NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

LOUIS GARDET • *La communauté musulmane : Sa vocation à l'unité* 81

RAMON SUGRANYES DE FRANCH • *Les projets de croisade missionnaire de Raymond Lulle* 92

ANNE PERRIER • *Poèmes* 108

ROLAND RUFFIEUX • *Albert de Mun* 115

NOTES ET CHRONIQUES

G. M. ANATHIL, S.V.D. • *Renaissance hindoue et christianisme* 129

CHARLES JOURNET • *Quelques points d'histoire des religions :* Le Yoga – Le Bouddhisme – Israël – La Cabbale – Abraham dans le Coran – Al-Hallaj – La mystique musulmane 133

BIBLIOGRAPHIES • Raïssa Maritain, *Les grandes amitiés* • Sören Kierkegaard, *Discours édifiants : La pécheresse ; L'immutabilité de Dieu* • Cardinal Newman, *Choix de pensées* • Newman, *Esquisses patristiques* • Une moniale, *Alessandra di Rudini, carmélite.*

Jean XXIII, *Encyclique « Mater et Magistra »* • Jean Madiran, *De la justice sociale* • Georgette Paul Vignaux, *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr* • Collection: Vues chrétiennes sur... *Le mariage, le sport, le crime, la Chine.*

XXXVII^E ANNÉE - N° 2 - AVRIL-JUIN 1962

La communauté musulmane : sa vocation à l'unité [1]

I

« *Religion et Cité* »

Al-Islâm, dîn wa dawla, « l'Islam est religion et cité », aiment à proclamer les « réformistes » contemporains (*salafiyya*). On pourrait dire tout aussi bien que l'Islam est à la fois religion et communauté temporelle ; mieux encore : une communauté qui prend en charge en un seul et indissociable élan les relations de chaque croyant avec Dieu, et les relations des croyants les uns avec les autres sur le plan moral, social, politique.

Il est dès lors évident que vouloir appliquer à la Communauté musulmane des références issues du christianisme serait un contresens. En valeurs chrétiennes, nous devons distinguer l'Eglise, « Christ continué », qui a les paroles de vérité et de vie éternelles, – le christianisme, réfraction de cette vérité vécue dans le cœur des fidèles, – et la chrétienté, sa figure temporelle, avec le rayonnement des saints, avec toutes les exigences spirituelles inscrites dans la vie de chaque jour, mais avec tout le poids des faiblesses et des péchés aussi, des divisions et des inadéquations humaines. Or, ces distinctions n'ont pas de répondant en Islam. Car l'Islam comme tel est engagé aussi directement par la figure temporelle des peuples que par les exigences de ses professions de foi. Il n'y a pas d'Eglise en Islam, et l'Islam n'est pas une Eglise. Il n'y a pas de pouvoir spirituel vivant, il n'y a pas de sacerdoce, ni de hiérarchie ecclésiale. Il y a le « peuple des croyants », uni par et dans une même foi, et par des principes communs d'organisation de la Cité. A travers les divergences de pays, de races, de cultures, de

---

[1] Cet article est extrait d'un ouvrage à paraître en néerlandais sous le titre *De Islam*, aux éditions Romen en Zonen, Roermond, Hollande (collection *De Godsdiensten der Mensheid*).

langues véhiculaires, se maintient en filigrane une vocation d'unité toujours renaissante, et qui marque jusqu'au comportement quotidien. Nous pourrions dire encore : l'Eglise en chrétienté est supra-nationale ; non seulement elle respecte, mais elle épanouit, elle doit épanouir les légitimes divergences d'ordre temporel. L'Islam comme religion et communauté est international ; il affecte les divergences rencontrées d'un dénominateur commun qui tend sinon à les absorber, du moins à les colorer uniformément.

Communauté

Il est une notion qui pendant des siècles a fait vibrer le cœur du musulman. Il nous faut la transcrire de l'arabe, car elle garde des résonances qu'une langue européenne ne saurait exprimer aisément. C'est l'*umma*, ou plus exactement l'*ummat al-nabî*. La racine la plus probable d'*umma* est *umm*, « mère ». L'*umma*, c'est la communauté – au sens à la fois de peuple et de nation – de ceux qui veulent « vivre ensemble ». Et l'*ummat al-nabî*, c'est « la Communauté du Prophète », entendons de Muḥammad. C'est l'ensemble de ceux qui font profession d'Islam, qui prient « tournés vers la *qibla* » (c'est-à-dire la direction de la Mekke), qui lisent et méditent les Coran, et entendent en observer les lois.

Un synonyme d'*umma* sera *dâr al-Islâm*, « le monde de l'Islam », auquel s'oppose *dâr al-ḥarb*, « le monde de guerre », qui le refuse. Et s'en distingue *dar al-ṣulḥ*, « le monde de l'alliance » ou de la « réconciliation », on peut dire très sommairement le monde de ceux qui sont monothéistes sans être musulmans, et avec lesquels donc il est permis de signer un traité.

Une autre expression presque synonyme sera *al-jamâ'a*, « réunion », « assemblée », entendue comme « ensemble des croyants » (*jamâ'at al-mu'minîn*), et communauté musulmane (*al-jamâ'a al-islâmiyya*). S'il les faut distinguer, nous dirons que l'*umma* est la communauté juridico-politico-religieuse des musulmans, et la *jamâ'a* la collectivité des croyants unis par leur foi. *Jamâ'a* connotera même une idée de fidélité à la tradition ; les docteurs ḥanbalites aimeront à se recommander des « gens de la tradition (*sunna*) et de la communauté (*jamâ'a*) ». En ce sens, un troisième et dernier synonyme d'*umma* sera *dar al-'adl*, « le monde de la justice », qui est le vrai « monde de l'Islam », là où règnent « les droits de Dieu et les droits des hommes » définis par le Livre.

L'expression *al-jamâ'a al-islâmiyya* est restée en usage dans les écrits des réformistes contemporains. Mais dans le langage courant, voire dans

le sentiment populaire actuel, c'est *ummat al-nabî* qui connote d'abord les valeurs d'unité et de solidarité. Les références coraniques sont multiples : « Vous êtes la communauté (*umma*) la meilleure qu'on ait fait surgir pour les hommes : vous commandez le bien, interdisez le mal » (*Coran*, 3, 110, etc.). L'Islam comme religion constituée *est* donc *umma*. En tant que telle, un but lui est assigné. Certes, le musulman doit, pour son compte personnel, observer les obligations prescrites. Mais ce ne saurait être suffisant. Pris dans l'ensemble de l'*umma*, il doit, uni à tous les croyants ses frères, « commander le bien et interdire le mal », – c'est-à-dire faire régner les lois révélées par Dieu dans le Coran.

Vie commune

L'Islam comme communauté (et l'Islam *est* communauté) reste donc centré sur les prescriptions de son Livre prolongées par les traditions muḥammadiennes (*ḥadīth*). Or, les prescriptions coraniques, que le musulman considère en bloc comme révélées, sont d'ordre à la fois spirituel et temporel. Le Coran est une prédication sur Dieu Un, sur les fins dernières et les conditions de la vie future, sur les prophètes antérieurs et leur message ; il est aussi un « code de vie » qui détermine les « piliers » du culte personnel et communautaire à rendre à Dieu, et qui précise les cadres de vie sociale qui font « être musulman aux yeux des hommes ».

C'est ainsi que la vie du mulsuman se présente à lui comme sacralisée. Et cette « sacralisation » culmine à coup sûr dans la valeur *sociale* des « piliers » : prière commune derrière l'*imâm* le vendredi au milieu du jour, et toutes les fois que cela est possible ; aumône légale qui doit subvenir aux besoins des croyants et des cités musulmanes ; jeûne du Ramaḍân dont est marquée, durant les 28 jours de ce mois lunaire, toute la vie collective ; pèlerinage à la Mekke qui exalte au premier chef le sentiment d'appartenance totale à l'*umma*. Ce caractère sacral assume avec non moins de force les « devoirs de communauté », avant tout les règles de l'« effort » (*jihâd*), du « combat sur le chemin de Dieu » pour étendre à la terre entière le règne des « droits de Dieu et des hommes ». Et il s'irradie en quelque sorte à tout acte de la vie quotidienne : règles coraniques et traditionnelles concernant les mariages, les testaments, la nourriture, les cimetières, l'interdiction des boissons fermentées, l'interdiction des jeux de hasard et de l'usure...

Telle est, semble-t-il bien, la source de cette fierté musulmane si carac-

téristique, plus collective que personnelle. Et quelles que soient les hiérarchies sociales maintenues, le musulman sincère ne saurait oublier que « tous le croyants sont frères » (*Coran*, 49, 10) ; et que, selon le *ḥadīth* : « Les hommes sont égaux entre eux comme les dents du peigne du tisserand ; pas de différence entre le Blanc et le Noir, entre l'Arabe et le non-Arabe, si ce n'est leur degré de crainte de Dieu. » « L'appel de l'Islam », la *da'wa*, récuse toute barrière de race ou de culture ; tout racisme délibéré est une trahison de l'Islam.

Principes de philosophie politique

Or, nous trouvons dans ce « code de vie » coranique les bases – très condensées – de la constitution politique de la Cité : obéissance à qui détient le commandement, et qui est par là instrument de Dieu (car à Dieu seul appartient en vérité le pouvoir) ; devoir pour le chef de consulter ses subordonnés, et pour les croyants de se consulter entre eux. Ainsi : « Obéissez à ceux parmi vous qui détiennent le commandement » (*Coran*, 4, 59) ; « Celui qui obéit au Prophète obéit à Dieu » (4, 80) ; et : « Consulte-les dans la décision » (3, 159) ; le verset 42, 38 enfin promet la récompense divine pour ceux « dont l'affaire, entre eux, est sujet de délibération ». Autorité et consultation, *ḥuhkm* et *shûrâ*, ces bases très générales de l'organisation politique sont considérées par l'Islam comme impérées par Dieu. C'est ce que l'on entend souligner en disant que « l'Islam est une théocratie » ; mais il convient d'ajouter avec M. Massignon : théocratie laïque (pas de sacerdoce en Islam) et égalitaire (« tous les croyants sont frères »).

Il faut noter aussitôt que ces principes coraniques ne légifèrent point sur les détails de l'organisation des pouvoirs. Selon les réformistes contemporains, le plus « musulman » des Etats fut celui de Médine. Sa valeur toute spéciale lui vint de ce que ses quatre Califes étaient des Compagnons du Prophète, attachés à faire passer dans les applications quotidiennes les prescriptions scripturaires. Le pouvoir califal n'était point héréditaire, encore qu'il dût revenir à un membre de la tribu de Quraysh ; mais seul le validait le serment d'allégeance prêté par les notables de la Communauté. Les réformistes s'en prévalent pour en affirmer le caractère électif. Par la suite, à mesure que se répandait l'Islam, l'influence des autocraties byzantine ou sâsânide s'exerça, et le Califat devint dynastique. Il y eut donc dans le passé *des* formes d'Etats musulmans, telle l'autocratie des Califes de Baghdâd ou de Cordoue, ou l'oligarchie militaire turco-mongole. Chacune d'elles subit de multiples influences « étrangères », et l'une des tâches des

juristes fut de mettre en harmonie ces influences et les principes de base. Un exemple en est donné par les fameux *Aḥkâm al-sulṭâniyya* (« Les Statuts gouvernementaux ») de Mâwardî ; considérés souvent et abusivement comme la philosophie politique type de l'Islam, ils ne sont à bien voir que la mise en place juridique de ce qu'avaient été, en fait, les institutions du grand âge ʿabbâside.

Aucune de ces formes de gouvernement, en tout cas, ne doit être identifiée avec les cadres intangibles d'une Cité musulmane. D'autres types d'Etat sont possibles, et qui resteraient tout aussi musulmans. Depuis quelques décades, le monde actuel a posé aux pays d'Islam le problème d'un gouvernement à structures démocratiques ; rares sont parmi eux les Etats qui, aujourd'hui, ne se réclament pas de la démocratie, et l'on a pu en voir certains osciller entre monarchie constitutionnelle, république parlementaire, république autoritaire, démocratie sociale-populaire. Y voir une rupture délibérée avec les bases coraniques serait à notre sens fort mal situer les choses. En fait, une fois saufs les deux principes de l'autorité et de la consultation, il faut reconnaître que le champ est largement ouvert aux solutions concrètes.

Spirituel et temporel

Nous dirons donc que l'Islam est de soi une Communauté informée par une foi religieuse, centrée sur un Livre (le Coran), et qui tend à une réalisation directement temporelle dans la mesure même où les prescriptions qu'elle est chargée de faire respecter – c'est-à-dire les prescriptions coraniques – sont à la fois, indivisément, d'ordre spirituel et temporel.

Il faut remarquer à ce propos non seulement que la distinction chrétienne du spirituel et du temporel n'existe pas en Islam, mais qu'elle y est souvent mal comprise. « Quant au fameux principe rendez à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César, il n'a pas de sens en Islam », disait en 1939 le *shaykh* al-Marâghî, alors Recteur de l'Université d'al-Azhar au Caire. Mais cette distinction est en général entendue par les musulmans comme la séparation pure et simple de deux ordres sans commune mesure, – d'où leur étonnement que des chrétiens fervents puissent, au nom de principes évangéliques, accepter une cité qui ne ferait pas à Dieu sa place. La réponse ? Rendez à César ce qui est à César, oui – mais César aussi est à Dieu, bien que d'une autre façon, dirait une droite théologie chrétienne. Il ne s'agit donc pas ici de rupture ; il s'agit de la distinction et de la subordination de deux plans autonomes chacun en son domaine, mais non incommunicables.

Le malentendu est réciproque au surplus ; et l'on peut dire que le point de départ « théocratique » de l'Islam est en Occident tout aussi mal compris. En effet, la « théocratie de l'Islam » ne signifie point, comme on l'a cru parfois, que les cadres gouvernementaux et la forme même de gouvernement soient fixés une fois pour toutes, selon des principes intangibles considérés comme révélés. Le Coran est intangible. Mais des penseurs aussi soucieux de tradition et d'unité de la foi que Ghazzâlî et Ibn Taymiyya par exemple, insistent sur la distinction, à l'intérieur du texte coranique, entre les croyances et les principes cultuels d'une part, vrais pour tous les temps et tous les lieux, – et d'autre part les principes moraux intangibles en leur fondement, mais non toujours en leurs applications, – et les relations sociales enfin (*mu'âmalât*) que le contexte coranique lui-même met en dépendance des circonstances de pays et d'époque. Il ne s'agit point à vrai dire d'une distinction du spirituel et du temporel, mais de l'aménagement du temporel à l'intérieur de normes positives divines.

II

Les « trois pouvoirs »

Il reste que la fusion du spirituel et du temporel propre à l'Islam tend comme d'elle-même à des principes et des cadres généraux de philosophie politique. Ces derniers ne commanderaient point l'organisation de la Cité en tous ses détails ; ils n'en colorent pas moins les notions en jeu, et qui demeurent identiques à elles-mêmes, quelle que soit la forme de gouvernement adoptée.

C'est en ce sens qu'en reprenant une expression de Jacques Maritain, on peut parler d'une Cité musulmane *idéal historique concret*. C'est à cet idéal que se réfèrent au moins implicitement les pays d'Islam, dès là qu'ils continuent à se recommander de la foi et de l'héritage coraniques. Un texte souvent cité de M. Louis Massignon a pu définir selon cette perspective les trois pouvoirs législatif, judiciaire, exécutif. La Cité musulmane en son organisation terrestre, expression de la « Communauté du Prophète », est donc, *quelle que soit la forme du gouvernement local*, « une théocratie laïque et égalitaire ». Sur ce plan très général, « le magistère législatif (*amr*) appartient au Qor'ân seul ; le magistère judiciaire appartient à tout croyant qui, par la lecture assidue et fervente du Qor'ân, acquiert, avec la mémoire

des définitions et l'intelligence des sanctions qu'il édicte, le droit de les appliquer. Reste le pouvoir exécutif (*ḥukm*) à la fois civil et canonique ; il n'appartient qu'à Dieu seul comme le répéteront les khârijites, – et il ne peut être exercé que par un intermédiaire, un chef unique. La communauté des croyants prête serment d'obéir à Dieu (*bayʿa*) entre les mains de ce délégué, tuteur que Dieu se subroge pour elle, dépourvu d'initiative législative et d'autorité judiciaire » (L. Massignon, *Passion d'al-Ḥallâj*, éd. Geuthner, Paris 1922, p. 719).

On le voit, il ne s'agit pas ici d'une organisation concrète des pouvoirs, qui sera toute en dépendance des « relations sociales » concrètement vécues ; il ne s'agit point non plus de leur « distinction » au sens de Montesquieu ; il s'agit de la notion même de la Loi, de ses applications et de son exécution, qui doit commander les rapports des hommes entre eux dans leur condition terrestre. Une double perspective la précise : 1) point de distinction entre le civil et le canonique ; 2) constante référence à Dieu, seul Souverain véritable, qui communique aux hommes non l'essence de son autorité et pouvoir, mais son Commandement.

Unité et diversité

Que de telles valeurs soient comme un appel à une certaine unité, on n'en saurait douter. Mais le plan, disons théorique, où elles s'expriment peut nous faire comprendre le paradoxe de cette unité de l'*umma*, qui se maintient à travers toutes les diversités ou dissensions internes, qui cherche et échoue sans cesse à s'incarner en un tout politique cohérent et stable, qui n'y renonce jamais cependant. A vrai dire, la plus grande force unitaire de l'*umma* est peut-être bien d'ordre affectif. C'est d'abord dans le cœur des croyants qu'elle est vécue. Elle se nourrit de la fierté personnelle et collective d'appartenir au monde de l'Islam ; elle y intégrera un certain nombre de comportements et de principes de vie qui sollicitent le croyant à se sentir citoyen de tout pays où reste présente la prédication coranique.

L'observateur « étranger » a quelque peine souvent à saisir la nature de cette unité. Elle *est* et elle *n'est pas* politique. Elle l'est – comme un vœu à se réaliser en des institutions concrètes ; elle ne l'est pas, car l'absence même de ces institutions uniformes ne saurait pour autant la détruire.

Comment cette vocation à l'unité s'est-elle présentée au cours de l'histoire ? Ni le Coran, ni les *ḥadīth*, on ne saurait trop y revenir, n'ont défini

à tout jamais les rouages d'une Cité ou d'un Etat. L'enseignement le plus officiel affirme, certes, que tout acte de Muḥammad bénéficiait d'une *aura* prophétique et avait valeur d'enseignement pour les fidèles. L'Etat de Médine, par là, reste un prototype de la théocratie égalitaire de l'*umma*. Mais l'organisation encore rudimentaire de Médine ne pouvait s'appliquer univoquement à tous les siècles à venir. Dès les grandes conquêtes de l'Islam, dès que la capitale fut transférée à Damas par les Umayyades, il devint indispensable de faire appel à des institutions et organisations plus complexes.

A vrai dire, l'arrivée au pouvoir des Umayyades, ces grands marchands caravaniers de la Mekke, laïcisa en quelque sorte l'Etat musulman. L'influence de la savante administration byzantine s'exerça, comme s'exercera, sous les ʿAbbâsides, l'influence de la Perse des Grands Rois. Les réformistes contemporains et les Frères musulmans n'hésitent pas à dire qu'à partir de la bataille de Ṣiffîn et du triomphe de Muʿâwiya, c'est-à-dire depuis l'an 37 de l'hégire, l'*umma al-islâmiyya*, la Communauté musulmane, se dégrada en *mulk*, en royaume terrestre. Et ce fut au nom des principes politico-religieux de l'*umma* à reconquérir qu'eurent lieu bien des révolutions au cours des siècles : la révolution ʿabbâside tout d'abord, et plus tard au Maghrib, les prises de pouvoir successives des Almoravides et des Almoḥades. C'est qu'un double et même processus de laïcisation administrative et de dissociation des provinces ne pouvait que susciter périodiquement une volonté de réforme et de reprise d'unité. L'époque contemporaine nous en offre encore l'exemple.

D'hier à aujourd'hui

A notre sens, il serait très inexact de considérer l'Empire umayyade, ou l'Empire ʿabbâside, ou plus encore l'Empire ottoman, comme des théocraties coraniques dont le principe même serait récusé par la multiplicité des Etats musulmans modernes. Sans doute ces grands ensembles impériaux peuvent faire illusion, et plus encore le titre d'*Imâm* ou Calife donné au souverain. Quelques remarques s'imposent ici.

L'*umma al-islâmiyya* en tant que telle est une, devrait être une. Or, dès le II^e^-III^e^ siècle de l'hégire, les ʿAbbâsides de Baghdâd et les Umayyades de Cordoue étaient non seulement indépendants les uns des autres, mais adversaires. Plus tard, l'Iran – «schismatique» il est vrai –, l'Empire indien des Grands Moghul, le Maroc, ne furent jamais sous la mouvance de l'Empire

ottoman. A l'intérieur même des Empires, les Emirats et Sulṭânats n'avaient à l'égard du pouvoir central qu'une obédience toute nominale. Il y eut enfin des guerres, et nombreuses, entre peuples et pays musulmans.

En somme, il reste douteux qu'il y eut jamais dans le passé plus d'unité proprement politique que de nos jours. La différence entre hier et aujourd'hui n'est pas là. Elle se situe plus précisément dans le mode d'application du droit civique et canonique. Jadis, Empires, Emirats ou Sulṭânats relevaient, comme la chrétienté d'alors, d'un régime sacral. Une certaine uniformité des conditions de vie existait dans l'*umma*, de par l'application des principes du droit musulman. De nos jours, une laïcisation de fait apparaît assez souvent dans le droit pénal par exemple, voire le droit civil. Elle est loin d'ailleurs d'être totale, et la plupart des Etats modernes gardent le souci de se référer au moins verbalement aux principes très généraux du *fiqh*, ceux d'avant la constitution et la fixation des écoles. Et si l'on songe que les écoles de *fiqh* elles-mêmes eurent largement recours aux traditions régionales et à toute la diversité que l'utilisation du *'urf* ou « droit coutumier » pouvait permettre, il faut reconnaître que s'atténue singulièrement la différence. – Tout se passe comme s'il s'agissait de nos jours non d'une renonciation à l'unité, mais d'une recherche de nouvelles figures de l'*umma*, commandées par les nécessités de l'heure. Il conviendrait d'évoquer ici le problème très actuel de l'« arabisme ».

Le Califat

Mais que signifia, durant tant de siècles, plus précisément jusqu'en 1924, le maintien du titre d'*Imâm* ou Calife ? N'est-ce point le Calife qui était le mainteneur du principe d'unité ? Et son absence ne doit-elle pas se solder inévitablement par le morcellement de l'*umma* en une mosaïque d'Etats modernes ?

Imâm veut dire celui qui marche devant, le guide que l'on imite. Celui qui dirige la prière commune est un *imâm ;* et l'*Imâm* par excellence est le Guide suprême de la Communauté, chargé de par Dieu du pouvoir exécutif. Le *Khalîfa* ou Calife est le « lieu-tenant », le remplaçant. Abû Bakr, beau-père de Muḥammad, fut le premier à porter le titre. Quand on l'appela « remplaçant de Dieu », dit la tradition, il corrigea : « Ne dites pas : remplaçant de Dieu (*khalîfat Allâh*) ; dites : remplaçant du Prophète (*khalîfat al-nabî*). » Son successeur fut « le remplaçant du remplaçant du Prophète

de Dieu », l'accent étant mis ainsi sur la transmission successive, et donc, à travers la chaîne des « remplaçants », sur la seule pérennité possible, celle du message prophétique. Le titre qui risquait ainsi de s'allonger indéfiniment se simplifia par l'emploi absolu de *Khalîfa*, avec comme équivalent technique *Imâm* suprême, et comme équivalent honorifique « Commandeur des croyants » (*Amîr al-mu'minîm*). Maintes fois cependant, le titre de « Lieutenant de Dieu », récusé par Abû Bakr, fut donné indûment au Calife jusqu'à devenir expression courante au temps des fastes ʿabbâsides.

Nous pourrions dire : le Calife est un souverain temporel chargé de faire régner sur terre les prescriptions coraniques ; mais cette charge revêt une valeur religieuse dès là que ces prescriptions viennent de Dieu, et qu'elles concernent aussi bien les règles cultuelles que le bon ordre et l'organisation générale de la Cité.

En dépit du titre maintenu, les réalisations du Califat au cours de l'histoire furent aussi variées, parfois aussi flottantes qu'il est possible. Nous avons déjà dit la très grande autonomie de fait de maints Emirats et Sulṭânats. En outre, il ne devrait y avoir qu'un seul Calife à la tête de l'*umma*, et il en fut bien rarement ainsi. Le Calife enfin devrait être de la tribu de Quraysh, et le titre fut donné pendant des siècles au Sulṭân d'Istanbûl, de race turque. Depuis la prise de pouvour de Kemal Atatürk et la chute du Califat en 1924-1926, les tentatives des réformistes pour le ressusciter, au besoin sous forme collégiale, et les divers « Congrès du Califat » échouèrent. Notons cependant que le Roi du Maroc garde, mais pour son peuple seul, le titre d'*Imâm*. C'est l'unique cas à l'heure actuelle en Islam sunnite.

C'est un devoir grave pour la Communauté que d'avoir à sa tête un *Imâm*, disent les traités de droit et de théologie (*kalām*). Et voici cependant que l'absence d'un Calife ou *Imâm* reconnu par tous laisse vivace au cœur des croyants le sentiment de leur solidarité et de leur union dans l'*umma*. On comprend la mauvaise humeur des juristes musulmans devant cette « hérésie européenne », selon l'expression de Rashîd Riḍâ, qui fait du Calife « le Pape de l'Islam ». Le Calife n'a pas de pouvoir spirituel. Il est le chef de l'exécutif, et son pouvoir, comme tout pouvoir, lui vient directement de Dieu ; mais il est le mandaté des gens « qui délient et lient » (*ahl al-ḥall wa l-ʿaqd*), qui le choisissent et le délèguent en quelque sorte pour veiller à ce que « les droits de Dieu et des hommes » promulgués par le Coran soient observé sur terre. Sans doute, l'absence d'un Calife ou *Imâm* ne peut-elle qu'affaiblir le pouvoir exécutif de l'*umma ;* elle ne l'annihile cependant pas.

Et s'il y a pu avoir plusieurs figures de l'*umma* – autocratie, oligarchies militaires, recherches contemporaines de structures démocratiques – on comprend qu'il puisse y avoir plusieurs types aussi de pouvoir exécutif. Voir dans la suppression du Califat la ruine de l'Islam en tant que communauté temporelle serait ne rien comprendre à la nature même de son unité.

Ce qui reste, c'est que l'*umma* demande comme de soi à se réaliser en un Etat ou un ensemble d'Etats politiquement, économiquement, militairement forts. La fusion du spirituel et du temporel en Islam va jusque là. Nous ne devrons pas l'oublier quand nous rencontrerons l'élan moderne des « nationalismes ». Nous ne devrons pas oublier non plus que ses références théocratiques n'enferment aucunement l'*umma* dans un cadre arrêté de réalisation administrative ou gouvernementale.

LOUIS GARDET

Remarque

A la suite de M. Louis Massignon, et de bien d'autres, nous avons adopté le terme de « théocratie » (laïque et égalitaire) pour définir la Communauté musulmane idéale. Dès lors que les principes du pouvoir politique, même très généraux, sont considérés comme révélés par Dieu, il serait difficile de parler autrement.

Nous devons noter cependant que beaucoup d'auteurs musulmans, et parmi les plus attachés à l'idéal historique concret de la Cité musulmane type, récusent le vocable de « théocratie ». Ainsi récemment encore le leader des Frères Musulmans, M. Sa'îd Ramaḍân dans son *Islamic Law* (Londres et Genève, 1961). Mais, il s'en explique clairement (ainsi p. 47), c'est que pour lui « théocratie » voudrait dire gouvernement ecclésial, gouvernement clérical. Or, il n'y a pas de clergé en Islam...

Il s'agit donc là, essentiellement, d'une querelle de mot. – En nous référant à l'étymologie, nous nous permettrons de maintenir le terme « théocratie », – étant bien entendu que cette « théocratie de base » écarte tout gouvernement ecclésial, dès là qu'il n'y a point de pouvoir spirituel vivant en Islam ; et qu'elle reste ouverte, dans l'organisation concrète du pouvoir, à toute forme de gouvernement, aussi bien démocratique que monarchique. J'ajouterais que « laïque et égalitaire » qu'elle est de par ses sources coraniques mêmes, la théocratie de l'Islam semblerait appeler préférentiellement un idéal démocratique. Nous sommes d'accord ici avec les « réformistes contemporains ».

L. G.

Les projets de croisade dans la doctrine missionnaire de Raymond Lulle

Ce n'est pas la première fois que ce problème du sens de la guerre religieuse dans l'idéologie lullienne – car problème il y a – me préoccupe. Les siècles ont jugé très différemment l'œuvre de Raymond Lulle – sans toujours se donner la peine de le lire entièrement. On est allé jusqu'à considérer cet apôtre éclairé comme un raisonneur arbitraire, presque suspect d'hérésie – ou on lui a attribué des manipulations d'alchimiste ! Grâce aux travaux sérieux d'érudition entrepris dans les soixante dernières années, nous en sommes venus aujourd'hui à estimer surtout Raymond Lulle comme « un philosophe, un missionnaire au cœur ouvert et ardent et un grand génie littéraire »[1]. Pour ma part, j'ai essayé de contribuer à cette valorisation plus exacte de la personne et de l'œuvre du Docteur illuminé en consacrant tout un livre au second des aspects mentionnés : *Raymond Lulle, docteur des missions*[2], dont un chapitre devait inévitablement s'occuper des projets de croisade belliqueuse, qui complètent et modifient d'une manière si surprenante ses propres projets missionnaires.

Si je me permets de revenir encore une fois sur ce thème, c'est d'une part parce que je le considère d'un intérêt fondamental pour situer la personnalité de Raymond Lulle dans l'histoire de la pensée politique et religieuse du moyen âge et, d'autre part, parce que mon étude me semble devoir être précisée et approfondie en plusieurs points.

I. LA CONVERSION « PAR VOIE D'AMOUR »

La floraison printanière des activités missionnaires au XIII^e^ siècle[3] trouva en Raymond Lulle non seulement un apôtre enflammé, mais encore

[1] Jordi RUBIÓ, *L'expressió literària en l'obra de Ramon Llull* dans *Obres essencials de Ramon Llull*, Barcelona 1957, I, p. 85.

[2] *Nouvelle Revue de Science missionnaire*, Supplementa V, Beckenried 1954.

[3] Cf. *Histoire universelle des missions catholiques*, I : *Les missions, des origines au XVI^e^ siècle*, Paris 1957, chap. VI, VII et VIII. L'élément déterminant de ce « premier

un théoricien conscient. Le zèle pour la conversion des âmes, qui dévorait le sénéchal de la cour de Majorque, fit de lui un théologien, un philosophe et même un poète. Derrière toute l'œuvre lullienne, il y a une intention apologétique évidente. Cela est suffisamment connu de nos jours. Ce qui l'est moins, c'est le fait que le même effort de réflexion, dicté par la préoccupation centrale d'amener les infidèles au Christ, a inspiré à Raymond Lulle une véritable missiologie, c'est-à-dire une théologie et une méthodologie de l'évangélisation.

Le premier principe théologique de la propagation de la foi est que la conversion des infidèles doit être essentiellement une œuvre d'amour, la conséquence de l'amour primordial du Christ pour tous les hommes. Mais comme aucun objet ne peut être aimé ou haï sans être préalablement connu, cette œuvre d'amour doit s'accomplir avant tout par l'intelligence [1]. Et de là dérive le devoir de commencer par proposer la vérité tout d'abord aux « savants » et aux hommes de culture – aux « intellectuels », dirions-nous aujourd'hui – parmi les infidèles. C'est-à-dire, illuminer les esprits afin de préparer les cœurs à l'effusion de la Grâce : ce qui, à l'époque actuelle, s'appelle apostolat intellectuel [2].

Le second principe, dérivé du premier, est que tant du côté de celui qui prêche que du côté de celui qui reçoit l'Evangile, la conversion sera un acte libre, car *Dieu attend tous les jours des âmes qui l'aiment et il veut qu'elles viennent à lui librement et non pas par contrainte* [3]. Aussi Lulle s'oppose-t-il à l'usage de la force pour conquérir les âmes et fait l'apologie des armes spirituelles – celles qui ne s'émoussent ni ne se rompent, celles qui, plus on les utilise, plus elles deviennent aiguës et efficaces –, les armes du Christ et des Apôtres, qui *convertirent le monde entier par la prédication, par l'effusion de larmes et de sang, par beaucoup d'efforts et par leur mort cruelle* [4].

---

printemps » des missions modernes est la fondation des deux grands Ordres mendiants – franciscains et dominicains.

[1] *Llibre de Contemplació*, chap. 346, § 17 et 20 ; *Doctrina pueril*, chap. 83, § 12. Toutes les œuvres de Raymond Lulle, sauf indication contraire, sont citées d'après l'édition de Majorque : *Obres de Ramon Lull*, 21 vol., 1905-1952.

[2] *Blanquerna*, chap. 80, § 11 ; *Vita Beati R. Lulli*, § 26, éd. par B. de GAIFFIER, S. J., dans *Analecta Bollandiana*, XLVIII (1930), pp. 130-178.

[3] *Blanquerna*, 43, 5. Lulle, extrêmement soucieux de sauvegarder le libre arbitre qu'il considère comme l'axe des rapports entre la créature et son Créateur, réagit souvent contre l'objection banale que l'on devait généralement opposer à ses projets missionnaires : que si Dieu le voulait, tous les hommes embrasseraient la vraie foi ; cf. *Llibre de contemplació*, 346, 19 ; *Doctrina pueril*, 83, 2 ; *Blanquerna*, 85, 5 ; *Desconort*, vers 337-360 et 529-540.

[4] *Doctrina pueril*, 71, 12 ; *Llibre de contemplació*, 112, 11 ; 131, 20 ; 346, 24.

Au respect scrupuleux de la liberté humaine et à la foi inébranlable dans les armes de l'esprit (prière et sacrifices), Raymond Lulle joint une confiance absolue dans les « armes intellectuelles » : pour lui, aucun être humain de bonne foi, raisonnant librement et sans passion, ne peut ne pas adhérer aux dogmes chrétiens, s'ils lui sont présentés rationnellement, avec des « raisons nécessaires » – les raisons nécessaires que lui-même s'imagine avoir proposées une fois pour toutes dans son *Ars magna* [1].

Ces idées fondamentales de la théologie lullienne de la conversion – il vaut la peine de le souligner – se trouvent dans toutes ses œuvres, sans exception (depuis le *Livre de Contemplation en Dieu*, par lequel il inaugure splendidement son activité littéraire [2], jusqu'aux opuscules composés à Majorque et en Sicile dans les dernières années de sa vie). Et elles s'accompagnent toujours d'une attitude respectueuse en face des infidèles et d'un préjugé de bonne foi en leur faveur qu'aucun lecteur ne peut manquer d'admirer, pour peu qu'il soit familiarisé avec la littérature apologétique médiévale. Jamais il ne met en doute la sincérité ou l'esprit religieux des infidèles ou des chrétiens dissidents. Un savant juif, ou un roi sarrazin, ou simplement les infidèles qui écoutent la prédication des mystiques de l'Islam versent des larmes d'amour ou de dévotion sincère.

Et tous ces principes trouvent leur application dans une méthodologie missionnaire, très élaborée : étude sérieuse des croyances des infidèles à qui il faut prêcher ; enseignement des langues orientales et, en général, formation des missionnaires ; technique des discussions apologétiques, de l'échange de personnes et de l'organisation des missions, etc. Mais je laisse de côté les détails, quelque intéressants qu'ils soient, car cet aspect n'entre pas directement dans notre sujet [3].

Raymond Lulle n'est pas un penseur qui reste à mi-chemin de ses raisonnements. L'apologie des armes spirituelles et des armes intellectuelles devait nécessairement le conduire à la condamnation de toute violence contre les infidèles et en particulier de la « guerre sensible » contre les Sarrazins. La force des « armes sensibles » doit céder le pas à la « guerre

---

[1] Sur cette question des « rationes necessariae » et en général des rapports entre la foi et la raison dans R. Lulle, voir surtout Joaquín et Tomás CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid 1939, I, pp. 514-523.

[2] Le chap. 346 du *Livre de Contemplation* est essentiel pour connaître la pensée de R. Lulle sur la conversion des infidèles ; ce chapitre est en effet le premier en date d'une série d'écrits de propagande missionnaire et la source de tous les autres.

[3] Voir notre livre *Raymond Lulle, docteur des missions*, pp. 57-80.

intellectuelle » et dialectique, car si les chrétiens *avaient la paix sensuellement avec les Sarrazins, alors ce serait chose possible que les chrétiens acheminent et illuminent les Sarrazins vers la voie de la vérité par la grâce du Saint-Esprit et par de vraies raisons...* [1] Et pourtant, les uns et les autres guerroient corporellement, *par laquelle guerre les hommes deviennent navrés et captifs et morts et détruits, par laquelle destruction sont dépensées et malmenées beaucoup de principautés et de richesses et de terres, et cesse beaucoup de bien qui se ferait si la guerre n'était pas* [2].

Ce texte est du *Livre de Contemplation*. A partir de là, les guerres de religion se trouvent blâmées dans toutes les œuvres du Maître, même – paradoxalement – dans celles qui ont pour but de proposer au monde une nouvelle croisade, comme le *Livre du Passage*. Au beau milieu de ce traité, inédit jusqu'à il y a peu de temps, se trouve cette apostrophe véhémente : *Ne vaut-il pas mieux de l'emporter sur les infidèles dans la discussion, en les convainquant par les attributs divins et des raisons nécessaires, que de leur faire la guerre en les transperçant de notre glaive, en les dépouillant de leurs terres ? Convertissons-les et laissons-leur ce qu'ils possèdent. Soyons des artisans de concorde et d'amour* [3] *!*

La critique la plus sévère de Raymond Lulle contre les croisades – et il s'agit cette fois des croisades proprement dites, de celles qui ont été proclamées officiellement en vue du rachat du Saint-Sépulcre – se trouve dans un passage fameux de *Blanquerna* (chap. 80, § 1). Ici il va jusqu'à blâmer la croisade au même titre que la « guerre sainte » de Mahomet et il semble déduire des échecs réitérés des Croisés en Terre Sainte que Dieu n'approuve pas ce genre d'expéditions. Ironiquement, Lulle attribue cette affirmation rien de moins qu'au Sultan de Babylone, dans une lettre qu'un de ses messagers présente au Pape et aux Cardinaux. La leçon ne semble pas perdue, du moins dans la fiction lullienne : en entendant le messager, le Pape Blanquerna *fut ému d'un grand émerveillement* et disposa tout un vaste règlement des activités missionnaires...

Dans toutes ces vues, notre Docteur va bien au-delà de ses maîtres – si dans son cas on peut parler de maîtres. Saint Thomas – et avec lui saint Raymond de Penyafort – se limitaient à nier, classiquement, la

---

[1] *Llibre de Contemplació*, 204, 27.
[2] *Ibid.* 204, 25.
[3] Edité par Jacqueline RAMBAUD-BUHOT dans *B. M. Raimundi Lulli Opera latina*, fasc. III, Majorque 1954.

validité du baptême administré par la force[1]. Ramon Marti, sans prononcer aucune exclusive, insistait dans son apologétique sur la valeur des démonstrations rationnelles[2]. Parmi les écrivains de l'époque, le franciscain Roger Bacon et le dominicain Ricoldo de Montecroce sont peut-être les seuls à manifester aussi leurs doutes sur l'efficacité des croisades, tant au point de vue spirituel que temporel. Par contre, l'enthousiasme populaire s'était presque entièrement éteint à la fin du XIII^e siècle. L'échec militaire des expéditions, le sentiment de révolte contre la corruption ecclésiastique et l'exploitation de la croisade comme un prétexte pour accabler les peuples de nouveaux impôts, avaient fait naître une forte hostilité à l'idée de croisade[3].

II. LA CROISADE SELON RAYMOND LULLE

A part sa valeur comme écrivain – et il est le véritable créateur de la littérature catalane –, Raymond Lulle est une figure universelle et actuelle de la pensée chrétienne grâce à ses idées missiologiques. L'apôtre majorquin propose la conversion « par voie d'amour » et refuse, avec son ardeur accoutumée, l'usage des armes dans l'œuvre de propager la foi.

Nous ne pouvons cependant pas en rester là. Tous les lullistes connaissent de mémoire la longue liste des *Epistolae, Petitiones* et autres traités dans lesquels Raymond Lulle réclame avec insistance du Pape et des rois chrétiens l'organisation d'une vraie croisade – *passagium*, le terme technique par lequel le Moyen Age désignait l'expédition militaire destinée à récupérer la Terre sainte. Il y a donc une contradiction entre ces deux attitudes lulliennes. Comment l'expliquer ? Comment est-ce possible que Raymond Lulle, « tellement dévoué à une seule idée fixe », comme le dit justement Rubió, propose simultanément, et souvent dans le même document, deux solutions en apparence si diamétralement opposées ? Berthold Altaner[4]

---

[1] S. THOMAE AQUIN. *Summa Theol.* II, qu. 10, art. 8 ; S. RAIMUNDI DE PENNAFORT *Summa Iuris* I, 4, 1.

[2] RAIMUNDI MARTINI *Explanatio Symboli Apostolorum*, éd. par J. M. MARCH dans *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 1908, pp. 459 s.

[3] Voir sur ce point Berthold ALTANER, *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus* dans *Historisches Jahrbuch*, 48 (1928), p. 590 ; Ugo MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Città del Vaticano 1944, p. 71 (*Studi e Testi*, 110).

[4] ALTANER, *loc. cit.* pp. 605-610. La première monographie de caractère scientifique sur l'idée de croisade d'après R. Lulle est celle d'Adam GOTTRON, *Ramon Lulls Kreuzugsideen*, Berlin-Leipzig 1912 (*Abhandlungen z. mittleren u. neueren Geschichte*, 39).

fut le premier à signaler la contradiction et à essayer d'en donner une explication que nous pourrions appeler psychologique : Raymond Lulle aurait fini par céder à la pression du milieu ; découragé par le peu de succès qu'ont remporté auprès des papes et des grands de la terre ses campagnes en faveur des missions, il se serait résigné à faire cette concession aux idées de son temps et à l'état général des esprits. Dernièrement encore, Jordi Rubió reprit l'argument du point de vue littéraire, pour expliquer la diversité de forme des écrits lulliens ; il divise toute la production en trois étapes, concentrant en l'époque centrale tous les écrits ayant trait à la croisade [1]. Je voudrais à mon tour suggérer une solution de ce problème. Mais il faut auparavant étudier de plus près la place et la fonction exactes que l'expédition guerrière occupe dans les projets lulliens.

Premièrement, il faut observer que la croisade militaire, telle que Raymond Lulle l'imagine, n'est jamais une fin en elle-même, ni même le point central de ses propositions. Les titres de ses écrits l'indiquent clairement : la plupart s'appellent *Petitiones pro conversione infidelium* et quelques-uns seulement *de recuperatione Terrae Sanctae*. Et les chapitres fondamentaux du *Llibre de Contemplació* (chap. 346) et de la *Doctrina pueril* (chap. 83) sur la matière s'intitulent *de convertir los errats*. Jusqu'à ces derniers temps on considérait le *Liber de fine*, composé à Montpellier en 1305, comme le traité le plus complet de cette série. Maintenant nous disposons du texte intégral de ce que Lulle lui-même, dans le *Desconort* (vers 285), appelle *Lo Passatge* et nous nous rendons compte avec surprise que le titre véritable en est *Tractatus de modo convertendi infideles*. Cet opuscule est en plus la première en date (fin 1291 ou début de 1292) et la plus ample et la plus détaillée des pétitions lulliennes. L'expédition par terre et par mer y prend une importance considérable et est minutieusement décrite. Mais ni dans cet opuscule, ni en aucun autre, la croisade ne nous est montrée comme une entreprise indépendante. L'essentiel est toujours la conversion des infidèles, la prédication et la libre discussion avec eux. C'est pour cela qu'il faudra prévoir pour chaque croisade un nombre suffisant de prêtres et de religieux spécialisés en langues orientales, afin de pouvoir prêcher immédiatement, tout d'abord aux prisonniers de guerre [2].

Les opérations militaires n'ont pas d'autre but que de permettre aux

---

Toutefois GOTTRON ne touche pas le problème de la contradiction entre ces deux versants de la pensée lullienne, que signalera plus tard ALTANER.

[1] RUBIÓ, *loc. cit.* p. 94 s.

[2] *Liber de fine*, éd. par Adam GOTTRON, *loc. cit.* dist. II, pars 6.

religieux missionnaires de prêcher librement la Parole de Dieu (cf. *Blanquerna*, chap. 84, 4). En cherchant une analogie à la position de Raymond Lulle sur ce point, nous pourrions mentionner l'exemple de saint François de Sales : l'évêque de Genève, lorsqu'il voulait aller prêcher dans le Chablais passé à la Réforme protestante, demanda l'aide du Duc de Savoie et si à un moment donné, il désira le succès de l'expédition de Charles-Emmanuel contre la Genève calviniste, c'était aussi pour pouvoir se faire écouter, en aucun cas pour imposer à ses diocésains rebelles le retour forcé à l'Eglise [1]. Raymond Lulle, cependant, va encore plus loin que le saint apôtre du XVI^e siècle : ce que le Majorquin réclame est une entreprise commune de toute la chrétienté, proclamée par le Pape : une force internationale déployée pour protéger le droit de l'Eglise d'exercer librement son ministère d'enseignement !

En second lieu – et cette remarque est essentielle – la croisade s'intègre dans des plans plus vastes de réforme sociale, politique, morale et religieuse de notre grand utopiste. L'expédition militaire n'est qu'une étape dans l'œuvre de conversion des infidèles. Mais l'incorporation des infidèles – de tous les infidèles ! – dans l'Eglise n'est qu'une autre étape indispensable du retour de tous les peuples et de toutes les races de la terre à l'unité de la Cité de Dieu, dont Lulle s'est fait le champion infatigable. Un apostolat très réaliste pour le salut des âmes – et un rêve utopique d'unité politico-religieuse du monde sont donc les deux aspects indissolublement liés de la grande chimère généreuse du Docteur illuminé.

La troisième note caractéristique de cette croisade « sui generis » est que Raymond Lulle confie au Pape et aux cardinaux la direction en même temps de la mission et de l'expédition militaire, alors que le commandement de l'armée, dans la plupart des propositions lulliennes, est remis au Grand Maître d'un ordre militaire unifié, que le Pape et les cardinaux sont chargés de constituer [2]. L'initiative reste donc entre les mains du Pape et les princes chrétiens devront obéir à ses décrets.

---

[1] Francis TROCHU, *S. François de Sales*, Lyon 1941, I, p. 396.

[2] *Blanquerna*, 80, 7 ; *Desconort*, vers 670 ss. ; *Tractatus de modo convertendi infideles*, éd. cit. p. 101 ; *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, dist. I, pars 4 ; *Liber de fine*, dist. II, pars 1, 2. – Le projet d'unifier les ordres militaires sous le commandement d'un grand maître unique est cher à R. Lulle. Il y revient souvent, en appelant le grand maître de l'ordre unifié, chef de la croisade, *bellator rex*. Ce projet n'est pas une invention lullienne. Il n'y a que le titre de *bellator rex* qui est de sa création. Le problème de la fusion des ordres militaires préoccupa longtemps la Papauté, de Grégoire X (1274) à Clément V, qui, en 1312, finit par supprimer les Templiers. L'idée de confier la direction de la croisade au chef d'un des grands ordres militaires figure

Dans tous ses projets, les schismatiques et les hérétiques devront se soumettre les premiers. La séparation de Byzance apparaît à Raymond Lulle comme le premier obstacle à la propagation de la foi. Il faudra donc que Rome s'assure de la loyauté de Constantinople et que le retour des Grecs à l'Eglise romaine s'obtienne, de gré ou de force. L'acceptation de la primauté du Pape par l'Eglise orientale sera le symbole de l'unité du monde en la foi. L'action militaire contre Byzance n'est qu'un simple acte de discipline, de police interne de la chrétienté pour ainsi dire, et dans ce cas il ne peut s'agir de conversion forcée, car les Grecs sont chrétiens – devait penser Raymond Lulle [1].

La délivrance de la Terre Sainte, de la « patrie terrestre du Dieu du ciel » n'a plus aux yeux de Raymond Lulle le prestige mystique qu'elle avait pour saint Bernard [2], lorsqu'elle était le but principal des croisades. Notre apologète attache toujours un prestige héroïque à la libération du Saint Sépulcre de Jérusalem, mais il voudrait plutôt l'utiliser comme un appât pour que les églises paient la dîme, pour que les clercs renoncent à certaines prébendes et à leurs habitudes de luxe et pour que les princes paient la contribution à fixer par le Pape [3]. Pour le théoricien de la chevalerie chrétienne qu'est Raymond Lulle, les croisades constituent une bonne occasion pour développer les vertus chevaleresques qui, dans son siècle, étaient en train de s'étioler et ne survivaient qu'en mondanités courtisanes, en tournois et dans le goût pour les romans de chevalerie. Finalement, elles seraient un exutoire pour l'esprit combatif et les continuelles luttes fratricides entre princes chrétiens.

III. LE GLAIVE SPIRITUEL ET LE GLAIVE CORPOREL

L'analyse que nous venons de tenter des caractéristiques de la croisade, telle que Raymond Lulle la propose, ouvre des perspectives nouvelles,

---

dans plusieurs traités contemporains et elle fut mise à exécution lors de l'expédition qui en 1309 soumit l'île de Rhodes aux chevaliers de l'Hôpital. Cf. Franz HEIDELBERGER, *Kreuzzugsversuchen um die Wende des 13. Jahrhunderts*, Berlin-Leipzig 1911, pp. 3 ss., 31 ss., 78. (*Abhandlungen z. mittlere u. neuere Geschichte*, 31) ; Hélène WIERUSZOWSKI, *Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la croisade* dans *Estudis franciscans*, Barcelona 47 (1935), p. 92 s.

[1] *Doctrina pueril*, 72, 4-7 ; *Tractatus de modo convertendi infideles*, éd. cit. p. 100.

[2] S. BERNARDI *Epist.* 363, 1, dans MIGNE, *Patr. lat.*, t. 183, col. 565.

[3] *Petitio in Concilio generali ad adquirendam Terram Sanctam*, éd. WIERUSZOWSKI, *loc. cit.* p. 105 ; *Tractatus de modo convertendi infideles*, éd. cit. p. 107 ; *Liber de fine*, dist. II, pars 1.

complémentaires de celles que nous a fait découvrir l'analyse précédente des conceptions missionnaires de notre auteur. L'idée de la croisade, en tant qu'acte légitime du pouvoir de l'Eglise et étape préalable dans l'œuvre de la conversion, n'est pas un simple recours tactique – comme le voulait Altaner. Cette idée est profondément enracinée dans la pensée lullienne et il faut chercher ses racines dans ce qui est la base même de toute sa doctrine sociale : la conception qu'a Raymond Lulle des relations de l'Eglise et de la société politique.

Cette conception est elle-même toute dominée par un principe d'unité, en vertu duquel la société humaine se confond avec la société surnaturelle qu'est l'Eglise, et l'ordre temporel est absorbé dans l'ordre spirituel. Il est pratiquement impossible de parler d'une doctrine lullienne des relations entre l'Eglise et l'Etat. Car il y a chez lui quelque chose de plus que l'affirmation traditionnelle de la primauté de l'ordre spirituel : selon Raymond Lulle, l'ordre temporel est privé d'autonomie, même dans l'ordre métaphysique de la causalité ou de la finalité. Et, à ce point de vue, comme en tant d'autres, Raymond Lulle se manifeste comme un adepte fidèle, non de saint Augustin, mais de ce que l'on appelle l'augustinisme médiéval [1].

Dans toute la philosophie lullienne – et spécialement dans sa philosophie sociale – la doctrine de l'intention première et seconde joue un grand rôle pour la solution du problème de la finalité dans l'univers. La première intention est le plan divin pour l'ordonnance des créatures. Et toute l'éthique lullienne est une éthique d'intention première, qui a pour objet d'ajuster la conduite humaine, tant individuelle que collective, à l'ordonnance divine, qui comme telle est immuable, absolue et éternelle. En conséquence, sa conception de l'ordre social est nettement finaliste. Et la fonction de toutes les autorités hiérarchiques, que Raymond Lulle appelle « personnes générales » ou « communes » est, par l'intention première, de faire régner la justice et les « bonnes coutumes » parmi les hommes. Vivre vertueusement selon la loi de Dieu, et se comporter justement, selon la loi de l'autorité humaine, est une seule et unique chose. Le pouvoir des autorités ecclésiastiques et celui des princes – à l'intérieur de leurs compétences respectives – ont une même finalité : conduire les âmes vers leur salut. Le bien public

---

[1] L'élaboration de ces thèses fondamentales de la pensée politique médiévale de filiation augustinienne a été excellemment dégagée dans les ouvrages de Mgr H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au m. â.*, Paris 1934, et *Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris 1934 (*L'Eglise et l'Etat au m. â.*, II et IV).

– le « bonum commune » des scolastiques – se confond pour lui avec la pratique des vertus chrétiennes [1].

Raymond Lulle ne refuse pas pour autant une valeur effective au pouvoir politique. Il est bien trop réaliste pour cela. Mais il lui reconnaît seulement une compétence pratique, celle de maintenir la justice et la paix. Contrairement à la pensée scolastique, à celle de Raymond de Penyafort [2], par exemple, qui distingue au moins les deux sphères ecclésiastique et civile, la pensée lullienne ne reconnaît pas au pouvoir civil, à l'Etat, une zone propre où il exercerait sa souveraineté de façon autonome. Le symbole qu'il utilise est le même que saint Bernard et tous les théoriciens du pouvoir pontifical affectionnaient : le symbole des deux glaives. *Ita quod sint ibi duo gladii, unus spiritualis et alius corporalis,* dit le *Tractatus de modo convertendi infideles;* et l'image se retrouve dans la *Disputatio clerici et Raimundi phantastici* et dans le *Liber de fine.* Dans notre cas, les deux glaives signifient le double pouvoir de l'Eglise et le double devoir qui en dérive pour la conversion des infidèles : la force des armes et le droit (avec le devoir corrélatif) de prêcher.

Par conséquent, le pouvoir des princes est soumis au pouvoir spirituel et un gouvernement temporel ne peut tirer l'épée que sur l'ordre de l'Eglise, *ad nutum Ecclesiae,* selon la formule classique de saint Bernard. Cette doctrine des relations entre le pouvoir spirituel et temporel est implicite dans toutes les œuvres de Raymond Lulle qui reflètent sa philosophie sociale. La seule dans laquelle apparaît une distinction formelle entre les hiérarchies ecclésiastique et séculière est l'*Arbre de Sciència.* Mais même ici le but final et commun des deux arbres, l'arbre apostolique et l'arbre impérial, c'est la paix entre les hommes, afin qu'ils puissent *avoir Dieu présent dans leur pensée, le connaître et l'aimer, l'honorer et le servir* [3] – c'est-à-dire une paix qui est en même temps la paix sur la terre et la paix d'ordre surnaturel. Et dans le même traité il est précisé que le Pape est l'autorité la plus haute de la terre et participe au plus haut degré aux dignités divines : *Le tronc apostolique est plus grand et plus plein de grandeur, de bonté et des autres vertus qu'aucun autre tronc; parce qu'en lui se trouvent ordonnés et disposés tous les autres troncs de son peuple en vue de la fin pour laquelle ils ont été créés* [4]. *Et dans le Libre de intenció* la fonction du prince est

[1] *Arbre de Sciència,* éd. de Majorque, I, p. 304 s. ; *Llibre de intenció,* ch. 28, 29, 30.
[2] S. RAIMUNDI DE PENNAFORT *Summa Iuris,* I, 5.
[3] *Arbre de Sciència,* éd. cit. I, pp. 308, 329.
[4] *Ibid.,* II, p. 8 s.

définie par sa finalité (*que par la crainte il maintienne la justice dans sa principauté*), mais par référence au Pape, *de même que le Saint-Père apostolique est dans le monde pour l'intention de gouverner avec charité et de maintenir ses sujets, ainsi le prince est là pour l'intention de se faire craindre par les hommes ennemis de la justice* (chap. 28, 1).

L'application de cette théorie est la doctrine de la supériorité du pouvoir pontifical. Le Pape de Raymond Lulle, chef de la société spirituelle unique, avec laquelle vient se confondre la société civile, peut exercer la plénitude du pouvoir terrestre. Le pouvoir pontifical est d'ordre spirituel, certainement, mais le Pape exerce sur l'ordre temporel une influence prédominante, qui surpasse de loin celle qui sans doute appartient à l'Eglise, en vertu de sa mission d'illuminer les structures sociales et politiques.

L'ample dessin de l' « arbre impérial », joint à la forte tendance platonique vers l'unité, base de toute la philosophie lullienne, a pu faire penser que Lulle voulait voir l'unité chrétienne réalisée dans l'empire. L'idée de l'empire aurait fasciné Raymond Lulle, comme elle fascina Dante et tant d'autres grands esprits de son temps. On a ainsi prétendu que devant la réalité historique de la fin du XIII[e] siècle, et devant le fait de l'élimination de l'empire comme l'institution politique qui incarnait la chrétienté, Raymond Lulle sentait la nostalgie de l'idée impériale et que pour lui la multiplicité des royaumes et l'égalité des princes était un mal qui fomentait les guerres et s'opposait à l'utilité générale. Des connaisseurs de l'œuvre lullienne aussi solides et intelligents que les frères Carreras i Artau [1], par exemple, ont adopté ce point de vue.

Je me permets cependant de ne pas être d'accord avec mes maîtres sur ce point. En fait l'idée impériale est estompée dans toute la construction intellectuelle de Raymond Lulle. Ni l'institution, ni même le titre d'empereur ne figurent dans les œuvres de vulgarisation – *Doctrina pueril, Llibre d'intenció*, etc. Partout la multiplicité et l'égalité des princes se présentent comme un fait indiscutable –, même dans le texte que cite Carreras pour appuyer la doctrine impérialiste qu'il attribue à Lulle.

Faut-il donc supposer, comme le fait Valls i Taberner [2], que Lulle accorde la plénitude du pouvoir au Pape, parce qu'il le considère comme l'héritier de l'empire défaillant ? Certainement pas. Il n'y a pas la moindre trace d'un « empire pontifical » chez Raymond Lulle. Ce qu'il y a, c'est une chrétienté

[1] J. et T. Carreras Artau, *loc. cit.* 624 s.

[2] Ferran Valls I Taberner, *La Societat de les Nacions i les idees de comunitat internacional en els antics autors catalans* dans *La Paraula cristiana*, Barcelona 1925, p. 12.

pleine, totale, et universelle en puissance, que le Pape gouverne de par le droit divin. On ne pourra pas non plus dire que l'ordination de la communauté universelle soit confiée au Pape parce que le Pontificat était l'unique pouvoir agglutinant, l'unique réalité historique universelle qui restait (comme l'affirme Elias de Tejada) [1]. Non, la supériorité du pouvoir pontifical, dans la doctrine de Raymond Lulle, n'est due à aucune raison contingente et historique. Elle constitue un élément essentiel de sa conception unitaire du corps social. Le Pape Blanquerna s'occupe de son propre droit tant d'ordonner ce qui appartient à la prédication de la foi, que de proclamer la croisade, de rétablir la paix parmi les rois chrétiens (ou entre les communes de la Lombardie, de la Toscane et de la Vénétie !), et de construire de par le monde des hospices, des ponts et des églises. Et quand il veut même *détruire la diversité des langues* ce sera afin que *tous les gens en général se comprennent et s'aiment et s'entendent à servir Dieu* [2].

Revenant finalement à notre sujet, nous voyons clairement que l'œuvre apostolique de la conversion des infidèles fait partie de la « publica utilitas » [3], du bien commun qui justifie tous les pouvoirs sur la terre – et qui s'identifie avec le salut spirituel de tous les hommes. C'est pour cela que le chef suprême de toute la communauté humaine, c'est-à-dire le Pape, a le devoir précis de prendre toutes les mesures afin que dans le monde entier *il n'y ait plus qu'un seul langage, une croyance, une foi, par conséquent un Pape...* Toutes les mesures, y compris l'utilisation de la force contre les infidèles. Non pas pour les forcer au baptême – car ici nous entrons sur le terrain intérieur du libre arbitre de l'âme –, mais pour rendre possible la prédication chrétienne.

IV. RAYMOND LULLE ET SON TEMPS

A toutes les considérations avancées, fruit de la critique interne de la pensée lullienne, peut s'en ajouter une autre, de caractère historique. Nous pourrions supposer que Raymond Lulle, en proposant la croisade, cède à la pression du milieu où il vit, si tant est que ses idées s'accordent avec

---

[1] Francisco ELÍAS DE TEJADA, *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval*, Barcelona 1950, pp. 96 s.

[2] *Blanquerna*, 94, 2.

[3] Cf. WIERUSZOWSKI, *loc. cit.* p. 96, n. 48.

celles de son temps. Mais quelques indications suffiront pour constater que les conceptions de notre grand utopiste sont pratiquement opposées à celles des personnages qu'il se donne tant de mal à convaincre.

Il est vrai que vers l'an 1300 toute l'Europe occidentale constitue encore une chrétienté de caractère sacral et en a pleinement conscience. L'Eglise visible est pratiquement cantonnée dans la moitié occidentale de l'Europe. Ce qui peut donner aux luttes des peuples européens contre les musulmans de la Péninsule ibérique et de l'Orient un caractère de guerres pour la religion. Mais en fait ce sont déjà des entreprises nationales, grâce auxquelles les nationalités naissantes s'affirment. René Grousset fait observer très justement que la septième croisade, malgré le caractère profondément religieux que lui imprime la sainteté du roi Louis IX, se présente à nous en réalité comme la première expédition coloniale du royaume de France [1].

Le vieux rêve médiéval de l'unité politique du monde, basée sur l'unité religieuse, est loin d'être éteint. Mais les données de fait du problème sont complètement différentes de celles qui ont permis à Grégoire VII, deux siècles auparavant, de bâtir la théorie de la plénitude du pouvoir papal. Maintenant l'empire a perdu toute possibilité politique de devenir la force agglutinante de l'Occident – et il ne va la retrouver que momentanément, à l'apogée de la Renaissance, sous Charles-Quint. Le pontificat se trouve affaibli par la succession rapide de quatorze papes dans les cinquante ans qui séparent la mort de Grégoire IX du pontificat de Célestin V. Le pouvoir des princes s'est définitivement consolidé, tant en face du pontificat que de l'empire. Philippe le Bel de France, à qui s'adresse Raymond Lulle, est le plus ambitieux des souverains et le plus jaloux de son autorité.

Ceux qui prônent l'unité politique et religieuse sont maintenant les gibelins doctrinaires, défenseurs de la théorie des deux pouvoirs, comme Dante; ou bien les guelfes, qui soutiennent la compétence suprême sur le temporel de la juridiction pontificale, comme Egidio Romano et même le Pape Boniface VIII, préoccupé surtout par ses conflits avec Philippe le Bel de France et avec Frédéric de Sicile.

Considérer Raymond Lulle comme un guelfe ou comme un gibelin serait simplement risible. Sa thèse sur les relations de l'Eglise avec le pouvoir civil est à l'antipode de la monarchie mondiale gibeline. Et sa doctrine de la puissance suprême du Pape, spirituelle et exécutrice de l'ordre imposé

[1] René GROUSSET, *Histoire des Croisades*, Paris 1936, III, p. 428.

par Dieu aux choses humaines, s'éloigne des préoccupations plus immédiates de Boniface VIII et de son entourage.

Les projets de croisade se multiplient au temps de Raymond Lulle. Mais aucun d'eux ne devient réalité – ce qui prouve que l'heure historique des croisades est passée. De tous ces projets, aucun ne ressemble à ceux de Raymond Lulle, même s'ils présentent certains points communs. La plupart de ces projets sont partiels et épisodiques ; ils s'inspirent de circonstances spéciales ou locales et non pas d'une vision aussi vaste et généreuse que celle de Raymond Lulle. Beaucoup ne sont fondés que sur une de ces considérations secondaires que notre auteur cite pour justifier la croisade. D'autres, comme celui du chancelier de France Guillaume de Nogaret, ont un but clairement politique : donner au souverain français une position d'hégémonie – et surtout améliorer les finances du royaume ! L'unique projet comparable à ceux de Raymond Lulle, du reste inspiré par eux, et qui, comme ceux de Lulle, s'inscrit avec une témérité chimérique dans l'ensemble d'un programme général de réforme ecclésiastique, politique, sociale et intellectuelle, est celui de Pierre Dubois. Mais les points de vue de l'anticlérical Dubois s'opposent un à un à ceux de l'ultra-conservateur Raymond Lulle [1].

Telle que le Majorquin la propose, la croisade non seulement est une utopie, mais elle est essentiellement contraire aux intérêts de tous ceux qui auraient pu y contribuer.

V. CONCLUSIONS

Pour arriver à une conclusion dans le problème que nous nous sommes posé, voici le point essentiel : les projets missionnaires pour la conquête pacifique des âmes et les projets militaires sont toujours étroitement liés dans la pensée de Raymond Lulle. Depuis le *Llibre de Contemplació* [2], ces deux aspects sont exposés en même temps et affirmés comme complémentaires.

---

[1] HEIDELBERGER, *loc. cit.* pp. 66-80. Le traité de Pierre DUBOIS, *De recuperatione Terre Sancte*, véritable traité de politique générale, a été édité par Ch.-V. LANGLOIS dans la *Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire*, fasc. 9, Paris 1891.

[2] *Llibre de Contemplació*, 346, 21; 358, 29, où *preïcació* et *força d'armes* vont ensemble.

La contradiction, si évidente, subsiste. Et, en réalité, elle est beaucoup plus profonde de ce que soupçonnait Altaner. Ce n'est pas une contradiction entre deux moments successifs de la pensée, déterminée par des raisons extérieures. Il s'agit au contraire d'une contradiction intrinsèque entre le cœur et l'esprit de notre apôtre. Son cœur généreux et ouvert lui suggère l'intuition exacte des vraies méthodes pour la propagation de la foi. Mais le philosophe en lui ne peut jamais se désaisir d'une théorie de l'insertion de l'ordre temporel dans l'ordre spirituel, qui déjà à son époque était caduque.

La contradiction éclate plus visiblement à cause de la véhémence de son tempérament. Raymond Lulle est un propagandiste ardent. Quand il expose son idéal missionnaire, il le fait en attaquant l'usage des armes. Mais tout de suite il est vaincu par sa propre impatience. Il ne connaît que trop bien les difficultés que l'Islam oppose à la prédication chrétienne. Et puisque, d'après ses idées politiques, le Pape a le droit d'employer la force pour ouvrir à l'Eglise les terres d'Orient, pourquoi n'en userait-il pas, du moins pour contraindre les infidèles à écouter la parole de vérité ?

C'est ici qu'intervient aussi le facteur psychologique. Dans une œuvre de la première époque de production, le *Llibre d'intenció* (1282 ?), Lulle précise très clairement la priorité éthique de la conversion sur la guerre : *Pour la première intention, c'est la conversion des infidèles qui est aimable : pour la seconde, c'est la guerre et la bataille contre les infidèles. Et ainsi les chrétiens devront plus fortement continuer à user la première intention envers les infidèles que la seconde ; s'ils ne le font pas, c'est porter injure à la première intention et faire à la seconde plus d'honneur qu'il ne convient* (chap. 20, § 3). A peine dix ans plus tard, dans le *Tractatus de modo convertendi infideles*, il mélange, sans plus marquer de différence dans l'intention, la prédication et la guerre. A juger d'après la composition de l'opuscule, il donne plutôt la préférence à la croisade. Il vaut la peine de remarquer que le traité s'adresse au Pape Nicolas IV, le seul pontife qui se proposa sérieusement d'organiser une croisade, à la même époque à laquelle Raymond Lulle lui écrit, peu après que la chrétienté avait été bouleversée par la nouvelle de la chute de Saint-Jean d'Acre (18 mai 1291) [1].

A partir de ce moment, une évolution s'est produite dans l'âme de Raymond Lulle, évolution intime provoquée par son propre élan apostolique. L'illusion de faire accepter ses projets missionnaires en même temps que les plans de croisade idéale durera bien au delà du Concile de Vienne (1311). Il

[1] HEIDELBERGER, *loc. cit.* p. 1 ss.

ne s'agit pas d'un changement radical d'attitude, mais d'une question d'accent. Les thèses fondamentales demeurent les mêmes, avant et après 1291. Après cette date, la croisade, pendant plus de vingt ans, devient une idée fixe. Mais l'autre thèse, celle de la prédication, est plus puissante : c'est elle qui l'entraînera, seul, sur les terres de l'Islam, afin de joindre l'exemple aux paroles. Arrêté un moment à Gênes par la peur de mourir, il se lancera finalement dans le martyre, suprême aspiration du mystique, de celui qui veut se noyer dans une mer d'amour.

Il reste au fond de tout ce que nous venons de dire un paradoxe. Un de plus dans la personnalité paradoxale de Raymond Lulle. Et il est remarquable (encore un paradoxe) que la partie la plus neuve des aspirations lulliennes, celle qui paraît la plus révolutionnaire pour son époque – la mission pacifique et faite par amour –, soit en même temps la plus réaliste, et en tout cas prophétique. Tandis que l'idée de la croisade, si courante jusqu'alors, était déjà pratiquement morte et politiquement impossible, lorsque Raymond Lulle en faisait l'objet de ses insistantes demandes.

RAMON SUGRANYES DE FRANCH
Professeur à l'Université de Fribourg

Poèmes

I

L'espalier s'est couvert de miel
Et la guêpe titube
Voici la vigne
Aux portes du pressoir
Toute la saison mûre
Eclate dans ta main
Moi seule je reste verte

II

Tu disais
Je serai l'oiseau
Et l'arbre sera rouge
Et l'arbre sera blanc
Que peut l'hiver
Contre un oiseau qui chante ?
Sur l'arbre noir
Ta joie
Tremble et persiste
Comme une feuille morte

III

Pourquoi ne m'as-tu pas laissée
Au mystérieux jardin
Des ombres incréées ?
Glaciale et nulle
Je n'aurais pas blessé tes yeux
De mes yeux impurs

IV

Dès le matin j'accours
Vers ta maison fermée
Te verrai-je apparaître
Aujourd'hui ?
La clématite a bougé
Sous les feuilles j'épie
Le cœur en larmes

V

Il pleut.
Tout près d'ici
Quelqu'un va peut-être mourir
Que dit le vent ?
Il pleut
Sur les cinq parties du monde
Tes plaies profondes

VI

Un par un
Tu détaches mes doigts
De la grappe
Pensais-je que j'aurais part
A la vendange ?
Elle est à toi
Ma part
Est de tendre les mains

VII

L'espérance
Tient dans le creux de la main
Comme une larme
Mais si fraîche
Qu'elle pourrait suffire au monde
Si toutes les eaux s'en allaient

VIII

Puisque tu m'as fait mûrir
Au bord de la route
Puisque tu passes
Puisque ce fruit tu l'aimes
Qu'attends-tu pour y mordre ?

IX

Ma vie
Un lévrier couché
Devant ta porte
Et qui gémit parfois
Très doucement
Quand son cœur n'en peut plus
D'être seul

X

Quand je serai morte
On dira peut-être
Elle vivait pour l'amour
Et pour la vérité
Moi de l'autre côté
Je n'oserai lever les yeux
Sur les blessures
Que je t'aurai faites

XI

Solitude de la poésie ;
Une dernière fois
Le cri heureux
Des oiseaux migrateurs
Le soir tombe
Et je suis triste
Par-dessus le mur
Je regarde danser
Les marguerites

XII

L'amour
Qui peut dire ce qu'il est ?
Pour la rivière
L'océan
Pour la feuille
Peut-être le vent
Pour la forêt
Le feu dévorant
Pour moi...
Oh ! que dirais-je
Je suis comme un enfant
Qui a froid

XIII

Si une miette
Pouvait dire sa joie
D'être miette
Les rossignols se tairaient
Mais tout est bien :
Que ton pied
La réduise en poudre
Elle ne criera pas

XIV

Le soir venu
Je m'arrêterai sous les arbres
Je plongerai
Mon visage dans la fontaine
Je le sais
Qui me contredira ?
La joie
Parle plus haut
Que tous les philosophes

ANNE PERRIER

Albert de Mun[1]

A l'occasion des Semaines sociales de France de 1910, paraissait un article rappelant les travaux de l'*Union de Fribourg*. Après avoir évoqué Mgr Mermillod, le comte Blome, Decurtins, La Tour du Pin et Lorin, l'auteur ajoutait :

> « Si j'essayais de marquer ma place entre ces hommes si divers et pourtant si semblables, j'aurais quelque peine à le faire. Je me sentais partagé entre les démocrates et les traditionnels, retenu près de ceux-ci par la force des principes, entraîné vers ceux-là par la puissance des réalités. C'est encore, après tant d'années, à peu près mon état d'âme. Aujourd'hui comme alors, je crois que la grande peine de notre âge et son labeur nécessaire est d'accorder les invincibles lois de la tradition avec les formes mobiles des sociétés nouvelles »[2].

C'est ainsi qu'Albert de Mun réfléchissait en 1885, dans cette ville où nous nous trouvons, peut-être dans le salon de l'évêché où se tenaient les séances de l'Union. L'impression qu'il ressentit alors, il y a plus de trois quarts de siècle, résume exactement ce qu'il fut : l'homme des transitions difficiles, des revisions déchirantes.

En effet, la vie d'Albert de Mun a un rythme particulier : elle ne jaillit pas d'une seule coulée comme l'existence d'Ozanam ; elle n'est pas marquée par les subtils retournements d'un Montalembert. Elle enregistre fidèlement, telle l'aiguille du sismographe les tressaillements de l'époque. Avant d'analiser de manière précise les crises de la maturité, dont l'explication est indispensable pour comprendre l'évolution spirituelle d'Albert de Mun, disons quelques mots des deux extrémités de cette vie bien remplie. C'est un lieu commun de dire que les guerres contribuent, depuis des siècles, à l'éducation de la sensibilité politique française : au XIX^{e} siècle, la dialectique des victoires et des défaites, l'enchaînement des humiliations et des revanches offre une trame solide. Dans le cas d'Albert de Mun, si la jeunesse s'achève sur le choc de la défaite de 1870, la vieillesse est couronnée en 1914 par l'illusion d'une revanche victorieuse.

Issu d'une famille de noblesse de la Bigorre, arrière petit-fils d'Helvétius

---

[1] Texte d'une conférence prononcée à Fribourg (25 janvier 1962) dans le cadre du Cours des sciences religieuses de l'année 1961-1962 (« Chefs de file du catholicisme social »).

[2] C. Brossier, *La pensée sociale d'Albert de Mun*, Paris, 1929 : 242-243.

par sa mère, petit-fils d'un pair de la Restauration, Adrien-Albert-Marie, comte de Mun, naît le 28 février 1841 dans un vieux château de la Brie. Il ne connaîtra pas sa mère, Eugénie de la Ferronays ; il héritera toutefois d'elle une ardeur religieuse qui forme le principal trait de son caractère avec une impétuosité toute gasconne à servir. Médiocre écolier, il franchira non sans peine le seuil de l'Ecole militaire, refuge des légitimistes que les changements de régime ont tenu éloignés de la vie publique. Sorti de Saint-Cyr en 1862, il réclame une affectation au 3e régiment des chasseurs d'Afrique. L'Algérie l'enthousiasme quelque temps, pas assez pour le retenir. Il rentre en France et, au grand désappointement de sa famille, envisage de se rallier à l'Empire devenu libéral. Les événements ne lui en donnent pas le temps. En juillet 1870, le lieutenant de cuirassiers, de Mun, est mobilisé dans l'armée de Metz. Il reçoit la croix à Gravelotte, ce qui est bien ; il rencontre le capitaine René de la Tour du Pin sous les obus de Rezonville, ce qui est important ; il capitule avec Bazaine dans Metz, ce qui est décisif. Comme celle de quelque 200 000 autres Français, la jeunesse d'Albert de Mun s'achève dans une marche humiliante vers le Rhin, vers l'internement.

Reportons-nous maintenant quarante ans plus tard, en 1911. Le cabinet Caillaux est à peine constitué que Paris apprend l'envoi à Agadir, sur la côte marocaine, d'un bâtiment de guerre allemand, la *Panther*. L'émotion est à son comble en France, mais, à l'automne, Caillaux obtient l'apaisement en cédant un morceau du Congo. Ce rebondissement africain de la crise européenne se rattache-t-il à un plan concerté de l'Allemagne wilhelmienne pour obtenir l'hégémonie mondiale ? Marque-t-il le début d'une réconciliation franco-allemande ? Intervenant à la Chambre, de Mun n'hésite pas : l'Allemagne cherche « l'écrasement de la France ou son irrémédiable humiliation » ; il s'écrie alors :

> « Je supplie la Chambre d'y réfléchir. L'histoire la regarde : celle de demain, cachée dans l'obscurité de l'avenir, celle d'hier debout sur le seuil du passé. Et celle-là vous crie des mots terribles, quand, aux heures critiques, au lieu d'exiger toute la vérité, les Assemblées obéissent aux sommations d'un pouvoir aveugle[1]. »

Ce point d'orgue d'une éloquence un peu lourde [2], avec l'inévitable rappel de l'erreur finale du Second Empire, résume bien l'attitude des dernières années. C'est un Cassandre du danger allemand : la crise de juillet 1914 ne le surprendra que par sa soudaineté; jusqu'à l'automne, il sera, comme il l'a dit, le « ministre de la confiance nationale ». Il ne faut pas oublier cette constante préoccupation de la « revanche » sur l'Allemagne quand on examine son œuvre politique et sociale : peut-être a-t-elle éclipsé d'autres soucis.

*

Entre le lever et la chute du rideau, les crises de l'âge mûr se succèdent

---

[1] J. Piou, *Le Comte Albert de Mun. Sa vie publique*, Paris, (1924) : 300-301.

[2] V. Giraud, *Un grand Français : Albert de Mun*, Paris, 1918, chap. 2 : L'œuvre oratoire et politique.

en trois actes correspondant d'ailleurs à des commotions nationales, à des transitions heurtées. La première crise transforme l'officier prisonnier d'Aix-la-Chapelle en un député monarchiste en passant par l'étape significative du fondateur de l'Œuvre des Cercles ouvriers. Parallèlement, au cours de l'année 1870, la France sort de la prostration grâce à l'activité ambiguë de Monsieur Thiers ; elle s'attarde quelque temps dans cette sorte de lieutenance-générale du royaume que constitue le septennat inachevé de Mac-Mahon pour s'orienter finalement vers une République encore indécise, malgré les prophéties de Gambetta. Si cette évolution nationale a quelque chose d'irréversible – quoique l'historiographie royaliste ait pu en dire – la conversion d'Albert de Mun à la question sociale semble non moins impérative ; elle s'opère grâce à la convergence de trois influences. La première est dans les circonstances de sa captivité. Le séjour des deux amis – Albert de Mun, René de la Tour du Pin – à Aix-la-Chapelle fournit l'occasion d'une réflexion approfondie sur les conditions politiques de la France et d'un contact imprévu avec l'Allemagne catholique. Dans ces semaines décisives, la lecture de l'essai d'Etienne Keller (l'Encyclique du 8 décembre 1866 et les principes de 1789) fournit un schéma théorique auquel des conversations avec le Dr Linden, futur leader du Zentrum et disciple de Mgr Ketteler, viennent donner une base concrète. La deuxième influence réside dans la Commune. Officiers d'ordonnance du général Ladmirault dès leur retour à Paris, les deux amis seront témoins des semaines dramatiques du printemps 1871. La déposition d'Albert de Mun devant la commission d'enquête sur la Commune mérite d'être citée :

> « Les deux causes du mal, dont souffre notre société, sont d'une part le sentiment d'une haine profonde dans la classe ouvrière, de l'autre l'apathie de la classe bourgeoise et une absence complète de capacité à distinguer l'erreur de la vérité. Il y a aujourd'hui entre les diverses classes un abîme profond qui ne peut être comblé que par le temps, par une éducation morale meilleure donnée à la classe ouvrière et par d'autres moyens. Je suis très éloigné de croire que la force puisse en venir à bout [1]. »

Dans la bouche d'un officier qui a assisté à la répression, la dernière phrase est courageuse. Par sa perspicacité, le jugement tranche avec le sottisier qu'Henri Guillemin a pu rassembler dans son réquisitoire contre Thiers et les puissances d'argent [2]. Ainsi, dès 1871, toutes les élites catholiques ne se réjouissent donc pas également de ce retour à l'ordre par l'écrasement du problème social, pour reprendre les termes de Victor Hugo. Au contraire, de Mun et ses amis sont si bouleversés que l'éternelle tentation des « purs » d'aller au peuple prend chez eux la forme d'une obsession. Que faire ? C'est alors que le hasard – ou la Providence, cette forme supérieure du hasard – amène chez de Mun une étonnante figure d'apôtre : Maurice

[1] Commission parlementaire d'Enquête sur le 18 mars, Dép. II, 275.

[2] *Histoire des catholiques français au XIXe siècle*, Genève-Paris-Montréal 1947 : 286-301. Voir également ses ouvrages sur « Les origines de la Commune ».

Maignen, Frère de Saint-Vincent de Paul. Dans *Ma Vocation sociale*, ouvrage qui retrace son itinéraire spirituel, de Mun a raconté cette rencontre qui achève sa transformation. Dans l'appartement de la rue du Louvre, face à un décor d'incendie, le petit homme grisonnant, vêtu de noir, parla de son œuvre – « un cercle de jeunes ouvriers du boulevard Montparnasse » – de la misère du peuple et de la responsabilité des milieux aisés. Du premier regard, ajoute de Mun, le visiteur prit possession de mon âme [1]. Ayant promis de parler aux ouvriers du Cercle, l'officier vint, en dolman bleu-de-ciel, et reçut la révélation de sa vocation sociale.

Tout devenait très clair pour de Mun, son frère et ses amis. Il fallait multiplier à Paris, en France, des cercles pareils à celui de Maignen. A la Noël 1871, une adresse au Pape fut rédigée ainsi qu'un « Appel aux hommes de bonne volonté » qui accepteraient de mener la Contre-Révolution au nom du Syllabus et par le moyen de l'association catholique. Dès 1875, l'Œuvre des cercles catholiques d'ouvriers prend une telle ampleur que de Mun quitte l'armée pour s'y consacrer ; elle compte près de quarante mille adhérents – dont les deux tiers de travailleurs – vers 1880. Le pouvoir essaie de l'entraver, surtout après le Seize Mai, en prétendant que le caractère professionnel des associations est éclipsé par des intentions cléricales et légitimistes. Mais les difficultés ne viennent pas seulement des anticléricaux. Le clergé français se montre extrêmement réservé – pour ne pas dire plus – et les seuls encouragements viennent d'étrangers comme les futurs cardinaux Mermillod et Manning. Quant aux « ouvriers » qui se regroupent sous sa bannière, ce sont avant tout des artisans et des petits employés ; le prolétariat d'industrie n'est pratiquement pas touché. A cette clientèle de classe presque moyenne, l'Œuvre superpose une élite trop exclusivement noble, qui, au sein des instances directrices, ne saura pas toujours taire ses divisions. Celles-ci porteront surtout sur les structures d'organisation : la corporation, qui doit permettre à l'Œuvre de dépasser le stade du patronage, est-elle une famille élargie ou un corps intermédiaire ? le syndicat qui en forme la base doit-il être mixte ou homogène ? Il faut ajouter que l'Œuvre est dans une situation particulièrement inconfortable : si la gauche crible de ses traits ces « bourgeois cléricaux », la droite dénonce de Mun et ses amis comme des socialistes d'Etat. Progressivement dépassée par les événements, l'Œuvre suspendra son activité au tournant du siècle.

Par la logique même des choses, de Mun allait dépasser son rôle d'animateur des cercles. La Commune l'avait confronté avec le monde du travail ; les cercles d'ouvriers ont révélé son talent oratoire ; la magie de la parole l'incline à surestimer quelque peu le pouvoir de la tribune parlementaire. Aussi la requête des grands électeurs de Pontivy, en 1876, trouve-t-elle un homme décidé à se lancer dans l'arène. Son entrée dans la carrière politique coïncide avec les crises qui accompagnent la naissance de la Troisième République. En effet, quelle que soit l'opinion qu'ils ont de l'Ordre moral, les historiens

---

[1] *Ma Vocation sociale*, Paris, cité par BROSSIER : 4-6.

s'accordent à reconnaître l'importance décisive des élections de 1876 et surtout de 1877, provoquées par le recours de Mac-Mahon à l'arme de la dissolution. Si le clivage entre monarchistes et républicains ne recoupe pas exactement le partage entre cléricaux et anticléricaux, les antagonismes aboutissent à émietter ce qu'il est convenu d'appeler la droite et à cimenter la gauche. Ce n'est pas le lieu d'apprécier ici les ruses de Monsieur Thiers ni les maladresses du duc de Broglie. Il suffit pourtant de feuilleter ce « dictionnaire des girouettes » que constitue le Barodet – recueil des professions de foi des candidats à la Chambre – pour constater que de Mun n'en est pas une, même en ces temps de confusion. Il s'avance, visière levée, dans une lutte où trop de jouteurs sont masqués : pour obéir aux directives de Frohsdorf, il accepte de taire son royalisme, mais il affirme hautement : « Je suis le candidat des catholiques. » Cette témérité lui vaut de retentissantes invalidations et une passe d'armes oratoire avec Gambetta qui lance alors son fameux cri de guerre : « le cléricalisme, voilà l'ennemi ! » Dès 1877, le diagnostic de l'invalidé est catégorique : la partie est perdue car ce n'est plus une lutte de régime mais de couches sociales. Sa double défaite lui vaut une lettre affectueuse du comte de Chambord, parrain de son enfant, lettre où brille une autre phrase historique :

> « Il ne faut pas craindre de dire à la Révolution triomphante ce qu'elle est dans son essence et dans son esprit, et à la contre-révolution, ce qu'elle doit être dans son œuvre de réparation et d'apaisement. Il faut, pour que la France se sauve, que Dieu y règne en maître pour que je puisse rentrer en roi [1]. »

On reconnaît bien là l'honnêteté maladroite du malheureux Henri V, son inaptitude foncière à juger des réalités françaises, ce qui explique l'autre épisode – plus superficiel – des deux drapeaux. Sur l'heure, une telle marque de confiance suffit à de Mun. Encouragé à nouveau par le prétendant et, malgré une discrète mise en garde de Léon XIII, il se représente aux élections de 1881 contre la « gueuse » (le mot est de Cassagnac et fera fortune) et pour Chambord. Echappant de justesse à une nouvelle invalidation, il commence une carrière parlementaire qui se résumera pendant longtemps à un total isolement. Toutefois, deux ans plus tard, la mort d'Henri V lève une première hypothèque.

Alors s'ouvre une deuxième crise, aussi secrète et non moins déchirante, qui détachera Albert de Mun de la monarchie pour le conduire, à travers beaucoup d'hésitations, à accepter la république. Parallèlement, entre 1883 et 1894, la République s'organise en France avant d'affronter ses premières crises. En l'espace d'une législature, la gauche opportuniste, emmenée par Jules Ferry – qui, pour ses adversaires, sera successivement Dioclétien et le Tonkinois – républicanise la constitution, laïcise brutalement l'enseignement sans oublier de donner quelques gages à la classe ouvrière. Puis, durant la décennie qui sépare la chute de Ferry (1885) et l'éclatement de l'affaire Dreyfus, le régime est secoué de grosses fièvres : Boulanger cause

[1] Cité dans J. Piou, 45,

du tracassin, les chéquards de Panama font des bénéfices douteux et les anarchistes mettent au point la propagande par explosion. Comment, au long de cette période, de Mun suit-il sa vocation sociale ? On peut distinguer entre deux lignes de force qui manifestent la clairvoyance de l'homme.

La première ligne de force est proprement sociale. Elle met de Mun au premier rang des précurseurs de toutes les « bonnes lois sociales » d'une République qui reste foncièrement mauvaise aux yeux de la majorité des catholiques. Le fait suffit à expliquer l'échec d'Albert de Mun non seulement quand il se heurte à la majorité républicaine de l'Assemblée nationale, mais même lorsque, dans le pays, il réclame l'aide de ses coreligionnaires politiques. Son plan était d'engager l'Œuvre des Cercles dans la lutte pour la législation sociale par le moyen d'un pétitionnement monstre sur lequel il se serait appuyé pour contraindre le parlement. La manœuvre échoue en raison du paternalisme assez étroit des dirigeants nationaux et surtout régionaux de l'Œuvre. On est bien loin des larges mouvements d'opinion catholique qui avaient appuyé Ketteler en Allemagne et même les « Chevaliers du Travail » aux Etats-Unis.

C'est donc seulement à l'extrême-gauche socialiste et dans le petit groupe des catholiques sociaux que de Mun recueille des encouragements quand il propose à la Chambre de s'engager plus avant dans la voie des réformes sociales. Voici le catalogue sommaire de ses efforts : interpellation de 1884 sur la législation internationale du travail ; proposition faite la même année de permettre aux syndicats de recevoir des dons et d'acquérir des biens (ce qui dans la pensée d'Albert de Mun doit favoriser la constitution d'un patrimoine corporatif) ; motion de 1887 sur la responsabilité exclusive de l'employeur en cas d'accident du travail ; propositions de loi de 1889 sur la réglementation du travail industriel et sur la protection de la petite propriété rurale (le bien insaisissable) ; reprise en 1890 d'un amendement sur l'introduction de la semaine anglaise ; plaidoyer de 1892 sur l'institution d'un conseil permanent de conciliation et d'arbitrage dans les conflits entre patrons et ouvriers. Le seul défaut de ces initiatives infructueuses d'Albert de Mun n'est pas tant d'avoir été en avance sur leur temps, mais de s'adresser à une Chambre hypnotisée par les luttes strictement politiques.

Il ne faut pas cacher d'ailleurs qu'à travers de Mun, promoteur des réformes sociales, ses adversaires visent souvent le monarchiste de la veille. Cela nous conduit à quelques considérations sur l'autre ligne de force de l'action d'Albert de Mun, qui, dans l'année 1880, porte sur la question délicate de l'efficacité politique des catholiques dans une république laïcisante. Le déclin du parti monarchiste s'accomplit parallèlement à l'accumulation des mesures anticatholiques, dont les fameux décrets contre les congrégations qui s'inscrivent entre la laïcisation des cimetières et le rétablissement du divorce. Or, depuis son avènement survenu en 1878, Léon XIII n'a cessé de s'inquiéter du danger couru par les catholiques français : en restant liés à la cause d'une restauration monarchique de plus en plus improbable, n'attirent-ils pas sur l'Eglise de France des tem-

pêtes meurtrières et inutiles ? C'est pourquoi le Vatican multiplie les consignes de rompre ce combat d'arrière-garde. D'abord de manière discrète, puis solennellement avec *Nobilissima Gallorum* (1884) et bientôt *Immortale Dei* (1885).

Vivement frappé par la tactique électorale des catholiques belges, par les succès du Zentrum en Allemagne, par les initiatives de Vogelsang en Autriche, de Mun s'engage à fond, selon son habitude, pour essayer de doter la France d'un grand parti catholique *et* social (la conjonction est significative) ; le petit groupe qui l'entoure décide de lancer son appel avant les élections de 1885 [1]. Tout en reconnaissant que la perspective de cette Union catholique (c'est l'étiquette choisie) a probablement influé de manière heureuse sur le succès électoral des conservateurs, le Vatican redoute de nouvelles divisions dans le camp catholique. Il demande au Nonce de faire « tout le possible et l'impossible » pour obtenir de Monsieur de Mun de surseoir à son projet et de lire attentivement la nouvelle encyclique. Surpris sur le moment, de Mun reconnaîtra plus tard que Léon XIII avait raison. En effet, le faux-pas que la droite – et de Mun lui-même – vont commettre en soutenant Boulanger montre combien la question monarchique demeure une source de confusion. On ne peut s'étonner de la voir décimée aux élections de 1889. De Mun est en train d'abandonner ses dernières illusions monarchiques lorsque, par le toast d'Alger, le cardinal Lavigerie invite les catholiques français à se placer sur le terrain constitutionnel. On a dit ici même le « tollé » que soulève celui qu'on surnomme par dérision le Carthaginois. Par une lettre à l'épiscopat français, le cardinal Rampolla précise le sens du ralliement demandé. On continue de faire la sourde oreille et le parti royaliste recourt à une manœuvre assez douteuse : il se déguise en Union de la France chrétienne, travestissant la tentative faite en 1885 par de Mun. Le 16 février 1892, l'Encyclique *Inter sollicitudines* impartit aux catholiques français de se rallier avec loyauté à la République.

Il faut bien insister ici sur un point capital : *Rerum Novarum* et *Inter sollicitudines* représentent deux manifestations complémentaires de la volonté de Léon XIII : il désire amener les catholiques à se placer, en France comme ailleurs, sur le terrain des réalités contemporaines, à descendre dans le siècle. Les milieux gouvernementaux de la Troisième République ne s'y trompent pas qui dénoncent la démagogie à la fois politique et sociale du Vatican. Pour de Mun, la double consigne est d'autant plus nette qu'elle répond à la double aspiration de sa vocation. Il se recueille pourtant plusieurs mois avant d'apporter, devant des auditoires de jeunes rassemblés à Grenoble, à Lille, à Saint-Etienne, sa ferme adhésion aux directives pontificales. Il s'en explique clairement :

> « En nous plaçant sur le terrain constitutionnel, nous n'entrons dans aucun parti, nous sommes catholiques et rien de plus. Nous prétendons à cette qualité, d'abord pour réclamer des droits méconnus et des libertés supprimées, puis en

[1] H. ROLLET, *Albert de Mun et le Parti catholique*, Paris (1949), passim.

même temps pour faire rentrer les principes dans la législation corrompue par l'athéisme social. Nous sommes prêts à soutenir tous ceux qui nous aideront à le faire ; mais nous n'attendons rien, à cet égard, des hommes qui dominent encore la Chambre et le Gouvernement [1]. »

Ce texte permet de mesurer le chemin parcouru depuis 1885 et la profondeur du ralliement concédé par de Mun. En dépit de « l'esprit nouveau », le gouvernement, éclaboussé par le scandale de Panama, refusa le geste d'apaisement que Rome attendait. Quant à de Mun, sa fermeté lui coûta son siège : le Morbihan ne voulait plus d'un député rallié ; deux ans plus tard, le Finistère se montra plus conciliant.

A partir de 1894, nous entrons dans la troisième grande délibération intérieure d'Albert de Mun. On peut la résumer ainsi. Au lendemain de la défaite nationale, le parti catholique a échoué dans sa tâche de ramener le roi en France. Vingt ans plus tard, les rancœurs sont encore assez vives pour faire apparemment échouer un ralliement souhaité par le Vatican. Ne convient-il pas de faire confiance à la génération de 1890 pour sortir de cette impasse par une voie nouvelle : celle de la *démocratie chrétienne* [2] ? Il faut bien reconnaître que, contrairement à ce qui s'était passé entre 1871 et 1892 (les deux premières crises intérieures d'Albert de Mun se placent entre ces dates extrêmes), le comte ne fera pas confiance à la solution novatrice. En effet, il ne se départira pas de sa réserve envers les pionniers français de la Démocratie chrétienne, se contentant d'encouragements verbaux et poursuivant son combat presque solitaire. Il semble que l'engagement des masses ouvrières, la relance des cercles d'études sociales par les intellectuels catholiques et même l'action politique des abbés démocrates lui paraissent prématurés, voire intempestifs. Dans cette perspective, de Mun est en désaccord avec ses amis La Tour du Pin et Harmel qui appuient chaudement les nouvelles formes d'action. Il leur semble, par exemple, qu'on atteindra plus vite au régime corporatif. Mais de Mun, qui avant 1884 avait prêché avec fougue l'idée corporative, s'interroge sur les chances de la « contre-révolution professionnelle ». Une lettre, adressée le 22 avril 1895 à l'abbé Leroy, tranche quelque peu avec certaines déclarations officielles d'Albert de Mun ; elle illustre pourtant des hésitations profondes :

« ... si nous élargissons notre cadre outre mesure en présentant la corporation non plus comme la forme de l'organisation professionnelle, mais comme celle d'une organisation sociale complète, nous sommes conduits nécessairement aux deux terribles questions : la corporation, dans cette forme universelle, sera-t-elle propriétaire des instruments du travail dont le sol est le principal ? Sera-t-elle propriétaire de tous les fruits du travail sans prélèvement pour le capital, ou du moins pour son bénéfice ? Les plus logiques répondent oui, et, sauf qu'ils sont chrétiens de pratique et d'intention, je ne vois pas très bien ce qui les distingue des socialistes. Les autres hésitent, tergiversent, passent

[1] *J. Piou, op. cit.*, 138.

[2] A ce propos, M. VAUSSARD : *Histoire de la Démocratie chrétienne : France – Belgique – Italie*, Paris, 1956.

> à côté de la question. Les premiers ne sont plus des réformateurs, ce sont des révolutionnaires. Les seconds ne sont ni l'un ni l'autre : ils avortent et, pour tout dire, je crains que ce ne soit notre péril si, abandonnant l'idée de la réforme de notre société, nous prétendons y substituer celle de la fondation d'une société nouvelle [1]. »

A propos de ce texte, on peut se demander s'il ne résume pas, de manière saisissante, les contradictions dans lesquelles, un demi-siècle plus tard, le M.R.P. se trouvera enfermé quand il proclamera la nécessité de la « révolution par la loi ». Sur le moment, l'essoufflement rapide du premier mouvement démo-chrétien de France semble d'abord donner raison à de Mun. Il ne cachera pas non plus ses hésitations devant l'aventure du *Sillon*, qui pâtira assez rapidement de la trop puissante personnalité de Marc Sangnier et que le Vatican désavouera en 1910. Ce verdict n'arrêtera pas l'essor du catholicisme social français dont les œuvres se multiplieront, rappelant l'importance du geste initial d'Albert de Mun et de ses amis.

La réserve observée par de Mun à l'époque des débuts de la démocratie chrétienne française n'est nullement synonyme d'inactivité. Car ces années d'apprentissage de la génération catholique de 1890 sont aussi les années terribles de la République radicale : reprise par Waldeck-Rousseau, la lutte contre les congrégations est exaspérée par Combes ; elle aboutit à la loi de séparation du 9 décembre 1905. De Mun prend une large part à la lutte de défense religieuse : dès 1902, il anime avec Jacques Piou l'Action Libérale Populaire qui, selon la technique introduite par O'Connell, en appelle au peuple pour la défense de ses libertés. Un quart de million de catholiques français répondent à l'appel, mais cette « Primrose League » d'un nouveau genre n'entame pas le Bloc des Gauches. Menacé par une angine de poitrine, de Mun doit abandonner la tribune publique ; il poursuit la lutte par la plume et le journal sans pouvoir empêcher ce qu'il appelle crûment la « proclamation de l'apostasie de la France ». Sa seule consolation est dans la condamnation solennelle de la séparation de l'Eglise et de l'Etat par l'encyclique *Vehementer Nos* et surtout dans l'unanimité avec laquelle les catholiques l'ont accueillie. Cette réconciliation, qu'il appelait depuis 1885, de Mun la salue avec cette joie qui fait trembler l'âme, selon le mot de saint Augustin. Mais bientôt sa joie se mêle d'amertume et l'académicien se détourne de la politique intérieure.

*

La Commune, l'échec de la restauration monarchique, la crise du ralliement, la séparation de l'Eglise et de l'Etat sont autant de « faits générateurs » dans la vie d'Albert de Mun. Pour demeurer dans les catégories chères à Tocqueville, cherchons maintenant quelles « idées-mères » en sont sorties. Pour saisir le point de départ d'une pensée foisonnante mais pas toujours

[1] H. ROLLET : *L'action sociale des catholiques en France* (1871-1901), Paris 1947, tome I, 458.

claire, il faut se reporter à ce fameux Appel aux hommes de bonne volonté qui marque, à la Noël 1871, la fondation de l'Œuvre des Cercles. En 1908, de Mun écrit dans un carnet intime :

> « Serait-il trop présomptueux de dire qu'après trente-sept ans cet appel garde une douloureuse actualité [1] ? »

C'est que le but souhaitable aussi bien que les conditions dans lesquelles l'œuvre avait été fondée n'avaient guère changé. Rappelons le début de l'Appel :

> « La question ouvrière, à l'heure présente, n'est plus un problème à discuter. Elle se pose devant nous comme une menace, comme un péril permanent. Il faut la résoudre. Autrement la société, semblable aux pouvoirs qui agonisent et ne peuvent plus se sauver même en abdiquant, s'entendrait dire ce terrible arrêt : Il est trop tard !
>
> La Révolution est près d'atteindre son but. Du cerveau des philosophes, elle est descendue dans le cœur du peuple, et elle organise aujourd'hui, pour une lutte suprême, les ouvriers qui sont la substance de la nation.
>
> Laisserons-nous ces enfants (car le peuple est un enfant, sublime ou égoïste), laisserons-nous ces ouvriers, flattés dans leurs passions et leur orgueil, consommer la ruine de la patrie et du monde, ou bien, puisant des forces invisibles au Cœur de Jésus ouvrier, nous souvenant des gloires de la France et de son titre de fille aînée de l'Eglise, ferons-nous un dernier effort pour sauver le peuple et hâter le règne de Dieu dans l'atelier régénéré ?
>
> Telle est la question. L'heure n'est plus aux discours : il faut agir ! A ceux qui ne veulent désespérer ni de notre chère France, ni d'eux-mêmes, nous faisons un énergique appel [2]. »

La longueur de la citation a peut-être permis de déceler une pente de pensée, familière à de Mun. Elle est caractéristique de sa méthode de tirer des maximes d'action du cœur même de la réflexion, la plus abstraite soit-elle. Examinons successivement et de façon très sommaire, les vues d'Albert de Mun sur la crise du monde moderne et les remèdes qu'il propose.

Ainsi la révolution lui paraît avoir commencé par une tempête dans les esprits. Comme chez un Jacob Burckhardt, pour qui la philosophie de l'histoire est la science des turbulences de l'âme humaine, il ne s'agit pas d'une Bastille qui tombe un jour de juillet 1789, mais d'un mauvais génie qui tourmente l'Occident depuis quatre siècles, d'une « doctrine sociale, d'une doctrine politique qui met la souveraineté de la raison humaine à la place de la loi divine ». Tout découle de ce renversement initial : et la ruine de l'Ancien Régime lui-même avili et le despotisme de l'Etat moderne. Procédant à la manière des commotions religieuses, la Révolution a brisé les corps spontanés de la nation, déformé la notion de propriété et transformé le travail en une marchandise. A cette laïcisation de la société, se sont ajoutés les transformations du mécanisme industriel et l'avènement des classes populaires à la puissance politique. Le tout constitue la redoutable question sociale. Le phénomène résume au XIX[e] siècle les ravages

---

[1] C. Brossier, *op. cit.* 8.
[2] *Ibid.* 9.

de l'individualisme dans les conditions de travail, dans la conception de la propriété et dans l'abus de la puissance de l'argent. La seule issue étant le retour à un régime d'association, deux solutions ont été proposées. En face du socialisme et de son évangile matérialiste dressé sur les ruines du système libéral, le catholicisme est seul de taille à résister. Il ne s'agit pas de fonder une « sorte de gendarmerie de l'ordre social » mais bien d'utiliser l'héritage d'une antique tradition de justice et de charité en la complétant par un enseignement précis sur les rapports entre l'Etat et l'Eglise, sur les relations entre patrons et ouvriers, sur l'organisation corporative dans sa forme moderne. Bref, d'opérer une contre-Révolution. Qui sont les porteurs de ce message ? D'abord le clergé, par la prédication et les œuvres. Ensuite les laïcs conscients, par une action franchement placée sur le terrain constitutionnel.

De Mun ne cessera d'y insister : il y a un lien étroit entre la question religieuse et la question sociale : là réside la différence fondamentale entre le catholicisme social et le socialisme. Le lien doit se manifester sous diverses formes : par l'organisation d'un parti ou d'une communauté d'action au parlement, par l'association professionnelle, par la législation sociale. Evoquant sur le plan des idées l'organisation d'un parti catholique (dont nous avons dit les avatars et l'insuccès historique), Albert de Mun évite de le rattacher définitivement à une forme précise de gouvernement. Pourtant son évolution est perceptible. Il considère d'abord que la Troisième République est, à ses débuts, moins sociale que les monarchies du Nord, et personne ne lui donnera tort. Aussi estime-t-il que seul Henri V pourrait conduire une Contre-Révolution, qu'il veut politique et sociale. Après le Ralliement, il constate l'emprise croissante du peuple sur les affaires publiques et dans ce « monde debout », selon le mot de Lacordaire, il reconnaît que la démocratie seule consacre la souveraineté populaire. Il n'ira pas jusqu'à acclamer le nouveau régime comme les gens du *Sillon*.

La doctrine est plus nette en ce qui touche la représentation professionnelle [1]. De Mun cherche un moyen terme entre le dirigisme socialiste et l'individualisme libéral. Après Harmel et La Tour du Pin, il le trouve dans l'existence de corps professionnels. A son avis, il n'y a pas de paix sociale sans corps professionnels ; pas de corps professionnels sans autonomie, ni caractère permanent. La solution est dans un régime corporatif regroupant des syndicats, de préférence mixtes. Mais la corporation demeure essentiellement professionnelle. Nous touchons là un point de friction entre de Mun rallié aux thèses de l'Union de Fribourg et René de la Tour du Pin qui garde encore l'espoir d'une corporation, cellule également politique et, comme telle, corps intermédiaire d'une hiérarchie monarchique restaurée (le roi en ses conseils, le peuple en ses états). Il faut bien reconnaître que si le comte n'aura pas grande sympathie pour les premiers syndicats d'ouvriers catholiques, l'*Action française* le trouvera plus réticent encore.

[1] J. MEHLING, *Essai sur Albert de Mun*. Son œuvre, l'évolution de sa pensée..., Fribourg, 1952, chap. 1, par. 5.

Quand à la législation sociale, nous avons dit l'ardeur – mal récompensée dans l'immédiat – que de Mun mit à sa réalisation. Le zèle s'explique par la doctrine qui inspire son action. Elle repose d'abord sur la reconnaissance de la famille comme unité fondamentale de la société. De là l'obligation pour la communauté de ménager le père au travail et de conserver la mère et les enfants au foyer. Le salaire augmenté d'allocations, les caisses de secours mutuels, les retraites ouvrières et, si besoin en est, la protection de l'industrie par l'Etat y pourvoiront. L'importance qu'il y a de conduire une véritable politique familiale est telle qu'elle commande de préciser la politique salariale. C'est ainsi que de Mun considère que l'Etat est légitimé d'intervenir pour imposer une juste rétribution du travail. Il est en parfait accord avec *Rerum Novarum*, inspiré d'ailleurs par l'Union de Fribourg. Le respect de la famille et la justice salariale constituent les bases de la politique sociale d'Albert de Mun.

*

En conclusion, nous voudrions essayer de replacer Albert de Mun dans le grand mouvement social de la France du XIX^e^ siècle finissant. Littré, donne deux définitions du terme « social » : dans la première, social est opposé à individuel ; dans la seconde, il est ainsi défini :

> « social se dit, par opposition à politique, des conditions qui, laissant en dehors la forme des gouvernements, se rapportent au développement intellectuel, moral et matériel des classes populaires. La question sociale. »

Cette double antonymie – social et individuel, social et politique – nous semble aujourd'hui artificielle en raison de l'extension prise par les phénomènes dits sociaux. Elle est d'une grande importance pour comprendre l'évolution au XIX^e^ siècle du problème social. Elle explique, en effet, que la « politification » de la question sociale s'opère, dans la pensée et l'action des catholiques, à travers trois étapes.

Au niveau le plus général et dès le premier tiers du XIX^e^ siècle, le catholicisme social apparaît comme une tentative d'adapter les valeurs chrétiennes aux réalités de la société de l'âge industriel. Selon Duroselle, qui en a analysé les origines de manière exhaustive, il résulte d'une prise de conscience simultanée des effets deshumanisants de la condition ouvrière et de la possibilité d'améliorer cette situation[1]. D'abord confondue avec la critique socialiste – d'où les expressions de socialisme chrétien, voire de socialisme catholique – la protestation catholique-sociale s'affirme peu à peu de manière originale. Généralement opposé à la voie révolutionnaire, le catholicisme social insiste sur la charité et l'action personnelle : il croit moins au changement des structures qu'à la conversion des hommes. Au cours du deuxième tiers du XIX^e^ siècle, se manifeste le catholicisme libéral, que Weill résume en une trilogie : « sympathie pour la liberté politique,

[1] J.-B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France*, 1822-1870, Paris, 1951, introduction.

sympathie pour la démocratie sociale, sympathie pour la libre recherche intellectuelle ». [1] En fait, à partir du slogan « la liberté comme en Belgique », le catholicisme libéral se présente surtout comme une tactique politique visant à obtenir pour les catholiques la garantie de certains droits (surtout en matière confessionnelle et scolaire) moyennant reconnaissance du caractère représentatif du régime. La crise du modernisme divisera les catholiques libéraux, affaiblissant l'influence de ceux qui continueront à chercher un accommodement avec le siècle dans le respect des directives romaines. Opérant toujours par voie réformiste, le catholicisme libéral a des méthodes qui lui sont propres : l'association et le congrès jouent un rôle aussi important que la pétition et l'action parlementaire.

Au-delà de ces deux premières étapes, dans la dernière décennie du siècle, on parvient à la démocratie chrétienne qui représente un nouvel effort de dépassement. Elle dépasse le catholicisme social en préférant le moyen institutionnel à la démarche caritative ; elle dépasse le catholicisme libéral en substituant à la confiance dans les vertus de l'Etat libéral, incarné généralement dans la monarchie constitutionnelle, une croyance dans les vertus de la démocratie. Il s'agit d'aboutir à une nouvelle conception du monde corrigeant la perspective moderne, mutilée par le rationalisme libéral. La démocratie chrétienne essaie d'opérer la synthèse entre le catholicisme social purement social et le catholicisme libéral essentiellement politique.

Comment situer de Mun dans cette évolution ? Sa position nous paraît originale en ce qu'elle participe des trois formes que nous venons de distinguer sans relever complètement d'aucune. Albert de Mun a l'esprit d'un catholique social, il suit généralement la voie propre au catholicisme libéral mais son action incline déjà vers les moyens dont la démocratie chrétienne généralisera l'emploi. Il est, croyons-nous, superflu de démontrer que de Mun a gardé, sa vie durant, l'esprit catholique-social avec ce qu'il implique d'ardeur apostolique et de zèle charitable : l'académicien même n'éclipsera jamais complètement le fondateur des cercles d'ouvriers. Député pendant une dizaine de législatures, de Mun ne cachera pas une préférence très marquée pour l'action politique. La forme qui lui est familière c'est l'action isolée, le combat individuel qui ne compromet pas l'Eglise qu'il entend servir. Lorsqu'il songe à l'action collective, il se réfère aux expériences du catholicisme libéral. Mais, plus scrupuleux que Montalembert sur l'organisation politique des catholiques, il refusera toujours de se plier aux directives d'un *caucus*, qu'il soit de la rue de Poitiers ou de quelque officine plus monarchiste. En cherchant à fonder un grand parti catholique – une *union*, aime-t-il à dire –, il entend rompre avec les ambiguïtés du parti de l'ordre – dont il avait souffert dans sa jeunesse – afin de former un groupe d'élite, un véritable parti de cadres que l'électorat catholique soutiendrait en lui faisant confiance. Cette notion qualitative de l'action

[1] G. WEILL, *Histoire du catholicisme libéral en France*, Paris, 1909, passim.

politique le retient d'accepter entièrement les nouvelles formes d'encadrement et d'action qui caractérisent la *démocratie chrétienne* à ses débuts. La convergence précoce du renouveau intellectuel, de l'action syndicale et de la démarche politique lui semble conduire à des confusions fâcheuses. Mais, en acceptant de placer la question sociale au centre d'un programme politique, de Mun annonce les populistes et le MRP.

Eclectique à l'endroit des trois formes du mouvement catholique-social français, de Mun l'est également dans le domaine des influences étrangères qu'il accepte. C'est la prédication de Mgr Mermillod, encore simple vicaire genevois, qui le détache du libéralisme étroit de Mgr Dupanloup. Le Belge Charles Périn a eu sur sa doctrine contre-révolutionnaire une influence aussi forte que Blanc de Saint-Bonnet ou La Tour du Pin. Dans toutes ses tentatives de susciter un grand parti catholique, de Mun se réfère aux succès qui avaient récompensé un Windthorst, un Beernaert, un O'Connell, un Decurtins. Son éclectisme se double donc d'un cosmopolitisme qui manifeste l'universalité du catholicisme, même en matière de politique. Enfin, ce souci des nuances est l'effet d'un caractère peu enclin aux solutions extrêmes. Nous dirons même que, replacée dans la longue période, cette attitude prudente apparaît comme la méthode la plus appropriée aux conditions politiques troublées qui sont celles de la France entre 1871 et 1914.

En ce sens, l'homme des transitions difficiles a été également l'homme des acheminements fructueux. Car, il y a des destinées qui, en se maintenant dans le juste milieu, rendent possibles les transformations profondes que la génération suivante réalisera.

ROLAND RUFFIEUX
professeur à l'Université de Fribourg

Renaissance hindoue et christianisme [1]

Est-ce que l'hindouisme renaissant facilite la prédication du christianisme ou y met-il obstacle ? Nous ne pouvons pas donner à cette question une réponse générale affirmative ou négative car cela dépend de l'influence que la renaissance hindoue exerce sur le peuple à différents niveaux et de quelles idées chrétiennes ou antichrétiennes il est imbu. Pour faire une évaluation exacte, je distinguerai quatre groupes.

1. *Les Hindous intellectuels représentant le néo-hindouisme :* ils essayent de réinterpréter et de moderniser les textes et les croyances fondamentales de l'hindouisme. Ils sont les défenseurs d'une religion hindoue mondiale basée sur le Védânta. Ils soutiennent que l'hindouisme est toujours très vivant et adéquat aux temps modernes. « La religion hindoue est sortie triomphante de la lutte et aujourd'hui, elle ne voit nulle part sa suprématie menacée », déclare M. K. M. Panikar (*Hindu Society at cross roads*, p. 2). Ce groupe a absorbé beaucoup de doctrines et d'idées chrétiennes et par conséquent, il y a un changement équivalent dans ses idées de la dignité humaine et dans le concept du fatalisme, du karma. Ainsi Radhakrishnan dit dans *Recovery of Faith :* « L'homme n'est pas à la merci d'un destin inexorable. S'il le veut, il peut améliorer son état actuel. Rien n'est inévitable dans l'histoire. Croire que nous sommes des créatures impuissantes emportées par le courant qui nous jettera dans l'abîme final, c'est embrasser la philosophie du désespoir, du nihilisme. Nous devons remonter le courant et même en changer la direction » (cité dans *Living Hinduism*, p. 4). Cette doctrine diffère évidemment de la doctrine hindoue traditionnelle du karma où l'homme est à la merci de son destin. Mais ces adeptes du néo-hindouisme sont loin d'accepter le christianisme et ses droits. Au contraire, ils incorporent des idées chrétiennes dans leur doctrine et réinterprètent l'hindouisme à la lumière des concepts chrétiens comme une sorte de prophylaxie pour empêcher les hommes de recevoir l'Evangile. Des idées tirées de la foi chrétienne sont insérées dans la religion hindoue, ou lui sont attribuées, comme un moyen, conscient ou inconscient, de résister aux appels de

---

[1] Nous donnons sous ce titre la conclusion d'une étude parue dans *La Nouvelle Revue de Science Missionnaire*, Schöneck, 1961, fasc. 3, pp. 228-231, sous le titre : *Are Hindu renascent movements a help or an obstacle for the Spreading of Christianity in India.*

l'Evangile. Ces néo-hindous ne sont en aucune manière hostiles au christianisme, mais ils sont opposés au travail de mission et de conversion. Nos chances de les amener à la vraie lumière de la pleine vérité sont bien faibles parce qu'ils sont aveuglés par la fausse lumière des demi-vérités.

2. *Les Hindous humanistes séculiers et matérialistes.* Un autre groupe parmi les classes intellectuelles et instruites est celui des humanistes séculiers et des matérialistes qui se recrutent chez les jeunes et les étudiants universitaires contemporains. Ils ont perdu toute foi en leur religion ancestrale ; pour eux, l'hindouisme n'est rien de plus que de vagues systèmes philosophiques, le culte de ses millions de déités est déjà mort et ses coutumes sociales, ses pratiques n'ont pas de prise sur eux. Mais ils n'ont pas trouvé pour le remplacer quelque chose d'adéquat ou de solide ; d'où chez eux un vide spirituel et une inquiétude ; ils cherchent à tâtons quelque chose à quoi s'accrocher pour remplir ce vide spirituel. Beaucoup se tournent vers le sécularisme occidental et le matérialisme ; beaucoup sont déjà infectés d'humanisme sécullariste et de matérialisme communiste ; quelques-uns ont même tourné à l'athéisme. Cependant leur esprit est toujours ouvert au christianisme ; et nous avons une bonne opportunité de les amener au Christ, la Voie, la Vérité, la Vie, qu'ils cherchent. Mais cela demande une nouvelle approche qui devrait être d'abord christocentrique ; l'approche apologétique traditionnelle qui consisterait à opposer l'unicité de l'Eglise aux autres religions, ne les attirerait pas. Quoiqu'ils aient perdu la foi en leur religion ancestrale, ils se glorifient encore de leur héritage d'une ancienne religion et d'une noble culture, et le défendraient contre toute attaque. C'est pourquoi notre approche de ce groupe devrait être davantage christocentrique : conduire ces Hindous au Christ et par le Christ à l'Eglise, et non pas le sens inverse ; une fois qu'ils auront accepté et reconnu le Christ avec ses prérogatives uniques, ils accepteront aussi l'unicité de l'Eglise.

3. *Le commun du peuple.* Il est difficile de déterminer jusqu'à quel point le commun du peuple dans les villes et les villages est influencé par les mouvements de réforme ; ce sont en grande partie des Hindous orthodoxes, encore attachés aux anciennes coutumes et pratiques. Il n'y a pas eu de changement dans leur culte quotidien d'adoration ; les fêtes sont célébrées de la manière traditionnelle, les temples et les reliques attirent toujours les foules habituelles de pèlerins et de dévots. Une chose cependant est évidente : il y a un nouvel éveil religieux, une plus grande attention à l'observance des rites et une fierté consciente de l'enseignement et des institutions de la religion hindoue. Par conséquent, ils ne sont pas facilement disposés à admettre qu'il y ait, avec ses croyances et ses pratiques une autre religion supérieure à la leur. Les idées chrétiennes n'ont pas pénétré beaucoup dans leurs rangs. Leur attitude envers le christianisme n'est pas très amicale parce qu'ils l'identifient encore avec les pouvoirs occidentaux et le colonialisme. Ils s'enrôlent facilement dans des mouvements antichrétiens tels que Hindu Mahasaba, Arya Samaj, Jan Sang, R.S.S. Nos chances auprès

de ces hindous orthodoxes ne laissent pas trop d'espoir pour le moment ; si nous arrivions à écarter leurs préjugés et à leur montrer ce que le christianisme est réellement, ils auraient au moins une attitude amicale et sympathique envers les missionnaires. Leur hostilité présente est due surtout à l'ignorance.

4. *Les aborigènes, les castes inférieures et les hors-caste.* A un certain moment, nous rencontrions beaucoup de succès parmi les aborigènes, les castes inférieures et les intouchables. Quelle influence l'hindouisme renaissant a-t-il maintenant sur eux et quelle est leur attitude vis-à-vis du christianisme ? Actuellement, on proclame qu'ils appartiennent au peuple hindou qui est un et ils ne sont plus regardés avec mépris. Ils bénéficient d'œuvres humanitaires entreprises auprès d'eux par des agences religieuses, quasi religieuses et gouvernementales, telles que Arya Samaj, Ramakrishna mission, Bharatya Adimjati Sevak Sangh. Ces tribus et ces castes regardent maintenant vers l'hindouisme et les forces séculières pour leur relèvement ; en tout cas, elles ne s'adressent plus aux missions chrétiennes avec le même espoir qu'autrefois. Cependant, ce serait faux de dire que nous n'avons plus de chances de conversion parmi ces gens, mais il n'y a plus de possibilité de mouvement de masses ; ils ont beaucoup d'égards pour les missions chrétiennes et on peut encore en trouver qui soient disposés à nous écouter, mais cela ne durera pas longtemps. Dans une ou deux décades, il n'y aura plus de tribus ni de hors-caste : ce seront des néo-hindous, ou des néo-bouddhistes ou des chrétienns ou quelque chose d'autre.

En résumé : d'un côté la pensée et l'influence chrétiennes ont pénétré à tous les niveaux de la société hindoue. Sir Narayan, qui fut un juge distingué à Bombay, pouvait dire au début de ce siècle déjà : « Les idées qui sont au cœur de l'Evangile du Christ pénètrent lentement mais sûrement et de toutes parts la société hindoue et modifient chaque phase de la pensée hindoue (cf. *The Christian approach to the Hindu*, p 32). Beaucoup de doctrines religieuses et sociales chrétiennes sont maintenant admises. Il y a par exemple un réel intérêt à la sauvegarde des droits inhérents à l'homme et à sa liberté. L'individu, dont on ne croyait pas que l'existence fût définitive, est maintenant investi de dignité et de valeur. On reconnaît la responsabilité de l'homme et sa capacité de bâtir son avenir dans le présent donné ; on ne prétend plus que le Karma-Samsara explique tous les événements humains.

Les adeptes de la renaissance hindoue affirment qu'une religion adéquate à l'Inde devrait être universelle ; ils proclament que le « Sanatana Dharma » est cette religion universelle. On voit nettement dans le pays des réalisations de la solidarité humaine, beaucoup de réformes sociales telles que l'abolition des castes et des intouchables, l'émancipation des femmes, la reconnaissance de la noblesse du travail et de la dignité du travailleur sont les effets salutaires de cette renaissance. M. Nehru disait : « Il y eut un temps où l'homme qui travaillait le moins était celui qui était le plus respecté.

Cette ère est passée. S'il y a dans le pays un homme qui doit être le plus respecté, c'est le kisan » (fermier). (Discours inaugural à l'Université d'Agriculture U.P., cf. *The Time of India*, Nov. 18, 1960). Ainsi les Hindous semblent maintenant se rapprocher plus que jamais du christianisme.

De l'autre côté, comme je l'ai déjà souligné, beaucoup d'éléments antichrétiens ont surgi à cause de la renaissance hindoue. Leur conception de conversion, de liberté religieuse, rend les néo-hindous incapables de comprendre les exigences chrétiennes de la propagation de la foi. En outre, un profond sens missionnaire s'est levé dans le cœur des hindous, ils ne sentent plus le besoin de recevoir quelque chose des autres ; ils sont au contraire convaincus de leur mission d'avoir à donner quelque chose au monde. Ce sens de mission inspira Mahatma Gandhi dans toute sa lutte pour la liberté de l'Inde ; comme il l'écrivait à Tagore : « Une Inde prostrée aux pieds de l'Europe ne peut donner aucun message de paix et de bonne volonté au monde menaçant » (*The Christian approach to the Hindu*, p. 38). Le pays et sa religion sont si inséparablement unis dans l'esprit de l'homme moyen, que l'expansion de l'enthousiasme nationaliste a fait de la loyauté à l'hindouisme presque un devoir pour le bon citoyen de l'Inde aujourd'hui. D'où un nouveau respect de soi-même, une nouvelle fierté dans leur ancien héritage et un nouvel esprit missionnaire qui s'est levé chez les Hindous. Un véritable « sens hindou » a vu ainsi le jour ; il se manifeste occasionnellement sous des formes assez rudes telles que nationalisme exagéré, communalisme, antagonisme et parfois il éclate en menées antichrétiennes. Quelques-uns craignent que l'expansion du christianisme ne torpille l'unité du pays et les mouvements séparatistes au sein des tribus sont faussement attribués à l'influence chrétienne.

En conclusion, la plupart des Hindous sont disposés à accepter le Christ avec les autres divinités de leur panthéon et lui accordent une des plus hautes places. Mais ils ne veulent pas s'en remettre complètement à lui comme la seule Voie, la seule Vérité et la seule Vie, ni accepter son Eglise qu'il a mandatée pour conduire tous les hommes par la seule Voie à l'éternelle Vérité et Vie.

Poona (Inde)

G. M. ANATHIL S.V.D.

Traduit de l'anglais par E. D.

Quelques points d'histoire des religions

Le Yoga – Le Bouddhisme – Israël – La Cabbale – Abraham dans le Coran – Al-Hallaj – La mystique musulmane.

Le Yoga [1]

1. « Quatre concepts fondamentaux et solidaires, quatre *idées-forces*, nous introduisent d'emblée au cœur de la spiritualité indienne : ce sont le *karman*, la *maya*, le *nirvâna* et le *Yoga*. On peut écrire une histoire cohérente de la pensée indienne en partant de n'importe lequel de ces concepts fondamentaux : nécessairement on sera amené à parler des trois autres », écrit M. Eliade en tête de son livre *Le Yoga, Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954. C'est par le dernier de ces concepts, celui du *Yoga* qu'il choisit, ici encore, de nous introduire dans la pensée de l'Inde.

On nous dit :

> « Le Yoga est une dimension spécifique de l'esprit indien », p. 4. « L'Inde n'a été préoccupée que d'un seul grand problème : la structure de la condition humaine. Avec une rigueur inégalée ailleurs, les philosophes, les contemplatifs, les ascètes se sont appliqués à analyser les divers *conditionnements* de l'être humain. Hâtons-nous d'ajouter qu'ils l'ont fait *non pas pour arriver à une explication exacte et cohérente de l'homme* (comme, par exemple, dans l'Europe du XIX^e^ siècle, lorsqu'on croyait expliquer l'homme par son conditionnement héréditaire ou social), mais pour savoir jusqu'où s'étendaient les zones conditionnées de l'être humain *et voir s'il existe encore quelque chose au-delà de ces conditionnements* », p. 5.

Bien avant la psychologie des profondeurs (p. 5) et la psychanalyse (p. 51) les sages de l'Inde explorent, plus profondément encore qu'on ne l'a fait de nos jours, les zones de l'inconscient, en vue, et c'est ici l'apport précieux de l'Inde, de *déconditionner* l'homme. L'une des plus grandes découvertes de l'Inde est celle

> « de la conscience dégagée de ses structures psycho-physiologiques et de leur conditionnement temporel, la conscience du *délivré*, c'est-à-dire de celui qui a

---

[1] Mircéa Eliade, *Patanjali et le Yoga*, Collection Maîtres spirituels, Edit. du Seuil, 1962, 190 pages.

réussi à s'affranchir de la temporalité, et partant connaît la vraie, l'indicible liberté. La conquête de cette liberté absolue constitue le but de toutes les philosophies et de toutes les techniques mystiques indiennes, mais c'est surtout par le Yoga... que l'Inde a cru pouvoir l'assurer », p. 5.

2. Il est intéressant de souligner ici; 1° que la grande découverte spirituelle propre à l'Inde est celle d'un *monde dépassant tout conditionnement temporel* et l'atteinte de la mort, et où entre le délivré ; 2° que cette entrée dans la délivrance *est due au seul effort humain*, sans appel – sauf dans la bhakti –, à ce qui pourrait correspondre à notre concept de grâce. Ce dernier point aussi est souligné par l'auteur : « L'accent est mis sur l'*effort* de l'homme (mettre sous le joug = Yoga), sur son autodiscipline, grâce à laquelle il peut obtenir la concentration de l'esprit, avant même d'avoir demandé – comme dans les variétés mystiques du Yoga – l'aide de la divinité », p. 8. La discipline codifiée dans le *Yoga-Sûtra* de Pantajali, était pratiquée dans le système Sâmkhya, qui est athée, p. 12. Ces deux données confirment la justesse de ce que Jacques Maritain, Olivier Lacombe, Louis Gardet, ont appelé la *mystique naturelle*, de l'analyse profonde qu'ils en ont donnée, et des critères capables de la retrouver même en dehors de l'Inde, où elle a pourtant comme son climat propre.

Une troisième note de la *mystique naturelle* est son caractère *négatif*. Les textes indiens répètent jusqu'à satiété cette thèse selon laquelle la cause de son esclavage et de ses souffrances sans fin, réside dans la solidarité de l'homme avec le Cosmos. Non, tu n'appartiens pas au Cosmos déchu, à ce monde – illusoire ou réel – du devenir universel et du non-être, car l'Etre ne peut soutenir aucune relation avec le non-être, p. 16 (cf. pp. 39 ; 41). Le seul bien qui vienne du monde, c'est que, plus il fait souffrir le sage, plus il excite en lui la soif de la délivrance, p. 17. Ainsi le mal est justifié même téléologiquement.

3. Cette délivrance, le nirvâna, est-elle le néant ? La « personnalité » psychologique est encore une illusion. Seul le Soi est pur, éternel, libre, p. 38. Ici-bas, « quand le *délivré* agit, il n'a pas la conscience du *j'agis*, mais du *on agit;* en d'autres termes, il n'entraîne pas le Soi dans un processus psycho-physique », p. 40. Mais y a-t-il encore *un Soi*, âme (*âtman*) ou Absolu (*Brahman*) ? Le Bouddha – et c'est ce qui classe le bouddhisme parmi les hérésies et les « religions athées » de l'Inde –, répondra : non ! Alors, la délivrance est-elle pour lui une chute dans le pur néant ? M. Eliade ne le pense pas. Le Bouddha, dit-il, rejetait ces données

« parce qu'il les considérait comme des *idola mentis* qui dressaient une sorte d'écran entre l'homme et la réalité absolue, le seul et vrai inconditionné. Que le Bouddha n'ait nullement envisagé la négation d'une réalité ultime, inconditionnée, par-delà le flux des phénomènes cosmiques et psycho-mentaux, mais qu'il se soit gardé de trop discourir sur ce sujet, nombre de textes canoniques le prouvent... Si nous lisons ce qu'il dit du délivré, du *nirvané*, nous verrons que celui-ci ressemble à tous égards au *délivré dans la vie* non bouddhiste », pp. 142-143.

On voit que la pensée traditionnelle de l'Inde penche vers l'*acosmisme*. Est-elle préparée, par cette méconnaissance de l'humble réalité de l'homme et de l'univers, à résister à l'*athéisme* que lui apporte une civilisation technique matérialisée ? Le pendule oscillera-t-il, en Inde comme en Chine d'un extrême à l'autre ?

4. Les techniques du Yoga sont décrites avec beaucoup de détails. On rencontre, en tournant les pages du volume, des illustrations qui représentent des prodiges d'acrobatie. Mais l'auteur rappelle que ni les « pouvoirs magiques » ni les performances des « enterrés vivants » ne sont considérés, dans la vraie pensée de l'Inde, comme des valeurs authentiques. Il commence même son livre en racontant l'histoire du Yogin Haridas qui, s'étant mis dans un état cataleptique, fut enterré pendant quarante jours : « Sa maîtrise du Yoga n'impliquait nullement une spiritualité supérieure. Haridas était connu plutôt comme un homme de mœurs dissipées. Il s'enfuit finalement avec une femme et se réfugia dans les montagnes. Il mourut là-bas et fut dûment enterré selon la coutume du pays ».

Le Bouddhisme [1]

La *Préface* est de Paul Demiéville : « Voici une apologie du bouddhisme conçue dans un esprit résolument moderne par un des représentants les plus qualifiés et les plus éclairés de cette religion... Ce livre est un exposé lumineux et accessible à tous des principes fondamentaux de la doctrine bouddhique, tels qu'on les trouve dans les textes les plus anciens... L'autorité de ces textes est reconnue de manière unanime par toutes les écoles bouddhiques, qui furent et restent nombreuses, mais dont aucune ne s'écarte jamais qu'avec l'intention d'en mieux interpréter l'esprit par-delà la lettre », pp. 10 et 11.

1. « Seule la souffrance existe, mais on ne trouve aucun souffrant ; les actes sont, mais il n'y a pas d'acteurs », p. 48. Dans *votre* souffrance, il n'y a pas de *vous*, il vous faut oublier cette idée fausse du *Vous*, p. 104. « Il n'y a pas de penseur derrière la pensée ; la pensée est elle-même le penseur », le bouddhisme s'oppose diamétralement au *cogito ergo sum*, pp. 49 et 67. Il n'y a pas de moteur immobile derrière le mouvement, il y a seulement le mouvement, p. 48. Il n'y a pas de libre-arbitre, tout état est conditionné par un état antécédent, p. 81.

---

[1] WALPOLA RAHULA, *L'enseignement du Bouddha, Etude suivie d'un choix de textes*, Collection Les Univers, Edit. Seuil, 1961, 200 pages.

« Comme il n'y a pas de substance permanente, immuable, rien ne se transmet d'un instant à l'autre. Ainsi il est évident que rien de permanent, d'immuable ne peut passer ou transmigrer d'une vie à l'autre. C'est une série qui continue sans rupture, mais qui cependant change à chaque instant. La série, à proprement parler, n'est rien que du mouvement. C'est comme une flamme qui brûle pendant la nuit : ce n'est pas la même, ce n'est non plus une autre... De même un homme qui meurt ici est renaît ailleurs n'est ni la même personne ni une autre. C'est une continuité de la même série... Ainsi selon le point de vue bouddhiste, la question d'une vie après la mort ne constitue pas un grand mystère, et un bouddhiste ne se préoccupe pas du tout de ce *problème* », pp. 57-58.

2. En pulvérisant la notion de permanence et de substance, ce n'est pas seulement Kant, Descartes, Aristote, c'est la pensée même orientale que prétend détruire le bouddhisme.

« Ce que suggèrent en général les mots Ame, Soi, Ego, ou pour employer le mot sanskrit *Atman*, c'est qu'il existe dans l'homme une entité permanente, éternelle et absolue qui est une substance immuable derrière le monde phénoménal changeant. D'après certaines religions, chaque individu a une telle âme séparée qui est créée par Dieu et qui finalement, après la mort, vit éternellement dans l'enfer ou le ciel, sa destinée dépendant de son Créateur. D'après d'autres, elle traverse beaucoup de vies jusqu'à ce qu'elle soit purifiée complètement et s'unisse finalement à Dieu ou Brahman, l'Ame universelle ou *Atman* dont elle émane originairement. Cette Ame ou Soi dans l'homme, est ce qui pense les pensées, ce qui ressent les sensations, et ce qui reçoit récompenses et punitions pour toutes les actions bonnes ou mauvaises. Une belle conception est appelée l'Idée du Soi. Le bouddhisme se dresse, unique, dans l'histoire de la pensée humaine en niant l'existence d'une telle Ame, d'un Soi ou de l'*Atman*. Selon l'enseignement du Bouddha, l'idée du Soi est une croyance fausse et imaginaire qui ne correspond à rien dans la réalité et elle est la cause des pensées dangereuses de *moi* et de *mien*, des désirs égoïstes... de tous les troubles du monde, depuis les conflits personnels jusqu'aux guerres entre nations », p. 77.

« L'idée de justice morale, de récompense, de punition, provient de la conception d'un être suprême, d'un Dieu qui juge, qui est un législateur décidant de ce qui est bien et de ce qui est mal. Le mot *justice* est ambigu et dangereux, en son nom il est fait plus de mal que de bien à l'humanité », p. 56.

La négation d'un *Atman* impérissable est la caractéristique commune de tout le système dogmatique du bouddhisme, tant du Petit (Ceylan) que du Grand Véhicule (Nord), p. 82 : cf. p. 84, etc.

3. Arrêtons-nous un instant pour faire le point : 1° On a bien lu : le *moi*, le *je*, le *Soi* sont des illusions ; il n'a pas de *penseur* derrière la pensée, de *souffrant* sous la souffrance ; d'*acteur* capable d'agir librement. Or le chapitre premier commence ainsi :

« Le Bouddha fut, parmi les fondateurs de religions (s'il nous est permis de l'appeler le *fondateur* d'une religion, au sens populaire du terme) le seul *instructeur* qui ne prétendit pas être autre chose qu'un *être* humain pur et simple. D'autres maîtres ont été des incarnations divines ou se dirent inspirés par Dieu. Le Bouddha fut non seulement un *être* humain ; mais il ne prétendit pas avoir été inspiré par un dieu ou par une puissance extérieure. Il attribua sa réalisation et *tout ce qu'il acquit et accomplit, au seul effort et à la seule intelligence*

humaine. Un homme, seulement un homme, peut devenir un Bouddha. *Chacun possède en lui-même la possibilité de le devenir, s'il le veut et en fait l'effort...* La situation humaine est suprême selon le bouddhisme. *L'homme est son propre maître*, et il n'y a pas d'être plus élevé, ni de puissance qui siège, au-dessus de lui, en juge de sa destinée », p. 19 (italiques de nous).

Le Bouddha dit lui-même :

« *J'ai* atteint cette Vérité qui est profonde, difficile à voir... », p. 78. « *Je* vais vous enseigner la Vérité... », 64 ; etc.

Mais comment est-ce possible puisqu'il n'y a pas d'*être*, pas de *je*, pas de *moi*, pas de *chacun*, pas de *maître?* Pour nous sortir d'embarras on nous dit : « Quand dans la vie courante on emploie des expressions telles que *je, vous, être, individu* ce n'est pas dire un mensonge du fait qu'il n'y a pas un tel *soi* ou *être*, mais c'est dire une vérité conformément à une convention du monde. Mais la vérité ultime est qu'il n'y a en réalité ni *je* ni *être* », p. 82. Ainsi *chacun* est son propre maître, *chacun* peut devenir un Bouddha ; mais, selon la vérité, *il n'y a pas de chacun*, pour devenir Bouddha ; et comment le Bouddha pourrait-il dire : « *J'ai* atteint la Vérité...» ?

2° On nous dit :

« L'esprit de tolérance[1]... a été, depuis le début, un des idéaux les plus chers de la culture et de la civilisation bouddhistes... *La Vérité n'a pas d'étiquette : elle n'est ni bouddhiste, ni chrétienne, ni hindoue, ni musulmane* », p. 24.

Mais on nous dit aussi :

« L'idée d'une substance demeurant immortelle dans l'homme ou hors de l'homme, qu'on l'appelle *Atman, Je, Ame, Soi*, ou *Ego* est considérée *comme une croyance fausse, une projection mentale*. Telle est la doctrine bouddhiste de *Anatta*, Non-Ame ou Non-Soi », p. 81 (italiques de nous).

4. « Maintenant, qu'est-ce que la Vérité absolue ? Selon le bouddhisme, la Vérité absolue est qu'il n'y a rien d'absolu en ce monde, que tout est relatif, conditionné et impermanent, et qu'il n'y a pas de substance absolue qui ne change pas... », p. 64. Mais « s'il n'y a pas d'entité permanente, immuable, s'il n'y a pas une substance telle qu'un Soi ou une Ame (*atman*), qu'est-ce donc qui peut re-exister, renaître après la mort ? » p. 56. Voici la réponse :

« Même pendant la durée de cette vie nous naissons et mourons à chaque instant, et *pourtant nous continuons d'exister*. Si nous pouvons comprendre *qu'en cette vie nous pouvons continuer à exister*, sans qu'il y ait une substance permanente, immuable, telle qu'un Soi ou une Ame, pourquoi ne pouvons-nous pas comprendre que ces forces elles-mêmes puissent continuer à agir sans qu'il y ait en elles un soi ou une âme pour les animer après que l'organisme physique a cessé de fonctionner ? », p. 57 (italiques de nous).

On nous invite donc à penser comme continuité une série de discontinuités, comme permanence une série d'impermanences. Ce n'est possible que s'il

[1] Le bouddhisme à Ceylan est-il tolérant ?

existe un sujet permanent de ces discontinuités : la continuité de la flamme s'explique par la continuité d'une bougie en combustion. Mais *personne au monde* ne peut penser comme *continuité* une série de *pures* discontinuités, comme *permanence* une série de *pures* impermanences. Nous voilà dans une impasse.

5. Un mouvement sans mobile, une modification sans modifié, une permanence faite de pures impermanences, une continuité faite de pures discontinuités : chacun, dit Aristote, peut *énoncer* de telles expressions, mais personne ne peut les *penser*. Elles sont non seulement *inimaginables* – le poisson n'imagine pas que la tortue ait pu sur terre se promener sans nager, p. 59 – ; elles sont *impensables*, c'est-à-dire *autodestructives*, *contradictoires*. Mais que dire du *nirvâna*, c'est-à-dire d'un état de plénitude et de bonheur, où non seulement toute substance est absente, mais où, de plus, la série des changements s'abolit ? où il n'y a plus ni matière combustible ni flamme ? Voici les réponses :

> « Qu'advient-il au Bouddha ou à un *Arahant* arpès sa mort ? Cela fait partie des questions laissées sans réponse » p. 66.
>
> « S'il n'y a pas de Soi, pas d'*atman*, qui réalise le *Nirvâna*?.. Nous avons vu plus haut que c'est la pensée qui pense, qu'il n'y a pas de penseur derrière la pensée. De même, c'est la sagesse, la réalisation, qui réalise. Il n'y a pas d'autre Soi derrière la réalisation », p. 67. « O ami, le *Nirvâna* est le bonheur ».
>
> « Qu'il n'y ait pas de sensation, cela même est le bonheur ».
>
> « Le *Nirvâna* est au-delà de la logique... », p. 69.

6. Le mot *Yoga* n'est pas prononcé. Mais l'équivalent, avec les exercices respiratoires, se trouve décrit, avec clarté, comme une forme de méditation « découverte » par le Bouddha : « C'est une méthode analytique basée sur l'attention, la prise de conscience, la vigilance, l'observation » p. 99.

Bouddha veut dire *éveillé*. Eveillé – à l'exclusion de tout secours divin –, par ses propres forces humaines. A quelle vie ? à quelle destinée ? La doctrine, qui se veut tolérante, nie avec intransigeance l'Absolu incréé de Dieu et l'absolu créé de l'âme. Ceux qui la professent ne peuvent pourtant s'empêcher d'agir comme s'ils avaient un *je*, un *moi*, sur qui ils fondent l'espoir de leur « éveil » et de leur « délivrance ». Par quelles voies la grâce de notre Dieu, « qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité » (I Tim., II, 4), parvient-elle à rejoindre ce *je*, ce *moi*, pour lui faire comme entendre, ou du moins deviner, la parole libératrice de l'apôtre : « Eveille-toi, toi qui dors ; lève-toi d'entre les mort, et sur toi luira le Christ » (Ephés., V, 14) ?

Israël [1]

1. Dieu offre à Moïse de recommencer l'histoire avec un autre peuple.

> « Moïse refuse : malgré l'infinitude des risques, c'est avec *ce* peuple qu'il veut poursuivre l'histoire... Décision grave et obstinée. C'est elle dont nous percevons la conséquence immédiate et irrémissible lorsque, devant nos yeux, s'avive et s'affirme l'existence juive, irrationnelle et incoordonnable » p. 23.

Dans l'aventure sioniste, tout s'opposait au choix de la Palestine. Décision que rien ne peut expliquer, si ce n'est la permanence de la décision de Moïse.

> « La justification fondamentale de l'Etat d'Israël est dans cet Injustifiable... La réalité spirituelle sur laquelle se fonde le droit du peuple juif sur sa terre, c'est celle de Moise... La liaison entre Israël et cette terre s'avère comme une valeur, indéfinissable, mais manifeste », p. 24.

Moïse, élevé parmi les Egyptiens,

> « *sortit vers ses frères*. Sortie bouleversante, capitale. Dans une atmosphère de boue, de sueur et de sang, Moïse redevient Juif... Le Juif du vingtième siècle vivait, comme Moïse dans l'illusion *d'être comme les autres*. Jusqu'à Auschwitz précisément... Dans le martyr des six millions de Juifs européens, la figure-type n'est justement pas celle du *martyr*, je veux dire du Juif, fidèle à son judaïsme... C'est celle du *martyr malgré lui*, du Juif détaché, entre les yeux étonnés duquel, 'étonnés de si peu comprendre', la mort allait entrer, pour lequel la redécouverte de la situation juive fut éveil et blessure », p. 25.

A. Neher accepte le mot de F. Lovsky : « Israël est le seul groupe national dont on puisse sans sacrilège, accompagner le nom du mot mystère ». Le peuple Juif, dit-il,

> « ne ressent point son errance comme une malédiction. Le nomadisme d'Israël n'est pas celui de Caïn ; l'Exil du peuple juif n'est point une course, sans but et sans attache, et la marque d'infamie ne stigmatise que la parodie du Juif Errant », p. 154.

Il est la continuation de l'exode de Moïse, de la spiritualité du désert, de la marche vers la Terre promise.

2. Et la Terre promise c'est encore et toujours ce point sur la carte de géographie, où se trouve Jérusalem !

« Comme la marche à travers le désert était tendue vers la Terre, ainsi l'eschatologie exilique reste tendue vers la Terre. Exil et Terre » sont les deux termes de la dialectique qui explique Israël. Dans le désert, il y eut, jadis, les *pusillanimes* et les désespérés qu'effrayait la conquête et qui

---

[1] ANDRÉ NEHER, *Moïse et la vocation juive*, Paris, Seuil, 1962, 192 pages.

moururent en route, et les *vaillants;* il y eut *les malgré-tout* qui risquèrent l'assaut, même sans Dieu, même contre Dieu (Nom., XIV, 44) et *les patients* qui attendirent le signal de Dieu,

> « de même dans le désert de l'Exil, les événements messianiques décisifs partagent le camp d'Israël entre les amants de l'Exil et les amants de la Terre... La signification eschatologique du mouvement sioniste et de la résurrection de l'Etat d'Israël ne peut se comprendre qu'à la lumière de cette dialectique... Les premiers pionniers sionistes furent surtout des malgré-tout ; sans Dieu, ils défrichèrent la Terre sacrée, tandis que la plupart des croyants attendaient le signal Divin... L'Etat d'Israël et la Diaspora forment les deux branches de la dialectique du messianisme juif. Mais la branche de l'Exil s'incurvera un jour vers celle de la Terre, et se greffant en elle, s'y épanouira enfin, car c'est de la Terre que surgira la fleur messianique... Les uns et les autres n'ont, en face de la Terre, qu'une seule prière, celle de Moïse : *Laisse-moi pénétrer !* » pp. 164-165.

Alors c'est tout l'univers qui sera sauvé temporellement. A Israël est confiée

> « une mission *rédemptionnelle*, puisque chaque terre atteinte par le Juif en Exil est atteinte par Dieu qui l'accompagne, et qu'en chaque champ de son Exil le Juif dépose ainsi des graines dont l'ensemble, un jour, fera surgir de la terre entière la moisson Divine », p. 162.

Il n'y a pas avant ce terme de solution de la « question juive » !

3. A. Neher entre dans le cœur du mystère d'Israël, autant qu'il est possible de le faire dans la perspective du judaïsme, qui, étant la forme spirituelle selon laquelle Israël s'est retranché de son Messie, l'oblige à compter sans Jésus (cf. p. 155). Vue dans la perspective chrétienne, son analyse, sur deux points, reste incapable de toucher le fond du problème. 1° La promesse faite à Abraham par un Dieu qui est Amour, est d'abord spirituelle et secondairement temporelle. En la descendance d'Abraham seront bénies toutes les nations de la terre ; et cette descendance est le Christ (Gal., III, 16). La terre n'est que l'enveloppe provisoire où se prépare l'éclosion de la promesse : « Dieu a montré le pouvoir qu'il a de donner les biens invisibles, par celui qu'il a montré qu'il avait sur les visibles... L'objet de Dieu n'était pas... de faire naître tout un peuple d'Abraham, pour ne l'introduire que dans une terre grasse » (Pascal). C'est donc par rapport à Jésus et à son Royaume que doit se définir la promesse faite à Abraham et gardée par Moïse ; 2° En se détournant du Royaume et en incurvant son espérance vers le temporel, Israël trahit sa vocation ; il est « ennemi selon l'Evangile » ; mais il reste « aimé à cause de ses pères », et de ce fait réservé pour une réintégration, car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (Rom., XI, 28-29). C'est sur ce dernier point qu'insiste l'apôtre et qu'il appelle *un mystère* (XI, 25). Voilà les deux points qui échappent à Israël lui-même, et qui selon la révélation de l'apôtre constituent le fond de sa mystérieuse destinée.

4. La citation finale du livre de A. Neher, qui développe, nous dit-il, le dernier des *sept thèmes de la fidélité juive à Moïse*, à savoir : *La rédemption universelle par l'unicité d'Israël*, et qu'il emprunte à Franz Rosenzweig, est décevante. Elle nous jette en pleine gnose ; elle trahit la révélation suprême faite à Israël, celle de la transcendance de Dieu : « Dieu lui-même, en associant sa destinée à celle d'Israël, a besoin du Salut... Les étincelles divines répandues à travers le monde entier, Israël les rassemblera de leur Exil et les ramènera à Celui qui en a été dépouillé. Chaque acte, chaque accomplissement d'une Loi provoquent un fragment de cette Unification. Proclamer l'Unité de Dieu ? Le Juif appelle cela : unifier Dieu. Car cette Unité *est* dans la mesure où elle *devient ;* elle est Devenir d'Unité. Et ce Devenir est placé dans l'âme et dans les mains de l'homme », p. 181.

Ce Rosenzweig ressemble à l'Ancien Testament comme Teilhard de Chardin au Nouveau.

La Cabbale [1]

1. « En hébreu le mot kabbala, de la racine KBL (recevoir) signifie approximativement *tradition*. Au sens le plus général, la *kabbala* est cette Loi orale que Moïse a reçue (*kibbel*) sur le mont Sinaï en même temps que la Loi écrite (*Tora*)... Vers le Ve siècle de l'ère chrétienne, le Talmud la codifie et semble donc la fixer ; il n'en est rien... Elle s'épanouit parallèlement à l'école talmudique – et en étroit rapport avec elle. C'est notamment le mouvement de Connaissance et de Piété auquel on a, depuis le XIIe siècle donné le nom de *Cabbale* », p. 3.

Rabbi Siméon, qui selon la légende aurait dicté le Zohar (mais cette œuvre maîtresse de la Cabbale date du XIIIe siècle) est né vers la fin du Ier siècle en Galilée. Il fut si saint que de son vivant l'arc-en-ciel n'eut pas besoin d'apparaître. Mais cette perfection ignorait l'humilité. Il disait :

> « Le monde doit posséder trente hommes aussi justes qu'Abraham... S'ils sont deux, ce sont mon fils et moi ; s'il n'y en a qu'un, ce ne peut être que moi », p. 18.

Il comprenait le chant des oiseaux, devinait la pensée des gens, semble avoir connu des phénomènes relevant de la mystique naturelle.

2. Un millénaire sépare la mort de R. Siméon du mouvement mystique qui aboutit, vers 1270, à sa résurrection en Espagne, avec le *Zohar* (*Livre de la Splendeur*) dont voici le début :

> « Telle *la rose parmi les épines*. Que désigne *rose?* La communauté d'Israël. Comme la rose rouge ou blanche, la Communauté d'Israël vit tantôt la Rigueur, tantôt la Clémence », p. 77.

---

[1] Guy Casaril, *Rabbi Siméon Bar Yochaï et la Cabbale*, Collection Maîtres spirituels Edition du Seuil, 1961 190 pages.

A l'origine, en effet,

> « le monde fut créé selon d'égales mesures de Rigueur et de Clémence. Parfaitement équilibré, il pouvait vivre sans heurt. Le péché d'Adam a rompu cet équilibre : le rôle de la Communauté d'Israël est de le rétablir. Pour un cabbaliste toutes ces idées sont incluses en puissance dans la simple mention de la rose du Cantique. La virtuosité de l'homélie zoharique stupéfie. Le texte le moins significatif se pare d'une profondeur métaphysique et morale insoupçonnable », p. 78.

L'auteur expose avec une grande clarté les doctrines principales de la Cabbale. Il est impossible d'être cabbaliste si l'on n'est pas juif : le non-juif n'a pas été créé à l'image de Dieu, la doctrine secrète ne peut lui être expliquée sans péché :

> « *Vous êtes appelés du nom d'homme, mais non pas les autres peuples.*

Chaque Juif attend le Monde-qui-vient de toute sa foi, mais le cabbaliste plus que tout autre. Il a confiance, et justement pour cela il sera sauvé, et parce qu'il sera sauvé l'ensemble de la Communauté et l'ensemble du monde le seront par son intermédiaire. L'appartenance à la Communauté d'Israël assure à l'homme une condition collective de salut, hors de laquelle nul espoir n'est possible. Mais dans le sein même de la Communauté le salut demeure affaire individuelle. Il est l'enjeu d'un combat livré par l'âme contre la tentation du mal, pp. 110-111. Il suffirait que le peuple élu s'arrête de pécher pour que l'ensemble du monde s'avance progressivement vers un état correspondant à l'équilibre originel, p. 115.

3. La conclusion nous ramène à la gnose : « La cabbale surpasse en ancienneté la révélation sinaïtique. Elle remonte aux temps préhistoriques. Moïse ne fait que l'introduire dans l'histoire d'Israël » (A. Safran), p. 171. Est-ce respecter *la transcendance de la révélation de l'Exode?* Guy Casaril écrit lui-même :

> « Pour les théologiens chrétiens et juifs, dans leur majorité, il s'agit d'un) création à partir du néant. Pour les néoplatoniciens (chrétiens, païens ou juifse le processus qui aboutit à la matière est d'ordre émanatif : le monde émane de Dieu. – ce qui correspond à une dégradation de la Divinité. La cabbale forme la synthèse de ces deux conceptions opposées. Le monde est une émanation de l'En Sof (le Sans fin, le Dieu caché) au sein de son propre non-être, ou pour prendre une image complémentaire, la révélation du monde dans le non-être, abandonné par un retrait de l'*En Sof* en lui-même [1]. Dieu ne s'est pas dégradé, il s'est *exilé*. Exilé au sein de Lui-même ; exilé au sein de la matière – sous la forme d'Etincelles de lumières qui, à la fin des jours rejoindront leur source infinie », p. 172.

Cette manière « ontologique » d'entendre le *Tsimtsoum*, est-elle une *synthèse?* Ne consiste-t-elle pas, au contraire, avec le néoplatonisme, à poser l'*univocité de l'être en Dieu et dans le monde?* Dès lors, pour faire place au monde, qui lui fait concurrence, Dieu est obligé de se retirer. De nouveau la Gnose. Mais que fait-on de *la transcendance du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob?*

[1] Le sens de l' « image complémentaire » doit être sauf erreur : le monde se revèle dans le non-être abandonné par un retrait de l'*En Sof* en lui-même.

Abraham dans le Coran [1]

Le sujet est abordé avec le maximum d'attention, de science, de respect. Le sous-titre porte : *L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam, Etude critique des textes coraniques suivie d'un essai sur la représentation qu'ils donnent de la Religion et de l'Histoire.* La première partie concerne *L'histoire d'Abraham dans le Coran et la critique textuelle ;* la seconde partie, intitulée *L'histoire d'Abraham dans le Coran et l'exégèse textuelle,* comprend deux chapitres qui retiendront un instant notre attention: « *La Religion d'Abraham est l'Islam* » (ch. VI) et *Abraham et le sens de l'histoire religieuse dans le Coran* (ch. VII).

1. Ce que l'auteur établit, et nous lui donnons raison, c'est que la religion de l'Abraham *du Coran* est l'Islam, et que la Foi de l'Abraham *du Coran,* la Foi de l'Islam. « Le mot caractéristique employé par le Coran est celui de *hanîf* », p. 103 c'est-à-dire adorateur du vrai Dieu. L'histoire véridique d'Abraham ne se trouve que dans le Coran ; elle a été altéré par les Scripturaires juifs et chrétiens. C'est pour être fidèle au Dieu d'Abraham, Unique et Universel, que Muhammad se sépare finalement des Juifs et des chrétiens :

> « *Abraham n'était ni juif ni chrétien, mais il était un hanîf muslim, et il n'était pas du nombre des polythéiste,* 3, 60 ».

Sur quoi l'auteur note :

> « Si le Coran ajoute à chaque fois ce dernier membre de phrase à cette quasi profession de foi et qu'il ne fasse pas une tautologie, c'est qu'il indique ainsi la portée exacte et essentielle de la rupture qu'il opère avec les Scripturaires. D'ailleurs la chose est claire à l'égard des *chrétiens :* la divinisation du Christ et de sa mère est le grief essentiel que le Coran porte contre eux. S'il ne peut en être dit autant de la divinisation, par les *Juifs,* de Uzayr, de Moïse, de leurs grands-prêtres, ou d'eux-mêmes, il faudrait peut-être chercher la racine profonde du désaccord, dans cette appropriation jalouse par les Juifs de leur Dieu qui devient ainsi comme un dieu tribal et déchoit de son caractère unique par le fait qu'il n'est plus universel » p. 107 (où les références coraniques sont notées).

Acceptons donc avec l'auteur que

> « le Coran ne s'attache pas au Dieu d'Abraham pour se distinguer des Juifs et des chrétiens, mais qu'il se distingue d'eux parce qu'il croit déjà au Dieu Unique d'Abraham, foi qu'il juge incompatible avec le monothéisme altéré des Scripturaires », Socrate p. 104.

Mais notons : 1° Cela ne représente qu'un *second* moment. A un *premier* moment, c'est des Scripturaires, *et surtout d'Israël,* que Muhammad reçoit – confirmée par l'inclination de son cœur et des illuminations intérieures –

---

[1] Y. MOUBARAC, *Abraham dans le Coran,* Coll. Etudes musulmanes, Paris, Vrin, 1958, 206 pages.

la notion d'un Dieu unique révélé à Adam, Noé, Abraham, etc. 2° Le *monothéisme du judaïsme*, fermé depuis six siècles aux mystères de l'Incarnation et de la Trinité, *est-il le monothéisme d'Abraham*, qui selon la foi chrétienne, restait ouvert sur ces grands mystères ? Non. On voit dès lors s'il est exact d'écrire :

> « La foi au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est le fait essentiel de l'histoire humaine, et l'Islam salue en Abraham, le premier des musulmans, *ce qui est vrai : théologalement vrai* ».

Cette phrase avec ses italiques n'est pas de l'auteur, elle se lit au liminaire. Le grand islamisant chrétien de qui elle vient pense sans doute que la grâce du Christ peut illuminer les vestiges de la révélation abrahamique qui subsistent dans le judaïsme et dans l'islam, pour susciter, dans les âmes droites une vraie foi théologale : cela est exact, mais c'est une tout autre question. 3° Que les Juifs n'ont pas altéré le texte de l'Ecriture, que ni eux ni les chrétiens ne soient polythéistes ou associateurs, que Muhammad n'a pas su ce qu'était au vrai le christianisme, pour qui cela aujourd'hui n'est-il pas manifeste ?

2. *La conception coranique de l'histoire.* – L'auteur expose sur ce sujet la pensée de Ch. C. Torrey, de Lammens, et plus longuement de Abd-El-Jalîl dans son beau livre *Aspects intérieurs de l'Islam*. Sa conception ne nous semble différer de cette dernière que par des nuances.

La création a lieu, non en vain, mais dans la vérité, et pour une durée marquée d'avance. Entre le début et la fin Dieu maintient les cieux et la terre et les empêche de retourner au néant. Sa volonté est spécifiée une fois comme volonté de perdition : « J'emplirai l'Enfer des esprits et des hommes » Mais, « Dieu ne ferait pas périr les cités injustement, alors que leurs habitants seraient justes ». Pourtant sa volonté est entièrement libre, on ne peut lui trouver de justification : « J'atteins de mon châtiment qui je veux, et ma miséricorde embrasse toutes choses ».

Le dessein du Créateur est de produire des adorateurs et des croyants. Dans le premier homme, l'humanité s'est engagée à reconnaître Dieu et son unicité. Si les hommes étaient fidèles à cet engagement, il n'y aurait pratiquement pas d'histoire. C'est seulement l'oubli par les humains de leur devoir religieux essentiel qui va motiver les interventions divines. Dieu enverra des messagers pour rappeler aux hommes leur foi primitive et les menaces de peines terribles. Les cinq plus grands sont Noé, Abraham, Moïse, Jésus fils de Marie, Muhammad. Tous annoncent le même message. A part Jonas, tous accomplissent à la perfection leur mission. Individuellement ils ne sont guère essentiels. Les peuples auxquels ils sont envoyés ne le sont guère plus. Le dessein de Dieu les concerne tous. Ils sont tous dans l'intention divine où un délai marqué est fixé pour chacun d'eux. L'Islam qui prend à son compte les multiples révélations successives est une religion de la tradition plutôt que de l'histoire. Il reconnaît un « ordre »

entre les prophètes, mais pas entre eux de « différence ». Rapportant une même doctrine, ils ne font que se « confirmer » l'un l'autre, pp. 134-139.

Disons qu'une théologie de l'histoire, avec la Chute, l'attente d'un Rédempteur, la marche progressive et enchevêtrée des deux cités vers la double parousie de l'Antéchrist et du Christ, est inconcevable dans la perspective du Coran. Le sens de la tragédie du péché, appelant le mystère d'un « Dieu qui a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique », manque cruellement à l'Islam.

3. Muhammad s'est appelé « le Prophète des Gentils », 7, 156-158, « titre le plus beau sans doute que l'apôtre de l'Islam ait sollicité ». Ce que la Bible et l'Evangile avaient apporté en leur temps, le Coran, d'une manière absolument originale, l'apporterait maintenant aux Arabes d'abord, et à tous les peuples. Les fils d'Isaac auraient à réapprendre, en un pur accent arabe, le langage de Moïse et de Jésus. Le Coran se présente ainsi comme le lot de tous les croyants, p. 144. Le lecteur chrétien s'arrêtera bien sûr ici, afin de marquer les *différences*, plus que les *analogies*, entre « l'Apôtre des Gentils » et « le Prophète des Gentils », entre le contenu de leurs messages et les moyens employés pour le diffuser !

Certains rapprochements risqueront inévitablement de le gêner :

> « *Aujourd'hui, je vous ai achevé votre religion et j'ai voulu pour vous l'Islam comme religion*, 5, 5. Cet *hodie* du dernier pèlerinage [1] revêt une solennité que rarement des mots humains auront connue... Maintenant tout est accompli. Aussi comme Moïse au soir de la Pâque et Jésus la veille de sa Passion, Muhammad pressentant que sa fin approche, institue dans ce discours de l'Adieu, qu'on pourrait appeler le discours du Testament, une Alliance éternelle. Ce que Moïse avait préfiguré dans l'Agneau et Jésus accompli dans son propre sang, le Coran veut le dépasser, en arrière, dans un mémorial. Abraham a accompli un sacrifice définitif et l'Islam qui aujourd'hui le renouvelle, coïncide pour toujours, en enjambant les siècles, avec l'abandon religieux du 'Premier des Musulmans' », p. 148.

La Conclusion : *Etapes d'une voie spirituelle d'après l'Histoire d'Abraham dans le Coran et ses correspondances dans la vie de Muhammad*, met en parallèle les événements de la vie d'Abraham et ceux de la vie de Muhammad tout illuminés par ce contact.

> « L'hégire est un des thèmes les plus essentiels à une représentation religieuse. C'est une grande constante de toute vie spirituelle. L'hégire de Muhammad reproduit celle d'Abraham, laquelle est déjà vécue dans la Bible par tout le peuple d'Israël ; et l'Exode, en fournissant la typologie chrétienne la plus authentique, devient le schème classique des maîtres de spiritualité. Le paganisme nous fournit un confirmatur précieux, qui ignore ce thème. Il ne connaît pas de *départ* qui soit un partage sans retour. Ulysse, le héros classique de l'antiquité grecque, est retourné, comme l'a bien vu la Renaissance vivre entre ses parents le reste de son âge... », p. 182 [2].

[1] Selon la tradition ces mots auraient été reçus par Mahomet lors du Pèlerinage d'Adieu, en 632.

[2] On pourrait objecter que Enée n'est par revenu à Troie, et que Mahomet ne cesse de vouloir revenir à la Mekke. (Cf. R. Blachère).

« Il aura été donné à Muhammad de communier partiellement à ce qu'Abraham aura accompli dans sa seule volonté obéissante. Muhammad aura vu mourir le seul enfant (mâle) que parmi ses nombreuses épouses, Marie, l'esclave copte, lui avait donné et qu'il avait appelé Ibrahim ! Ainsi prourra-t-il dire au terme de sa carrière : *Muhammad n'a été le père d'aucun homme parmi vous !* », p. 185.

Si émouvant soit-il, ce parallélisme – mise à part sa tonalité chrétienne –, ne peut se justifier que dans la perspective de l'Islam, où Abraham n'est que l'un des cinq envoyés, égaux entre eux, d'une série dont Muhammad est le terme et le Sceau. Il cesse d'être valable pour la foi judéo-chrétienne.

On voit dans quel sens vont les quelques réserves que nous oserions faire à ce livre captivant. S'il excède, c'est dans une direction qui nous console abondamment des productions d'un Hanna Zacharias.

Al-Hallaj [1]

Le *Dîwan* que L. Massignon a traduit et présenté aux éditions des Cahiers du Sud et de La Baconnière, 1955, était l'ensemble de l'œuvre en poésie d'Al-Hallaj. Les *Akhbar* sont les récits relatifs à Hallaj. Le sous-titre porte : *Recueil d'Oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam, Husayn Ibn Mansur Hallaj, mis en ordre vers 360-971 chez Nasrabadhi et deux fois remanié – publié annoté et traduit par Louis Massignon et Paul Kraus* († 1944) *– Troisième édition reconstruite et complétée par Louis Massignon avec six planches hors texte.*

La traduction française et les commentaires de 74 péricopes occupent les pp. 103-215. Glanons quelques traits :

« Par Ta pérennité qui recouvre ma temporalité, et par ma temporalité, enfouie sous les plis de Ta perennité ; accorde-moi de Te remercier de cette faveur que Tu m'as dispensée, ayant privé les autres des traits de Ton visage et interdit à tout autre de plonger le regard comme Tu me l'as permis, dans les profondeurs de Ton mystère », p. 103.

« O Toi qui m'as enivré de Ton amour, et fait errer, perplexe, par les espaces de Ta présence... Je T'en conjure : ne me restitue pas à moi-même, après m'avoir ravi à moi ; ne me fais pas revoir mon âme après l'avoir dérobée à mes regards. Accrois le nombre de mes ennemis dans Tes cités, et multiplie ceux-là qui réclament ma mort parmi Tes fidèles », p. 108.

« S'il s'agit de l'ésotérique vrai, sa représentation extérieure est la Loi. Or, quiconque pousse l'étude de la Loi extérieure voit se dévoiler à lui son aspect intérieur. Et cet aspect intérieur n'est autre que la connaissance de Dieu... Et me voici parvenu à l'âge de soixante-dix ans, ayant récité en cinquante années les prières de deux mille ans, chaque prière venant réparer ce qu'il y avait d'insuffisant dans la précédente », p. 109.

---

[1] LOUIS MASSIGNON, *Akhbar Al-Hallaj*. Collection Etudes Musulmanes, Paris, Vrin, 1957, 218 pages, de texte français.

« O Toi qui es moi et dont je suis Lui ! Il n'y a entre mon *je suis* et Ton *Il est* d'autre différence que ma temporalité et Ta pérennité », p. 110.

« J'aperçus al-Hallaj dans le souq al-Qatia pleurant et criant trois fois : – O hommes sauvez-moi de Dieu, car il m'a ravi à moi-même et Il ne me restitue pas à moi...

« Les gens pleuraient de le voir pleurer. Et ainsi jusqu'à la mosquée de Attab, à la porte de laquelle il s'arrêta, proférant des paroles dont la foule saisit une partie, alors que l'autre partie demeurait pour elle ambiguë. Or voici les paroles que les gens comprirent : – O hommes ! Il converse avec Ses créatures en toute bienveillance ; Se manifestant à elles, puis Se dérobant, toujours en vue de leur éducation. En effet, s'Il ne se manifestait pas, les gens tomberaient dans l'impiété ; de même que s'Il ne Se dérobait pas, ils en seraient tous éblouis », p. 112.

« Si l'on jetait sur les montagnes de la terre un seul atome de ce que contient mon cœur, elles entreraient en fusion. Au jour de la Résurrection, si je me trouvais en dedans de l'enfer, le Feu en serait consumé. Et si j'entrais au paradis, ses édifices en crouleraient », p. 113.

« Les yeux sont incapables de Le fixer et les pensers de L'affronter. Dire qu'Il est proche atteste Ses grâces, dire qu'Il est loin atteste Ses disgrâces. Son élévation ne suppose point une ascension, ni Sa venue un déplacement. *Il est le Premier et le Dernier, le Patent et le Caché,* 57, 3, le plus Proche et le plus Eloigné. *Rien n'est semblable à Lui. Il est l'Oyant et le Voyant,* 42, 11 », p. 115.

« Je marchais derrière al-Hallaj dans les ruelles d'al-Bayda, quand, du haut d'une terrasse, l'ombre de quelqu'un tomba sur lui... Al-Hallaj leva la tête, et son regard rencontra une belle femme. Alors il se tourna vers moi et dit : – Tu verras quelle calamité s'abattra sur moi, du fait de ce regard, dût cela arriver dans longtemps.

« Or quand ce fut le jour de sa mise au gibet, j'étais là dans la foule, à pleurer. Du haut du pilori, son regard tomba sur moi, et il dit : – O Mûsa, quiconque leva la tête ainsi que tu me vis faire et se permit de regarder ce qui est interdit devait être ainsi exposé aux regards des hommes », p. 116 (Où trouver un plus pur commentaire de Mt., v, 28 ?).

« J'allai vers al-Hallaj, alors que ses mains et ses pieds avaient été tranchés et qu'il était empalé sur un tronc d'arbre. Et je lui dis : – Qu'est-ce que le soufisme ? Il dit : – Le moindre degré qu'il faille en atteindre est celui que tu vois. Je lui dis : – Qu'est-ce à dire du degré le plus haut ? Il répondit : – Il est loin de ta portée, mais tu verras demain. Car c'est dans l'ineffable que je l'ai vu, alors qu'il t'est demeuré invisible.

« Or, quand ce fut le moment de la prière crépusculaire, l'ordre vient du calife que son cou fût tranché. Et l'officier du Haras de dire : – L'heure est trop avancée ; ajournons à demain.

« Le lendemain, on le descendit du gibet, et on le fit avancer pour lui couper le cou. Alors, de sa voix la plus haute, il s'écria : – Ce qui compte pour l'extatique, c'est que l'Unique le réduise à l'unité ! Puis il récita le verset : Ceux qui ne croient pas à l'heure dernière désirent l'accélérer ; mais ceux qui croient l'attendent avec une crainte révérente, car ils savent qu'elle est la Vérité », p. 117.

« Nous nous trouvions avec al-Hallaj à Nihawand – c'était le jour de l'An (*Nayrûz*) – quand nous entendîmes sonner la trompette. Al-Hallaj dit : – Que se passe-t-il ? Je lui dis : – C'est aujourd'hui le *Nayrûz !* Alors il soupira et dit : – Ah, quand viendra-t-il, notre *Nayrûz !* Et moi, je dis : – Que veux-tu dire par *quand?* Il dit : – Le jour où je serai exposé au gibet. Or, le jour où il fut exposé au gibet – treize ans plus tard – il regarda vers moi du haut du pilori et s'écria : – Ahmad, voici notre *Nayrûz* arrivé ! Et moi de dire : – O maître, aurais-tu reçu tes cadeaux de fête ? Il me dit : – Parfaitement, je les ai reçus :

révélation et certitude ; tant que j'en ai honte ! Mais il serait trop tôt pour moi de me réjouir », p. 121 (Il ne s'agit pas du gibet de 309/922, mais du pilori de 301/912 où Hallaj et son beau-frère furent exposés trois jours et où les enfants les tournaient en dérision).

« Il ne dormait nullement la nuit, se contentant de dormir quelques instants en plein jour », p. 121.

« Quant au langage de l'élite, nulle possibilité de le formuler. Car Dieu est vérité et l'homme est vanité. Or, si la vérité rencontre la vanité, *la vérité se jette sur la vanité et la brise, et la voilà qui se dissipe. Malheur donc à vous qui essayez de Le décrire !* 21, 18 », p. 127.

« J'étais à me quereller avec un Juif au marché de Baghdad et il m'arriva de lui dire : – Chien ! Vint à passer al-Husayn ibn Mansûr, qui me lança un regard indigné en me disant : – N'aboie pas contre ton chien ! », p. 133.

On trouve aussi quelques péricopes ambiguës qui auraient certes besoin d'une glose :

« L'impiété et la foi diffèrent en tant que dénomination. Mais nulle différence entre elles quand il s'agit de la Réalité », p. 125.

« Ne te laisse point duper par Dieu, ni ne désespère de Lui. Ne recherche point son Amour, ni ne te résigne à ne pas L'aimer. Ne recherche point non plus à L'affirmer, ni n'incline à Le nier. Et surtout garde-toi de proclamer Son Unité », p. 130.

« J'ai renié la foi de Dieu, et ce reniement est pour moi un devoir, alors qu'il est, pour tout musulman, détestable », p. 145

« Ahmad ibn Fâtik dit encore : J'ai entendu al-Hallaj dire : – Je suis Vérité – et la vérité est propre à Dieu –, revêtue de Son essence : d'où plus de différence (entre nous deux) », p. 149.

Et cette autre pensée bien peu coranique – mais nous est-elle rapportée fidèlement ?

« Toutes les croyances relèvent du Très-Haut. Il assigna à chaque groupe une croyance, non par choix émanant d'eux, mais par un choix à eux imposé. Si donc quelqu'un reproche à un autre la vanité de sa croyance, c'est qu'il suppose qu'il l'a librement choisie. Et c'est en cela que consiste l'hérésie des Qadariya, qui sont *les Mazdéens de cette communauté*. Sache aussi que le judaïsme, le christianisme, l'islamisme et autres croyances (et alors les Mazdéens ?) sont des surnoms différents et des appellations diverses : mais le But de ces croyances ne change ni ne varie », p. 133.

Le sens des *Akhbar* et leur coordination apparaîtront mieux lorsqu'on aura lu la belle *Perspective transhistorique sur la vie de Hallaj* par laquelle Louis Massignon a présenté le *Dîwân*. Le livre de G.-C. Anawati et Louis Gardet sur la *Mystique musulmane* permettra de situer Al-Hallaj dans l'ensemble du soufisme.

Mais avant de quitter les *Akhbar* que nous soient permises trois brèves réflexions.

On voit d'abord ce que le Coran peut donner, quand il est lu et cité avec le cœur d'un Hallaj, et que le soufisme peut trouver en lui des racines, comme l'a montré Louis Massignon dans son *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1957.

On voit aussi ce que la grâce du Christ peut faire quand elle trouve en Islam – ou en Israël – des âmes droites, et comment elle s'empare de tous les vestiges des vérités révélées qui s'y trouvent pour passer jusqu'à ces âmes, comme par les trous d'un tamis.

On voit enfin combien le climat spirituel créé par le Monothéisme de l'Islam – et d'Israël – et le dialogue qu'il instaure entre le Créateur et sa créature est préférable au climat de l'Inde et surtout du bouddhisme où l'amour devient illusoire et ne trouve *personne* à aimer.

La mystique musulmane [1]

Voici le texte français, sur lequel a été faite la traduction italienne parue en édition originale il y a un an, dans la collection *Storia e scienza delle religioni*, Turin.

1. La première partie, de G. C. Anawati décrit, *Les étapes historiques* du sûfisme. Dès le début la différence entre christianisme et Islam est indiquée. Selon le Coran Dieu certes est proche de l'homme qu'il a créé, mais il n'est pas, comme dans l'Evangile, un Père dont les fidèles seraient les enfants. Cela tient à la nature du message ici et là. En raison des mystères révélés de la Trinité et de l'Incarnation, le christianisme, dès son point de départ conduit le chrétien dans les « profondeurs de Dieu », et la « Bonne Nouvelle » remplaçant la « Loi » donne aux chrétiens la liberté des enfants de Dieu. En Islam, la perspective est différente. Muhammad est un « Annonciateur », il se déclare expressément homme comme les autres. Il veut ramener ses compatriotes arabes au culte du vrai Dieu qu'adorait Abraham et leur apporte une Loi religieuse destinée à régir dorénavant l'humanité. La Volonté de Dieu s'est exprimée dans cette Loi qui doit régler les moindres gestes des fidèles. Etre musulman, c'est avant tout s'abandonner à Dieu, s'en remettre à Lui, obéir à sa Loi – non avoir avec lui une vie d'amour. L'Islam est religion et cité, la distinction des choses de Dieu et de César n'a « pas de sens en Islam », pp. 15-17.

Ainsi

> « le sûfisme, tel qu'il apparaît dans la grande période, est un phénomène « accidentel », marginal par rapport à l'animation première de l'Islam comme Communauté. Il était peut-être la ligne d'intériorisation profonde offerte aux âmes des musulmans ; on ne saurait y voir purement et simplement l'épanouissement normal de l'Islam en son ensemble... La mystique reste un épiphénomène dans le courant général de l'Islam. Celui-ci, sous la pression des circonstances, finira, un peu à son corps défendant, par l'annexer ; il se gardera toujours de lui donner la première place », p. 18.

---

[1] G. C. ANAWATI et LOUIS GARDET, *Mystique musulmane, Aspects et Tendances – Expériences et Techniques*, Collection Etudes musulmanes, Paris, Vrin, 1961, 312 pages.

Ce sont les étapes du sûfisme, sa lutte pour l'existence, son triomphe, sa diffusion, son déclin, la vie et les œuvres des grands sûfis, qui sont présentés dans cette première partie.

Auparavant, une question se pose : le sûfisme peut-il trouver des racines dans le Coran ? Une des caractéristiques du Coran est sa « polyvalence » ; il présente, en des passages divers, des thèmes antithétiques : liberté – déterminisme, etc. Ne parlons pas de contradictions, « mais d'affirmations contrastées et complémentaires, visant à parfaire dans le cœur de l'homme l'attitude exigée à l'égard de Dieu ». Ce sera, au cours des siècles, l'un des drames des écoles théologiques de l'Islam que de s'opposer en dressant l'un contre l'autre ces deux groupes de versets, pp. 19-20. La part à accorder au monde n'est pas séparée des traits et des thèmes concernant la piété.

> « Les âmes religieuses, assoiffées de Dieu et sollicitées par une grâce intérieure ont pu trouver en ces thèmes matières à méditation mystique : sans que l'on ait besoin de faire intervenir une influence directe extérieure, sans que l'on puisse non plus l'exclure *a priori* – Une influence chrétienne directe s'exercera d'ailleurs plus tardivement. On trouve chez un Ghazzâlî († 1111) ou chez un Suhrawardî († 1191) des citations explicites des Evangiles », p. 21.

2. La deuxième partie, de Louis Gardet, entre dans la profondeur des *Expériences sûfies*. Et d'abord, d'où vient le drame opposant les sûfis à l'Islam officiel ? De l'incompréhension des juristes et des théologiens ? Il faut aller au delà jusqu'au dernier fond du problème. Dieu, en Islâm est Mystère, mais

> « il ne Se communique pas, *il n'y a pas en Islam de Mystères révélés*... Dieu est tout près du fidèle qui Le prie, Il est plus près de l'homme que ne l'est sa veine jugulaire. Mais il reste l'Inaccessible, au Vouloir inscrutable. Nulle part il n'est dit qu'Il soit plus intime en nous que nous mêmes. *Le mystère de la Vie intime de Dieu reste inaccessible ;* on pourrait même dire, quant aux notions en jeu, imparticipable. En son, ascension' au trône de Dieu, Muhammad s'arrêta au seuil du mystère de l'Essence divine. Mais voici que les meilleurs d'entre les sûfis ont soif de s'abreuver à ces profondeurs inatteignables du Dieu un. Et les plus grands comprennent, expérimentent, que l'amour seul les y peut conduire. Or, c'est bien vers un au-delà de leurs dogmes explicites qu'ils s'avancent. En *chrétienté*, cette pénétration de Dieu connu comme inconnu restera sous la mouvance de l'acte de foi et du contenu de la foi. Dieu S'est révélé. En *Islam*, le sûfi n'aura plus de guide, et son expérience intérieure lui pourra sembler le critère suprême. C'est jusque-là, croyons-nous, qu'il faut aller pour comprendre la méfiance des stricts juristes et théologiens musulmans envers la voie d'amour, envers le Dieu qui *est* Amour », pp. 78-79.

Les sûfis n'ont pour critère suprême que leur expérience intérieure. Elle pourra les conduire jusqu'aux profondeurs de Dieu, et Hallaj est ici un sommet. Elle pourra aussi risquer de les égarer. L'auteur marque deux tentations différentes :

> « La première est celle d'une technique envahissante, concrétisée par la pratique, quasi exclusive parfois, du *dhikr* = répétition inlassable d'un Nom divin, accompagnée ou non de rythmes respiratoires et de poses physiques... La technique, à condition de ne la point durcir, peut intervenir, aide secondaire, à titre préparatoire ou même concomitant ; elle devient extrêmement périlleuse

quand on agit envers elle comme si l'on y trouvait un substitut du don de Dieu », p. 82.

L'analyse de *l'expérience du dhikr*, comme *méthode ou technique*, fera l'objet de la quatrième partie de l'ouvrage.

La seconde tentation vient du monisme néoplatonicien et de la part de mystique naturelle qu'il peut contenir. « En sûfisme, le monisme délibérément adopté risquera toujours d'incliner à son profit la notion même de l'union de l'âme et de Dieu ». Avec un sûr discernement théologique, l'auteur ajoute qu'on ne saurait ici invoquer « le platonisme des Pères » : « Les Pères purifiaient sans cesse l'expression même de leur platonisme, qui finit, chez les plus grands, par revêtir une valeur essentielle de symbole : en attendant les nécessaires différenciations futures », p. 82.

Le chapitre 2, *Principes de distinction* après avoir marqué avec beaucoup de clarté la différence entre la mystique *surnaturelle*, qui s'en va vers Dieu par la voie de l'amour (extase), et la mystique *naturelle*, qui se replie sur le Soi par la voie de l'expérience du vide (enstase), peut essayer de situer respectivement les trois mystiques indienne, chrétienne, musulmane. La *mystique indienne* témoigne d'abord de réalisations vécues de mystique naturelle : ce qui ne veut pas dire que des touches, ou même des cas, de mystique surnaturelle en soient absents. La *mystique chrétienne* est comme délibérément orientée vers l'expérience mystique surnaturelle ; ce qui ne veut pas dire que ne puisse se retrouver, en plusieurs cas, une concomitance plus ou moins voilée de mystique naturelle (Eckhart, Ruysbrœck). Que dire de la *mystique musulmane?* Seule une voie de mystique *surnaturelle* peut combler le sûfi authentiquement assoiffé de Dieu. Mais en fait, cette voie se trouve semée d'obstacles, d'où un affleurement de mystique *naturelle*, intervenant, dans les meilleurs cas, à titre de *préparation* et de concomitance, mais en d'autres cas, à titre de *substitut*. De ce dernier point de vue,

« on peut dire que la mystique naturelle reste comme la tentation constante de la mystique musulmane. Et tentation d'autant plus insidieuse qu'elle s'insinuera sous le couvert de formulations néoplatonisantes, ou se combinera, en de fort séduisantes imbrications, avec toutes les nuances variées de l'expérience et de l'expression poétique », p. 96.

Les critères permettant de débrouiller cet écheveau et leur application aux cas de Hallaj, Bistâmi, Ibn al Fârid font l'objet des chapitres III et IV sur *Les états d'esseulement*. Avec cette deuxième partie, nous sommes parvenus comme au nœud de tout le livre.

3. La troisième partie *Demeures et états spirituels*, de Louis Gardet, présente et commente des textes traduits par l'un ou l'autre des deux auteurs, et concernant les grands thèmes de la *connaissance de Dieu*, du *repentir*, *renoncement*, *abandon*, de l'*amour de Dieu*, de la *rencontre avec Dieu*. Cette partie où l'on retrouvera, parmi d'autres de beaux textes du *Dîwan* de Hallaj est captivante. Il faut louer la sûreté théologique de leur interprétation.

La quatrième partie traite de *L'expérience du dhikr*, de ses différents types, de ses rapports avec le Yoga, ou avec la récitation de la *Prière de*

Jésus dans l'hésychasme byzantin. En *Annexes* sont donnés une étude sur *L'expérience intérieure du prophète Mûsâ (Moïse) selon quelques traditions sûfies*, où Moïse est regardé comme l'« Interlocuteur de Dieu », et où est résumé le dialogue hallajien entre Moïse et Iblis ; et le texte *Sûfisme et Kalâm*, de Ghazzâlî, traduit et annoté.

4. Citons quelques lignes de la « *Conclusion provisoire* » de ce livre remarquable par la richesse de sa documentation, la pénétration de ses analyses, la sûreté de sa doctrine.

« En climat chrétien, l'une des notes les plus marquantes de la mystique est d'être en continuité avec l'enseignement de l'Eglise... Les valeurs de foi en les mystères révélés sont ici comme un critère décisif de l'authenticité de l'expérience décrite...

« Il n'en saurait être de même en climat musulman. Certes, il nous faut entendre avec respect le témoignage de chaque grand sûfi. Mais ce témoignage, il nous faut ensuite et à chaque pas le situer. L'élan des premiers siècles vers le mystère de Dieu culmine dans la recherche de l'union d'Amour chantée par Hallaj ; mais déjà le traversait la douloureuse expérience du vide d'un Bistâmî [1]. Et voici que la retombée de cet élan s'est diluée dans le monisme existentiel des siècles suivants, et ses somptueuses orchestrations poétiques...

« Nous ne pensons pas que l'on puisse rendre compte vraiment des expériences, si l'on ne distingue pas entre la mystique *surnaturelle*, don ineffable de la grâce du Seigneur, qui seule conduit, dans et par l'acte de foi qu'informe l'amour, aux profondeurs de Dieu, et ce que nous avons appelé *mystique naturelle*, rétorsion de soi sur soi, dans le vide de toute intelligibilité, vers la saisie, ineffable elle aussi, mais acquise par les forces humaines, d'un terme créé, l'*esse* substantiel de l'âme. Cette *mystique naturelle* est une vraie conquête de l'âme comme esprit. Mais elle devient échec si l'on en fait une voie garantie vers un terme surnaturel, à quoi elle ne saurait être directement ordonnée.

« Certaines des grandes œuvres sûfies du *monisme de l'Etre* sont parmi les plus beaux legs de l'humanisme musulman à la culture universelle. L'ivresse moniste atteint souvent une rare splendeur d'expression, pour peu que s'unissent expérience poétique et mystique naturelle (et les traditions du passé sont là, pour que passe parfois comme un frémissement de grâce, si l'âme est humble). Mais s'il est vrai que Dieu est notre Créateur et notre Rédempteur, l'homme, même en son centre le plus spirituel, n'est pas, et ne peut devenir *par nature* le divin. Les techniques et les gnoses, qui furent les grandes tentations du sûfisme, ne sont ici qu'illusoires.

« D'autant plus émouvant sera pour nous le témoignage de tel ou tel sûfi, qui sut se refuser à ces tentations, voire les dénoncer, et faire de l'union dans et par l'Amour le guide de son cheminement, au gré d'une humble répondance aux grâces que Dieu ne cesse d'offrir à tout cœur droit qui le cherche ».

CHARLES JOURNET

[1] « C'est peut-être son union à Dieu qu'il recherche plutôt que Dieu même. » p. 114.

Bibliographies

RAISSA MARITAIN : *Les grandes amitiés*, édition de poche, Coll. Livre de vie Paris, Seuil, 446 pages, avec en couverture la belle reproduction de *La fenêtre* de Chagall.

Comment expliquer la merveilleuse jeunesse de ce livre ? On le donne à ceux qui ont dix-huit ou vingt ans. Ils y trouvent au vif leurs désirs, leurs questions, leur soif de vérité et de liberté, leurs enchantements devant les prestiges de la beauté, leur avidité de connaître, leur goût authentique et pur, et dont ils n'ont pas à rougir, de la vie, leurs espoirs d'apporter à ceux qu'ils aiment un peu de la mystérieuse lumière qui donne à l'existence son prix et au monde sa séduction :

Douceur du monde ! jusqu'où monte et descend en mon cœur ta musique ! Ta magie se donne pour l'éternité !

Le ton est si direct, l'écriture si transparente, qu'ils sont sûrs, eux aussi, d'avoir rencontré le regard et écouté la voix de ces amis, qui tous apportent leur richesse, Péguy, Bergson, Psichari, Rouault, Bloy – et, bien sûr, celui que l'auteur appelle tout de suite, dès les premieres années de Sorbonne, et avec un infaillible instinct « le plus grand de mes amis ». Au liminaire, écrit à New York en 1941, on lit : « Nos amis font partie de notre vie, et notre vie explique nos amitiés ». Peut-on ajouter un mot ? Et seule la profondeur cachée d'une vie, la profondeur insoupçonnée de ses amitiés.

Charles Journet

SÖREN KIERKEGAARD : *Discours édifiants : La pécheresse – De l'immutabilité de Dieu*, trad. de Jacques Colette, O.P., Coll. Carnets, Desclée De Brouwer, 1962, 138 pages.

La pécheresse (Luc, VII, 37 ss.) nous apprend : 1° à devenir, comme elle, indifférents à tout, sauf au « souci inconditionné de notre péché », une seule chose devenant pour nous « inconditionnellement importante: trouver le pardon ». « Il ne suffit pas que l'homme soit inquiet, alors que, ce qui est exigé, c'est qu'il soit inquiet à cause de son *péché*, et *non pour un autre motif* » ; 2° que pour trouver le pardon, tu ne peux absolument rien faire par toi-même. « Elle s'entend dire : *Ses nombreux péchés lui sont remis...* Cela elle l'entend. Il parle encore et il ajoute : *parce qu'elle a beaucoup aimé...* Je suppose qu'elle n'a pas entendu cela. Ou peut-être l'a-t-elle entendu, mais de travers, s'imaginant qu'Il disait : *parce qu'Il* a beaucoup aimé... » Et Kierkegaard revient sur une idée qui lui est chère, à savoir que la contemporanéité avec le Christ rendait la foi plus difficile. La pécheresse croit que ses péchés lui sont pardonnés, mais elle ne peut entendre le Christ lui dire, comme à nous : Crois-le, car j'ai donné ma vie pour la rémission de tes péchés.

De l'immutabilité de Dieu (Jacques, I, 16 ss.) s'ouvre par une prière dont voici la fin : *O Toi, qui dans ton amour infini te laisses émouvoir, laisse-Toi toucher par notre prière et bénis-la, de sorte que la prière change celui qui prie en l'accordant à ton invariable volonté, Toi l'Immuable.* Il faut accepter avec douceur l'immutabilité divine, non comme l'homme du *Théétète* qui veut mordre ceux qui lui enlèvent son erreur. T'efforces-tu loyalement de comprendre ce que peut être la volonté de Dieu à ton égard ? Ou bien vis-tu sans que cette pensée te soit jamais venue à l'esprit ? Tôt ou tard tu devras te heurter à cette immuable volonté. Tes pensées, de la première à la dernière, sont-elles identiques à ses pensées ? Sinon, il est terrible que Dieu soit immuable, éternel. Pourquoi Dieu ne punit-il pas sur le champ chaque faute ? Ce serait moins terrible. Pourquoi demeure-t-il en repos ? Parce qu'il sait qu'il est éternel. « Il n'y a que crainte et tremblement dans la pensée de l'immutabilité de Dieu, c'est presque comme si cela dépassait

de très loin les forces humaines d'avoir affaire à une telle immutabilité ; oui, comme si cette pensée devait précipiter l'homme dans l'angoisse et le troubler jusqu'au désespoir. *Mais dans cette pensée se trouvent également apaisement et béatitude.* » Laisse-toi éduquer de façon à faire mourir ta volonté propre, car c'est d'elle que vient la variabilité, bien plus encore que de l'extérieur. Pense combien il est vain de vouloir être différent d'une immutabilité éternelle. « Ah ! personne ne s'égare tellement qu'il devienne impossible de revenir jusqu'à Toi, Toi qui n'es pas seulement comme une source qui se laisse trouver, mais comme une Source qui cherche elle-même l'assoiffé ! » C'est ce Discours que Kierkegaard appelait : « mon amour ».

Il faut remercier le R. P. Colette d'avoir traduit et introduit ces deux *Discours* jusqu'ici inédits en français.

Charles Journet

CARDINAL NEWMAN : *Choix de pensées*, traduites et présentées par Denys Gorce, Paris, Lethielleux, 1958, 158 pages.

Emouvant petit livre où les pensées sont groupées sous les titres : *Le monde invisible – Dieu – Les anges – L'Ecriture – L'Eglise – Les Pères – La religion – Le chrétien – La foi – Les idées maîtresses – Le péché – Le renoncement – La prière – L'Eucharistie – La sainteté – La Vierge – L'éternité.*

Comme la neige fond et découvre ce sur quoi elle repose, la création visible s'évanouira devant ces splendeurs plus grandes qui sont derrière elle.

Quel voile et quel rideau n'est point ce monde des sens? Beau sans doute, mais un voile cependant.

Il nous arrive souvent de commettre un grand nombre de péchés d'irréligion, de fait que nous oublions *et ne comprenons pas que nous sommes en présence de Dieu.*

Notre sagesse, tant en ce qui regarde le monde que l'Ecriture, est de prendre les choses comme nous les trouvons, de ne pas outrepasser ce qui est écrit dans la nature ou dans la grâce.

J'ai trouvé dans l'Eglise tout ce que je cherche. Je possède tout en abondance. Tous mes besoins ont été satisfaits, et de même pour toutes les personnes que je connais et qui se sont faites catholiques.

Depuis le moment où je suis devenu catholique, mon cœur n'a été troublé par aucune sorte d'inquiétude... Il me semblait rentrer au port après avoir traversé une tempête.

Je me rappelle à quel point je me sentais hors de la famille quand je prenais, sur les rayons de ma bibliothèque, les volumes de saint Athanase ou de saint Basile et que je me mettais à les étudier ; comment au contraire quand je fus entré dans la communauté catholique, je les baisais avec délices, sentant bien qu'en eux je retrouvais beaucoup plus que tout ce que j'avais perdu ; et comment je disais : Maintenant, vous êtes miens, et je suis vôtre, maintenant, sans méprise possible.

Oh ! chrétiens légers et futiles, que ne pouvez-vous donner une heure sérieuse à la religion comme anticipation à cette longue éternité où vous devrez *être sérieux !*

Jamais moins seul que quand il est seul !

Nous craignons de chercher la voie étroite de peur d'être du petit nombre, non du grand.

Dieu nous donne des avertissements de temps à autre, mais ne les répète pas... Vous pouvez entendre maintenant ce que vous n'entendrez jamais plus et ce qui est peut-être, en sa substance, la parole de Dieu.

C'est la mission même du chrétien de s'opposer au monde, de protester contre la majorité de l'opinion.

Il faut avoir rencontré des mondains, ou pécheurs endurcis, pour comprendre combien il est difficile d'admettre que même le plus impie des hommes peut être destiné à un châtiment éternel. Il n'est pas d'homme, si mauvais soit-il, chez qui nos pauvres yeux aveuglés n'arrivent à découvrir quelques traits de caractère qui le rachètent.

Nous passons sur le jour même où nous mourrons, an par an, sans le savoir.

C'est la sainteté de Newman qui apparaît tout au long de ce recueil.

Charles Journet

NEWMAN : *Esquisses patristiques*, Introduction, traduction, notes par Denys Gorce, Paris, Desclée De Brouwer, 1962, 528 pages.

Le premier volume des *Textes newmaniens* comprenait les *Sermons universitaires*. Le second les *Ecrits autobiographiques*. Ce troisième, intitulé *Esquisses patristiques*, sont les parties d'un grand ouvrage que Newman voulait intituler *Saints d'autrefois*, et qu'il renonça à achever. Il est divisé en trois parties :

1. *L'Eglise des Pères*. C'est un privilège de pouvoir entrer sous la conduite de Newman dans l'intérieur même de la vie des Pères, de l'entendre expliquer les différends qui finissent par opposer les deux amis Basile et Grégoire de Nazianze, de lui voir reprendre pour nous le rendre tout naturel le récit si extraordinaire de la vie d'Antoine, de relire avec lui le récit de la conversion et de la mort d'Augustin – dont la destinée est opposée un instant à celle de Lord Byron –, ou celui de la vie de Martin de Tours. Ce ne sont plus là de lointains personnages historiques, nous voilà devenus leurs contemporains, nous entrons dans leurs difficultés, nous prenons parti.

2. La seconde partie est destinée tout entière aux *Dernières années de saint Chrysostome*. Une introduction nous livre l'intention même de l'auteur. « J'avoue me délecter à lire les vies et à m'attarder sur les caractères et les actions des saints des premiers âges au point qu'il n'en est pas d'autres qui me parlent comme eux... Nous savons tellement plus d'eux que de la plupart des saints qui viennent après eux... Ce que je désire retracer et étudier, c'est la vie réelle, cachée, mais humaine, ou comme on dit *l'intérieur* de ces glorieuses créatures de Dieu, et cela, je ne le trouve qu'avec difficulté dans les biographies ordinaires... Quand un saint prend lui-même la parole, il interprète sa propre action. C'est ce que font avec une telle plénitude ces premières lumières de l'Eglise que j'ai en vue ». Newman continue : « D'où me vient cette dévotion à saint Jean Chrysostome qui me pousse à m'attarder à son souvenir ? Je l'aime comme j'aime David ou saint Paul... Je ne parle pas de ce qu'il a de commun avec les autres, mais de ce qui lui est propre. C'est l'intérêt qu'il prend à toutes choses, non pas en tant que Dieu les a faites semblables, mais en tant qu'il les a faites différentes l'une de l'autre. Je parle de sa connaissance nuancée des hommes... même quand ils sont corrompus ou défigurés par le mal, dans la mesure où celui-ci peut être conçu à part de leur propre nature ou considéré comme un simple désordre matériel sans relations avec le caractère formel de culpabilité... » Voici la fin de toute l'étude : « Ainsi mourut et fut enseveli saint Jean Chrysostome qui faisait partie de ce groupe choisi que les hommes ne commencent à comprendre et à honorer que quand ils leur sont enlevés. C'est là la loi générale de ce monde que la Loi nouvelle de l'Evangile n'a pas abolie ».

3. *Les Epreuves de Théodoret*. On peut être d'accord avec Newman quand il écrit : « Comme Nestorius s'obstinait – à refuser d'appeler Marie Mère de Dieu – il fallut le déposer. C'est à Cyrille que le pape confia l'exécution de la sentence et ce fut là la fin de toute l'affaire. Qu'était-il besoin d'un concile ? C'est selon moi, ce que pensait Cyrille ». Ce fut l'empereur qui, se méfiant de Cyrille, insista pour réunir un concile. On peut se demander ce qui serait advenu si Cyrille avait été hésitant. Newman ne l'aime pas, mais il veut être juste, et il sait que Cyrille est un saint. C'est là, pour lui, le problème. « Quant à Théodoret, nous voyons maintenant ce qui ternit sa réputation ecclésiastique, c'est-à-dire son refus de condamner Nestorius qu'il connaissait. Nous savons aussi combien pèse lourdement cette faute sur son habituelle sainteté. Si Cyrille fut un saint en dépit de ses actes de violence et de son intimité avec Eutychès, Théodoret ne perd pas son droit à être considéré comme tel pour avoir été passionné dans ses ressentiments et obstiné dans la protection accordée par lui à Nestorius ». Les treize dernières années de Cyrille témoignent de sa grandeur. Il n'y a pas trace de violence. « Durant les six dernières années de sa vie, si complète est sa réclusion que lui, qui avait dominé durant les vingt années précédentes, n'ajoute pas une page à l'histoire de son temps. Un tel silence est éloquent, et, aujourd'hui, nous nous réjouissons de ce qu'il fit de bien et en rendons grâces à Dieu ».

Il faut louer la qualité de la traduction.

Charles Journet

UNE MONIALE : *Alessandra di Rudini, Carmélite*, Paris, Desclée De Brouwer, 1962, 362 pages.

La jeune, intelligente et claire moniale auteur de ce livre, et le R.P. François de Sainte-Marie, le préfacier, sont tous deux passés brusquement dans l'autre monde.

« Il ne m'a pas été donné, dit ce dernier, de rencontrer de son vivant Mère Marie de Jésus. Mais dès ma jeunesse religieuse, j'ai entendu parler d'elle dans les Carmels si fraternels de Montmartre et du Reposoir. Quelle était donc cette moniale qui avait laissé une telle empreinte sur ses filles ? Les

confidences étaient convergentes mais brèves. Très vite les Sœurs se taisaient ». Le silence fut rompu lors de la publication maladroite sous le titre : *Marquise et Carmélite*, de la correspondance échangée entre la marquise et le prêtre à qui elle se confiait. Suivit une biographie italienne « ardente et haute en couleurs », traduite en français sous le titre *Les Trois Robes blanches*, captivant de nombreux lecteurs qui se tournaient ensuite vers le Carmel pour demander des compléments d'information. D'où « la nécessité de mettre au point une biographie vraiment exhaustive de Mère Marie de Jésus ». C'était chose délicate, étant donné le passé mondain de la carmélite, son tempérament extrême et romantique, qui passera avec elle les grilles du cloître. « Alessandra di Rudini, de par sa naissance, sa vitalité débordante nourrie de richesses instinctives, son intelligence brillante, sa volonté de fer, est précisément le contraire d'une âme moyenne. Virile, fougueuse, indépendante, exigeant beaucoup des autres mais avec le désir de leur donner beaucoup, ayant le goût du grand, du noble, elle s'est tenue parfois au bord de l'extrême ». La règle de la biographe a été « de traiter son sujet avec beaucoup de tact, mais aussi dans un esprit de franchise absolue ». La marquise avait achevé de perdre la foi en lisant la *Vie de Jésus* de Renan. Ce fut au terme d'une longue remontée qu'elle le retrouva. Et, dès le principe, on pouvait deviner qu'elle irait jusqu'au bout, que dès qu'elle aurait vu la route à suivre, aucun renoncement, aucun sacrifice ne l'arrêterait. Parmi les lettres reproduites à la fin du livre se trouve celle que Marie de Jésus envoya à Jacques Chevalier quand il lui fit connaître *les deux sources de la morale et de la religion*, et qui causa une si vive émotion à Henri Bergson.

Charles Journet

JEAN XXIII : *Encyclique « Mater et Magistra »*, Editions Spes, Paris, 230 pages.

Traduction sur le texte latin officiel, avec *commentaire* éventuel, toujours précieux, sur les pages paires, et un *index analytique*, précédée d'une *préface* du Cardinal Richaud, *sous-titrée et numérotée* en 264 paragraphes.

La traduction française des Presses Polyglottes Vaticanes, reproduite par la *Documentation catholique* s'appuie sur la version italienne publiée par l'*Osservatore Romano*. « Mais l'une et l'autre, comme la plupart des traductions en langues modernes publiées par les Presses Polyglottes Vaticanes, diffèrent du texte latin » seul officiel, sur « plusieurs points notables ». La préface du Cardinal Richaud note que là-même où les phrases latines étaient obligées « d'employer toute une série de mots pour exprimer ce qu'en langue vulgaire et moderne on peut traduire par un seul vocable, elles révélaient une telle densité de sens en même temps qu'une telle richesse de nuances que, dès l'abord, on sentait bien que, pour pénétrer à fond et avec certitude la pensée du Pape, il devenait indispensable d'utiliser de très près le texte latin, qui est officiel ».

JEAN MADIRAN : *De la Justice sociale*, Nouvelles Editions latines, Paris, 1961, 87 pages.

Sous ce titre archaïsant, nous est présenté un petit cathéchisme, contenant l'essentiel de ce que l'auteur pense savoir et tenir sur le problème de la justice sociale. Aussi le ton qu'il utilise n'invite-t-il pas à la réplique ni au dialogue : la moindre affirmation se réclamant d'une citation papale, survenant toujours fort à propos pour les besoins de la cause. (On appréciera toutefois cette anthologie de textes pontificaux. Ils sont en eux-mêmes suffisamment lumineux pour que nous oubliions l'inconvénient de les voir cités hors de leur contexte, et utilisés parfois avec une habileté mal déguisée.)

S'autorisant donc de l'enseignement du magistère, l'auteur associe étroitement les exigences de la justice distributive – que saint Thomas comprenait comme une division à l'intérieur de la justice particulière – à celles de la justice générale ou encore légale, dont le rôle, selon les scolastiques, était d'ordonner au Bien Commun les actions des individus.

Cette mise au point – légitime sans doute, et observée par de nombreux auteurs – va permettre à notre auteur de procéder à une inférence que nous jugeons discutable. Il rejette en effet hors des obligations imposées par la justice sociale (c'est-à-dire : justices distributive et légale réunies) la participation des travailleurs aux bénéfices de leur entreprise, sous prétexte que les rapports qui les

lient à leurs patrons relèvent de la justice commutative, indifférente de soi à la distribution des profits. Ce n'est qu'à l'échelon national et encore par l'intermédiaire des groupements professionnels que pourra se légitimer une participation au Bien Commun.

Mais n'y a-t-il de Bien Commun qu'au niveau d'une société étatique ? L'entreprise privée ne constitue-t-elle pas déjà un organisme social, à finalité économique, certes, mais dans lequel s'intègrent ouvriers et patrons, travaillant ensemble à développer et à améliorer le rendement commun ? Dès lors, pourquoi n'y aurait-il pas distribution proportionnelle des profits comme il y a déjà responsabilités communes ? Comment ne pas regretter à ce sujet que notre auteur n'ait eu l'occasion de prendre connaissance de l'Encyclique *Mater et Magistra*, avant de faire paraître sa brochure. Il aurait pu disposer ainsi d'une interprétation – dûment authentique, celle-là ! – de *Quadragesimo Anno*, mettant particulièrement en lumière l'enseignement de Pie XI encourageant, en termes non équivoques, la participation des ouvriers à la propriété de leur entreprise, à sa gestion, et à ses profits.

Quant à l'initiative et à l'organisation de la distribution du Bien Commun national, l'auteur veut la confier à ceux qui dans l'Etat « ont l'expérience et qui portent la responsabilité des affaires économiques » (64), car, prétend-il, l'intervention de l'Etat dans cette distribution ne peut être qu'« inadéquat(e), contre nature et mortellement dangereus(e) » (63). Sans doute eut-il atténué les termes de cette condamnation s'il avait préalablement connu les paragraphes dans lesquels *Mater et Magistra* loue les avantages de la socialisation moderne, due à l'intervention croissante des pouvoirs publics dans les domaines les plus délicats. De semblables lacunes diminuent considérablement l'autorité de cet ouvrage qui, par sa forme, ne voudrait être que le reflet de l'enseignement pontifical.

G. Musy, O.P.

GEORGETTE PAUL VIGNAUX : *La Théologie de l'Histoire chez Reinhold Niebuhr*, Bibliothèque Théologique, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1957, 210 pages.

Cet ouvrage voudrait introduire le public de langue française à l'une des expressions les plus originales de la pensée protestante américaine contemporaine, tout en s'attachant à l'étudier d'un point de vue philosophique et critique : « Retrouver, sans le trahir, le lien de la théologie et de la politique chez R. Niebuhr, en respecter les modalités » (p. 5). Si l'auteur semble avoir atteint son premier but en nous intéressant à Niebuhr et en éveillant notre désir de le pénétrer davantage, on peut tout de même regretter qu'il n'ait suffisamment critiqué et mis plus clairement en évidence la méthode de ce théologien. Sans doute, l'entreprise n'était pas aisée : esquisser une réflexion critique sur la cohérence philosophique et la validité de l'appareil logique d'une théologie qui, loin de se présenter comme une synthèse didactique achevée, n'a cessé de s'élaborer au gré des analyses successives que Niebuhr a consacrées au monde politique et social. Mais suffisait-il de se limiter à une recension rapide de l'ensemble de l'œuvre de Niebuhr, au risque de succomber à un manque de clarté – inévitable d'ailleurs, quand on entreprend de résumer en 200 pages toutes les faces d'une pensée aride et, surtout, infiniment complexe ? Car c'est la richesse de Niebuhr que de déborder le canton de la théologie. Son influence – très vaste aux Etats-Unis – est celle d'un penseur qui se veut tout à la fois théologien, philosophe et sociologue. On saisit dès lors l'intérêt exceptionnel d'une analyse de sa méthode particulière. Faute de la découvrir avec assez de bonheur dans cet ouvrage, on se réjouira tout de même d'avoir en mains une excellente introduction à l'étude de Niebuhr qui suffit déjà à elle seule à nous captiver.

Nous aurions tort toute fois d'en rester à ces remarques négatives. Parvenus au terme de l'ouvrage, il nous est tout de même possible de définir avec assez de précision la notion de « Théologie de l'Histoire » propre à Niebuhr. Celle-ci veut être « une mise en rapport de la vie temporelle avec une foi transcendante » (p. 34). Ou, plus explicitement, elle consiste à « mettre en rapport les difficultés de notre époque (...) avec les aspects de la Révélation qui peuvent les éclairer » (p. 193). Inutile de souligner l'intérêt d'une telle recherche qui veut étudier sous le regard de la foi le marxisme, le libéralisme économique, le maccarthysme, la démocratie et autres catégories sociales et politiques de l'heure.

Cette recherche sur la « convenance de la

foi et de l'expérience » (203) ne saurait être pour Niebuhr que l'unique forme valable d'une réflexion sur le sens de l'histoire. En effet, de même que l'individu humain ne prend conscience qu'avec l'aide de la Révélation de toute la portée du paradoxe qui le constitue (finitude-liberté), de même n'y a-t-il pour l'historien d'espoir de découvrir un sens de l'histoire qu'en recourant à une réflexion théologique tributaire des données révélées. Toute tentative de rationaliser l'histoire aboutit, en effet, à une impasse ou à un leurre : l'éventuel philosophe de l'histoire ne disposant pas d'un principe d'intelligibilité assez vaste qui lui permette d'embrasser toute l'universalité de son objet ni surtout d'une position d'observateur assez élevée pour préserver son analyse de tout préjugé et autre interprétation subjective. Au contraire, une théologie de l'histoire résout ces difficultés : la foi nous enseignant que l'unité du processus historique s'origine dans une souveraineté divine qui domine et juge toutes les destinées.

Il y a donc sur le plan collectif une réplique de la destinée spirituelle de l'individu. Intérieurement déchiré par les exigences contradictoires des deux dimensions qui le définissent (transcendance-contingence), l'homme ne peut que céder à l'orgueil, en cherchant à atteindre par ses propres forces une position privilégiée où son esprit ne serait soumis à aucun conditionnement. Cette tentative d'affranchissement constitue selon Niebuhr le péché par excellence. Transposée en catégorie historique, cette faute devient orgueil collectif, manifestant la tendance fondamentale des groupes sociaux à nier les limites de leur existence ou des valeurs qu'il défendent, en absolutisant certaines de leurs vues particulières.

L'inévitable permanence du mal devient donc le problème majeur de l'histoire. La Révélation seule y projette quelques lueurs : toutes les nations sont coupables devant Dieu et doivent encourir le jugement divin qui les condamne. Solution désespérée, si le Christ n'avait pris sur lui les péchés du monde. Cette Rédemption qui donne à la vie une signification ultime n'annule pourtant pas les obscurités morales du moment présent. D'où l'attente du retour glorieux du Christ pour donner à l'histoire son accomplissement plénier au-delà d'elle-même.

Ces préalables théologiques et sociologiques posés, il est facile de discerner les conditions concrètes d'une histoire qui tient compte de l'apport de la Révélation. « Distendue entre la nature et la finitude d'une part, son origine et sa fin éternelles de l'autre » (105), l'histoire ne peut échapper à sa condition de pécheresse. A l'exemple de l'individu, elle sera à la fois *justa et peccatrix*. « Les nations peuvent se renouveler dans l'humilité en reconnaissant les limites de leur vertu, de leur sagesse, de leur puissance » (10), mais « finalement, bien que non nécessairement, elles mourront de leur péché » (111).

Il est possible dès lors de préciser le rôle de la foi dans le monde de l'« expérience ». Celui-ci n'est pas d'apporter dans l'immédiat une réponse concrète à nos contradictions mais simplement de nous les faire connaître, en prévenant par là les catastrophes provoquées par l'orgueil collectif. Il ne s'agit donc pas de « déduire de la foi des décisions temporelles » (185), une ligne politique déterminée, ou même une morale sociale chrétienne. Le rôle de la foi est purement négatif : non pas prévoir les possibilités qui s'offriront, mais préparer les hommes – en leur faisant prendre conscience de leur péché – à toutes les éventualités. « Elle est le correctif religieux indispensable à l'empirisme politique » (191).

L'auteur se défend d'émettre un jugement de valeur sur le contenu des idées de Niebuhr : il ne veut considérer que le mode de leur enchaînement. Sans chercher à suppléer ici à ce silence, nous voulons simplement faire remarquer combien cette théologie ne se comprend bien que dans une optique nettement protestante.

Et d'abord, le rejet de toute *philosophie* de l'histoire s'explique assez bien par la défiance – pour ne pas dire plus ! – qu'inspirait aux Réformateurs la raison naturelle abandonnée à ses propres forces. Ce n'est que sous le regard de la foi que l'homme, selon eux, pouvait découvrir la vérité de son être. Mais, si l'on reconnaît à la raison humaine une certaine autosuffisance dans son domaine propre, face à la gratuité absolue de la lumière révélée, il devient possible d'échafauder une *philosophie* de l'histoire – Maritain vient d'en esquisser une – qui ne porte en rien préjudice à une *théologie* de l'histoire s'élaborant à un autre niveau.

De même, le sens du drame qui, selon Niebuhr, se joue entre le mal et le bien dans l'histoire est une illustration adéquate de la doctrine luthérienne de la justification dite

« forensique ». Mortellement blessée par un péché congénital, la société – comme l'individu – ne peut espérer de Dieu que l'assurance de son pardon, mais point de guérison efficace. De là, la note indiscutablement pessimiste qui ressort de cette théologie. Nous pensons, au contraire, que la grâce agit comme un ferment actif pour renouveler intérieurement les croyants et, par leur entremise, pour modifier mystérieusement mais *réellement* le cours de l'histoire. Aussi, sans qu'ils en viennent à « déduire de la foi des décisions temporelles » – comme on le ferait d'une proposition théologique, – les chrétiens, parce que chrétiens, ont cependant un rôle bénéfique à jouer dans l'histoire. Ils s'y manifesteront donc nécessairement par des attitudes et des prises de position qui pourront les singulariser aux yeux des non-croyants. Ils ne peuvent oublier qu'ils sont « l'âme du monde », selon la belle expression de l'Epître à Diognète, et « si noble est le poste que Dieu leur a assigné, qu'il ne leur est pas permis de déserter ».

G. Musy, O.P.

Collection : Vues chrétiennes sur..., Flammarion, Paris (VI^e^).

La collection « Vues chrétiennes sur... » se propose d'examiner à la lumière de la doctrine chrétienne les principaux problèmes qui se présentent à la conscience de l'homme d'aujourd'hui. Les premiers volumes parus nous permettent de nous rendre compte de la variété des sujets abordés : le Mariage, le Sport, le Crime, la Chine, comme aussi de la valeur des études présentées.

Le Mariage, premier ouvrage de la collection, a pour auteur le chanoine Garail, directeur de l'Association du mariage chrétien fondée par le chanoine Viollet. Ecrire le nom de l'auteur, c'est déjà révéler tout l'intérêt de ce petit volume. Le chanoine Garail ne se contente pas d'effleurer les problèmes, il situe d'emblée le mariage dans le plan créateur de Dieu et dans son plan rédempteur. Après avoir marqué le caractère sacré du mariage dans l'ordre de la nature, il développe longuement la grandeur du mariage dans l'ordre de la grâce. De ce fait, toute la morale chrétienne du mariage et toute la législation canonique prennent leur vraie dimension. La morale conjugale apparaît dès lors, non comme un ensemble d'interdits et de prescriptions mais comme l'expression des exigences d'un amour véritable, comme la vraie gardienne des valeurs profondément humaines et chrétiennes du mariage. « Les droits et les devoirs de l'amour conjugal seront toujours marqués du sens de l'autre, du respect de l'autre, de l'amour de l'autre plus que d'une égoïste recherche de son plaisir personnel ; ils deviendront exercices de liberté en même temps qu'apprentissage de responsabilités : responsabilités mutuelles d'une entente conjugale charnellement et spirituellement harmonieuse, comme responsabilité commune vis-à-vis de l'œuvre de la Création. »

C'est dans cette perspective d'épanouissement des personnes dans la maîtrise de soi au service de l'amour que le chanoine Garail aborde le difficile problème de la régulation des naissances. Le problème ne peut se résoudre au niveau d'une « technique », sa solution, bien qu'elle suppose une technique exige avant tout un esprit. Certes l'Eglise porte un jugement objectif sur les méthodes de régulation des naissances suivant qu'elles respectent ou non la nature des actes conjugaux. Mais ceci dit, reste entière la responsabilité de chaque couple dans l'utilisation d'une méthode en elle-même légitime. » Il s'agit de vie spirituelle, de croissance spirituelle. Le même geste, objectivement identique, pourra à des intervalles de quelques heures ou de quelques jours, symboliser une capitulation morale, une recherche effrénée de sensualisme, une paisible et chrétienne réconciliation ou l'offrande harmonieuse d'un cœur aimant. »

Dans notre monde d'aujourd'hui, l'Eglise rappelle que « ce n'est pas en le mutilant ou le démolissant que l'on sauve l'homme. » Elle invite à une ascension spirituelle constante au travers des difficultés de la vie conjugale et de la vie commune. « Dans ce contexte spirituel, le mariage hâte les maturités personnelles. Il développe, s'il ne le reprend pas à la base, le dialogue intérieur de chaque âme avec Dieu. C'est au cœur même de cette nouvelle « aventure » que chacun situe désormais sa perfection, ou au contraire son péché. »

Le Sport. Vues chrétiennes sur le Sport est un ouvrage de l'abbé Yves Brossard, lui-même sportif et directeur sportif dans un grand collège parisien. « Des vues chrétiennes sont autre chose que des jugements

moraux ou des conseils moralisateurs. Elles cherchent à faire découvrir une perspective d'ensemble : par delà la réalité du sport, intégralement acceptée, une ouverture vers la réalité de Dieu. » Tout au long des chapitres dans un style alerte et agréable l'auteur nous révèle cette perspective d'ensemble. Dans un chapitre intitulé Sport et éducation, Yves Brossard nous montre comment le sport bien compris peut être un élément de formation, un moyen d'éducation. Le sport révèle le caractère de celui qui le pratique ; ce sera pour l'éducateur un moyen de mieux connaître les jeunes, une occasion aussi, à la faveur d'une atmosphère d'amitié et de franchise, de faire une remarque qui peut-être marquera pour la vie. « Dans la période de décontraction, de retour au calme qui suit l'effort physique, que ce soit un match ou une course, il existe un moment exceptionnel de disponibilité, de docilité. La remarque pénètre parfois très profondément et demeure. » Pour l'adulte aussi le sport sera une école de discipline personnelle, de docilité, de concentration et de volonté.

Sport et argent, Sport et santé, Ecole et sport, autant de chapitres très intéressants où les problèmes les plus actuels sont abordés franchement et toujours avec un sens parfait de la mesure. Signalons à titre d'exemple les quelques pages parfaitement nuancées sur un problème particulièrement actuel, celui de la moralité des combats de boxe et spécialement de boxe professionnelle.

Enfin les derniers chapitres s'appliquent à montrer les concordances entre l'idéal sportif et l'idéal chrétien, concordances que suggère cette phrase de Jean Mouroux : « Le chrétien n'est pas un lâche qui craint d'étreindre la vie, ni un faible qui redoute d'affronter la joie, ni un vaincu qui méprise une beauté inaccessible à ses mains. »

Le Crime. Ce seul mot éveille en nous un réflexe de peur. « Nous sommes les héritiers d'une société qui ne parvint pas à dominer le crime et, de la perpétuelle défaite de nos pères, nous avons gardé un réflexe d'épouvante. Mais au fond ne s'agit-il pas plutôt de l'inquiétude qui naît de la ressemblance que nous découvrons entre le criminel et nous ? » Le crime reste dans les virtualités, proches ou lointaines, de notre personne : du comportement irréprochable au comportement criminel, des lignes morales successives, comme des cercles concentriques, envelop-pent notre conscience. De l'acte que nous commettons à celui que nous pourrions commettre, de celui que nous sommes certains de ne jamais commettre à celui que commettent encore des hommes en qui, sur tant de points, nous nous reconnaissons, il n'y a pas de véritable distance : nous ressentons le crime des autres comme une faillite de notre propre nature. »

L'auteur, Me André Richard, doyen de la Faculté libre de droit de Paris, avocat d'une longue et riche expérience, nous invite constamment à dépasser nos réactions instinctives de crainte, à leur substituer des vues et des réactions chrétiennes.

Dans la première partie, définissant le crime et le criminel, il nous rappelle toujours que le criminel est une personne humaine qui sur bien des points nous ressemble : « Lorsque nous évoquons les « criminels », sachons que dans le halo sinistre dont cette qualification enveloppe leur personne, il entre une part de technique et qu'en définitive, sous sa charge d'affliction et d'infamie, le criminel condamné n'est rien de plus, et rien de moins, qu'un homme coupable et, heureusement pour nous, vaincu, non un monstre à jamais déchu des espérances de rachat communes à tous les hommes. »

Dans la seconde partie consacrée à l'Instruction et au Jugement des actes criminels, l'auteur nous refuse le rôle de simple spectateurs : « la façon dont notre police agit et dont notre justice décide nous engage tous. »

Enfin dans la troisième partie de son livre qui traite du problème difficile du châtiment et du reclassement, Me Richard nous place en face de nos responsabilités : « Il est plus facile d'organiser les prisons-écoles, les grands centres de reclassement qui s'adressent à une population pénale rassemblée que d'organiser sur l'ensemble du pays cet immense réseau de bienfaisance où peuvent à tout moment et en tout lieu se ressaisir les êtres moralement et socialement désarmés que guette la récidive. »

C'est donc bien à juste titre que l'auteur résume son livre en cette phrase :

« Honnête homme, le crime est ton aventure », et explicitant sa pensée, il poursuit : « Un propos romantique et faux prétend que nous sommes tous des assassins. Tous les hommes ne partagent pas la faute des violents, mais ils procèdent de la même essence. Ils peuvent s'interdire de les imiter, non de les comprendre. »

La Chine. Vues chrétiennes sur la Chine du P. Henri Jomin permettra à chacun de se faire une idée de la mystérieuse révolution chinoise et d'entrer en contact avec les diverses classes de la population chinoise engagée dans cette gigantesque mutation. Nous serons ainsi mieux capables de comprendre le drame douloureux de la Personne. humaine en régime totalitaire. Une riche documentation fournie presque exclusivement par la presse communiste chinoise assure l'objectivité de ce livre.

Toujours l'auteur garde une attitude de parfaite et profonde charité : « Que le parti communiste ait travaillé avec courage et ténacité, nous n'en pouvons douter. Nous cherchons à savoir si ce travail a procuré au peuple le bonheur avec la liberté. »

Gabriel Bullet

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

Compte de chèques postaux : Paris 18.509.59
(Revue *Nova et Vetera*)

* * *

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.