'individu avec ses ancêtres et ses parents.

De ses origines tribales, l'islam a hérité une propension particulière et une affinité avec les tribus, spécialement les tribus nomades. Le plus grand pourcentage de ses convertis dans l'histoire est sorti de peuples tribaux, et, pour les fins de la conversion, l'accent mis sur la « tribu » se substitue fort opportunément à l'aspect de « fraternité universelle » de son message. Il n'y a guère de tribu au nord de l'équateur qui n'ait accepté l'islam. L'islam se trouve également de plain pied, dans un sens plus large, avec toute la situation sociale africaine où religion et société sont tout un. L'islam offre ainsi une justification au « féodalisme » africain dont le christianisme, par exemple, amène automatiquement la disparition. Il y a un rythme au jour le jour de la vie communautaire en islam qui n'a rien à voir avec l'observance d'un sabbat ou la construction d'une église en style gothique.

L'islam peut être adopté progressivement, par étapes, sans provoquer de changements violents dans la trame de la vie africaine. La pénétration de l'islam dans un village ou une tribu emprunte habituellement le même schéma. D'abord un marchand musulman, un « marabout » (saint homme), un « mallem » (professeur) ou un immigrant arrive dans le village et commence ses activités. Plus tard, des amulettes, des pratiques et peut-être des croyances islamiques font leur apparition à côté des amulettes, des pratiques et des croyances animistes. Une troisième étape est atteinte quand ces pratiques et ces croyances sont consciemment adoptées en tant que musulmanes, et quand des conversions se produisent. Il faut une quatrième étape pour que le village soit vraiment incorporé à l'islam, avec des écoles coraniques et des relations plus étroites avec d'autres parties du monde musulman africain. Ces diverses étapes d'islamisation se rencontrent en divers points d'Afrique. Certains endroits sont restés « figés » à une étape ; les pêcheurs et les agriculteurs Bozo sur le Niger, par exemple, musulmans depuis le XIV^e siècle, ont conservé des prêtres de leurs anciens cultes à cause de leur importance sociale pour la communauté. Dans ses confins, l'islam en est habituellement à la première ou à la deuxième étape. C'est seulement dans les centres urbains plus importants, où l'islam procure un sentiment d'identification personnelle à une vaste communauté, que se produisent rapidement des conversions massives et totales. C'est seulement dans ces centres, également, que fleurissent les sectes hétérodoxes de l'islam.

N'importe quel musulman peut prêcher l'islam, et tout musulman peut accomplir les fonctions religieuses essentielles. L'islam a été répandu avec succès en Afrique par des marchands et des commerçants, comme il fut

répandu parmi les anciennes populations turques par des groupes de voyageurs musulmans. Cependant l'islam aujourd'hui plus que jamais fait du prosélytisme en Afrique, s'efforçant consciemment de se gagner les animistes africains (très peu de ses convertis indigènes sont chrétiens). Les « marabouts » et les « Mallems » font preuve d'une merveilleuse habileté pour s'intégrer dans la vie du village et de la tribu en distribuant des amulettes, des médicaments, des conseils, et finalement en se rendant indispensables.

Les « ordres religieux » musulmans, qui se rattachent à l'attitude mystique et aux pratiques traditionnelles du Soufisme, ont joué et continuent de jouer un rôle essentiel dans l'expansion de l'islam en Afrique. De loin les plus importants sont le Qadiriyyah et son bouillant rival la Tijaniyyah, qui ont des cellules dans toutes les parties de l'Afrique. Ces ordres religieux mettent l'accent sur certaines dévotions et pratiques qui sont souvent d'origine africaine. Il existe aussi beaucoup de fraternités et de sociétés consacrées à la propagation de l'islam et au bien-être de leurs adhérents. Les missionnaires Ahmaddiyyah du Pakistan sont très actifs, spécialement en Nigeria et au Kenya ; ils ont régulièrement leurs programmes de radio et distribuent des traductions du Coran en Kiswahili.

En Afrique, la conversion à l'islam s'accompagne d'un sentiment ostentatoire d'« appartenance » et ouvre des possibilités de contacts plus larges, de meilleur emploi et généralement d'une plus grande mobilité sociale à l'intérieur de la couche islamique relativement haut placée dans la société africaine. L'indigène d'Afrique tropicale trouve dans l'islam quelque chose de moins étroit, de plus « respectable » que son propre milieu d'origine. L'islam n'attache plus autant de poids à l'avantage qu'il s'était acquis en atteignant des régions éloignées avant les missionnaires des autres religions. De plus en plus, il cherche à travailler dans le domaine social et celui de l'éducation ; à l'inverse des missions chrétiennes, il réserve habituellement ces avantages à ses propres fidèles, et s'attire encore des convertis en agissant de cette façon.

Importante aussi est la relation entre la pénétration islamique et les mouvements nationalistes jaillissant par toute l'Afrique. La pénétration de l'Afrique par les puissances européennes a eu l'heureux effet de faire sortir la plus grande partie de ce continent d'un sommeil qui remonte pratiquement à l'aurore de l'humanité. Mais cette pénétration a eu aussi des conséquences désastreuses : quelques nations européennes se divisèrent l'Afrique, et une dichotomie pénible à constater naquit entre les Africains et leurs mentors non-Africains. Bien plus, des notions qui étaient nées et s'étaient développées dans le tissu de la vie de l'homme européen occidental furent plaquées artificiellement sur des situations purement africaines, sans considération des conséquences possibles. Quelques-unes de celles-ci se manifestent aujourd'hui, effrayantes comme des spectres.

Les puissances coloniales européennes ont fait naître chez beaucoup d'Africains un complexe d'infériorité touchant leur animisme. Mais les reli-

gions que ces puissances amenaient avec elles, principalement le christianisme catholique et protestant, outre le fait qu'elles apparaissaient comme un substitut trop difficile et trop compliqué, furent intimement et directement liées dans l'esprit africain aux forces politiques, que beaucoup d'Africains en vinrent, à tort ou à raison, à mépriser. Pareillement, la contradiction évidente entre les valeurs matérielles que les colonialistes révéraient et les valeurs spirituelles qu'ils professaient, ne fut pas sans frapper les Africains.

Dans ce vide, l'islam s'est précipité en force et avec d'autant plus d'assurance qu'il n'était nullement compromis dans le récent colonialisme conventionnel. En plusieurs points, l'encouragement actif, ou du moins la passivité bienveillante de l'administration coloniale en faveur de l'expansion musulmane (politique amèrement critiquée par les missionnaires chrétiens) a été un appoint extrêmement important à la cause de l'islam. Au moins aussi important au cours des récentes décades a été l'exemple et le soutien moral des Etats nouvellement indépendants d'Afrique du Nord. Par cet ensemble de circonstances, l'islam s'est trouvé associé à un idéal et à des buts chers à tout cœur africain.

Il est difficile de démêler cet ensemble de facteurs pour déterminer les causes de succès de l'islam en tel lieu ou à tel moment précis. Les motivations varient certainement en importance ; souvent elles se complètent et et tout aussi souvent elles se contrarient. Ce fut la bonne fortune de l'islam de récolter une abondante moisson d'un sac de graines mêlées et de sols bien différents.

L'expansion de l'islam a été particulièrement rapide dans les régions immédiatement au sud du Sahara, depuis l'océan Atlantique jusqu'à l'Ethiopie. Les Wolofs, les Toucouleurs, les Soninkés, les Dioulas, les Songhaïs et les Kanuris sont complètement musulmans ; les Foulbés, les Madinkés et les Hausas sont à majorité musulmane. Le problème « stratégique » de l'islam dans l'ouest a été de s'étendre au sud vers le golfe de Guinée. Il s'est infiltré rapidement et sans à coups en Gambie, en Guinée, en Sierra Leone et même au Liberia où les Vaïs sont musulmans. Au Ghana, au Togo et au Dahomey, l'islam a été moins heureux. La plupart des musulmans sont cantonnés dans le nord de ces pays ; récemment ces pays subirent une invasion de musulmans venus de la Nigeria ; il convient également de noter que les villes de la côte ont toutes d'importants quartiers musulmans qui augmentent l'influence de l'islam.

La Nigeria offre le plus grand champ de bataille. La partie nord du pays est fortement musulmane. Les chefs musulmans de cette région, soutenus par les Anglais, sont parmi les plus puissants des chefs musulmans et la loi islamique y est appliquée avec une rigueur inconnue des autres pays musulmans, si on excepte l'Arabie Séoudite. L'islam a bénéficié d'un statut privilégié en Nigeria sous la domination anglaise et il a su en tirer profit d'une façon remarquable. Bien qu'il n'y ait pour ainsi dire pas de pénétration musulmane dans la Nigeria orientale, l'islam pro-

gresse rapidement parmi les Yorubas de l'Ouest. Les tribus dirigeantes du centre du pays, par exemple les Biroms autour de Jos qui ont adopté la plupart des mœurs islamiques des Hausas, semblent inclinées à former une zone tampon contre une future expansion musulmane, ce qui ne laisse pas de laisser planer des menaces précises sur la stabilité politique de ce pays nouvellement indépendant.

En Afrique centrale, l'islam se heurte à des problèmes plus sérieux. Il a rencontré peu de succès dans sa pénétration vers le sud dans la République Centre Afrique et le Nord Cameroun, davantage dans l'est du Congo ; mais le terrain et les langues locales se sont révélés des obstacles importants à une plus vaste expansion dans ces régions. La ligne d'islamisation au Congo par exemple suit exactement la ligne qui marque la limite de l'usage de la langue Kisswahili.

En Afrique orientale, l'islam progresse dans plusieurs directions. En général, il a empiété sur les enclaves d'animisme et de christianisme et s'est répandu à partir de la côte vers l'intérieur. Un nouvel effort missionnaire remporte apparemment du succès au Mozambique, particulièrement dans le nord du pays, mais aussi autour de Lourenço Marques. Au Tanganyika, une ligne de pénétration islamique suit de près celle des anciens raids esclavagistes, au cœur du pays des Yao, et cette ligne s'est élargie au cours des récentes années.

Il y a de nombreux musulmans d'Asie et d'Arabie dans la plupart des pays d'Afrique orientale. Ce fait a quelquefois favorisé et souvent gêné l'expansion islamique dans ces pays : bien que ces musulmans représentent un type de « classe moyenne » entre les colonisateurs et les indigènes, en certains endroits les Africains ont nourri à leur égard une jalousie et un ressentiment considérables. Au Kenya, trois zones musulmanes : la côte autour de Monbasa, en raison des liens historiques avec Zanzibar, la province de la frontière nord et la région du lac Victoria. En 1952, un « marabout » opérant dans l'est du pays convertit toute la tribu Wagalla (20 à 25 000 membres) et 6000 sujets des Wagariyama furent également touchés. Dans la province de la frontière nord, exposée à l'influence somali, la tribu des Borans est en cours de conversion ; déjà la moitié des Borans du sud sont convertis et on s'attend à ce que les autres suivent le mouvement. Les missionnaires Ahmadiyyah ont fait de grands progrès dans la région du lac Victoria où abondent des exemplaires de leur traduction du Coran.

Le nombre des musulmans en Ethiopie n'a probablement que légèrement augmenté, mais ce nombre avait été si manifestement sous-estimé auparavant que la vérité nous saisit aujourd'hui. Il est bien possible que l'Ethiopie soit musulmane à 50 %, et il y a certainement eu un raidissement des sentiments musulmans contre la férule de l'Amhara copte chrétien. Ces sentiments, exaspérés au cours des récentes années par le problème de la région des oasis Haud sur la frontière de la Somalie britannique, pourraient avoir des conséquences terribles maintenant que la Somalie a acquis son

indépendance. Le Soudan a vu une pénétration régulière de l'islam. Une tribu importante, sur la frontière soudano-éthiopienne a été complètement islamisée dans l'espace des neufs dernières années et l'islam a fait des progrès frappants dans la région de Darfur, parmi les tribus Dadjo, Guimr, Tama, Massalit et Fur.

L'islamisation de l'Afrique s'est révélé une occasion inespérée pour les marchands d'art primitif africain, car les « marabouts » se débarrassent généralement des idoles, et parfois même, conformément aux prescriptions du Coran, de toutes les représentations humaines.

Cependant l'islam a apporté beaucoup de bienfaits aux africains qu'il a convertis. Il les a toujours habillés, pour commencer. Il a apporté, quoi qu'on en dise, une morale supérieure et une « cause » religieuse à laquelle les Africains peuvent s'identifier et se consacrer. Il a souvent renforcé dans le converti, à la fois son sens de l'individualité et celui d'appartenir à une communauté.

Malheureusement l'islam a aussi montré en Afrique une volonté de domination, d'asservissement et de dictature. Dans le domaine social, il n'a pas su proposer des fins et des moyens adaptés et attrayants, particulièrement dans les secteurs de l'éducation et de la santé. Par-dessus tout, il a été anti-blanc et anti-occidental.

L'utilisation par l'islam des conditions politiques aux fins de son succès en Afrique n'est pas particulièrement glorieuse. Dissimulant soigneusement le caractère laïque du mouvement pan-arabe, l'Egypte s'est efforcée de se faire le champion de la cause de l'islam africain et de s'attribuer tout le bénéfice de propagande qu'elle pouvait en jouant (ou essayant de jouer) un rôle de leader dans tous les combats anti-européens d'indépendance en Afrique tropicale. De nombreux étudiants d'Afrique tropicale font leurs études en Egypte, particulièrement à l'université d'Al-Azhar, au Caire. La radio du Caire a déversé un courant ininterrompu de propos incendiaires et diffamatoires sur toute l'Afrique, diffusant non seulement en Arabe, mais aussi en Kiswahili et en Hausa. Ces efforts ont été couronnés de succès, particulièrement au Soudan et dans les territoires des Somalies ; au Zanzibar et au Tanganyika, quelques dirigeants travaillent en étroit contact avec les Egyptiens. Mais l'Egypte n'a pas été seule à percevoir ces possibilités. Le Maroc a entrepris de jouer un rôle similaire de « protecteur » en Afrique occidentale, et surtout le gouvernement de l'Union Soviétique a décrété que l'Islam pavait la voie au socialisme universel en Afrique tropicale.

Naturellement, les circonstances changeant, il est probable que l'islam rencontrera de nouvelles difficultés en Afrique tropicale, et maints facteurs travaillant actuellement en sa faveur diminueront probablement d'importance et seront remplacés par d'autres moins favorables. Il faut dire aussi que feindre une attitude religieuse est un fait commun en Afrique tropicale et qu'il est impossible de déterminer combien profondément et durablement l'islam a pris racine en beaucoup d'endroits. Si les distingués pro-

fesseurs des mosquées du Caire et de Fès avaient la moindre notion de certaines choses dénommées « musulmanes » en Afrique tropicale, leurs cheveux se dresseraient sur leurs têtes. Mais il est également vrai que ceux qui inclinent à considérer l'islam comme une « étape » entre l'animisme et le christianisme en Afrique se trompent ; l'histoire n'offre pas d'exemple d'un peuple adhérent à l'islam et qui se soit converti ensuite à une autre religion.

Il y a eu parmi les Africains quelques exemples d'apostasie à l'islam, soit pour faire retour à l'animisme, soit vers le christianisme, mais l'apostasie est une trahison dans un Etat musulman. Il y a eu aussi quelques déclarations solennelles de chefs musulmans africains pour dire qu'ils n'étaient pas disposés à recevoir des instructions de musulmans non-africains, et qu'ils ne ressentait nullement le besoin d'une « protection ». Généralement parlant, cependant, le plus grand avantage de l'islam en Afrique tropicale a été l'absence de résistance d'aucune sorte qu'il a rencontrée. Le christianisme apparaît comme le compétiteur de l'islam pour gagner les âmes des animistes, mais il fait peu, sur le plan de l'apologétique pour relever le défi. Au Ghana, une loi interdisant les partis politiques organisés sur la base de la religion ou de la tribu a rogné les ailes de l'islam politiquement, et au Tanganyika un système coopératif a virtuellement mis fin à la pénétration islamique par les commerçants dans une région. Mises à part ces quelques rares mesures et la force indubitable du christianisme en certains pays, l'islam semble avoir le champ libre en Afrique.

L'Afrique est un continent d'énergies en plein éveil. C'est un continent avec un avenir qui promet d'être plus grand que son passé. Les décisions ultimes sur la nature de cet avenir appartiennent finalement aux Africains eux-mêmes. Se décideront-ils avec sagesse ou non ? Où chercheront-ils de l'aide ? Avec qui feront-ils alliance ? Avec ceux qui leur promettent les victoires immédiates auxquelles ils aspirent ? Ou choisiront-ils le sentier plus ardu d'une recherche patiente ? Verrons-nous un jour un fort mouvement pan-africain, ou une coalition du nord contre le sud pour compliquer ou même remplacer celle de l'est contre l'ouest ?

Quoi qu'il arrive, on peut prédire sans crainte de se tromper que le muezzin fera entendre sa voix de haut des minarets, en tous points de l'Afrique.

JAMES KRITZECK

*professeur à l'Université de Princeton, New Jersey,
traduit de l'anglais par Dom Placide Pernod, O. S. B.*

L'armoire des images

TOMBEAU

Polemos pantôn pater
les héros le disent
et leur voix muette

Acropole l'émet
Romarin frémit dans la lune
Il n'y a personne

ARCHITECTURE

Il s'est élevé, le plancher d'une maison aveugle
a passé le plafond
je suis debout sur le toit

Le toit c'est une plaque
– le labyrinthe à un carré réduit –
et sur elle au lieu de la grecque
la croix des diagonales point
Je demeure entre les rayons du cube
expliqué selon l'art de la lumière

DÉLIVRANCE

J'ai entendu la Sphinx
dans l'abîme se précipiter
au bord gît le corsage dont
dans les beaux arts
on masque son âge presque enfantin.

Elle ne vit plus

la nuit on l'entend chanter la berceuse
sur la voie lactée

CALICE

Une fois Maman a dit
qu'on ne peut pas être assez circonspect
dans le choix de ses parents –
et je Vous ai trouvé
Par chaque battement du cœur
pour tous les précédents
je dis *Si quaeris* et *Tota pulchra*
afin que la réponse soit dans la demande :
huit d'or sur le plateau –
clef de la musique céleste et terrienne
Veni Creator

AGONIE

La nuit était comme celle de la Saint-Jean
et il faisait clair sans cesse
dans la forêt les pas du centaure se sont tus
Ce n'est pas Déjanire
quand il est tombé sur la terre
blanche et sèche était cette tunique
quand il s'est mis debout pour élever le bûcher
elle était rouge et mouillée

HYACINTHE

Le même mercure enduit
le verre des miroirs du temps
je retourne le mien
et tout sent l'hyacinthe
Dans le parc la fillette aux patins
sur la rivière danse
Au pays lointain
sur la rivière glacée
gît la tête de Salomé dans le sang

Warszawa, décembre 1960

MARIA KINDLEROWNA

L'exposition de Théodore Strawinsky¹

... Je ne suis nullement critique d'art, mais seulement un homme qui toute sa vie, a trouvé, dans la peinture, de rares bonheurs, des sujets d'évasion vers des songeries et un enrichissement par la contemplation du réel fixé sur la toile et *recomposé*, même s'il semble n'y être que reproduit. Car, lorsque l'esprit et la main de l'artiste sont de qualité, le tableau nous le dit, fût-ce un peu mystérieusement, et comme à mi-voix. Confiance involontaire de l'artiste sur son caractère, sa volonté, son cœur même. Confiance qui va au-delà de la chose décrite ou évoquée par la plume et le pinceau.

Ces réflexions, que vous avez certes, et souvent, faites vous-mêmes, s'imposent pourtant à moi à propos de Théodore Strawinsky. Rien de plus précis que sa vision d'une figure, d'un paysage. Ses dessins, ses premières notations d'aquarelle devant le « motif » en témoignent. Puis, cette émotion initiale se décante, s'élabore. D'où certaines simplifications, parfois même certaines ruptures de lignes ou de plans. Mais cela, sans désir d'originalité factice : toujours « à partir » de la nature, animée ou non, Strawinsky obéit à une sorte de nécessité à la fois intellectuelle et sensorielle, nécessité et *goût* de disposer la chose représentée, d'une manière intimement personnelle – et, selon moi, convaincante – que j'appellerai une poétique des couleurs, des volumes, de la lumière.

Figuratif ? Oui, Strawinsky le demeure pourtant... et c'est tant mieux, en un temps où certains proclament que le figuratif est périmé, lassant et désormais à peu près vain. En échange on nous propose – ou nous impose – avec une assurance excessive, je pense – des géométries, des taches, quelquefois des sortes d'éclaboussures. Si ouvert que l'on doive être – et que je sois – aux innovations de l'art et à ses conquêtes inattendues, j'avoue ma perplexité fréquente devant ces abstractions totales et prétendument révélatrices qui doivent, paraît-il, se suffire à elles-mêmes et nous suffire.

Abstrait, Théodore Strawinsky ? Certes pas... quoiqu'il semble parfois frôlé

¹ Fragment d'une « introduction » au vernissage (22. XI. 1960).

– je dis bien : frôlé – par la tentation de l'abstrait. C'est qu'il transpose, et parvient ainsi à une expression plutôt suggestive, plutôt allusive, que rigoureusement exacte – du moins de cette exactitude que notre œil croit posséder, alors qu'en fait, ayant enregistré divers aspects de l'objet regardé, notre œil les combine à notre insu, créant ainsi en nous, de cet objet, une image plus complexe, et même plus arbitraire peut-être, que nous ne le croyions... par habitude.

Dans ses portraits, Strawinsky reste plus fidèlement proche du modèle. On y retrouve pourtant son style, mais moins affirmé, je pense, que dans ses natures ou ses paysages. Or, posséder, comme lui, son style propre, c'est la meilleure conquête d'un artiste.

Strawinsky a-t-il subi des influences ? Sans doute. Mais quel créateur – ou prétendu tel ! – peut, de plus, prétendre n'en avoir connu aucune ? Il faudrait, pour cela, n'avoir jamais rien admiré, rien aimé, rien détesté même. Or il est bien souvent facile, en littérature et dans les autres arts, (si l'on n'est pas de la dernière pluie, ou aveuglé par la dernière mode) il est facile de discerner la filiation d'une œuvre, ou en quoi celle-ci réagit contre d'autres, ce qui est aussi une façon d'être influencé, fût-ce indirectement.

... Tout comme un livre, un tableau vraiment bon, même s'il exerce, au premier contact, une partie de sa séduction, n'a pas encore tout réussi : le livre refermé continuera-t-il de nous parler, d'exister en nous ? Quant au tableau, serions-nous heureux de vivre avec lui ? Epreuve décisive, oui.

Or ces toiles-ci ont, j'en suis sûr, beaucoup à vous dire : elles méritent l'attention qui permet les découvertes. J'ai parlé d'évasion, car j'aime qu'un poète, un peintre, en plus de ce qu'il nous montre – ou nous confie – comme je le disais – nous laisse encore quelque chose à imaginer. Une occasion de rêverie, n'est-ce pas précieux, par le temps qui court ?

JACQUES CHENEVIÈRE

Les vitraux d'E. M. Beretta

La lumière dans les églises peut encore s'habiller en personnages

C'est un art fastueux que celui d'Emilio Maria Beretta et l'on comprend que, artiste religieux lui aussi, il veuille faire entrer du bonheur dans l'église. Tessinois, comme ce Suisse est resté Italien et comme on en a, à l'instar de sa peinture, du plaisir ! Ne lui demandons pas un crucifix, il serait capable de lui donner la forme et l'expression, car il est habile, mais son âme s'attristerait à le modeler, avec des côtes saillantes, la chair morte, les membres étirés. Je pense que Beretta en aurait trop de peine et qu'il risquerait de se décourager. Mais le Christ en gloire – plus qu'en majesté – est le thème qui lui conviendra toujours. Avec une *Pietà* – ô honte de l'art – il y a des ressources d'agrément au sein de la douleur, une composition lyrique à établir, des rapports plastiques allucinaux, quelque harmonie musicale. La croix ici est celle que forment deux corps que le sentiment de pitié unit, où la tendresse peut transfigurer la douleur. Le baroque y trouve son compte comme dans des fiançailles ou une sainte maternité. Or, Beretta est un baroque de bonne souche, c'est un catholique d'après le concile de Trente. Mais s'il y a du caprice espagnol dans ses tableaux, dans ses décorations à fresque ou à tempéra, c'est du Goya de saint Antoine de la Floride qu'il se rapproche. Ou, si le Greco l'influence parfois, son Théotokopoulos est corrigé par Constantin Guys.

Mais ce Beretta-là n'est pas le compositeur des cartons dont nous avons à parler et qui sont devenus ces beaux vitraux du Bois du Quesnoy, la dernière église de Denis Honegger qui se dresse à présent dans la banlieue d'Hautmont (Nord). Le peintre a voulu se solidariser avec l'architecte au point de donner simplement à l'intérieur de cette église d'une cité-jardins sa ration de lumière. Seulement il n'a pas pensé qu'il suffisait, pour éclairer une église, destinée aux travailleurs, où l'on célèbre le culte catholique, d'y suggérer tout ce qu'on veut au moyen de pâtes de verre artistement

coloriées, se tordant plus ou moins mélodieusement à travers des signes qui n'ont pas nécessairement quelque chose à dire. Ce n'est point que je réprouve ces vitraux qui se contentent de généralisations imprécises. Que le peintre qui se tient derrière l'artiste soit un grand peintre et les formes qui épouseront les couleurs conçues par son génie – si d'aventure il en a – satisferont ma sensibilité. Cependant il est possible – comme ç'a été le cas aux XIII^e et XIV^e siècles, au XVI^e de nouveau et, sans autant de convictions, je le crains, par la suite – il était naturel, surnaturel aussi bien (car la verrière est ce qui exprime le mieux le sentiment de la chair glorifiée, de la Jérusalem céleste qui descend parée comme une jeune épousée, l'art des corps translucides enfin), de donner une ressemblance d'hommes à ces images de Dieu que sont les êtres pourvus d'une âme et qui assurent plus de poids à l'incarnation du Verbe, quand ils ne demeurent pas des puissances de figures, des embryons d'individus.

En d'autres termes, si l'œuvre de l'artiste est œuvre d'homme, pourquoi ôter à cet enfant toujours renouvelable, grâce à Dieu, la ressemblance de la figure humaine ? Il est dit que Dieu a créé l'homme à son image et ressemblance. Par son art l'homme a toujours voulu faire quelque chose d'analogue : créer des êtres de fiction à image et ressemblance d'homme, avec l'univers qui entoure celui-ci, comme il entourait déjà son absence avant sa création. Je sais bien que l'artiste moderne est fondé à répondre que le plus intéressant dans l'homme ne se voit pas et que c'est une des plus nobles ambitions du génie humain que de tendre à l'évoquer pour les yeux, comme il le fait, en musicien, pour l'ouïe. Reste à savoir si les plus grands peintres et les plus grands sculpteurs n'y sont pas parvenus aussi bien que les artistes du XX^e siècle en figurant, aussi librement et efficacement que possible, les structures les plus profondes, voire les plus secrètes – fussent-elles divines – de l'âme immatérielle qui « informe » le corps.

Je n'ai pas à prendre parti pour l'art abstrait ou l'art représentatif. Tout art est abstraction par essence, et l'abstraction *continué* devient fatalement *figuratrice*. N'est-ce pas s'arrêter en chemin pour la création que de rester sur un silence relatif plutôt que d'entrer « en parole », de se rétracter sur du potentiel plutôt que de passer en acte ? Nous ne sommes point dans le domaine spirituel où l'Infini est vraiment la matière de l'expérience, où l'arrêt que je signale peut prendre le nom d'extase. Si l'artiste abstrait en vient à me fasciner au point que je ne demande rien au delà, l'esprit satisfait, le cœur comblé, alors, bien, je ferai « abstraction » de l'homme. Peu d'artistes ont cependant la prétention de m'accorder ce

privilège d'une pseudo-béatitude qui ne m'offrirait aucun miroir de moi-même. Et pourtant, cet état mystique, je l'ai trouvé dans des œuvres parfaitement figuratives, je mentirais si je disais le contraire. Mais il se peut que ce qui m'est refusé par les peintures d'un Kandinsky ou tant d'autres projets de tissus et papiers d'ameublement allument dans le spectateur des lampes qui fonctionnent mal chez moi.

Beretta ne s'adresse pas en nous à ce genre de facultés. Il promène ses pinceaux sur la toile et les murs comme l'œil sur ce qui est entre ce qu'on voit et ce qu'on imagine – ce qu'on « invente », ou qu'on découvre. Ayant eu de nombreuses églises à décorer, depuis 1930, dans le Jura bernois, dans les régions de Gruyère, de Fribourg, de Broye, de Glâne, de Vaud et du Tessin, de Genève ou de Savoie, sans compter ses tableaux et ses fresques pour des maisons particulières, son langage plastique n'a cessé d'acquiescer de la liberté. Comme Alexandre Cingria, c'est un baroque du XX^e siècle, et qui s'en donne à cœur joie, s'astreignant moins à ordonner des formes qu'à les convoquer comme des acteurs sur le plateau. Chacun répond à l'appel avec son rôle à jouer, un peu improvisé, ainsi que le conseille l'auteur du *Soulier de satin*, pour que cela fasse moins apprêté.

Mais, au Bois du Quesnoy, Beretta n'a pu jouer de la trompette comme il le faisait si bien en 1953, au Petit Lancy de Genève, en peignant la gloire du Christ ressuscité, avec un Pie XII en prophète lumineux sortant de son cadre à six côtés, un pied en avant. A Hautmont, l'histoire se déroule au VII^e siècle, autour de la personne de saint Eloi. L'ensemble des vitraux que Beretta a conçus pour cette belle petite église, qui présente dans sa blancheur et sa gravité comme une mariée sans fortune, devaient être véridiques et sérieux, avoir de la tenue et de l'éclat, se montrer à la rigueur instructifs, car, si l'on vous raconte la vie de saint Eloi, c'est pour que vous en reteniez les grandes lignes.

*

Saint Eloi, que les enfants ne séparent plus du bon roi Dagobert, était orfèvre. A peine sorti de l'enfance, « on le voyait exécuter, avec une perfection peu commune, les travaux qui convenaient à son âge », dit la chronique. Eloi, né au village de Chaptelat, à deux lieues au nord de Limoges, vers 590, apprit donc, tout jeune, le métier qui allait faire de lui, dans la suite des temps, le saint patron des orfèvres, ces artisans dont les grands

de ce monde auront toujours besoin, et nous avons gardé de fort éloquents spécimens de l'art mérovingien qu'il a pu façonner lui-même, des pièces de monnaie, des boucles de ceinture, des coffrets et des vases sacrés. Adolescent, Eloi « lime, cisèle, burine, coupe le métal » avec goût. Autour de lui, on s'émerveille de ses premiers travaux. Eloi, de naissance modeste, se mêle aux artisans, aux ouvriers du temps et prend conscience de la misère des esclaves et des serfs. Il a sous les yeux le spectacle d'hommes libres comme lui qui retombent tout à coup en servage, pour n'avoir pu payer une dette, un impôt. Il se rencontre, parmi eux, nous dit-on, des Scandinaves, des Slaves, des Anglo-saxons. Le jeune Eloi souffre de voir ses compagnons de travail brutalisés, fustigés, méprisés, encore qu'à cette époque, dans le Limousin, où pénètrent les principes chrétiens, le sort des esclaves commence déjà à s'adoucir. Quand Eloi quitte son village, ou la « villa » du seigneur de Chaptelat, pour entrer dans l'atelier d'Abbon, maître de la Monnaie, à Limoges, il sait ce que vaut l'homme et ce qu'en attend Dieu. Eloi a de la chance. Ayant fini son apprentissage, il peut se rendre de l'autre côté de la Loire en France, gagner Paris. Là, il sert un maître dénommé Babbon, celui-ci trésorier du roi, qui le présente à Clotaire II. Clotaire, faisant confiance à sa probité, commande au jeune artisan un siège en or incrusté de pierres précieuses. Avec les matériaux que le roi lui fournit, Eloi s'arrange pour faire deux fauteuils au lieu d'un. On crie au miracle. C'en est un, nous disent les biographes, tout au moins d'honnêteté, car cette vertu est rare, à l'époque, parmi les hommes, quels qu'ils soient, qui manient l'or, l'argent et les pierreries. Le second des deux sièges est encore conservé au Cabinet des Médailles, à la Bibliothèque nationale : on l'appelle le fauteuil de Dagobert, mais, si le siège est authentique, il ne fait pas de doute qu'il a été restauré au XII^e siècle, vers l'âge de 500 ans.

Eloi était aussi, croit-on, émailleur, et les premiers émaux de Limoges pourraient dater de son temps. Il avait forgé, entre plusieurs la grande croix de l'abbaye de Saint-Denis, haute comme une homme, ainsi décrite : « âme d'argent, entièrement revêtue de lames d'or ; tout le champ d'or de la croix revêtu de plaques de verre, sur lesquelles l'orfèvre avait disposé des pierres d'un grand prix enchâssées dans d'élégants châtons, ces derniers reliés au moyen de filigranes, à une bordure d'argent doré enrichie de rosaces à feuillage d'argent également doré »... Tout ceci de nature à charmer Beretta.

Enfin voilà, sans parler de toutes les pièces de monnaie qu'il a signées,

frappées au nom de Clotaire II, à Marseille, de Dagobert I à Marseille et à Paris, de Clovis II à Marseille, Arles et Paris, et spécialement des monnaies palatines au nom de Dagobert I et de Clovis II, ce que savait faire notre artiste, avant d'être élevé à l'épiscopat de Noyon.

A la cour, le roi, qui se l'attacha, ne put le décider à prêter serment d'obéissance et de fidélité sur la « capella » de saint Martin, la relique la plus précieuse du royaume, qui était conservée à Rueil, dans une des villas royales, ainsi qu'il avait coutume de l'attendre de ses leudes. Il y avait déjà dans l'âme de ce forgeron né du peuple une conscience morale qui ne se laissait pas abuser. Clotaire n'insista pas. Eloi n'en vécut pas moins à la cour parmi des hommes somptueusement vêtus. Lui-même accepta de porter de lourds habits, semés d'or et de gemmes précieuses. Mais, sous les assortiments de soie qui le recouvraient, il portait cilice. Vint un jour où il se débarrassa de ces luxueux vêtements pour en donner le prix aux pauvres.

Eloi, très affectueux, se fit des amis, Ouen, Dadon surtout, Sulpice, Bétahire, Rusticus et ses frères, dont le troisième, Didier, fut particulièrement cher à Eloi. Plusieurs d'entre eux deviendront évêques.

Lorsque Dagobert succéda à Clotaire, il aura en Eloi un ministre sage qui le préservera des excès auxquels le portait spontanément son autorité. Du roi, saint Eloi fit un juge. Dagobert rendit visite à la Neustrie et à la Bourgogne, pour l'irritation des grands dont l'équité n'a jamais été le fort. En revanche, les petits clamaient leur allégresse. Le siège du tribunal royal se transporta dans maintes villes. Toutefois Eloi avait beau être thaumaturge, la vertu du roi Dagobert avait des limites, et, pour ce qui est de la sainteté comme telle, il la révérait chez les autres, mais se gardait bien de la pratiquer, personnellement. Il aima l'or à son tour et confisqua, dans l'intention de s'en procurer, des domaines légués aux évêchés et aux abbayes. Il répudia sa femme Gomatrude pour épouser une « rien qui vaille », Nantechilde. En bon roi authentique, il collectionna les concubines.

Mais, en vue de son repos éternel, Dagobert édifia une basilique à saint Denis, qu'il s'empressa de parer des dépouilles rien moins qu'égyptiennes des autres églises de son royaume. Nonobstant, son règne fut celui du « bon roi Dagobert » dans la mesure où il sut écouter les pieux conseils de saint Eloi. Au reste, son plaisir royal n'était-il pas de couvrir d'or cet homme de Dieu, sachant que tout ce qu'il lui prodiguait irait à de plus pauvres gens !

Ministre, ambassadeur, fondateur de monastères et d'hôpitaux, cons-

tructeur de basiliques, affranchisseur d'esclaves, avocat des pauvres, restaurateur des pèlerins, il semble bien qu'Eloi ait été un vrai contemplatif, car il s'entretenait avec Dieu avant de commencer quoi que ce fût. On raconte qu'à Etrepagny, dans l'Eure, cet éminent laïque guérit un boiteux en le faisant prier avec lui. Il compléta le geste de Tobie le père, en obtenant du roi la permission d'inhumér les corps des pendus, exécutés par sentence des princes ou des juges. Il en sauva même un, qui n'était pas tout à fait mort quand on coupa sa corde.

Ce n'est que sous le règne de Clovis II, après la mort de Dagobert, le laïque Eloi se voit attribuer le siège épiscopal de Noyon. Il se prépare aux ordres par l'étude, comme il convient, et nous n'ignorons pas que saint Césaire d'Arles fut son maître. Eloi, dit-on, en même temps que son ami Ouen, fut sacré évêque le 13 mai 641. La *Vita*, dont nous tirons ces renseignements, décrit en détail la cérémonie qui semble avoir eu lieu dans la cathédrale de Rouen. Nous savons qu'à Noyon son activité fut immense. Sa demeure était celle des pauvres. On l'a comparée à un bureau de bienfaisance. Il développe, si même il ne la fonde, une école épiscopale. Il bâtit sur les bords de l'Oise, dans la forêt de l'Aigue, l'oratoire d'Ourscamp, ainsi nommé parce qu'un ours, dans le temps où l'on érigeait cette pieuse retraite, en plein désert alors, s'élança de la forêt pour se jeter sur un bœuf, que conduisait un enfant, et le dévora. Saint Eloi, assure-t-on, désolé de ce mécompte, commanda à l'ours de remplacer la bête de somme dans son office, et incontinent le plantigrade se laissa atteler. Beretta ne manque pas, dans un de ces vitraux, d'illustrer la scène.

Eloi prédicateur, ennemi des danses lascives et autres païenneries se plie volontiers à l'usage de couronner la rosière. Ce qui a fait écrire au poète Fortunat : « Cheminant à travers les broussailles du monde, il changeait en roses les épines ». De quoi ravir le peintre et le verrier catholique. Il découvrit lui-même, après un songe en creusant la terre, le corps de saint Quentin, puis celui de saint Piat. Il honorait les saints en grande pompe, afin de donner l'attrait des choses célestes à ce monde barbare autour de lui si difficile à évangéliser et à pacifier. Son diocèse était vaste. Il s'étendait aux confins des Flandres. Eloi monte jusqu'à Anvers et visite les Frisons. Il sort de son diocèse, il redescend en Provence, remonte vers Limoges, où une maison que possédait sa famille était devenue un monastère. C'est toujours une grande joie pour Eloi de retrouver ses amis. Il souffre ostensiblement quand il les voit quitter la terre, même les sachant saints. Il meurt lui-même dans son palais épiscopal le 1^{er} décembre 659. On compte

qu'il devait avoir soixante-dix ans. La reine Bathilde le pleura beaucoup. Sur son tombeau fleuriront des merveilles, ou miracles. Il était si populaire que sa gloire fut tout de suite éclatante.

*

On comprend qu'Emilio Beretta n'ait eu qu'à puiser dans ce coffret mérovingien qui contient tant de richesses spirituelles et d'éléments pittoresques pour chanter les mérites de saint Eloi, accompagné des instruments où souffle la lumière, car c'est un concert pour les yeux que cette narration visuelle qui se déroule sur les murs de l'église du Bois du Quesnoy. Si le peintre verrier insiste sur le caractère artisanal de l'homme de Dieu, s'il nous le montre orfèvre, forgeron, maréchal ferrant, batteur d'or, c'est que la nouvelle église est construite à la fois pour des paysans et des métallurgistes. Car saint Eloi, patron des orfèvres, l'est aussi de tous les métallurgistes : il ne se contentait pas d'incruster des pierres précieuses dans des montures d'or ou d'argent, mais il forgeait lui-même les métaux, savait faire un soc de charrue aussi bien qu'un chandelier ou un ciboire.

L'église en question, inaugurée le 12 juin 1960, est située sur la commune d'Hautmont (Nord) et a été construite pour répondre aux nécessités du culte de ces nouveaux quartiers de deux mille âmes. Il s'agit, en fait, d'une agglomération formée aujourd'hui par les ouvriers, le personnel de maîtrise et les cadres du groupe d'usines de la région, qui constitue une cité-jardins d'environ six cents logements, avec, en plus de l'ensemble de ces pavillons, quelques immeubles collectifs de quatre étages et une vaste place de jeux.

La paroisse de la ville d'Hautmont, en accord avec les Forges de la Providence, avait décidé la construction de cette église prévue pour cinq cents places et que prolongent plusieurs salles paroissiales.

L'église, œuvre – comme le groupe de logements qui l'entoure – de l'architecte Denis Honegger, à qui la Suisse doit l'admirable Université de Fribourg, est très simple : de forme trapézoïdale, couverte par une voûte tendue, en béton armé coulé sur des corps creux de terre cuite apparente. L'éclairage en est donc uniquement assuré par les treize verrières en frise sur son pourtour, sur trois côtés de l'église – le quatrième étant le chœur – onze de celles-ci de 2 mètres sur 5 mètres, avec, aux deux côtés de l'autel, deux verrières de 5 mètres sur 5 mètres représentant la glorification de saint Eloi, exécuté comme une marche triomphale.

Les vitraux d'Emilio Beretta sont en dalles de verre éclaté et bétonnées ; leur exécution a été réalisée, avec autant de soin que de compréhension par les ateliers du maître verrier Labouret, à Paris.

Il intéressera de savoir que l'artiste qui, on s'en doute, ne disposait que de fonds très modestes, a eu l'ingénieuse idée de faire interpréter les ombres de ses « tableaux » par le béton lui-même, ce qui économisait le verre en conséquence. Pauvreté plutôt que ladrerie, bien sûr, et qui a obligé la composition à des effets de contraste entre le clair flamboyant et l'obscur radical qui ajoutent à la viguer de l'expression. Quel accent donnait déjà à Notre-Dame de la Belle Verrière de Chartres le sertissement en plomb, pour ne citer que cet exemple sublime. Avec les larges plaques de ciment, au Bois du Quesnoy, on pénètre presque dans le domaine du bas relief.

Pour ce qui est de l'ouvrage d'Emilio Beretta, inspiré par la légende de saint Eloi, il est remarquable par la symbiose qu'il opère entre l'austère et le généreux. Les figures sont composées par plans bien découpés, suivant la meilleure tradition, les concours se supposent, mais la matière employée veut que tout se fasse par éclats, par morcellements expressifs ; les rayons de soleil sont là épais comme des gerbes de blé, la couleur se tient comme dans des verres de vin, ou de liqueurs. La nature s'interpose heureusement pour empêcher l'abstraction de voiler les objets.

L'esprit religieux dans lequel est évoquée la vie de saint Eloi règne du premier coup par le style choisi. Nous n'avons pas la sensation de l'insolite ; nulle agressivité dans les gestes des personnages, dans l'écriture de leur situation. Il faut que les enfants comprennent que les petits lisent cette histoire en grandes images comme dans un livre d'aventure, que les métallurgistes soient fiers de leur patron en regardant cet ouvrier qui en remontre au roi et dont le pouvoir finalement, est supérieur au sien, plus durable et plus profond.

Nous ne sommes pas loin, avec l'art de Beretta, de ces émaux de Limoges qui ont saint Eloi pour ancêtre. Comme quoi l'artiste a tout intérêt à s'effacer devant son sujet et même de le prendre en haut, quand la confiance du clergé lui en donne la faculté. C'est tout avantage pour l'Eglise, avec une majuscule, quand ce l'est pour l'église avec un petit é. Le clergé, les fidèles, et parmi ceux-ci, à l'occasion, les artistes, qui ne sont après tout que des ouvriers capables de concevoir ce qu'ils exécutent, en profitent en commun.

Emilio Maria Beretta n'a pas fui la difficulté, au contraire, mais il a pris grand soin de respecter les sentiments des chrétiens sans manquer aux exigences de son art. Il sait qu'une église n'est pas un atelier, un labo-

ratoire ; ce n'est pas non plus une salle d'exposition où l'on discute la valeur d'une œuvre, mais un lieu de rassemblement des fidèles qui viennent participer à une action qui n'est pas dans le décor mais se produit au cœur du bâtiment, sur l'autel, où ce ne sont pas les mystères de l'art qui nous font communier au surnaturel. L'artiste s'incline, parce qu'il sait un peu mieux que les autres ce qu'est déjà un mystère d'art.

STANISLAS FUMET

Le manifeste de M. Robert Junod¹

Sous un titre volontairement agressif, l'auteur de *Floraison* et d'*Antoine* a écrit un manifeste plutôt qu'une étude posée. C'est le « cri de douleur » d'une âme angoissée devant des préparatifs guerriers d'une ampleur jusqu'alors inouïe pouvant, à la moindre étincelle, précipiter les peuples du monde entier dans une catastrophe dont il est à peine possible de prévoir les terribles conséquences.

Face à ce danger sans précédent dans l'histoire, que font les Eglises qui se réclament du Christ et de son esprit de paix ? « Elles trahissent Dieu » affirme Robert Junod : « Elles le trahissent parce que, tout en adressant des prières au ciel, tout en prononçant des discours et des homélies sur la paix entre les nations, tout en se voilant la face devant l'horreur de la guerre moderne, elles en acceptent l'éventualité, elles soutiennent l'ordre militaire actuel, elles approuvent et parfois recommandent la course aux armements, elles se refusent enfin à agir de façon décisive... »

Qu'auraient-elles dû faire selon ce nouveau « J'accuse » ? Réprouver le péché de guerre, proscrire « sans condition » l'emploi des armes modernes et surtout, par l'initiative de leurs chefs, provoquer une insurrection massive des croyants contre la guerre et ses moyens de façon à « obliger les Etats à entrer, sans espoir de retour, dans la voie des accords ».

Mais cette attitude, continue Robert Junod, les Eglises n'ont pas voulu la prendre car, tout en déclarant que la guerre est mauvaise en soi et résulte du péché de l'homme, elles ont réservé des cas où la guerre serait juste : « Guerres de défense, en général, et en particulier de défense des intérêts et des biens de l'Eglise. » Par ce biais, on a pu soutenir que certaines guerres étaient un bien et même en faire un devoir. Or, à notre époque, « nous payons le salaire du reniement passé ». On a remplacé la fronde par l'ogive

¹ Robert JUNOD, *Les Eglises trahissent Dieu et trompent les hommes*, Genève (Perret-Gentil), 55 pages.

nucléaire : le principe de la guerre, « qui est de détruire », reste le même. « Seulement, un seuil a été franchi. La possibilité, disons mieux, l'imminence d'une destruction totale dévoile enfin toute sa signification. La guerre totale conduit à la mort totale. »

« La guerre n'est donc jamais juste » et doit être condamnée sans réserve. Les Eglises trahiront tant qu'elles ne le feront pas. Pour être fidèles à leur mission, elles devraient prêcher la non-violence, non celle des pacifistes sentimentaux qui n'est que faiblesse et lâcheté, mais celle qui résulte de la conviction que « la paix (selon la définition de Spinoza) n'est pas l'absence de guerre, c'est la vertu qui naît de la vigueur de l'âme. »

Est-ce chimérique ? Robert Junod entend bien les reproches qu'on pourrait lui adresser : « Vous vous targuez de rester pur au milieu de l'impureté, de parvenir à une innocence absolue dans un monde qui a perdu son innocence. Dangereuse illusion, qui montre que votre attitude n'a pas plus de valeur concrète que celle de Don Quichotte, et qu'elle ne saurait être authentiquement religieuse ! » Il ne veut pas dire « qu'en renonçant brusquement à la guerre, en la refusant, nous inaugurerions le règne de la justice ». Il est conscient « du fait que la violence circule comme le sang dans les artères de la société. » Il reconnaît qu'« en présence de l'agneau bêlant, le loup devient encore plus loup. »

Seulement, il croit que la non-violence « qui *n'est pas*, en l'homme, l'amour absolu, mais qui *est inspirée par lui*, construit graduellement, difficilement, opiniâtrément un monde de paix ». Il croit qu'elle est « une voie progressive », une « méthode » et même *la* méthode « pour parvenir à la sainteté », c'est-à-dire à Dieu « le seul non-violent ». Il tient fermement que « Dieu permet la guerre pour qu'elle soit vaincue par la paix... Forcée au feu de l'amour, la guerre est obligée de se convertir. Elle devient juste en devenant paix. »

*

Nous espérons avoir résumé les lignes essentielles de ce pamphlet sans avoir trop... trahi son auteur.

Nous connaissons assez la générosité de son cœur, son désintéressement, son exquise courtoisie pour n'avoir pas été douloureusement surpris par le fait que ses pointes les plus acérées, il les avaient réservées, avec un défaut d'information décidément trop flagrant, à l'Eglise catholique dont il sait bien pourtant qu'elle seule a pu donner un sens à notre vie comme à celle de tous ses enfants.

Puisque le débat a été porté sur ce terrain, répondons d'abord par des textes.

Robert Junod écrit (p. 13) : « Les Eglises trahissent en ne réprouvant pas le péché de guerre... » C'est ce que fait au contraire explicitement Pie XII parlant de l'énergie nucléaire (All. à l'Académie pontificale des sciences, 8 février 1948). Il cite saint Augustin : « Celui qui supporte (les maux engendrés par la guerre) ou les envisage sans être angoissé en son âme est bien plus misérable de se croire heureux car il a perdu tout sentiment humain ». Il ajoute : « Que si les guerres d'alors justifiaient déjà un si sévère jugement du grand docteur, quelle sentence devrions-nous prononcer aujourd'hui contre celles qui ont accablé nos générations et plié au service de leur œuvre de destruction une technique incomparablement plus perfectionnée ? »

Robert Junod écrit (p. 19) : « Ce qui est infiniment plus grave, c'est que la destruction totale est consentie par les autorités religieuses. » Tout au contraire, Pie XII a dénoncé en termes des plus vigoureux le péril de la guerre atomique (Radio-message de Pâques, 18 avril 1954) : « Armes capables – comme nous eûmes déjà l'occasion d'en exprimer la crainte dès février 1943 – de produire « sur l'étendue de notre planète une dangereuse catastrophe », de semer l'extermination totale de toute vie animale et végétale et de toute œuvre humaine sur des régions toujours plus vastes... d'infecter de façon durable l'atmosphère, le terrain et jusqu'aux océans... Ainsi devant les yeux du monde atterré se dresse la prévision de destructions gigantesques, de territoires entiers rendus inhabitables et inutilisables pour l'homme, sans parler des conséquences biologiques qui peuvent se produire, tant à cause des mutations provoquées dans les germes et les micro-organismes, que du fait des résultats incertains que peut avoir une action radio-active prolongée sur les plus grands organismes, y compris l'homme et sur leur descendance... »

Selon Robert Junod, les Eglises trahissent encore (p. 13) « en ne faisant pratiquement rien pour empêcher que (le péché de guerre) soit commis ». Or, dit encore Pie XII dans le document cité ci-dessus : « Pour notre part, tandis que nous ne nous lasserons pas de nous employer afin que, au moyen d'ententes internationales – restant toujours sauf le principe de la légitime défense – puisse être efficacement proscrire et écartée la guerre atomique, biologique et chimique (ABC), nous demandons : jusqu'à quand les hommes voudront-ils se soustraire à la lumière salutaire de la Résurrection, attendant en revanche la sécurité des lueurs meurtrières des nouveaux engins de guerre ?... »

Pie XI, au seuil de la deuxième guerre mondiale, a offert sa vie pour la

paix. Pie XII, après lui, a œuvré sans cesse pour limiter les effets de la guerre, pour définir – dans ses messages de Noël – les conditions d'une paix juste et durable, pour favoriser le maintien de la paix revenue par le moyen d'ententes internationales. Mais l'action du pape est contrecarrée non seulement par ceux que Pie XII a appelé les « malfaiteurs internationaux » qui ne reculent pas devant le meurtre collectif et le crime de génocide mais encore par ceux qui chez nous contribuent à saper son autorité morale en répétant des calomnies comme celle du prétendu « impérialisme ecclésiastique » ou comme cette accusation de duplicité (p. 26) : « Rome porte un gant de velours à une main, un gant de fer à l'autre. Et c'est celle-là qui exécute ».

Toutefois, on aura remarqué plus haut la parenthèse : « restant toujours sauf le principe de légitime défense ». Pie XII le répète encore : « En dehors du principe de la légitime défense (dans le sens que nous avons expliqué d'autres fois), les guerres matérielles, avec rencontres armées, effusion de sang, destruction de vies et de bien, sont exécrées par l'Eglise. » (All. à la J. C. fém. ital., le 2 octobre 1955).

L'Eglise, en effet, a toujours reconnu et ne peut pas ne pas reconnaître non seulement aux individus, mais aux collectivités organisées le droit de se défendre contre une injuste agression. Il s'agit d'un droit naturel humain qui peut devenir un devoir dans le cas d'une menace grave envers un bien essentiel. On ne peut donc refuser à aucun Etat, même aujourd'hui, le droit de se tenir prêt à se défendre.

Ce droit légitime n'est pas obligatoirement guerrier et peut s'exercer par le moyen des négociations, mais il n'exclut pas l'emploi des armes en cas d'agression par les armes et lorsque tous les autres moyens de conciliation auront été épuisés sans résultat.

Cependant, autre chose est l'existence d'un droit, qui reste inaliénable, et autre chose l'exercice de ce droit. Tout chrétien, désireux de suivre les conseils évangéliques, sait qu'en certains cas il doit préférer faire abandon de son droit et subir l'injustice et la violence en vue d'un bien supérieur et pour autant qu'il n'est causé de préjudice qu'à lui seul. Mais peut-il supporter sans réagir qu'une telle violence soit faite *aux autres*, surtout si ces autres dépendent de lui ? N'aurait-il pas le devoir de défendre sa famille ou sa patrie contre le pillage, le viol et le massacre ? Et peut-on refuser à l'Etat, qui comprend des chrétiens comme des non-chrétiens, le droit de défendre la vie et les biens spirituels et matériels de tous les citoyens par des moyens qui sont les siens ?

Personne n'ignore sans doute l'abus qui peut être fait de ce droit et qu'en

son nom on a voulu servir bien des causes impures. Cela ne le rend pas caduc pour autant. Mais cela pose le problème de l'objection de conscience sur son vrai terrain. Si le citoyen chrétien n'a pas le droit de refuser à son pays l'impôt de l'or et l'impôt du sang, il a cependant le devoir de refuser de servir toute cause manifestement injuste et de rejeter tout ordre contraire à la morale. Il ne doit donc pas l'obéissance inconditionnelle à l'Etat ou à l'armée.

Quant à l'Eglise, jamais elle ne recourra aux armes ni à la force pour se défendre elle-même. Elle a voulu, pour en témoigner plus sensiblement, que les religieux et les clercs, qui ne sont peut-être pas meilleurs, mais qui ont choisi un état de vie en soi meilleur, soient dispensés par l'Etat de l'obligation de porter les armes. Il a fallu l'offensive « laïque » pour rendre inopérante dans certains pays cette disposition du droit canon.

Après bien d'autres, Robert Junod pense pouvoir dénoncer une duplicité ou du moins un reniement dans cette attitude de l'Eglise et il lui oppose la conduite des premiers chrétiens : « A l'orée du christianisme, les fidèles encore tout imprégnés de l'enseignement non-violent du Maître, refusaient de se battre et faisaient front contre le bellicisme des païens. Qu'ils aient été amenés à s'y soumettre, puis à faire de nécessité vertu, ce fut déjà grave. Tout fut perdu lorsque l'Eglise adopta pour elle-même la morale païenne et consacra la guerre en en faisant, dans certains cas, une institution spirituelle » (p. 18).

La réalité est bien différente. Avant Constantin, les chrétiens faisaient figure de « hors la loi » et ils ne pouvaient participer à la défense d'un empire païen et totalitaire qui d'ailleurs ne connaissait pas la conscription en masse obligatoire tout comme ils devaient dans la mesure du possible s'abstenir de manger de la viande « consacrée aux idoles ». Lorsque les chrétiens devinrent des « citoyens à part entière » pouvaient-ils se dérober aux obligations qui en résultaient ? Mais jamais l'Eglise ne reconnut la guerre comme de droit divin (Joseph de Maistre, dont il serait d'ailleurs utile de faire ici l'exégèse, n'est pas notre maître). Et si des princes chrétiens conduisirent des guerres de conquête et de pillage, ils ne le firent pas certes ni en tant que chrétiens ni même en chrétiens. Le vrai visage de l'Eglise se reflète alors sur celui des missionnaires et des saints.

Il reste cependant que si le droit de légitime défense doit toujours être réservé, la complexité des situations concrètes pose des problèmes de plus en plus angoissants à la conscience des hommes. Comme le dit le professeur Marcel Raymond commentant le livre de Junod : « A mesure qu'on s'éloigne de l'immédiat, que les médiations se multiplient entre l'homme et la collec-

tivité à laquelle il appartient, à laquelle il se rattache, l'artifice augmente, et le concept de « légitime défense » enferme une part croissante de mystification » (Journal *Coopération* du 12 novembre 1960). Un des profonds scandales de notre temps n'est-il pas en effet que l'on ait réussi, grâce aux techniques de la propagande d'Etat, à envoyer se battre les uns contre les autres des chrétiens authentiques également convaincus d'être du « bon » côté ? En dehors de ses avertissements et de ses enseignements (les encycliques de Pie XI condamnant ensemble le national-socialisme, le fascisme et le communisme athée) pour éclairer la conscience des fidèles, l'esprit de l'Eglise passe ici à travers des gestes très humbles de combattants portant secours à des ennemis en détresse ou priant avec eux aux portes de la mort.

Mais, dit Robert Junod, et sur ce point Marcel Raymond lui donne son accord, il n'est plus possible *aujourd'hui* de parler de légitime défense : les armées de métier sont devenues des levées en masse de peuples entiers et les armes sont devenues des engins de destruction totale n'épargnant rien ni personne. Un seuil a été franchi et il existe entre la situation actuelle et les situations antérieures « une différence qualitative énorme » : « La seule légitime défense dont il puisse s'agir désormais, pour nous autres hommes, est une défense universelle contre une mort universelle » (Marcel Raymond).

L'argument ne manque pas de poids et, bien sûr, les papes l'ont sérieusement envisagé. On ne saurait évidemment prétendre qu'un droit naturel légitime cesserait d'exister dans certaines circonstances. Ce serait ouvrir la porte à l'arbitraire et l'on pourrait par un raisonnement analogue affirmer que le droit naturel des parents d'élever leurs enfants pourrait cesser d'être un droit le jour où les « circonstances » commanderaient à tel Etat d'élever lui-même les futurs citoyens.

Seulement, tout en restant entier, le droit de légitime défense comporte des limites. Tout d'abord, dit Pie XII (All. aux médecins militaires, 19 octobre 1953) : « La bonne volonté réciproque permet toujours d'éviter la guerre comme ultime moyen de régler les différends entre les Etats. » La guerre défensive ne peut donc être envisagée qu'à la toute dernière extrémité, « lorsqu'on ne peut l'empêcher par d'autres moyens » et qu'il s'agit d'une « nécessité absolue de se défendre contre une injustice très grave atteignant la communauté ». Mais « il ne suffit pas d'avoir à se défendre contre n'importe quelle injustice pour utiliser la méthode violente de la guerre ». Mieux que cela, Pie XII précise : « Lorsque les dommages entraînés par celle-ci ne sont pas comparables à ceux de l'injustice tolérée, on peut avoir l'obligation de subir l'injustice. »

Cela est valable pour toute guerre, même celle qui se contente des armes dites « classiques ». Qu'en est-il alors de la guerre ABC ?

Dans son allocution au Congrès de médecine mondiale du 30 septembre 1954 (prononcée en français), Pie XII a explicitement posé la question : « La guerre totale moderne, la guerre ABC en particulier, est-elle permise en principe ? »

En raison de son importance, nous citons ci-dessous intégralement sa réponse à cette double question :

1. « Il ne peut subsister aucun doute, en particulier à cause des horreurs et des immenses souffrances provoquées par la guerre moderne, que déclencher celle-ci sans un juste motif (c'est-à-dire sans qu'elle soit imposée par une injustice évidente et extrêmement grave, autrement inévitable¹) constitue un délit digne des sanctions nationales et internationales les plus sévères. »

2. « L'on ne peut même pas en principe poser la question de licéité de la guerre atomique, chimique et bactériologique sinon dans le cas où elle doit être jugée indispensable pour se défendre dans les conditions indiquées. Même alors cependant, il faut s'efforcer par tous les moyens de l'éviter grâce à des ententes internationales, ou de poser à son utilisation des limites assez nettes et étroites pour que ses effets restent bornés aux exigences strictes de la défense. Quand toutefois la mise en œuvre de ce moyen entraîne une extension telle du mal qu'il échappe entièrement au contrôle de l'homme, son utilisation doit être rejetée comme immorale. Ici il ne s'agirait plus de « défense » contre l'injustice et de la « sauvegarde » nécessaire de possessions légitimes, mais de l'annihilation pure et simple de toute vie humaine à l'intérieur du rayon d'action. Cela n'est permis à aucun titre. »

On a bien lu cette condamnation formelle : « *Cela n'est permis à aucun titre.* » S'il est acquis que l'arme nucléaire doit fatalement échapper au contrôle de l'homme, alors son usage doit être condamné comme immoral et illicite.

Cela étant posé, on ne saurait, dans l'état actuel des choses, interdire à certaines nations pacifiques de se maintenir sur la défensive avec des moyens proportionnés tant que d'autres puissances nourriront des desseins d'agression et tant qu'on ne sera pas parvenu à un désarmement général et contrôlé. Et s'il est vrai qu'en face de l'agneau bêlant « le loup devient plus

¹ Tel est bien le texte officiel des *Act. Apost. Sedis*. On pourra lire : *inévitabile d'une autre manière*.

loup », il est probable que l'équilibre des armements et spécialement de l'armement nucléaire constitue, paradoxalement, une garantie pour la paix internationale. Qui oserait, en effet, déclencher un conflit général dont l'aboutissement serait fatal à tous les combattants ?

Notons ici que tous les textes que nous avons cités ont été pris dans le volume « La Paix internationale, tome I : La guerre moderne », coll. « Les Enseignements pontificaux » Ed. Desclée et Cie, Tournai (Belgique). Cet ouvrage est accessible en librairie et il se trouve (ou devrait se trouver) dans les bibliothèques universitaires. Il est pour le moins regrettable que le professeur Junod n'ait pas cru devoir le consulter pour connaître l'exacte position de l'Eglise catholique avant d'entrer en lice. Que dirait-il si un de ses élèves lui présentait un travail sur Spinoza sans en avoir lu une ligne et en lui attribuant des opinions contraires au texte ! Et s'il s'agissait non de Spinoza mais de quelqu'un de très proche qu'il verrait faussement attaqué en public sur la base de racontars et d'articles de journaux !

*

Nul doute que Robert Junod ne reconnaisse volontiers les insuffisances de son information. Mais il tient un dernier argument en réserve. « Si l'Eglise catholique, dira-t-il, condamne formellement comme immoral l'usage d'une arme aveugle, comme pourrait l'être l'arme nucléaire, dont les effets échapperont presque nécessairement au contrôle de l'homme, pourquoi ne le fait-elle pas de façon plus solennelle pour qu'aucun doute ne subsiste plus dans l'esprit du public, pourquoi n'intervient-elle pas plus efficacement pour en empêcher la fabrication en interdisant par exemple à ses fidèles d'y participer, pourquoi ne se met-elle pas à la tête d'un mouvement d'insurrection spirituelle contre la guerre de destruction massive qu'on nous prépare ? Ne trahit-elle pas en gardant le silence ? »

Tenir un tel langage, c'est se méprendre totalement sur la nature de l'Eglise, sur son rôle et sur sa destinée. Car si elle est, comme le dit saint Paul, « le corps du Christ », elle n'est pas comparable à une simple société humaine mais c'est une assemblée d'hommes appelés par le Verbe fait chair, formés par sa grâce, enseignés par une révélation qui est un scandale pour la sagesse humaine : « Ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, ce qui jamais n'est monté au cœur de l'homme, voilà les choses que Dieu a réservées à ceux qui l'aiment » (I Cor., II, 9). La finalité de l'Eglise est essentiellement supraterrrestre, ce qui ne veut point dire désincarnée :

« Mes bien-aimés, ce que nous serons un jour n'a pas encore été manifesté, mais nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous serons semblables à Dieu, parce que nous le verrons tel qu'il est (I Jean, III, 2), non plus d'une manière obscure, mais face à face, non plus en partie, mais pleinement (I Cor., XIII, 12). » Et le Christ lui-même, dans son discours après la Cène, a dit à ses disciples : « Je vous laisse la paix, je vous donne *ma* paix ; je ne la donne pas comme la donne le monde » (Jean XIV, 27). La paix du Christ n'est pas la paix du monde. Elle est mise par Dieu dans le cœur de ceux qui le suivent avec la foi, l'espérance et la charité. Ce n'est pas une vertu humaine, comme celle de Spinoza, mais une grâce de Dieu qui subsiste dans le cœur de l'homme au sein des pires vicissitudes. Elle nous introduit dans la contemplation et nous donne un avant-goût de la paix du Ciel. Mais à l'image de Dieu, à la fois transcendant et immanent à sa créature, elle n'aboutit pas à l'ataraxie des Stoïciens. Elle creuse le cœur de l'homme et lui permet d'affronter progressivement, sans défaillir, les profondeurs abyssales du mal. Elle lui donne son centre de gravité et finalement c'est autour de ce centre que la roue de l'existence se met à tourner.

L'autre paix, celle du monde, la paix internationale, toujours précaire et menacée, elle, est au premier chef l'affaire des hommes d'Etat et des peuples qu'ils représentent. L'Eglise doit-elle se substituer à ceux qui ont la charge des affaires publiques ? Doit-elle créer des « mouvements de paix » ou s'y associer pour faire pression sur les hommes au pouvoir ? Doit-elle se mettre à la tête d'on ne sait quelle « croisade » ? C'est alors qu'on pourrait l'accuser d'intervenir abusivement dans la conduite des affaires temporelles.

Non. Elle restera dans le rôle qui est le sien, c'est-à-dire de prêcher l'Evangile et de demander aux hommes de placer leur paix dans la vraie lumière, en criant avec Benoît XV : « Individus et peuples, retournez à l'Evangile et, par l'Evangile, retournez à l'amour fraternel » (All. au Sacré Collège, 24 décembre 1920) ou avec Pie XII : « Jusqu'à quand les hommes voudront-ils se soustraire à la lumière salutaire de la Résurrection... ? » (cité plus haut).

Ce n'est pas à dire qu'elle se désintéresse de la paix temporelle qui ne doit pas être le fruit fragile d'un équilibre des forces en présence. Tout au contraire, l'Eglise fait un devoir grave aux chefs des peuples de travailler pour la paix et non pour n'importe quelle paix, mais pour une paix solide et durable basée sur la justice et la morale la plus haute. Et loin de rester dans des considérations vagues et générales, le pape a multiplié les discours et les textes pour préciser à tous points de vue les conditions nécessaires d'une telle paix. Robert Junod, malheureusement, ignore ces textes comme les

autres. Il accuse, par exemple, l'Eglise « de se prosterner devant l'idole qui a nom Nation » (p. 35) alors que le pape a très clairement dénoncé l'égoïsme nationaliste et demandé aux peuples « qu'ils n'adoptent pas pour unique base un intérêt national ou politique supposé, négligeant ou ne prenant pas en considération les profondes différences qui existent dans la conception fondamentale du monde et de la vie » (Radio-message à l'Univers, 23 décembre 1950).

L'Eglise a-t-elle trahi Dieu ? Non, ce sont les hommes qui la trahissent en cherchant sans cesse à se soustraire à sa lumière, à ses trop hautes exigences oubliant qu'elle détient la promesse du Christ : « Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Mt., xxviii, 20). Et cette fin du monde, l'Eglise sait par la foi qu'elle n'arrivera pas arbitrairement, sur le geste d'un fou faisant sauter la planète, mais au jour où toutes les nations « verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec une grande puissance et une grande majesté » (Mt., xxiv, 30).

LUCIEN MÉROZ

Bibliographies

HANNA ZACHARIAS, *De Moïse à Mohammad*, 2 vol., 1956, Cahors (Lot).

1. C'est un Rabbín de la Mekke, dont on ne nous dit pas le nom – il mériterait de s'appeler lui-même Hanna Zacharias – nourri de monothéisme biblique et de littérature rabbinique, qui, dans l'espoir de judaïser l'Arabie, aurait composé un *Coran arabe*, et se serait servi de Mohammad comme d'un simple instrument de diffusion. Cette manœuvre se serait plus tard retournée contre les Juifs à Médine ; car, une fois en possession d'un texte sacré écrit dans leur langue, les musulmans arabes auraient revendiqué leur indépendance. Le *Coran actuel* ne coïnciderait pas avec ce soi-disant *Coran arabe* ; il serait un livre composé par le même Rabbín, une sorte de Journal de la première communauté, et contenant, outre des extraits du *Coran arabe*, un compte rendu des diverses phases de la prédication et de la lutte contre les païens et les chrétiens de la Mekke ; il représenterait *Les Actes de l'Islam*.

Dans cette perspective, Mohammad n'apparaît plus que comme le haut-parleur du « Rabbín de la Mecque ». L'islam serait donc le résultat d'un immense malentendu, dont tous les spécialistes en islamologie sont à leur tour victimes, et que seul Hanna Zacharias – alias le R. P. Théry, O. P., qui vient de décéder en laissant sur la même question deux ouvrages posthumes – a su dévoiler. L'ouvrage, écrit dans un style vulgaire et dépourvu de toute modestie, est exploité aujourd'hui dans des fins politiques, et couvert d'éloges par des revues comme *La Pensée catholique* et *L'Ordre Français*. Un journal catholique de Suisse romande s'est fait, de bonne foi, l'écho de cette propagande.

2. Sans doute le Coran admet l'existence d'une révélation divine antérieure à Mohammad et dont les Israélites ont été les dépositaires (Coran, x, 94 ; xvii, 101/103). Il rapporte en outre que l'opposition mekkoise accusait Mohammad d'emprunter les thèmes de sa prédication à des informateurs oraux : « Ceux qui sont infidèles disent : Ceci n'est que forgerie inventée par cet homme, pour laquelle l'ont aidé d'autres personnes » (xxv, 5/4). Il est même question d'un maître : « Certes [dit Dieu], Nous savons que [les infidèles] disent : Cet homme a seulement pour maître un mortel ! [Mais] la langue de

celui auquel ils pensent est [une langue] barbare, alors que cette Prédication est [en] claire langue arabe » (xvi, 105/103). Les commentateurs arabes pensent ici à des esclaves chrétiens. Zacharias s'empare de ce dernier texte, qui ne peut désigner, selon lui, que le Rabbín de la Mekke. Voilà donc ce Rabbín, incapable de s'exprimer en bel arabe, et qui serait l'auteur même du *Coran arabe* !

Et d'où viendraient les textes du Coran favorables à Jésus et à Marie ? Ils seraient une rouerie du Rabbín, désireux, pour mieux attaquer le christianisme, d'accorder le moins pour refuser le plus.

3. Selon Zacharias, le Coran ne parlerait jamais d'un rapport direct de Mohammad avec Dieu ou avec les anges. Or, il est dit : « Nous ne t'avons envoyé que comme Annonceur et Avertisseur, *nadhîr* » (xxv, 58/56) ; (xxxiv, 27-28). C'est le même mot dont Dieu s'était servi pour envoyer Noé à son peuple (xi, 27-25).

Selon Zacharias, le Coran n'attribuerait jamais de vision à Mohammad, seul le Rabbín l'aurait instruit. Or, le Coran raconte deux visions que tous les commentateurs rapportent à Mohammad : « Non ! J'en jure par les astres gravitant... En vérité c'est là, certes la parole d'un véritable Messager, *rasûl*, [à savoir d'un Ange] doué de pouvoir auprès du Maître du Trône, ferme, obéi, en outre sûr. Votre Compagnon [Mohammad] n'est point un possédé : certes il l'a vu [ce messager] à l'horizon éclatant » (lxxxii, 15-23). Et encore dans la *Sourate de l'Etoile* : « Par l'étoile quand elle s'abîme, votre Compagnon n'est pas égaré. Il n'erre point, il ne parle pas par sa propre impulsion ; c'est seulement là une révélation qui lui a été transmise, et que lui a enseignée un [Ange] redoutable, fort et doué de sagacité... Il révéla alors à son Serviteur ce qu'il révéla » (lxi, 1-10). Que fait Zacharias ? Contre toute vraisemblance, il reporte ces visions au Sinaï ; le Compagnon n'est pas Mohammad, mais Moïse, qui est en même temps Messager. En effet, dit-il, le Messager, *rasûl*, ne peut pas être un Esprit, *rûh*, car ces deux mots s'excluent dans le Coran. Or, dans la *Sourate de Marie*, il est dit expressément. « Nous lui envoyâmes Notre Esprit, *rûh* » ; et l'Esprit s'adresse à Marie en ces termes : « Je ne suis que le Messager, *rasûl* de ton Seigneur » (xix, 17 et 19).

4. Zacharias savait à peine l'arabe. Il prétendait que cette ignorance le préservait des idées préconçues. Elle le rendait en tout cas tributaire des erreurs de traduction. Il faut lire, au sujet des Juifs et des chrétiens : « Que Dieu les combatte, *qâtala* » ; et non, avec Blachère : « Que Dieu les tue, *qatala* » (IX, 30) : phrase dont Zacharias semble heureux de se prévaloir.

Ceux qui, d'une part, s'adonnent d'une manière désintéressée aux études d'islamologie, ceux qui, d'autre part, vivent en pays d'Islam, qu'ils appartiennent à la hiérarchie ou aux simples fidèles, et cherchent à susciter entre les chrétiens et les musulmans des rapports de vérité et de charité, semblent s'accorder à regarder les positions de Hanna Zacharias comme regrettables et malheureuses.

C'est du moins ce qui ressort du rapport rédigé par le R. P. Jacques Jomier, O. P., que nous venons de résumer. Le P. Jomier est l'auteur d'un suggestif petit livre : *Bible et Coran*, Paris, Cerf, 1959.

G. C. ANAWATI - LOUIS GARDET, *Mistica Islamica, Aspetti e tendenze, Esperienze e tecnica*, Coll. Storia e scienza delle religioni, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, 326 pages.

La première partie due au R. P. Anawati, présente l'histoire du soufisme : *La mystique musulmane, la lutte pour l'existence, le triomphe du soufisme, sa diffusion, ses grandes œuvres, son déclin*. Dans le premier chapitre, l'auteur avec un sens judicieux passe en revue les questions principales : difficulté d'une mystique comparée. (Nous renvoyons ici nos lecteurs à notre étude *Critères en mystique comparée*, Nova et Vetera, 1959, n° 1, pp. 45 et suiv.) ; esprit de l'Islam primitif qui estime tenir le milieu entre le judaïsme trop matériel et le christianisme trop spirituel – en sorte que le soufisme apparaît non comme un fruit normal de l'Islam, mais comme un phénomène accidentel et marginal, p. 12 – ; existence d'éléments « mystiques » dans le Coran dont pourront s'emparer les soufis. Le chapitre II nous conduit de Hasan Basri à Hallaj. La figure majeure du chapitre III est celle de Ghazzali. Son œuvre principale où il essaie de concilier la foi coranique avec la science, est analysée avec sympathie. Ghazzali est plus un *spirituel* qu'un *mystique*. C'est lui néanmoins qui réintroduit l'amour de Dieu dans l'Islam juridique. Il semble finalement avoir incliné vers la gnose néo-

platonicienne et avoir été ainsi le précurseur du « monisme de l'être ». Le chapitre IV étudie la gnose ou « sagesse illuminative » que Suhrawardi oppose à la doctrine qu'il trouve trop platonicienne d'Ibn Sina (Avicenne). Puis Ibn Arabi et le « monisme existentiel » ; Ibn al-Farid ou l'orchestration poétique avec son « éloge du vin » ; la poésie mystique des Perses avec Jalal al-Din Rumi, enfin la diffusion du soufisme dans les milieux populaires.

Les trois autres parties du livre sont dues à Louis Gardet et représentent des études parues en français dans diverses revues mais revues et remaniées parfois profondément par leur auteur : Partie II : *Les expériences soufites* ; Partie III : *Demeures et états spirituels selon le soufisme* ; Partie IV : *L'expérience du Dhikr : méthode ou technique*. Sur ces points délicats et centraux, l'auteur qui est l'un de nos meilleurs spécialistes en théologie islamite, nous donne une doctrine riche, sûre, approfondie.

LÉOPOLD SENGHOR, *Appel pour une coopération entre l'islam et le christianisme*, reproduit dans la Documentation catholique, 1^{er} janvier 1961, col. 51-54.

L'absence, dans l'Islam d'une nette distinction entre les choses de César et les choses de Dieu rend difficile le problème de la coexistence dans un même pays du christianisme et de l'islam. Cette coexistence est gravement menacée où l'on prétend asservir la religion à des fins de politique raciste ou totalitaire.

Ce n'est pas le cas au Sénégal, où le Président de la République, M. Léopold Senghor, musulman lui-même, invite l'islam et le christianisme à coopérer. « Le Liban, dit-il, nous donne l'exemple de ce que peut et doit être cette coopération. » Citons quelques passages de son Appel :

« Par-delà ces différences de dogme et de pratique, l'islamisme et le christianisme prêchent les mêmes vertus et tendent vers le même but. Le grand précepte du christianisme est d'aimer Dieu par-dessus tout, et le prochain, c'est-à-dire les autres hommes, comme soi-même. Et Mahomet a dit : *Personne d'entre vous ne sera croyant s'il n'aime pas son frère comme il s'aime lui-même*. Jésus et Mahomet ont lutté, l'un et l'autre, contre le matérialisme et l'égoïsme individualiste, qui ont caractérisé, de tout temps, les civilisations athées et qui sont les marques de la civilisation du XX^e siècle. Le but de l'isla-

misme et du christianisme, dans cette lutte, est de réaliser la volonté de Dieu. Car pour la réaliser, cette volonté, et gagner le bonheur du ciel, il faut réaliser, ici-bas, la fraternité entre les hommes par la justice pour tous les hommes...

« Si le socialisme européen nous a apporté des techniques efficaces à combattre la maladie, la misère et l'ignorance, son erreur a été de prendre les moyens pour des fins et, dans la recherche de l'élévation du niveau de vie, d'oublier celle du niveau de culture. Son erreur a été de confondre science et culture, accumulation des connaissances et style de vie. Son erreur a été de croire que le problème était de 'domestiquer la nature' et non de perfectionner l'homme en le faisant vivre harmonieusement, en symbiose avec la nature et Dieu. L'islam et le christianisme peuvent nous aider à corriger les déviations de la civilisation scientifique, mécaniste et matérialiste du XX^e siècle...

« Le préalable à l'indépendance nationale est l'indépendance culturelle. Or la religion est un aspect – le plus grand – de la culture. Il n'y a pas de nation digne de ce nom, il ne saurait y avoir de commun vouloir d'une vie commune, sans âme commune, sans tension spirituelle originale. *Cherchez le royaume de Dieu et sa justice*, nous dit l'Evangile, *et le reste vous sera donné par surcroît*. Et le Coran : *Dieu n'améliore pas la situation d'un peuple avant que ce peuple n'améliore son âme*. Il n'y a pas de commun vouloir de vie commune sans tolérance religieuse – et raciale –, sans fraternité... »

EMILE GATHIER, S. J., professeur à Rome, *La pensée hindoue, Etude suivie d'un choix de textes*, Coll. Les Univers, Paris, Seuil, 1960.

« Nous avons cru devoir marquer ici ou là les différences entre l'Hindouisme et la pensée occidentale, en particulier le christianisme. Mais nous l'avons fait sans polémique acerbe et inutile. Simplement, nous avons essayé d'indiquer les points de divergence ; à une époque où le relativisme religieux, sous prétexte d'universalisme, paraît vouloir tout confondre, ignorer les différences, voire les contradictions, dans les multiples approches du divin à travers les siècles, il nous a semblé honnête de situer, à l'occasion, la pensée chrétienne en regard de l'Hindouisme, sans préjudice pour autant de notre respect pour la pensée d'autrui. Nos arguments cepen-

dant seront uniquement philosophiques. En cela nous nous distinguons de l'Hindouisme pour qui le but de la philosophie est le salut, l'évasion hors de la métempsycose, et qui n'a jamais présenté de distinction bien nette entre la religion, la philosophie et le social », pp. 9-10. Il est exact en effet que les spéculations métaphysiques de l'Inde demeurent engagées dans une doctrine de délivrance et de salut due non pas avant tout comme dans le christianisme à un *mouvement de descente* de Dieu vers notre misère, mais à un *mouvement de montée* par où l'homme veut passer à des conditions surhumaines.

La première partie présente les sources de l'Hindouisme ; la 2^e les philosophes hindous ; la 3^e le Samkhya yoga ; la 4^e les aspects modernes de l'Hindouisme.

La théorie de la mystique naturelle par le vide n'est qu'effleurée, pp. 105-106. L'auteur se montre avec raison prudent sur l'emprunt par des chrétiens des méthodes du yoga, et sur l'opportunité même du terme de *yogisme chrétien*, p. 108. Si le chrétien peut constater, avec joie, « que certains aspects de l'Hindouisme peuvent apparaître comme des appels vers un *achèvement* en direction du christianisme, il se heurte tout de même à la pierre d'achoppement qu'est le rejet de la création par les systèmes hindous. Dès lors il ne peut que constater avec regret qu'on en reste, malgré des désirs religieux contraires, à une sorte de panthéisme ou de panenthéisme, où s'estompe soit la transcendance divine, soit la réalité du monde... Comment aussi ne pas regretter qu'à côté d'une théologie élevée, l'Hindouisme s'accommode d'un polythéisme et d'une mythologie un peu lourde ? », p. 121.

Les textes occupent les pages 125-200.

Livre de lecture aisée, qui ne présuppose aucune initiation. Charles Journet

JEAN MEYENDORFF, *L'Eglise orthodoxe, hier et aujourd'hui*, Coll. Les Univers, Paris, Seuil, 1960, 200 pages.

C'est dans le cadre du mouvement vers l'unité que l'auteur entreprend de présenter l'Eglise orthodoxe. Il estime que l'époque présente posera le problème œcuménique « dans son contenu essentiel qui est un débat sur la foi. L'Histoire elle-même se charge de nous débarrasser des problèmes secondaires, en brassant sociologiquement les vieilles chrétientés, en posant devant tous les *mêmes* problèmes, en imposant des solutions iden-

tiques... Nos contemporains ou nos descendants accepteront de plus en plus difficilement de justifier les schismes par autre chose que des raisons de *foi*. Et c'est là, incontestablement, l'un des traits positifs de notre époque : la fuite devant les faux problèmes et la recherche des vrais », p. 10.

« Dans le débat œcuménique, l'Eglise orthodoxe se présente comme la gardienne de la vraie foi, celle des apôtres et des pères de l'Eglise. Comme condition de l'union, elle propose le retour de tous les chrétiens à cette foi unique, la foi des premiers Conciles œcuméniques », p. 11.

1. Où l'auteur place-t-il « la racine même du schisme entre l'Orient et l'Occident » ? « En Occident, dit-il, la papauté, à l'issue du long développement qu'elle a subi au cours des âges, possède à la fois, conformément aux définitions de 1870, une infaillibilité doctrinale et une juridiction *immédiate* sur tous les fidèles. L'évêque de Rome est donc le critère visible de la vérité et le chef unique de l'Eglise universelle, sans toutefois posséder de pouvoirs sacramentels différents de ceux des autres évêques. Dans l'Eglise orthodoxe, aucun pouvoir de droit divin ne saurait exister en dehors et au-dessus de la communauté eucharistique locale constituée par ce qu'on appelle aujourd'hui un *diocèse*. Les relations et la hiérarchie entre les évêques sont réglées par les canons et ne possèdent pas un caractère absolu. Il n'existe donc pas non plus de critère visible de Vérité, en dehors du *consensus* des Eglises dont l'expression la plus normale est le Concile œcuménique. Ce Concile pourtant... n'est pas une autorité *ex sese*, en dehors et au-dessus des Eglises locales, il n'est que l'expression et le témoignage de leur accord. Une assemblée formellement *œcuménique* peut encore être rejetée par l'Eglise... La permanence de la vérité dans l'Eglise est donc un fait d'ordre surnaturel, semblable en tous points à la réalité du Sacrement. Son efficacité est accessible à l'expérience religieuse, mais non à l'examen rationnel, et ne saurait être soumise aux normes du Droit », pp. 183-184. Nous nous demandons ici comment les Pères des grands Conciles œcuméniques, s'ils n'estimaient vraiment pas avoir une autorité *de soi* infaillible et placée *au-dessus des Eglises locales* ont pu anathématiser et déposer des évêques d'Eglises locales, voire des patriarches ?

2. Quelle est l'attitude orthodoxe à l'égard du Conseil œcuménique ? « Les protestants,

pour lesquels l'Eglise reste essentiellement 'une communauté de pécheurs pardonnés', considèrent généralement que les divisions entre chrétiens dans l'histoire sont des divisions *de l'Eglise elle-même*. L'unité de l'Eglise dont parle le *Credo*, n'est donc pleinement réalisée par *aucune* des confessions chrétiennes, mais toutes doivent la rechercher. Là précisément serait la fonction du Conseil œcuménique : grâce à lui, l'Eglise, en se rapprochant de l'unité, deviendrait *plus pleinement* Eglise ; elle se 'repentirait' pour le péché contre l'unité dont elle s'est rendue coupable. Dans leurs exposés œcuméniques, de nombreux responsables protestants insistent inlassablement sur la nécessité, pour toutes les 'églises', de renoncer à tout exclusivisme dogmatique, à tout *non possumus* doctrinal...

« Il est évident que les orthodoxes ne peuvent accepter cette théologie de l'Eglise à la fois 'justifiée et pécheresse' ; le mystère de l'Eglise consiste, en effet, précisément dans ce fait que, *ensemble, des hommes pécheurs constituent l'Eglise infaillible*, Corps du Christ, Temple de l'Esprit, Colonne et Fondement de la Vérité... L'attitude protestante apparaît aux orthodoxes comme une négation de la pleine et réelle présence du Christ dans l'Eglise, comme un refus des promesses qu'Il a faites à ses disciples : « Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous conduira vers la vérité tout entière » Jean, xvi, 13. Cette vérité entière est donc présente dans une Eglise visible qui est l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique dont les autres confessions chrétiennes se trouvent séparées. L'unité chrétienne est une unité avec le Christ dans l'Esprit saint, et non une unité entre hommes qui se serait perdue dans l'histoire... », p. 189. Ce sont là des paroles d'or qu'on aimerait entendre rappeler quelquefois dans nos milieux catholiques.

3. La vraie Eglise, pour l'auteur, c'est l'Eglise orthodoxe. Il reprend finalement contre l'Eglise catholique, en l'atténuant à peine, et sans essayer d'en éprouver la vérité, le fatal lieu commun : « Nous ne voulons aucunement affirmer que l'Occident ait transformé *totale*ment la doctrine révélée en philosophie, et la structure ecclésiale en un système juridique : nous voulons simplement dire qu'en Occident, dans un souci de témoignage au monde et d'efficacité, on a parcouru un chemin beaucoup plus long dans ces deux directions qu'en Orient, et que, en suivant ce chemin, on a formulé un certain nombre

de dogmes qui rendent difficile tout retour en arrière», p. 198. D'où la conclusion : « Le rôle œcuménique de l'Orthodoxie, dans le dialogue avec les protestants et les catholiques, consiste précisément à mettre en question les formules du moyen âge latin et de la Contre-Réforme, sans nier le contenu traditionnel qu'elles veulent exprimer, à solliciter fraternellement les catholiques à un retour aux sources et les protestants à une attitude plus ouverte envers la Tradition », p. 198.

Que dirons-nous, sinon que le cours du temps ne se remonte pas ? Le moyen âge latin, la Réforme, la Contre-Réforme ont posé des problèmes concernant non seulement la contingence historique, mais le sens de la Vérité révélée elle-même. Ces problèmes ne s'éluent pas. A la solution catholique ce n'est d'ailleurs pas un impossible retour à l'implicite qu'oppose M. Meyendorff lui-même, mais les précisions apportées par Grégoire Palamas. Voir là-dessus son *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Seuil, 1959, et notre analyse de ce livre parue dans la *Revue Thomiste*, 1960, n° 3, pp. 428-452 : *Palamisme et Thomisme*.

STEPHEN NEILL, *L'Anglicanisme et la communion anglicane*, traduit de l'anglais par Jeanne Marrou, Coll. Les Univers, Paris, Seuil, 1960, 424 pages.

1. Voici quelques lignes tirées de la Préface à l'édition française : « Irlandais, né en Ecosse, élevé en Angleterre, j'ai été consacré évêque dans l'Inde et suis fixé maintenant à Genève ; j'ai donc acquis quelque compétence, et aussi le recul nécessaire, pour parler de mon église. Je viens de rentrer d'un voyage en Australie, si bien que je me trouve avoir exercé mon ministère selon le rite anglican dans chacun des cinq continents : je crois bien avoir célébré dans plus de cent diocèses et prêché dans plus de cinquante cathédrales. Je connais les faiblesses de l'Eglise anglicane : je n'ai pas cherché dans ce livre à les dissimuler. Mais cette église est mon église : j'espère avoir réussi à faire sentir au lecteur quelque chose de la profonde affection qu'un Anglican sincère ressent pour l'église dans laquelle il rencontre chaque jour la présence vivante du Christ », p. 9.

Livre écrit avec une grande érudition, un désir certain de justice et de vérité, de l'humour aussi, un sens psychologique qui s'exerce dans les portraits des personnages évoqués, plein de faits historiques et de questions théo-

logiques, qui veut utiliser toutes les richesses non pas pour présenter une fois de plus l'Eglise anglicane, mais, débordant ce sujet, pour répondre à quatre questions : « 1. Quel est cet étrange organisme étendu à la terre entière qu'on appelle la Communion anglicane ? 2. Comment est-elle devenue ce qu'elle est ? 3. Que représente-t-elle parmi les nombreuses communautés chrétiennes dont l'ensemble constitue la chrétienté ? 4. Quelles sont les forces qui l'animent aujourd'hui ? », p. 11.

Le côté paradoxal de l'esprit anglais, qui apparaît au cours du livre, est évoqué dès le début : « Une profonde différence de tempérament sépare nos deux peuples. Les Français sont dans l'ensemble beaucoup plus intellectuels, les Anglais imaginatifs, poétiques, pratiques ; ils n'ont jamais réussi à assimiler les règles de la logique la plus élémentaire. C'est un gros bon sens et une certaine sorte d'intuition qui règle leur comportement. Un de nos plus grands hommes de l'Eglise anglicane a dit un jour : *On dit que l'Anglais n'a pas d'idées ; il faut aller plus loin : si on lui en montre une, cette seule vue le remplit d'horreur*. C'est une boutade, et elle n'est pas tout à fait juste : l'Anglais a, lui aussi, de grands dons intellectuels et il en a fait la preuve dans tous les domaines de la pensée et de l'esprit. Mais il reste vrai qu'un système purement logique n'attirera pas à coup sûr sa préférence et qu'il ne considérera pas nécessairement cette rigueur logique comme une vertu », p. 7.

Il ne faudrait pas que le lecteur prenne ici le change. L'auteur croit comme tout homme au monde au principe de non-contradiction et à la distinction entre la vérité et l'erreur : c'est l'anglicanisme qui est dans la vérité, et le catholicisme qui est dans l'erreur, il l'affirmera avec force. Son histoire n'est pas sans passion, il va jusqu'à écrire que si le Pape n'avait craint d'offenser l'Espagne, il « était prêt à aller le plus loin possible dans les concessions, même semble-t-il en cette circonstance spéciale, à permettre à Henry la bigamie », p. 38 ! Il pardonne presque tout à Henry VIII, et son admiration pour Cranmer est totale. Les vues historiques de l'auteur sont dans l'ensemble celles de Burnet que Bossuet expose et critique au livre VII de l'*Histoire des variations*. (Nous renvoyons pour tous ces faits aux beaux volumes de Joseph Leclerc, S. J., *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier, 1955). Et comment s'attendre à trouver chez lui une vue exacte de la justification luthérienne, ou de

la doctrine catholique du mérite, ou de celle de la perfection chrétienne ? Il nous a parlé de « l'irréprochable moine Pélage... qui laissa son nom à une hérésie typiquement anglicane, le Pélagianisme », p. 23, ce qui ne le gêne pas le moins du monde de voir dans « les idées nouvelles venues de la Réforme luthérienne d'Allemagne..., les forces créatrices qui, en bien comme en mal, ont façonné de manière indélébile cet étrange et beau monument qu'on appelle l'anglicanisme », p. 46.

2. A la question : qu'est-ce que l'anglicanisme ? l'auteur répond : « L'Eglise d'Angleterre c'est l'Eglise catholique en Angleterre, elle enseigne toutes les doctrines de la foi catholique telles qu'on les trouve dans l'Ecriture Sainte, telles qu'elles sont résumées dans le symbole des Apôtres, dans le symbole de Nicée et le Credo d'Athanase, et telles qu'elles ont été exposées dans les décisions des quatre premiers conciles généraux de l'Eglise non divisée. Fermeement basée sur les Ecritures en ce qu'elles contiennent tout ce qui est nécessaire au salut, elle propose toujours son défi : Qu'on nous montre quelque chose clairement exprimé par l'Ecriture Sainte que nous n'enseignons pas, alors nous l'enseignerons. Qu'on nous montre quelque chose dans notre enseignement ou dans nos usages qui soit nettement contraire à l'Ecriture Sainte et nous l'abandonnerons », p. 370. (Mais on nous a averti qu'il fallait lire l'Ecriture « avec un ensemble de préperceptions différentes » de celles du moyen âge, p. 47).

« Les églises anglicanes condamnent comme non scripturaires et erronées les additions à la foi catholique qui ont été faites à une époque récente par l'Eglise romaine. Elles condamnent également l'amoindrissement de la foi chrétienne impliqué par ce qu'on appelait autrefois le Socinianisme et qu'on connaît aujourd'hui plus communément sous le nom d'Unitarianisme, et qui dénie à Jésus-Christ la qualité de Fils unique de Dieu », p. 370. On ajoute qu'il n'existe pas, au sens étroit du terme une foi anglicane, mais bien une attitude, une atmosphère anglicane, qui échappe à l'analyse, et dont les éléments sont : une qualité biblique ; une pratique liturgique de style sobre et modéré fondée davantage sur l'éducation de la volonté que sur l'excitation des sentiments ; un sens intense de la continuité : la question : Où était votre église avant Henri VIII ? n'a pas de sens pour un Anglican ; lorsqu'il entre dans un ancien sanctuaire, il ne dit pas : Cette église était autre-

fois catholique ; mais : c'est l'Eglise, p. 372. En même temps que la foi en la grandeur de la vérité « existe chez les Anglicans une volonté générale de *tolérer provisoirement* ce qui apparaît comme une erreur... Dans les premières années du XX^e siècle, l'Eglise romaine a eu à affronter la crise moderniste. Les vieux ecclésiastiques se souviennent encore de l'excommunication d'Alfred Loisy, le 7 mars 1908, et de la façon lamentable dont l'Eglise se comporta à l'occasion de cette crise. Il est heureux que l'Eglise anglicane de ce siècle n'ait rien d'analogue dans ses souvenirs », p. 375.

3. Que penser devant les perspectives d'unité ? « Les églises anglicanes sont les premières du monde à envisager froidement et sérieusement la possibilité de leur propre disparition. Les confessions ne doivent jamais être considérées comme des traits permanents du phénomène chrétien. Il se peut qu'elles soient utiles aujourd'hui, mais c'est là un mal nécessaire. Nos ancêtres se sont séparés de Rome parce que c'était nécessaire pour sauvegarder la vérité et rejeter l'erreur. La possibilité d'une union entre l'Eglise anglicane et l'Eglise romaine est aujourd'hui très lointaine, car elle supposerait de notre part l'acceptation de l'erreur et l'abandon de la vérité... 'Si nous étions trop lents à progresser dans notre élargissement, nous trahirions ce que nous estimons être notre vocation particulière. Mais nous trahirions pareillement la mission que Dieu nous a confiée si la Communion anglicane se laissait dissocier avant d'avoir achevé d'accomplir son œuvre' (Lambeth, 1948)... Tout comme les individus, les églises chrétiennes doivent, si elles veulent réellement suivre leur Maître, être prêtes à mourir pour lui. Mais il peut être de leur devoir de dire comme l'a dit leur Maître : Mon heure n'est pas encore venue. Les églises comme les nations sont choses précieuses... », pp. 383-384.

Une Eglise dont l'Ecriture nous dit qu'elle est « la colonne et le support de la vérité » (I Tim., III, 15) et dont la tâche serait de *tolérer provisoirement l'erreur*... Une Eglise contre laquelle « les Portes de l'Enfer ne prévaudront pas » (Mt., xvi, 18) et que le Christ assiste tous les jours jusqu'à la fin du monde (Mt., fin) et qui devrait *envisager froidement et sérieusement la possibilité de sa propre disparition*... On demandait tout à l'heure des textes de l'Ecriture, pour s'incliner devant eux. Il y en aurait d'autres... Et ce sont pour finir les mots de Newman qui nous revien-

nent à l'esprit : « Je reconnais dans l'Eglise anglicane une institution vénérée, anoblée par de beaux souvenirs historiques, un monument de la sagesse du temps passé, une arme puissante dans la politique, un grand organe national, une source de grands avantages pour le peuple, et jusqu'à un certain point, un témoin, une école de la vérité religieuse... Mais qu'elle soit quelque chose de sacré, qu'elle soit l'oracle de la vérité révélée... qu'elle puisse s'appeler la Fiancée de l'Agneau, voilà l'aspect sous lequel il m'est devenu impossible de la considérer depuis ma conversion ».

Charles Journet

ANDRÉ PÉRY, *Le catéchisme de Heidelberg, Un commentaire pour notre temps*, Labor et Fides, Genèse, 1959.

Composé en 1563, ce catéchisme calviniste est écrit selon un plan qui s'inspire de trois thèmes de l'épître aux Romains : La misère de l'homme (théologie du péché) – La délivrance de l'homme (théologie de l'Incarnation rédemptrice) – La reconnaissance de l'homme (théologie morale).

M. Péry commente le texte de ce catéchisme dont il approuve la doctrine fondamentale tout en critiquant parfois certaines formules outrancières. Par exemple, il écrit : « ... Le dogme de la corruption radicale présente, à la réflexion, un certain nombre de difficultés : si l'homme est totalement déchu, il n'est plus un homme et par conséquent, l'incarnation devient impensable. Si l'homme n'est que néant, comment Dieu pourra-t-il assumer la nature humaine ? » (p. 17). L'auteur conclut que la corruption de l'homme par le péché originel n'est pas ontologique, mais morale. « L'homme a conservé la plupart des admirables qualités dont Dieu l'a revêtu. Mais il ne sait plus s'en servir, ni pour la gloire de Dieu, ni pour son propre bien ». Sur cette base, une discussion pourrait s'établir avec la théologie catholique qui préciserait cependant que le pécheur, dominé par l'amour de soi qui va jusqu'au mépris de Dieu, ne s'inspire pas toujours de sa fin mauvaise et accomplit donc parfois des actes honnêtes, bien que non salutaires.

M. Péry croit fermement à la divinité du Christ, mais nous regrettons qu'il interprète le dogme trinitaire avec des formules modalistes : « La théologie contemporaine a redonné à la doctrine de la Trinité sa vraie valeur : elle est l'expression même du Dieu qui se révèle dans les actes dont témoigne

l'Ecriture. Le Dieu qui crée, qui libère l'homme et qui lui fait connaître son salut, est le Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, le Seigneur, le seul Dieu dont la théologie chrétienne puisse parler » (p. 33). Sabellius n'enseignait pas une autre doctrine ! Enfin, l'auteur ne manifeste pas un véritable esprit œcuménique lorsqu'il juge notre enseignement qu'il caricature souvent.

Par exemple, la prière des saints, pour l'Eglise catholique, est une participation à l'intercession du Christ. Mais M. Péry présente notre culte des saints comme s'il n'avait aucun lien avec la christologie. « Dans le paganisme, le judaïsme, un animal sacrifié paie, expie à la place de l'homme. Dans le catholicisme romain, ce sont les saints » (p. 24). Même méthode simplificatrice en présence de notre doctrine de la justification : « La conception catholique romaine du salut : la justification est fonction des œuvres du fidèle et des mérites qu'il a acquis sur la terre » (p. 59). Pas du tout. Le pardon des péchés est gratuit ; aucune œuvre du pécheur ne mérite sa justification. Mais les bonnes œuvres accomplies par le juste avec la grâce de Dieu le disposent à obtenir la récompense du ciel.

Encore un dernier exemple de ce manque d'objectivité. « Pour l'Eglise catholique romaine, le Christ est matériellement présent dans les espèces du pain et du vin » (p. 70). Or saint Thomas d'Aquin précise bien que la présence du Christ dans l'eucharistie n'est pas locale ; ainsi elle diffère entièrement de la présence des réalités matérielles dans un lieu !

Avant de condamner si sévèrement notre doctrine, il serait indiqué de se poser cette question préalable : Ai-je bien compris l'enseignement de mon frère ?

Georges Bavaud

PIERRE COURCELLE, *L'Entretien de Pascal et Sacy, Ses sources et ses énigmes*, Paris, Vrin, 1960, 184 pages.

1. *L'Entretien*, daté de 1655, nous est donné tel qu'il fut publié pour la première fois, en 1728, par le P. Desmolets, dont le texte est « toujours plus simple, plus obscur et plus hardi ». En regard de chaque page, sont rapportées les sources, qui suffisent à l'éclairer : pour le texte de Pascal : Epictète, Montaigne, voire Descartes et son démon trompeur ; pour celui de Sacy, les Confessions de saint Augustin.

L'authenticité entière de l'*Entretien*, d'abord acceptée, fut ensuite sérieusement mise en

cause, lorsqu'on s'aperçut que les *Mémoires* de M. Fontaine, d'où il était tiré, contenaient d'autres entretiens fictifs, fabriqués par Fontaine à l'aide des lettres ou des notes dont il disposait. Quelle est sa part, quelle est celle de Pascal, quelle est celle de Sacy, dans le cas présent ?

2. L'analyse minutieuse du texte et le repérage des sources permet à M. Courcelle de faire le point. *L'Entretien* est bien, en un sens, une fabrication de Fontaine, mais qui s'est borné à raccorder des notes authentiques. En réalité, nous avons affaire à deux recueils de *Testimonia*, l'un de Pascal, l'autre de Sacy... Ces recueils ont le caractère de notes personnelles, rédigées d'une part par Pascal, d'autre part par Sacy, et destinées à servir de canevas à des discussions qui sans doute se continuèrent entre eux pendant plusieurs jours. C'est bien le style et la pensée de Pascal, comme de Sacy, que nous livre *L'Entretien*.

« L'examen comparatif des *Pensées* et de *L'Entretien*, là où il y a rapport littéral et non douteux, confirme l'antériorité de *L'Entretien*... Il est resté le texte de base à partir duquel Pascal devait continuer de méditer et de coucher ses pensées à mesure qu'il les élaborait, sur ses célèbres petits morceaux de papier », p. 139.

3. Fontaine insiste sur l'accord final des deux interlocuteurs. Une divergence pourtant paraît entre eux. Sacy s'effraie du crédit que Pascal fait à Montaigne. Une apologétique qui prétend confondre l'« insolence » soit de Luther soit des athées en proclamant le doute universel, et – la foi mise à part – à voir dans l'ignorance notre « maîtresse forme », lui paraît bien dangereuse et peu conforme à saint Augustin. Mais Pascal a déjà dans la tête le plan d'une *Apologie de la religion*, tout originale, qui consistera, par les contradictions qui sont en l'homme, à *démontrer*, d'une part, l'existence du péché originel, et du même coup la vérité du christianisme qui nous en apporte le remède. Il a besoin pour cela d'Epictète, contre ceux qui méconnaissent la grandeur et les devoirs de l'homme, et plus encore de Montaigne contre l'arrogance des raisonneurs et des athées. Voilà, non certes tout le « contenu » des *Pensées*, où seront reprises les grandes vues de l'Apologétique traditionnelle, mais du moins leur « nœud », et il figure dans la conclusion de *L'Entretien* : « Je vous avoue, Monsieur, que je ne puis voir sans joie, dans cet auteur [Montaigne], la superbe raison si

invinciblement froissée par ses propres armes, et cette révolte si sanglante de l'homme contre l'homme, qui, de la société avec Dieu, où il s'élevait par les maximes, se précipite dans la nature des bêtes...

« Il me semble que la source des erreurs de ces deux sectes est de n'avoir pas su que l'état de l'homme à présent diffère de celui de sa création ; de sorte que l'un, remarquant quelques traces de sa *première grandeur* et ignorant sa corruption, a traité la nature comme saine et sans besoin de réparateur ; au lieu que l'autre, éprouvant la *misère présente* et ignorant la première dignité, traite la nature comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans le désespoir d'arriver à un véritable bien, et delà dans une extrême lâcheté...

« L'un établissant la certitude, l'autre le doute, l'un la grandeur de l'homme, l'autre sa faiblesse, ils ruinent les vérités aussi bien que les faussetés l'un de l'autre... Et la raison en est que ces sages du monde placent les contraires dans un même sujet. Car l'un attribuait la grandeur à la nature et l'autre la faiblesse à cette même nature, ce qui ne pouvait subsister ; au lieu que la foi nous apprend à les mettre en des sujets différents, tout ce qu'il y a d'infirmes appartenant à la nature, tout ce qu'il y a de puissants appartenant à la grâce. Voilà l'union étonnante et nouvelle que Dieu seul pouvait enseigner et que lui seul pouvait faire, et qui n'est qu'une image et qu'un effet de l'union ineffable de deux natures dans la seule personne d'un homme-Dieu. » Charles Journet

HENRY BARS, *Dimanche à la clarté*, Editions Fleurus, Paris, 1960, 282 pages.

Trois vertus-clefs, Coll. Je sais, je crois, Paris, Fayard, 1960, 128 pages.

Deux petits livres profonds et personnels comme tout ce qu'écrit Henry Bars. Le premier, fait de méditations liturgiques sur *L'Avent*, *Noël* et *l'Épiphanie*, *Les dimanches après l'Épiphanie*, *Le temps de la Septuagésime*, *Le Triduum pascal*, *Les dimanches après Pâques*, *L'Ascension*. Ce sont des allocutions écrites après coup, qui gardent le ton de la conversation, et la fraîcheur d'une improvisation méditée. Rien de banal et de déjà dit, mais un cœur qui livre son secret.

Le second est consacré aux trois vertus théologiques : *La foi, qui est l'entrée*, *L'espérance, qui est la course*, *La charité, qui est le*

terme et la source. Chacune de ces études commence par la question : *Ce qu'en disent les livres saints ?* Les épreuves de la foi, celles de l'espérance, l'ordre de la charité sont analysés avec profondeur.

A propos de l'essence de la charité, l'auteur discute le mérite et les erreurs de la thèse du théologien suédois Anders Nygren ; comme à la fin de l'étude sur l'espérance, il montre l'égarement d'un « certain purisme » qui vient tout droit de Kant.

En traitant des *aventures de l'espérance*, l'auteur signale deux sortes d'illusions. L'une qu'il retrouve chez Teilhard de Chardin, qu'il lit avec sympathie, mais dont pourtant certains textes lui semblent exiger des rectifications, par exemple ce texte du *Milieu divin*, p. 128 : « Un jour toute la substance divinisable de la matière aura passé dans les âmes ; tous les dynamismes élus se trouveront récupérés ; et alors notre monde se trouvera prêt pour la Parousie », qui, lui semble-t-il, ne s'ajuste guère à Mat. XXIV, 12-13 et Luc, XVIII, 8. La seconde illusion se trouve chez des chrétiens que le marxisme a plus ou moins intoxiqués, tel M. C. Desroches, qui voudraient concilier l'espérance chrétienne avec l'efficacité marxiste, sous le prétexte que « le salut de l'homme est d'une seule coulée ». Charles Journet

MAURICE CHAPPAZ, *Le Valais au gosier de grive*, 72 pages, Payot, Lausanne, 1960. (Suite.)

Ce ne serait pas la première fois, qu'évoquées par un poète, l'histoire et la géographie laisseraient éclore une fleur prophétique. Ce n'est en tout cas pas la première fois qu'un peuple et une terre sont chargés d'une mystérieuse signification :

*Le Valais ressemble à la Sainte Russie.
Le Valais est comme la Bible, la Provence,
l'Espagne.
Le Valais est une haute vallée de l'Inde.*

Mais, parce que

*Derrière l'os du front
nous avons une syllabe incréée*

le peuple des lecteurs est conduit sur les sentiers du langage en pèlerinage d'éternité :

*Le Valais de mon cœur est plus grand que
l'autre.
De toute éternité il existe.*

Pourquoi s'étonnerait-on que le poète, dans son amoureuse application à reconnaître le visage éternel du pays qu'il aime, de ce *quelque chose*, dirait Ramuz, *qui est les choses mêmes et les dépasse pourtant à l'infini* (Remarques, éd. Rencontre, p. 63), anticipe comme par surcroît sur le déroulement du temps ? C'est l'amour véritable, c'est-à-dire, attentif au *prochain*, au concret, à l'être,

*L'univers dans la piqure d'une épine,
le néant dans tout ce que l'on se construit !*

qui est ici *pré-voyant*, c'est la poésie vraie qui anticipe naturellement sur son objet, comme si elle était connaissance, au sein de la fleur déjà, du fruit qui en doit naître.

Il est vrai que pour expliquer cette intelligence nouvelle des signes,

*Pourquoi ces visages ? partout ces signes
de la terre promise ?
Pourquoi mon cœur les reconnaît-il ?*

il faut savoir que Maurice Chappaz ne sépare jamais, logiquement, la créature de son Créateur, ni l'homme douloureusement racheté de son Rédempteur. En quête du chant ineffable du *Valais au gosier de grive*, comme de la divine intention dont la terre et son peuple sont l'expression, le poète ne peut pas éluder le mystère du péché et de la Croix :

*j'ai perdu mon enfance
et je l'ai retrouvée dans le Christ.*

et c'est la vie du Christ qu'il interroge avec l'audace d'un enfant pour comprendre la passion douloureuse et nécessaire de ce qu'il aime.

Le Valais de bois est à l'agonie.
victime après tant d'autres des impératifs économiques :

*Sur l'herbe des calvaires
voici le vaste colportage
les valets jouent aux cartes tout ce que
j'aime.*

Mais, de même que la Passion du Christ a précédé sa glorieuse Résurrection, la mort du *Valais de bois* est le prélude nécessaire d'un Valais éternel, c'est-à-dire, du Paradis.

Dans la perspective du passage de ce monde à l'autre, le poème de Chappaz pourrait être dit prophétique. Mais il l'est encore dans une perspective plus terre à terre. Car c'est un fait que sur chaque continent les fleurs et les animaux sauvages disparaissent, réduits à vivre dans des réserves dites naturelles, parce que les hommes envahissent la

surface du monde. C'est un fait que la planète change de visage sous les villes, les routes, les aérodromes et les stades,

*Mon compère l'œillet rose
et ma sœur l'anémone
s'enfoncent dans le sol,
Vergers de fils électriques
et chemins de ciment.*

(...)

Adieu chère famille !

*On coupera les seigles
comme on se coupe les veines.*

et que les grands prêtres du Progrès prophétisent à leur tour sans le savoir : il vous est avantageux de sacrifier la nature pour la prospérité de tous !

C'est pourquoi, maintenant que j'ai connu le poème de Maurice Chappaz, et que

*Maintenant nous sommes devenus nous-mêmes
des morceaux ambulants de campagne.*

j'assiste à cette défiguration progressive de la terre comme au dernier acte avant que soient ébranlées les puissances des cieux, quand ce monde, tout recouvert d'artifices, sera déjà comme n'étant plus.

Moi c'est la prospérité qui me rend irréel !

Et nous donc...

Claude Martingay

*Le Valais de bois est à l'agonie.
Le Valais qui est la seule parcelle de l'Eden,
dans une fente de neige
entre les siècles dormants
hostie intacte et fraîche.*

Le chant si beau du « Testament du Haut-Rhône (Ed. Rencontre 1953) nous avait conlits déjà au cœur de cette agonie : lentement, inexorablement se défaisait le vieux pays sacré ; l'une après l'autre, les cités se rendaient, les dernières clairières étaient violées : partout bientôt, l'ancien, l'unique « Valais de bois » allait devenir la proie de la civilisation du ciment et de l'acier. Et le désespoir emplissait la voix du poète.

Ce n'est pas pour rien que de la prose un peu solennelle et très unie du « Testament », Maurice Chappaz a passé, dans ce nouveau livre, à une forme toute différente : courts, longs, d'une douceur de fleur ou au contraire chargés d'une force sauvage, les vers s'affrontent, se heurtent, brusquent le rythme, rompent le souffle. Tout de suite, on a l'impres-

sion d'un combat. Et c'est bien une lutte, en effet, que le poète engage pour défendre ce qu'il aime, une sorte de corps-à-corps sans merci. Il s'agit de préserver ou de retrouver peut-être par-delà les transformations douloureuses, les grandes valeurs sacrées : la beauté, la foi, l'amour... Pour le Valais ? Bien sûr. Mais ce n'est pas tout : une autre inquiétude encore tremble dans ces vers, un désir, ou plutôt une espérance, qui donne au poème sa vraie dimension ; car c'est en lui-même aussi que le poète poursuit une recherche ardente, dont la violence éclate par moments dans une expression brutale, où il faut voir peut-être comme une manière d'exorcisme :

*Je suis l'amoureux des fermes
et le crétin du printemps.*

Taisez-vous

*si vous n'avez pas subi une trinité d'entrailles
le fumier comme une trüie en chaleur,
l'émotion de l'herbe verte,
la force de la terre noire.*

« L'agonie est de tous les jours » : retrouver la foi, pouvoir aimer encore, donner, se donner, être sauvé, refait tout entier par la grâce du Christ. Et qu'elle est belle, et pure de toute « littérature », la voix qui supplie ainsi :

Je vais vers les montagnes

Tel un chantre au lutrin,

je vous appelle

anges des pêcheurs roses,

anges sortis des prés verts ;

faites, faites en sorte

que les aveugles voient,

que les sourds entendent !

anges d'ici

au souffle de taureaux.

Leur voix mugit :

« Ephphetha, ouvre-toi ».

J'aimerais citer pour finir tout le beau fragment qui tient en lui à la fois une promesse et un accomplissement, une sorte d'aurore boréale où la lumière et la nuit sont toutes deux consenties, alliées :

*Maintenant nous sommes devenus nous-mêmes
des morceaux ambulants de campagne.*

C'est dans l'être humain

que se réveillent les cerisiers et les pommiers.

Ces morceaux vont parler,

vont crier les rogations de la terre de cendre ;

.....

Une espèce d'herbe croît en nous

telle une gerbe.

*Dans le calice
toutes les âmes viennent bourdonner.
Mûrir, grandir ;
le centre de la terre
me monte entre les lèvres.
Ce que nous ne savons pas
devra jaillir de nous ;
ce que nous disons, c'est l'adieu,
c'est l'ave de la nuit.*

Un beau livre, où s'affirme et se renouvelle
le talent d'un de nos meilleurs poètes ro-
mands. Anne Perrier

Mgr L. J. SUENENS, *Problème crucial :
Amour et maîtrise de soi*, Bruges, 1960.

Attirer l'attention sur l'ampleur et l'urgence d'un problème crucial, tel est le but que se propose Mgr Suenens. Puisse cet appel être entendu de tous les éducateurs, médecins et universitaires catholiques. Il faut se réjouir grandement de voir un membre de l'épiscopat, aujourd'hui membre d'une commission préparatoire du Concile, aborder le problème délicat et urgent de l'éducation sexuelle et reconnaître les graves déficiences en cette matière des éducateurs chrétiens : « Les péchés d'inertie et de paresse de tous ceux qui portent, à des titres divers, une responsabilité dans l'éducation sexuelle, pèseront plus lourds au jour du jugement que les fautes de ceux et de celles qui n'auront pas été préparés à remplir leurs devoirs ».

Un problème crucial : Avec une grande lucidité, Mgr Suenens étudie les conséquences catastrophiques pour la vie des personnes, pour l'épanouissement des foyers et pour la vie de l'Eglise du manque d'éducation de l'amour : « L'Eglise doit, à tout prix, mener de front la conquête apostolique et l'éducation sexuelle, sous peine d'être dans son travail même acculée, à tout instant, à l'impasse... Nous n'avons pas le droit de nous contenter d'imposer aux hommes un commandement de la part de Dieu, sans leur dire en même temps comment le mettre en pratique, sans les aider pas à pas, sur la route de l'obéissance ».

En quelques pages, l'auteur s'applique ensuite à mettre en lumière les dimensions humaines de l'amour. Après avoir analysé la « désacralisation de l'amour » ramené à la simple jouissance charnelle et montré les tragiques conséquences d'une dissociation de l'amour et de l'instinct, Mgr Suenens situe, à

sa juste place, l'amour charnel dans la hiérarchie de l'amour humain. S'appuyant sur l'autorité de médecins et de biologistes, il souligne également les caractéristiques particulières de la sexualité humaine, « plus malléable, plus susceptible d'éducation qu'on ne le pensait ». Ces considérations amènent l'auteur à estimer qu'un travail de recherche dans ce domaine permettrait de trouver dans la réflexologie moderne une aide précieuse dans le difficile et indispensable effort de *Maîtrise de soi* requis par l'épanouissement de l'amour humain.

Entre ceux qui ramènent tous les problèmes de l'homme à la sexualité et ceux pour qui les questions d'ordre sexuel sont des sujets qu'une fausse pudeur interdit d'aborder, Mgr Suenens demande simplement aux éducateurs chrétiens un effort de Vérité : « Les problèmes de vie doivent être abordés en pleine clarté et avec une optique chrétienne. Rien n'est plus nuisible qu'une demi-vérité, ni certaines étroitesse... Trop souvent, on se borne, en matière de chasteté, à une éducation négative, par voie d'interdictions ; or, éducation négative équivaut à absence d'éducation ». Il est certain que dans trop d'instituts catholiques, on ne se préoccupe que négativement de l'éducation de l'amour. Il faudrait avoir le souci de préparer à cette tâche importante les éducateurs et les éducatrices : c'est là, pour les supérieurs de nos maisons de religieuses et de religieux enseignants, un devoir grave.

« Le mot amour est pour le chrétien d'aujourd'hui une bataille perdue à regagner ». Dans cette bataille, Mgr Suenens s'est engagé avec toute son autorité. Puisse-t-il être suivi par tous les éducateurs et les parents chrétiens auxquels on ne peut que conseiller vivement la lecture de son ouvrage.

Gabriel Bullé

P. TOUILLEUX, *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel*, Desclée et Cie, Tournai, 1960, 184 pages.

Qui mésestimait aujourd'hui l'importance de faire connaître la pensée hégélienne et surtout marxiste, vu son influence dans le monde ? C'est le mérite de ce petit livre, immense par sa densité, de montrer la cohérence interne de leur système, malgré un danger inévitable de schématisme et « l'omission de maints points de vue qui ne sont pas sans intérêts » (p. v).

La valeur de cette « Introduction » est sa référence à des ouvrages magistraux ; pour Hegel, J. Kojève « Introduction à la lecture d'Hegel » ; pour Marx, J. Y. Calvez « La pensée de Karl Marx » ouvrages qu'il résume avec brièveté mais profondeur.

L'exposé de leur pensée est précédé d'une brève notice biographique. De plus, l'auteur intercale entre eux la figure de Feuerbach qui les relie par sa critique de la religion.

Ce qui est révélateur à la lecture de ce livre, c'est le désir convergent de ces trois philosophes de réconcilier l'homme avec lui-même, de lui redonner son unité – vraie nostalgie d'une unité perdue. Hegel tente de concilier le fini et l'infini. Certes la théologie luthérienne en était bien incapable. Comment alors communiquer intimement avec l'absolu ? Le moyen d'y accéder, ce sont les concepts de la théologie. « En effet en produisant les divers objets de la foi, l'esprit se réalise lui-même et à travers l'histoire des différents objets de la foi, il se donne un accès au savoir absolu », p. 37. Cet accès au savoir absolu ne s'accomplit pas sans un processus dialectique. C'est au terme de ce processus selon lequel l'esprit se réalise lui-même que celui-ci se connaît « comme une totalité qui s'engendre elle-même », p. 38 ; ce qui autrement dit signifie que Dieu ne peut avoir conscience de lui que par et dans la pensée du philosophe qui accède au savoir absolu. La conséquence de cette démarche vers la conciliation, c'est le refus d'un Dieu distinct des aspirations humaines. Cette philosophie conduit non pas à l'athéisme mais au panthéisme.

Pour Feuerbach, l'homme récupère son être aliéné en reprenant à son compte ses propres aspirations et tendances qu'il projetait hors de lui en un être supérieur. Cet être supérieur, l'homme en venait à croire en lui et à l'adorer. Sa croyance en lui était la raison de son aliénation. Dès lors, si la nature humaine a en elle-même et par elle seule les attributs que la foi projette en Dieu, si les qualités que l'homme aliéné met en Dieu sont les qualités et les attributs propres à l'humanité, la seule réalité parfaite, c'est l'humanité avec toutes ses possibilités à actuer. Dieu est ainsi écarté, l'homme a pris sa place et devient pour lui-même l'être suprême. C'est l'athéisme. En outre Feuerbach qui ne dit rien de l'analogie, ne reconnaît qu'une distinction spacieuse entre deux êtres ; le matérialisme est posé en principe. Tandis que Hegel aboutissait à un panthéisme idéaliste

en voulant concilier le fini à l'infini, Feuerbach niant toute transcendance divine réconcilie l'homme avec lui-même au niveau d'un athéisme matérialiste.

Dans la pensée marxiste enfin, l'homme retrouve son unité par la réduction et par la suppression des aliénations puis par sa coïncidence avec son être générique. En effet, la religion est la manifestation même de l'aliénation parce qu'elle est source de misère et de division. Elle doit donc disparaître pour que se produise la conciliation de l'être divisé de l'homme. Dans ce but, Marx critique la conception de l'Etat chrétien et la pratique privée de la religion dans un Etat rendu non chrétien ou « rationnel », p. 127. Mais pour que la religion disparaisse, il faut que la base profane de l'aliénation ait disparu. La critique de la religion est donc insuffisante. Feuerbach n'a pas su préciser « les conditions concrètes qui rendent la réconciliation effective », p. 126. Sa critique de la religion, son matérialisme ne sont que théoriques. Il faut poursuivre la critique jusque dans le monde profane d'abord philosophique, puis politique, social, économique, enfin, pour supprimer l'aliénation fondamentale que ce monde profane engendre. C'est alors que l'homme réalisera son unité, deviendra pour lui-même son être suprême se créera lui-même dans ses rapports dialectiques à la nature et à l'autre homme par la médiation du travail, de la nature et de la société. Dans cette perspective, conserver la religion après la suppression de l'aliénation économique fondamentale, c'est la preuve que l'homme n'est pas pleinement concilié. En conséquence on n'entreprendra rien de sérieux pour l'homme sans supprimer la religion, mais rien d'efficace non plus ne sera fait contre la religion sans s'en prendre à ce monde qui la produit comme son opium. Rappelons-nous cette doctrine en face d'une politique à la main tendue aux catholiques !

« Pastorale et Marxisme », tel est le chapitre qui sert de conclusion. L'auteur affirme que « la pratique de la justice sociale n'est pas une solution définitive au problème, elle peut certes porter remède aux désespérés injustement frustrés, p. 174. Mais il faut se souvenir qu'on se trouve « en face d'une doctrine qui séduit par sa cohérence propre » et qu'il y a « des marxistes convaincus qui sortent de milieux que ne hante pas la misère », p. 175. Que faire ? Exposer sans fard la doctrine telle qu'elle découle des affirmations les plus claires et les plus cohérentes est pour

tout chrétien la meilleure critique. En effet, « critiquement menée, l'étude des systèmes de Marx et de Hegel est plus profitable que dangereuse. Si à l'état virulent cette culture peut provoquer l'infection, atténuée par une sérieuse critique, elle vaccine », p. 177. Cette critique peut « se placer au cœur du système pour en examiner les thèmes majeurs », p. 131, ou bien confronter ce système à une autre doctrine extérieure. Cette première critique est préférable car elle déce les contradictions internes au système lui-même et ainsi ce dernier se trouve comme dynamité.

Une autre tâche pastorale urgente, « redonner pleine conscience à l'homme individuellement et collectivement de cette partie de lui-même que mutile le marxisme. C'est au fond prêcher le royaume de Dieu », p. 177, royaume qui aura à éclairer, d'en haut, celui de César. « Pour être fidèle à elle-même, l'Eglise ne peut que développer une influence persuasive inlassable. Dans l'immédiat, les résultats peuvent paraître décevants. En d'autres domaines, l'histoire nous montre que cette obstination acharnée a été décisive » p. 179. Bernard Favre

MONUMENTA CHRISTIANA SELECTA, chez Desclée et Cie, Tournai.

La charité dans l'enseignement de saint Augustin, Dossier rassemblé par l'abbé M. Huftier, chargé de cours à l'Université catholique de Lille: *Origine divine de la charité, son excellence, sa primauté, sa définition*, n° 229, 1959, 176 pages.

Prénestorianisme en Occident, Dossier rassemblé par Mgr P. Glorieux, Recteur honoraire de l'Université catholique de Lille, n° 231, 14 textes, 1959, 64 pages.

Autour de la spiritualité des anges, Dossier scripturaire et patristique rassemblé par Mgr P. Glorieux, 1959, 72 pages. Les textes vont de l'Ecriture jusqu'à Bonaventure et Thomas d'Aquin.

Le Baptême des enfants dans la tradition de l'Eglise, Dossier rassemblé et annoté par le chanoine J. C. Didier, professeur à la Faculté de Théologie de Lille, n° 231, 196 pages.

Les textes sont présentés en latin et éventuellement en grec.

ALAIN GUILLERMOU, *Saint Ignace de Loyola, de la Compagnie de Jésus*, 190 pages.

JEAN MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, 190 pages.

YVONNE PELLÉ-DOUËL, *Saint Jean de la Croix et la nuit mystique*.

Trois livres de la collection « Maîtres spirituels », excellentement présentés et illustrés, enrichis de cartes géographiques et de tables historiques.

*

LES ECRITS DES SAINTS, aux Editions du Soleil Levant, Namur (Belgique), nous offrent dans une édition très portative et agréable des textes choisis de :

Saint Grégoire de Nazianze, par Edmond Devolder.

Les saints abbés de Cluny, par Raymond Oursel.

Saint Robert Bellarmin, par Denise Pezzoli.

Sainte Jeanne de Chantal, par Dom Idesbald van Houtnyne. Ce dernier livre nous donne la *déposition de sainte Jeanne au procès de béatification de saint François de Sales*, un beau et précieux texte.

Bienheureux Jean d'Avila, par Mgr Pierre Jobit, trad. de M.-M. Varneau-Lelaidier.

SAINT AUGUSTIN, *Maître de la vie spirituelle*, textes traduits par le R. P. Antoine Tissot, S. J., préface du R. P. Henri Rondet.

On a rassemblé sous quelques titres majeurs: Dieu et l'homme, *La condition humaine*, *Le Christ Sauveur*, *Le Christ total*, *Les sacrements du Christ*, *La condition chrétienne*, *Les vertus chrétiennes*, *La Charité*, *La vie éternelle*, les textes très simples de saint Augustin, avec un souci de tenir très près de la prédication pratique.

NOVA ET VETERA

Direction : Charles Journet, Grand Séminaire, Fribourg (Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Marie-Martin Cottier, O. P., avenue Saint-Paul 6, Grange-Canal (Genève).

Edition et administration : Librairie L. Méroz, boulevard Georges-Favon 12, Genève.

Compte de chèques postaux : I 10 232 (Revue *Nova et Vetera*).

* * *

Conditions d'abonnement (Suisse et étranger) :

Abonnement annuel ordinaire : Fr. 12.—

Abonnement de soutien : » 15.—

Le numéro : » 3.—

Pour la France : Abonnement annuel N. F. 14.—

Le numéro : » 3.75

Dépositaire pour la France : Librairie Saint-Paul, rue Cassette 6, Paris VI^e. Chèques postaux : Paris 243.60.

* * *

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.

* * *

Publié avec l'aide du Fonds national suisse de la recherche scientifique.