NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

Fr. Marie-Martin Cottier, O.P. • *Le droit naturel et l'histoire* 161

Paul Esseiva • *A propos de l'aide aux pays sous-développés* 177

Jean Darbellay • *La notion du droit chez Aristote* 194

Charles Journet • *Les promulgations de la loi nouvelle ou manifestations de l'Eglise* 210

NOTES

Jean de la Croix Kaelin et M.-M. Cottier • *Note sur la participation des religieuses contemplatives à la vie politique par le vote* 224

† Dom Florent Miège • *Moyens de sanctification* 229

Bibliographies • N. A. Luyten, O. P., *Teilhard de Chardin, Nouvelles perspectives du savoir?* • André Vincent, O.P., *La synthèse cosmogénétique de Teilhard de Chardin et le Droit.*

Dr A. Jeanneau, *Initiation à la Psychanalyse* • Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* • Jean Vanier, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne* • A. Patfoort, O.P., *L'unité d'être dans le Christ d'après S. Thomas.*

Artémis Calame, *Invitatoire, Formules et Poèmes* • Michel-Alain Couturier, *Dieu et l'art dans une vie* • Noële Maurice-Denis Boulet, *Rome souterraine* • R. L. Bruckberger, *L'histoire de Jésus-Christ.*

Joseph Henninger, S.V.D., *L'influence du christianisme oriental sur l'Islam naissant* • René Bady, *L'homme et son «institution», de Montaigne à Bérulle.*

XLe ANNÉE - N° 3 - JUILLET-SEPTEMBRE 1965

Le droit naturel et l'histoire

I. Deux conceptions du droit naturel

1. L'idée d'un droit naturel semble à nombre d'esprits incompatible avec les données de l'histoire. L'humanité ne s'est-elle pas trouvée, au cours de son long devenir, dans des situations multiples et hétérogènes? Tandis que certains s'en tiennent à ce constat de pluralisme, d'autres s'efforcent d'interpréter les changements et les différences comme les étapes d'une progression. Même dans cette dernière optique, la question est posée: est-il encore légitime de parler d'une unité qui relierait entre eux les cultures et les systèmes de valeurs? A la rigueur, une telle unité se comprendrait comme la continuité d'un développement, mais nullement comme l'identité uniforme et statique que suggère le terme de droit naturel.

On ajoutera que plusieurs philosophies modernes, généralement rattachées à l'idéalisme, opposent nature et histoire, comme elles opposent nature et esprit. La nature, c'est la nature physique, avec ses répétitions, ses récurrences régulières, tandis que l'histoire constitue le domaine propre de la conscience et de la liberté inventive, qui s'affirme en se distinguant de la nature; l'esprit n'est que pour autant que se scindant de la nature, il la surmonte.

En marxisme, le rejet est encore plus radical: grâce aux «sauts qualitatifs», il est vrai, l'histoire prolonge d'une manière homogène l'évolution de la nature. L'homme, flèche de cette évolution, ne se réfère pas à des «valeurs éternelles».

Quoi qu'il en soit des présupposés de ces philosophies, idéalistes ou marxiste, remarquons que ce qui est ainsi rejeté, au nom de l'histoire, plutôt que ce droit lui-même, c'est une certaine conception qu'au XVII^{e} et surtout au XVIII^{e} siècles la philosophie des Lumières s'était faite du droit naturel. L'homme y était conçu à l'instar de la nature physique, telle qu'elle tombe sous les prises de la science physico-mathématique classique,

qui exerçait alors une hégémonie épistémologique incontestée étendue à tous les champs du savoir. Dans cette vue des choses, la nature constituait un système mécaniquement agencé et parfaitement connaissable. La raison pouvait donc, pensait-on, en connaître tous les rouages et, conclurait-on bientôt, il suffisait pour rendre l'homme heureux, de laisser une machine si bien construite fonctionner par elle-même. Le bonheur était à portée de main: que l'homme après avoir découvert «l'ordre naturel des choses», objet d' «évidence», en respecte le jeu spontané.

C'est à partir d'un tel concept de la nature appliqué à l'homme que s'édifient les systèmes de droit naturel qui se multiplient à l'époque des Lumières. Chacune de ces constructions attribue à la nature une certaine image de l'homme, très particularisée culturellement et intégrant pour autant de nombreux éléments contingents. On prétend fixer une fois pour toutes un type d'homme, dessiné d'avance jusque dans la minutie des détails. Le canon ainsi proposé est celui de l'individu cosmopolite, identique à lui-même sous toutes les latitudes et à toutes les époques, c'est-à-dire essentiellement anhistorique. C'est précisément contre ce schématisme que la conscience historique a protesté, revendiquant les droits des formes foisonnantes et variées de l'existence. Du coup, une opposition rigide et factice a été tracée entre d'une part l'essence soustraite aux vicissitudes du temps et du concret, et une existence livrée à un pluralisme de plus en plus vidé de rationalité.

2. La conception du droit naturel que l'Eglise a faite sienne présuppose la notion, fondamentale en philosophie chrétienne et en théologie, de *nature*. Notons à ce propos que le rejet de l'idée d'un droit naturel par un large secteur de la pensée protestante, a son origine dans une interprétation théologique particulière de cette notion de nature.

Le concept de nature est entendu ici dans son acception métaphysique. Il désigne l'essence, non pas considérée dans sa pure ligne d'essence, mais en tant qu'elle est investie, engagée dans l'existence et est source d'activité. La nature humaine est l'essence humaine en tant qu'elle fait face, activement, à sa destinée existentielle. La nature, foyer d'action, est donc foyer d'histoire. Dans l'idée de nature est impliquée celle d'un déploiement, selon une modalité qui devra être précisée, mais dont nous pouvons déjà remarquer qu'elle est constitutive de l'historicité. Le dynamisme de la nature est à l'origine, comme une de ses causes, du pluralisme culturel, dans le temps et dans l'espace, car les virtualités de la nature ne parviennent pas simulta-

nément à éclosion ni toujours selon un ordre identique. Des hiérarchies diverses peuvent s'instituer entre les divers aspects de l'humanité, développés ici ou là selon des dominantes différentes. Ainsi la nature et son dynamisme expliquent à la fois l'unité et la diversité culturelles, la culture et les cultures. Il convient d'être attentif au processus de déploiement des potentialités de la nature selon les dimensions de la succession temporelle ou des aires géographiques et politiques. L'historicité s'enracine dans le caractère dynamique de la nature.

3. Quand on parle de droit naturel on désigne les exigences fondamentales, les tendances maîtresses, de la nature humaine ainsi entendue. L'homme n'est pas considéré, ainsi que c'était le cas à l'époque des Lumières, comme une partie de ce qu'on appelait la Nature, c'est-à-dire l'univers matériel, mais comme cette nature spécifique qu'est la nature humaine. Puisque les natures sont créées par Dieu, les lois qui sont inscrites en elles portent la marque de la Sagesse créatrice. Mais le spécifique de l'homme est sa qualité d'être raisonnable. Comme tel, il participe à la raison divine, à la providence gubernatrice de Dieu sur les créatures, et d'abord sur cette créature qu'il est lui-même. La loi inscrite dans sa nature, perçue par sa raison, lui indique comment rejoindre volontairement par des décisions délibérées, ses propres fins. De sorte que le principe fondamental de son agir peut s'énoncer: «deviens ce que tu es» [1].

4. Citons ici le texte de la *Somme Théologique* dans lequel saint Thomas établit la définition de la loi naturelle:

> «Or, de même que l'être est ce qui tombe en premier lieu sous la saisie de la raison tout court, ainsi le *bien* est ce qui tombe en premier lieu sous la saisie de la raison pratique, ordonnée à l'agir. Car tout agent agit pour une fin, laquelle a raison de bien. C'est pourquoi le premier principe de la raison pratique se fonde sur la raison de bien, *le bien étant précisément ce que tous désirent.* Le premier précepte de la loi sera donc qu'*il faut faire et rechercher le bien et éviter le mal.* Et sur lui seront fondés tous les autres préceptes de la loi naturelle, en sorte que seront objets des préceptes de la loi naturelle toutes choses à faire ou à éviter que la raison pratique percevra naturellement comme des biens (ou des maux) humains.
>
> Mais parce que le bien a raison de fin et le mal, raison du contraire, il s'ensuit que toutes les choses vers lesquelles l'homme est incliné de par sa nature, la raison les percevra naturellement comme bonnes et, par conséquent, comme buts d'action, et celles qui leur sont contraires, comme mauvaises et à éviter. C'est

[1] Cf. Charles JOURNET, *Le droit naturel*, in *Exigences chrétiennes en politique*, Paris, 1945, pp. 209-210, qui renvoie à Jacques MARITAIN, *Le droit de l'homme et la loi naturelle*, New York, 1942, pp. 79-80.

donc selon la hiérarchie des inclinations naturelles que s'établira la hiérarchie des préceptes de la loi naturelle. En effet:

1° Il y a, en premier lieu, inscrite en l'homme, une inclination au bien, selon ce qu'il a en commun avec toutes les autres *substances*, au sens où toute substance aspire à la conservation de son être suivant sa nature. En vertu de cette inclination, relèvera de la loi naturelle tout ce qui intéresse la conservation de la vie humaine et empêche ce qui lui est contraire.

2° Est inscrite en l'homme, en second lieu, une inclination à certains biens plus spéciaux, selon ce qu'il a en commun avec les autres *animaux*. En vertu de quoi, on dira que relève de la loi naturelle «ce que la nature a enseigné à tous les animaux», c'est-à-dire l'union des sexes, l'éducation des enfants et autres choses semblables.

3° En troisième lieu, est inscrite en l'homme une inclination conforme à la nature de la *raison*, laquelle lui est propre: ainsi l'homme aura-t-il une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société. Et en vertu de cela, relèvera de la loi naturelle ce qui se rapporte à une inclination de cet ordre, par exemple: que l'homme évite l'ignorance, qu'il n'offense pas ceux dans la société desquels il vit, et les autres prescriptions que cela implique» [1].

Ainsi les diverses inclinations naturelles de l'homme sont hiérarchisées et le principe de cette hiérarchie est donné par les différentes sphères de l'être auxquelles participe la nature humaine, selon une gradation allant du moins spécifique au plus spécifique. D'autre part, si chacune de ces sphères est essentielle, elle est considérée en tant qu'elle est constitutive d'une nature humaine qui est substantiellement une. C'est donc en tant qu'humains que l'être, que la vie et sa transmission sont ici concernés [2]. On constatera également le caractère de généralité de cette énumération. Il ne peut en aller autrement, puisqu'il s'agit des inclinations les plus fondamentales.

II. La connaissacne du droit naturel

5. Comment accédons-nous à la connaissance de cette loi naturelle? La question est abordée au début de l'article que nous venons de citer. Saint Thomas souligne qu'il s'agit d'une *loi non-écrite*, puisque cette loi se

[1] *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a. 2, trad. Jean de la Croix Kaelin, O. P., *Des Lois*, Luf, Paris, 1946, pp. 133-134.

[2] Ainsi que le précise la réponse à la seconde objection: «... toutes les inclinations de quelque partie que ce soit de la nature humaine – et je pense au concupiscible et à l'irascible, – dans la mesure où elles sont réglées par la raison, relèvent de la loi naturelle et sont ramenées à *un* précepte premier. Et en ce sens, il y a beaucoup de préceptes de la loi naturelle à les prendre en eux-mêmes, mais ils sont un dans leur racine unique», *ibid.*, p. 135. Cf. encore, dans l'article 3: «On a dit, en effet, que relevait de la loi naturelle tout ce vers quoi l'homme est incliné selon sa nature. Or chaque être est incliné naturellement à l'opération qui lui convient selon sa forme propre; ainsi le feu, à chauffer. Par suite puisque l'âme raisonnable est la forme propre de l'homme, en tout homme sera inscrite l'inclination naturelle à *agir selon la raison. Et cela c'est agir vertueusement.*» *ibid.*, p. 137.

situe dans l'ordre des *principes*, de sorte que sa saisie est immédiate, qu'elle ne nécessite pas la démarche d'un raisonnement mais qu'il suffit d'en percevoir les termes pour que sa signification se manifeste aussitôt.

De soi un principe est évident, il s'impose à l'esprit comme un éclair de lumière Mais saint Thomas introduit ici une distinction. Ce qui est évident quant à soi (*quoad se*) ne l'est pas toujours pour nous (*quoad nos*): ainsi les suprêmes clartés intelligibles sont trop intenses pour l'œil crépusculaire de l'intelligence humaine. Cette distinction ne figure là qu'à titre de rappel mais elle n'est pas sans conséquences pour l'objet qui nous occupe. Ne faut-il pas reconnaître que même auprès des principes qui ne débordent pas sa capacité, notre esprit ne séjourne pas aisément? En effet, saint Thomas avance une seconde distinction qui s'inscrit dans le prolongement de la précédente. Ce qui est évident pour nous (*quoad nos*) se subdivise à son tour entre ce qui est évident pour les sages (*quoad sapientes*) et ce qui est évident pour tous (*quoad omnes*) [1]. Qui faut-il entendre par les «sages»? Disons qu'il s'agit des élites morales de l'humanité ou peut-être plus largement des représentants qualifiés de la culture humaine.

6. Par ailleurs, nous avons dit qu'une hiérarchie existe entre les tendances fondamentales de la nature humaine, qui portent sur un certain nombre des biens nécessaires à l'homme. Ces biens sont connexes entre eux; aussi sont-ils ordonnés les uns par rapport aux autres. Tous essentiels, ils ne le sont pas tous également: entendons que dans l'essentiel, il y a le fondamental et ce qui en découle nécessairement. On retrouve ici une certaine marge: à l'intérieur même des requêtes premières et comme leur fondement, il y a ce qui est

---

[1] Voici le texte: «... les préceptes de la loi naturelle jouent dans la raison pratique le même rôle que les premiers principes de démonstration dans la raison spéculative: les uns et les autres sont, en effet, des principes connus de soi.

Or une chose est dite connue de soi de deux façons: soit en elle-même soit par rapport à nous. En elle-même, toute proposition est dite connue de soi, dont le prédicat entre dans la définition du sujet; il arrive pourtant qu'une telle proposition, pour qui ignore la définition du sujet, ne soit pas connue de soi. Ainsi cette proposition: *l'homme est un être raisonnable* est connue de soi de par la nature même de son contenu, puisque qui dit *homme*, dit *raisonnable;* et pourtant, pour qui ignore ce qu'est l'homme, cette proposition n'est pas connue de soi. De là vient que, comme le dit Boèce, il y a des «dignités» ou propositions, connues de soi par le commun de tous les hommes, et de cette espèce sont les propositions dont les termes sont connus de tous, comme: *un tout est plus grand que sa partie*, et *des choses égales à une seule et même autre sont égales entre elles*. Certaines propositions, au contraire, sont connues de soi pour les seuls sages, qui saisissent ce que signifient leurs termes; ainsi, pour qui saisit que l'ange n'est pas un corps, il est connu de soi qu'il n'est pas circonscrit en un lieu, ce qui ne s'impose pas au vulgaire qui, précisément, ne le saisit pas», *op. cit.*, pp. 131-132.

primordial. C'est pourquoi à l'article 6 de la même question saint Thomas distingue entre principes premiers et principes seconds, selon qu'ils expriment les finalités tout à fait premières de la nature et les finalités subordonnées. Cette gradation en fonction du primordial peut entraîner une gradation correspondante dans la saisie des principes: si tous percevront ce qui est fondamental, certains principes seconds n'apparaîtront d'abord qu'aux «sages» ou même à certains d'entre eux; les limites de la catégorie des «sages» sont d'ailleurs variables [1].

Nous comprenons ainsi la portée de la définition proposée:
sont

> «objet des préceptes de la loi naturelle toutes les choses à faire ou à éviter que la raison pratique percevra naturellement comme des biens humains».

Il ne faut pas entendre la loi naturelle, qui contient l'ensemble des principes premiers de l'agir humain, comme si elle constituait un système, immédiatement évident pour tous dans son intégralité. Un dénivellement intervient dans les principes eux-mêmes dont la saisie, par ailleurs, bien qu'elle soit naturelle, n'est pas identique chez tous les hommes. Qu'est-ce à dire? Si les «sages» ont une compréhension plus complète de la loi naturelle, n'est-ce pas que sous un certain aspect cette compréhension est déjà un fait de *culture*? La nature, réalité métaphysique, n'est nullement la nature brute ni l'équivalent de ce que le XVIII[e] siècle désignait par état de nature. La raison est, en effet, spécifique de la nature de l'homme, qui en conséquence est naturellement encline à agir selon la raison [2], de sorte que le développement et la «culture» de la raison procèdent des inclinations de la nature.

7. Dans sa structure comme dans les chemins qui conduisent à sa connais-

---

[1] Voici le texte important: «... à la loi naturelle appartiennent en premier lieu des préceptes tout à fait communs, connus de tous; puis des préceptes secondaires, plus particuliers, qui sont comme des conclusions toutes proches de ces principes.

Quant à ses principes communs, la loi naturelle ne saurait d'aucune façon disparaître du cœur de l'homme dans sa teneur générale. Elle disparaît toutefois, quand il s'agit d'une action particulière à poser, en ce sens que la raison est entravée dans l'application du principe commun à la conduite particulière, par la concupiscence ou quelque autre passion. Mais quant aux autres préceptes secondaires, la loi naturelle peut disparaître du cœur de l'homme, soit en raison de convictions perverses, de la façon dont, même dans l'ordre spéculatif, des erreurs se commettent au sujet de conclusions nécessaires – soit en raison de coutumes dépravées ou d'habitus vicieux; ainsi certains ne tenaient pas pour péchés le brigandage et même les vices contre nature, comme le rapporte aussi l'Apôtre.»

[2] Les articles 3 et 4 développent ce point. Cf. *op. cit.*, pp. 135-143.

sance, la loi naturelle n'est donc pas un bloc monolithique. D'autres facteurs accentuent encore ce caractère de variabilité.

On notera que nous sommes dans le domaine de la raison pratique, c'est-à-dire de la raison en tant qu'elle est directrice de l'action.

Or

> «la raison spéculative travaille surtout dans le domaine du nécessaire, qui ne peut être autrement qu'il n'est; dès lors, la vérité s'y trouve sans défaillance dans les conclusions propres aussi bien que dans les principes communs. Mais la raison pratique travaille dans le domaine du contingent, auquel appartiennent les opérations humaines; c'est pourquoi, bien qu'il y ait quelque nécessité dans les principes communs, plus on descend dans le particulier et plus on rencontre de défaillances.
>
> Ainsi donc, dans l'ordre spéculatif, la vérité sera la même pour tous, qu'il s'agisse des principes ou des conclusions, encore qu'elle ne soit pas connue de tous dans ses conclusions, mais seulement dans ses principes, qu'on appelle «conceptions communes». Dans l'ordre pratique, au contraire, il n'y a pas la même vérité ou la même rectitude pratique pour tous dans les conclusions particulières, mais seulement dans les principes communs. Encore ceux pour qui vaut la même rectitude pratique dans le particulier ne la connaissent-ils pas tous également» [1].

Ainsi, en plus des degrés de connaissance qui dépendent des sujets connaissants (les «sages» et «tous»), il faut tenir compte d'une autre différence, à vrai dire plus radicale, qui découle de la nature même de l'objet connu: l'action humaine toujours affectée de contingence. Un exemple illustre cette affirmation. On doit restituer les dépôts. C'est là une conclusion tirée du principe qui ordonne d'agir selon la raison. Or, cette conclusion n'est vraie que dans la plupart des cas. Il devient «nuisible et par conséquent irraisonnable» de restituer les dépôts à celui qui les réclame en vue d'agir contre la patrie. La rectitude d'un acte particulier ne peut être exactement mesurée que si l'on tient compte de l'ensemble des circonstances et des «accidents» qu'il intègre comme autant d'éléments contingents faisant échec à la «nécessité» d'une stricte conclusion. Et «plus on appose de conditions particulières, plus il y a de manières d'infirmer le principe».

On relèvera que le jugement de la raison pratique portant sur les principes et sur les conclusions, dont il est ici question, est encore de type spéculatif: c'est l'objet éthique qui dans ses particularités implique la contingence. Le jugement prudentiel, qui éclaire immédiatement l'acte concret à poser et qui a pour mesure immédiate la rectitude existentielle du sujet décidant, accentue encore le pluralisme de la vérité pratique. La raison

---

[1] *Ibid.*, p. 140.

pratique, chez saint Thomas, n'est pas séparée par une dichotomie de la raison spéculative: il s'agit ici et là de la même raison qui devient pratique par extension. La raison pratique est enracinée dans la raison spéculative et cependant la loi qui l'éclaire n'a rien du formalisme de la loi kantienne. Ainsi

> «relativement aux conclusions propres de la raison pratique, il n'y a ni vérité ou rectitude qui soit la même pour tous, ni, chez ceux où elle est la même, connaissance égale».

8. Susceptible d'être infirmée dans sa rectitude par des données singulières affectant les déterminations particulières qui sont comme les conclusions des principes communs, la loi naturelle peut l'être également du côté de la connaissance. Il ne s'agit plus seulement de l'ignorance de certains de ses aspects qui marquait la distance entre les «sages» et le grand nombre; il s'agit d'une véritable déviation: «Certains ont une raison dépravée par la passion, ou par une mauvaise habitude, ou par une mauvaise disposition naturelle» [1].

Ce point est d'une grande importance pour la philosophie des cultures: divers facteurs, d'ordre psychologique ou sociologique, peuvent dépraver la connaissance de la loi naturelle au niveau des quasi-conclusions. C'est que la raison ne découvre pas la loi naturelle en contemplant une sorte de ciel platonicien où serait dessinée l'essence humaine avec le réseau de ses finalités. Ce sont les inclinations de la nature qui éclairent la raison sur les finalités de cette nature [2]. Or, ces inclinations peuvent être inhibées, rejetées dans l'ombre par d'autres, ou perverties, de sorte que la raison en viendra à perdre de vue certaines finalités naturelles secondes [3].

Nous touchons là un aspect capital de la question. Dans l'article 2, que nous avons cité plus haut, saint Thomas remarquait que le *bien* est ce qui tombe en premier lieu sous la saisie de la raison pratique et que le bien a valeur de fin. C'est pourquoi la raison perçoit naturellement comme bonnes et, par conséquent, comme constituant des fins de l'activité humaine, les choses vers lesquelles l'homme est incliné de par sa nature. Jacques Maritain a justement souligné l'importance de cette notation concernant le mode

---

[1] Cette «disposition naturelle» ne renvoie pas à la nature métaphysique; elle désigne une disposition physique du sujet concret.

[2] Cf. J. MARITAIN, *op. cit.*, pp. 81-84, Ch. JOURNET, *op. cit.*, pp. 210-211.

[3] Les articles 5 et 6 traitent du changement possible ou de l'effacement de la loi naturelle. L'article 5 note que rien n'empêche que des lois positives, divines ou humaines, ajoutent à la loi naturelle. L'article 6, que nous avons déjà cité, reprend la distinction entre principes premiers et principes seconds.

de saisie de la loi naturelle par la raison [1]. Ce mode ne doit pas être conçu sur le type d'une perception conceptuelle et réfléchie, analogue à celle du philosophe dégageant et formulant conceptuellement les requêtes de la loi naturelle. Il s'agit d'une perception spontanée ressortissant à ce type de connaissance affective que l'on appelle connaissance par connaturalité. Ici la raison appréhende l'objet, en vertu d'une conformité aux inclinations appétitives, selon un mode de connaissance expérimental et pour ainsi dire instinctif, qui, faisant l'économie des concepts, demeure informulée. La formulation apparaît à un stade postérieur de réflexion et de culture. Il ne faut point confondre la présence et le sens de la loi naturelle avec son ou ses énoncés culturels, plus ou moins parfaits, bien que le passage de la connaissance instinctive à la connaissance conceptuelle soit une exigence inscrite dans le dynamisme normal de la raison. Un tel passage a peut-être requis des millénaires d'histoire humaine.

III. – Droit des gens et progrès

9. Les principes seconds du droit naturel dérivent de principes premiers d'une façon nécessaire et cette nécessité a son fondement dans la nature humaine elle-même. Où situer le *droit des gens*? Il découle également des principes du droit naturel d'une manière nécessaire, mais cette nécessité ne s'impose qu'en vertu de certaines circonstances; il est fonction d'un état donné de vie en société ou de relations entre les peuples, de tel stade de civilisation.

> «A considérer l'homme du seul fait qu'il est homme et en l'absence de toute autre considération, le droit des gens dérive du droit naturel non pas d'une manière nécessaire et absolue, mais d'une manière seulement *congruente*. Mais à considérer l'homme en fonction de telle donnée culturelle, le droit des gens se déduira *nécessairement* du droit naturel: la nécessité dont il s'agit est donc hypothétique» [2].

En vertu du droit des gens, la propriété privée s'impose à un stade de civilisation donné; il ne s'applique pas aux nomades, par exemple [3]. Ou encore *Pacem in terris* formule ainsi le droit de l'être humain à l'éducation:

> «La nature revendique aussi pour l'homme le droit d'accéder aux biens de la culture, et, par conséquent, d'acquérir une instruction de base ainsi qu'une for-

---

[1] Dans un cours inédit.

[2] Charles JOURNET, *op. cit.*, p. 224. Cf. saint Thomas, *Summa Theol.*, II-II, q. 57, a. 3.

[3] Cf. *Ibid.*, p. 220. Et la remarque n. 2 à propos de la propriété privée, «Léon XIII dit: *jus a natura datum* ou *secundum naturam*. Il ne dit pas: *jus naturale.*»

> mation technico-professionnelle correspondant au degré de développement de la communauté politique à laquelle il appartient. Il faut faire en sorte que le mérite de chacun lui permette d'accéder aux degrés supérieurs de l'instruction et d'arriver, dans la société, à des postes et à des responsabilités aussi adaptés que possible à ses talents et à sa compétence».

Il est clair que la réalisation de ce droit, et par conséquent sa reconnaissance comme droit, supposent remplies un certain nombre de conditions: possibilités effectives, grâce aux moyens techniques, de diffusion de la culture, structure industrielle de la société avec sa capacité de développement, organisation politique d'une démocratie mettant en honneur le travail.

C'est *fondamentalement* que le droit des gens appartient au droit naturel. Et sa découverte ne s'effectue plus selon le mode de connaissance par connaturalité mais est œuvre de raison, de culture. De sorte que la considération du droit des gens conduit toujours à la même conclusion: le dynamisme même de la nature est cause d'une certaine plasticité du droit naturel, que l'on regarde soit son application, soit la connaissance que les hommes en prennent.

10. Comment entendre le déploiement historique du droit naturel? N'imaginons pas un mouvement autonome, se développant en vertu de sa seule énergie interne. Le dynamisme de la nature dont nous avons dit qu'il est à l'origine de l'histoire est aussi *dans* l'histoire. L'acquis historique, le milieu historique, l'agir historique, dans lesquels il est jeté, stimulent l'homme à se penser. C'est au choc des événements, des données et des processus historiques que l'homme déchiffre les exigences de sa nature. L'histoire, comme donnée objective, est une invitation lancée à l'homme, qui peut ou non l'accueillir, à se connaître. La méprise des philosophies de l'histoire idéalistes fut d'affirmer que l'histoire *est* le développement de l'esprit; la riposte du matérialisme historique ne valait guère mieux: l'homme est un produit des circonstances historiques, sur lesquelles d'ailleurs il agit. Disons que l'homme est poussé par la pression de l'histoire, où il intervient comme agent, mais qui charrie un lourd poids de déterminisme, à mieux scruter sa spécificité et la spécificité de ses fins et de ses modes d'agir. Nous avons fait allusion au droit à l'éducation énoncé par *Pacem in terris*. Et nous avons noté qu'un tel droit n'eût pu être formulé à une époque où la société n'avait pas encore dominé l'écriture, inventé l'imprimerie et les divers moyens audio-visuels ou possédé en quantité suffisante des diffuseurs de la culture (la scolarisation et ses institutions). Tant que ces moyens faisaient défaut, la culture était, par la force des choses, réservée

à une oligarchie et le droit naturel à la culture ne pouvait pas encore être perçu. Le texte lui-même précise en outre que l'ampleur des exigences inscrites dans ce droit est relative au degré de développement de la société: ses perspectives sont dynamiques. Des remarques analogues peuvent être faites à propos d'autres droits proposés, comme les droits aux services médicaux, aux services sociaux, à la sécurité.

Le droit au choix de l'état de vie suppose le contact historique avec le christianisme. Ceux à l'initiative économique et à la responsabilité personnelle impliquent une économie de type moderne et donc un certain stade technologique ainsi que des institutions politiques correspondantes. Inversément, de telles institutions politiques ne peuvent naître que si la conscience éthique de ces droits a été éveillée. Il n'y a là aucun cercle vicieux, mais imbrication et interaction des processus historiques et des prises de conscience éthique.

De même, la situation de la famille dans la civilisation industrielle et urbaine, la poussée démographique et les progrès scientifiques ont obligé à une réflexion plus approfondie sur les exigences de la loi naturelle en matière de morale conjugale.

Mais l'exemple le plus frappant est peut-être celui du réexamen de la morale de la guerre devant les nouvelles découvertes techniques. L'existence du danger atomique contraint l'homme à une réflexion sur la paix et sur la solidarité universelle, comme constituant des exigences fondamentales de sa nature. Peu à peu la conscience se fait jour que la dignité humaine veut qu'on résolve le conflit autrement que par la force [1]. En faisant l'histoire et en avançant dans cette histoire, l'homme découvre les exigences de sa nature. Des situations scientifico-techniques, économiques, politiques, l'obligent à s'interroger plus profondément et l'aident ainsi à mieux se connaître. Mais les situations par elles-mêmes ne sont pas porteuses de lumière immédiate. Elles constituent des appels et des défis qui demandent à être interprétés avec rectitude. Il n'est pas sûr d'avance que l'homme écoutera; il peut ne pas entendre, il peut mal comprendre ou céder aux illusions.

Entre la conscience éthique et l'appel des situations historiques, il y a interaction. C'est pourquoi le processus inverse de celui auquel nous faisons allusion peut se produire: la connaissance de l'homme et de ses droits constitue une stimulation à organiser la société en vue de la défense des droits

---

[1] Cf. à ce sujet Jean LALOY, *La politique des armes nouvelles*, in *Nova et Vetera*, 1965, n. 1, pp. 23-56; *Arme atomique, Désarmement, Paix*, *ibid.*, n. 2, pp. 101-107.

de l'homme. Ainsi la démocratie suppose, exige, promeut les droits de la personne.

Ajoutons qu'une «situation» peut être entendue à des niveaux divers de profondeur. On ne saurait ignorer la situation théologique de l'homme, comme nous le verrons plus loin.

11. Le régime spontané et premier de la loi naturelle est celui de la connaissance par connaturalité. Mais de soi la pensée tend à conceptualiser puis à exercer la réflexion sur elle-même. Le passage de la pensée pour ainsi dire instinctive à la pensée rationnelle et consciente est normal et ce passage marque l'entrée dans l'état de culture. Ce qui était connu d'abord dans le dynamisme vécu de l'agir est exprimé au plan des idées. Avec la culture intervient ainsi la formulation de la loi naturelle, la réflexion sur sa réalité, sur l'amplitude de son champ et sur ses perfectionnements possibles dans le droit des gens. Mais la culture amène aussi des risques d'erreur et de déviation, pour autant qu'avec la réflexion on s'éloigne des évidences premières. La pensée primitive peut être offusquée par les facteurs que nous avons examinés plus haut; une culture peut être sophistiquée. C'est ainsi qu'il y a des négations du droit naturel spécifiques du régime de culture. Des systèmes philosophiques seront élaborés qui ne réserveront pas de place à la considération des lois profondes de la nature humaine, des mœurs se développeront qui conduiront à son oubli. La culture, imprégnée par de semblables idées philosophiques et de semblables comportements, véhiculant ses valeurs ou ses pseudo-valeurs, se redéverse sans cesse sur la société où elle est née. Elle devient idéologie dominante et son emprise peut être assez vigoureuse pour qu'elle arrive à inhiber les postulations profondes de la nature. La mentalité courante issue de la civilisation industrielle, par exemple, invite à considérer l'homme à l'instar des autres objets manipulés par l'action technique. Dans nos sociétés occidentales, c'est par ce biais que le respect de la vie est le plus menacé.

Des sociétés n'auront pas encore dégagé certaines exigences du droit naturel, d'autres les auront perdues de vue.

IV. Les coordonnées surnaturelles

12. Les lumières de la Révélation sont nécessaires à une vue exacte de l'évolution historique du droit naturel. Il faut, en effet, se référer à l'impact du péché et de la grâce.

L'histoire humaine est marquée par les événements majeurs de la chute et de la rédemption. C'est dire d'abord que la nature humaine est marquée par le péché. L'homme est livré au désordre; la puissance des passions a pour conséquence une atténuation, parfois une obnubilation, de la lucidité de la raison. Dans l'homme blessé par le péché, aux tendances de la nature, qui ne sont pas détruites, peuvent se mêler des tendances aberrantes, ou pathologiques. Ajoutons le poids de l'acquis; la pratique répétée engendre des habitudes; en fonction de cette «nouvelle nature» on pourra juger pour ainsi dire «instinctivement» dans le domaine éthique; le champ est ainsi ouvert à l'erreur d'estimation et à l'illusion. Les atavismes culturels, l'exemple, l'éducation pourront jouer dans le même sens, de sorte que des sociétés s'éloigneront de la nature humaine. Les phénomènes de dépravation ou de décadence morale, les mouvements de folie collective ne sont pas étrangers à l'histoire humaine. Ils dévoilent la profondeur du péché. On est devenu aujourd'hui davantage conscient de l'emprise de la société sur l'individu. Des groupes humains entiers peuvent ainsi être entraînés vers des déviations ou des illusions.

Mais parallèlement et simultanément, nous savons que la grâce divine est à l'œuvre dans l'humanité dès le lendemain de la chute. Elle guérit la nature blessée, elle la redresse, elle lui restitue son énergie perdue; bien plus, elle élève cette nature à l'ordre surnaturel. Il faut lire l'histoise à la lumière de cette doctrine révélée: soumis aux sollicitations du péché, appelé et conforté par la grâce, l'homme connaît des chutes qui le font tomber, dans le mal et dans l'ignorance, bien au-dessous du niveau connaturel à sa nature; mais la grâce le rend aussi capable d'intuitions et d'actions qui l'élèvent bien au-dessus de ce niveau humain. La marche de l'histoire est par là-même contrastée et déroutante; elle ne suit pas la ligne d'un progrès nécessaire et continu. De brusques retours à la barbarie ou des perversions raffinées de la culture sont possibles. La leçon de notre XX^{e} siècle est assez claire à ce sujet. Cependant, dans l'ensemble, puisque le Christ a vaincu le péché, puisque la grâce est plus forte que le mal, peu à peu on marche vers une conscience plus délicate et plus explicite des exigences de la loi naturelle. Cette conscience reste une conquête toujours menacée; elle ne va pas de soi; elle a besoin pour vivre des élites morales et son extension dans les masses est sujette à des flux et à des reflux. Les situations historiques nouvelles, de même qu'elles sont une invitation lancée à la conscience morale, peuvent aussi être l'occasion d'erreurs et de régressions. L'histoire demeure toujours ambiguë. Par ailleurs, le progrès affecte la conscience morale plus

que le comportement moral. L'homme sait mieux discerner quelles sont les exigences du bien à faire; rien ne nous assure pour autant qu'il fera ce bien.

C'est pourquoi la perversité des civilisations en proie au délire est pire que la barbarie; car celle-ci commet le mal dans l'ignorance, celles-là doivent auparavant procéder à une subversion de la conscience morale. Quand ces civilisations deviennent cruelles, la brutalité d'individualités psychologiquement primitives ou psychopathes est utilisée par des esprits raffinés dans le culte du mal et du néant. Dans les camps staliniens ou hitlériens de pauvres brutes dévoyées se livrent aux sévices sur les victimes: la barbarie, jamais éliminée, réapparaît. Mais le système des camps a ses organisateurs et ses planificateurs; il se trouve aussi des intellectuels pour en fournir les justifications, ou en tout cas les excuses, éthiques: et ceci est caractéristique d'une perversion de la civilisation.

13. La condition existentielle de l'homme marqué par le péché, racheté par le Sang du Christ et élevé par lui à la dignité d'enfant de Dieu, nous indique que là où se trouve la plénitude de la Révélation et des sources de la grâce, de soi, normalement, se rencontrera la conscience la plus développée du droit naturel.

Pie XII notamment a souligné que l'enseignement de l'Eglise en matière sociale se rattache à ces deux sources, le droit naturel et la Révélation. Or concrètement ce n'est qu'à la lumière de la Révélation sur l'homme créé à l'image et ressemblance de Dieu que nous pouvons connaître adéquatement la nature humaine. La Révélation éclaire l'autre source et en permet seule la lecture intégrale. Ce n'est pas par hasard que l'Eglise se proclame gardienne du droit naturel. Ce titre s'applique directement à l'enseignement du Magistère. Il ne faut pas confondre avec cet enseignement la conscience et la pratique courante des populations catholiques, comme on ne saurait assimiler à la réalité surnaturelle de l'Eglise le «catholicisme» comme réalité purement sociologique. Des sociétés temporelles qui se réclament du catholicisme et de l'Eglise ne vivent pas nécessairement conformément à l'enseignement du Magistère. Comme toute société, elles peuvent être imbues de préjugés et de routines. Dans leurs jugements pratiques et leur comportement, des membres de la hiérarchie peuvent se conformer davantage aux normes du milieu social auquel ils appartiennent qu'aux lumières magistérielles. C'est ainsi qu'en 866, le pape Nicolas I^{er} a condamné formellement l'emploi de la torture comme contraire tant à la loi divine qu'à la loi humaine. Au temps de la Renaissance, des papes en accepteront la pratique, devenue

courante. Dans le premier cas, c'est vraiment l'Eglise qui se prononce par son Magistère. Dans le second cas, ce sont des membres de la hiérarchie, partageant les préjugés de leur époque cruelle, qui donnent leur consentement à des pratiques peccamineuses. Un tel obscurcissement de la conscience, qui a sa source dans une recrudescence du péché, même s'il n'est pas personnellement imputable à tous ceux qu'il atteignait, a constitué un immense malheur historique car il aura servi de prétexte à ceux qui prétendaient que l'Eglise favorisait la torture et qu'on ne pouvait condamner celle-ci sans se tourner contre l'Eglise. C'est pourquoi aussi, afin d'éviter à l'avenir de semblables malentendus tragiques, il convient de parler avec exactitude théologique, des péchés des membres de l'Eglise, fussent-ils membres de la hiérarchie, et ne pas les attribuer formellement à l'Eglise comme telle.

D'autre part, le Magistère ne parlera pas nécessairement le premier. L'expérience des fils de l'Eglise, leurs réflexions, leurs prises de position précèdent normalement son intervention. Les chrétiens peuvent ainsi être responsables d'omissions ou de retards, également tragiques. *Rerum Novarum* paraît en 1891; *Le Manifeste du Parti communiste* l'avait précédé dès 1848.

Il arrivera que des prises de conscience, qui ont leur origine secrète dans l'irradiation du message évangélique, ne soient pas le fait de catholiques, mais d'hommes qui se donnent pour des ennemis de l'Eglise. Ce sont les hommes des Lumières qui, au XVIII[e] siècle, ont protesté contre la torture ou qui ont lutté contre l'esclavage. Des sectes, issues du protestantisme, peut-être parce que leur attention était polarisée par un aspect particulier dont elles faisaient une sorte d'absolu, ont pu activer la prise de conscience de tel ou tel droit.

De tels faits ne sont pas sans conséquences. Des justifications doctrinales contestables fournies pour appuyer la revendication d'un droit authentique pourront, par exemple, vicier la formulation de ce droit et déclencher, chez ceux qui perçoivent l'erreur, une réaction qui atteindra ce droit lui-même. L'insistance unilatérale mise à défendre un droit particulier pourra conduire à des excès ou à la méconnaissance d'autres droits. La juste expression ne sera pas trouvée immédiatement. D'où les retards, les hésitations, les malentendus et les combats inutiles fréquents dans l'histoire. C'est en tâtonnant que la conscience atteint la formulation adéquate d'un droit d'abord pressenti.

Il reviendrait normalement aux fils de l'Eglise d'être des pionniers dans

ce domaine. On doit même penser que le charisme de «prophétie», qui peut être donné à tout membre du Peuple de Dieu, éclaire l'esprit de ceux qui, les premiers, devinent les appels décisifs de la conscience morale à un moment donné de l'histoire. Ce charisme peut porter sur des valeurs naturelles, pour autant que leur reconnaissance conditionne les destinées surnaturelles de l'humanité. On parle des «signes des temps»: il faut d'abord compter parmi eux les exigences éthiques essentielles qui s'affirment à une époque et qui sont des expressions de la loi naturelle.

L'office de gardien du droit naturel qui est celui du Magistère a encore une autre implication. En mettant l'accent sur tel ou tel droit précis, une époque ou une culture courent le risque d'oublier d'autres droits. La mémoire de l'Eglise est condition de la conservation de la loi naturelle dans son intégralité et selon l'équilibre de ses diverses parties.

*

Les quelques considérations qui précèdent auront établi, nous l'espérons, que le droit naturel n'a rien d'un bloc rigide et figé. Il est, au contraire, au cœur de la marche dramatique de notre histoire, un ferment actif de lumière et d'humanité.

Fr. MARIE-MARTIN COTTIER, O. P.

A propos de l'aide aux pays sous-développés

Le succès de l'aide apportée par les pays riches aux pays pauvres (c'est-à-dire de ce qu'on appelle, dans le langage actuel, l'assistance technique) dépend de nombreux facteurs de portée internationale, économiques, monétaires, sociaux ou politiques. L'étude de ces facteurs n'est pas le but de cet article dont l'intention est, plus modestement, de montrer, à l'échelon de l'exécution locale, comment procèdent ou devraient procéder les agents chargés, par les organisations internationales ou les puissances assistantes, d'améliorer les conditions de vie et les institutions d'un pays sous-développé. En d'autres termes, on voudrait, en partant d'une expérience limitée dans le temps comme dans l'espace, essayer de dresser un inventaire des conditions et des méthodes de travail des experts mandatés pour accomplir sur place les programmes de l'assistance technique. Leurs tâches sortent, en effet, des normes habituelles, et ceux qui en ont la responsabilité, dans le tiers monde, sont tenus de les aborder en se pliant à toutes les fantaisies conjuguées d'un climat, de mœurs, d'un développement et d'une forme de pensée très différents de tout ce à quoi ils sont accoutumés. En partant ainsi de la description de situations concrètes, on voudrait fournir au lecteur les renseignements fragmentaires dont il a besoin pour reconstituer le décor général de l'assistance technique, car le succès ou l'échec de celle-ci dépendent, en dernière analyse, de l'ingéniosité avec laquelle ses agents parviendront à exercer des fonctions qui auraient peut-être inspiré à Chesterton, s'il vivait encore, un chapitre supplémentaire de son «club des métiers bizarres», afin d'y introduire un expert international qui ne déparerait pas sa collection farfelue.

I. L'assistance technique est-elle justifiée?

Mais tout d'abord, à quoi bon l'assistance technique? Les voix sont nombreuses, en Europe, pour déplorer qu'on veuille exporter une civilisa-

tion moderne dans des pays qui n'en ont pas besoin, parce que, sur un niveau différent du développement, ils parviendraient à une harmonie naturelle qui n'a que faire de nos moyens techniques. Au nom du folklore, de la poésie, du respect des convictions d'autrui, sinon de principes isolationistes, il est facile de condamner, honnêtement ou non, l'assistance technique. On la condamne aussi, au nom de l'égoïsme sacré, en faisant état de tout ce que les pays développés n'accomplissent pas pour leurs propres institutions ou leurs propres ressortissants. Enfin, il faudrait, hélas, ajouter à ces arguments, tous ceux qui sont dictés par les préjugés politiques ou raciaux.

La réponse à ces objections est facile. Malgré le poids apparent des arguments avancés, l'opportunité de l'assistance technique soulève un faux problème que personne ne se pose sur place, tant la situation est évidente. les pays développés ne peuvent pas plus abandonner les pays sous-développés qu'un homme bien portant peut abandonner un malade solitaire, ou un automobiliste le piéton qu'il a renversé et blessé. En termes concrets, la suppression de l'assistance technique signifierait, par la famine, les épidémies ou d'autres désordres graves, le retour de pays profondément bouleversés par la colonisation blanche ou les contacts avec le monde moderne, à un équilibre naturel, néolithique, tel qu'il existait avant la révolution coloniale. Quant à savoir si l'on est plus heureux dans la brousse africaine que dans nos villes d'Europe, on rappellera, sans essayer de disserter sur le bonheur ou le malheur des gens, que personne au monde ne trouve satisfaisant d'être sous-alimenté de manière permanente, ni de vivre à peu près nu sous la pluie tropicale, ni de mettre au monde des enfants rachitiques dont la moitié ou le tiers seulement parviendront à l'âge adulte, ni de mourir à une moyenne de 45 ans. Enfin, il ne fait aucun doute que les habitants des pays sous-développés ont le plus grand désir de sortir de leur condition (l'afflux massif des enfants dans les écoles en est un exemple), même s'ils ne sont pas toujours capables de faire ce qu'il faut pour cela.

L'assistance technique, les faits sont là pour le démontrer, peut quelque chose pour remédier au sous-développement. Or, le refus de soulager la misère d'autrui, lorsqu'on est en mesure de le faire, ne peut se justifier par aucun argument, quel qu'il soit. Du point de vue de la charité élémentaire, les pays prospères ne peuvent donc s'abstenir d'intervenir en faveur des pays déshérités.

L'intérêt bien compris de l'Occident conduit d'ailleurs à des conclusions analogues, car il a besoin, pour ses produits, de l'immense marché que

constitueront les pays pauvres lorsqu'ils seront en mesure de traiter commercialement avec lui [1]. Enfin, et ce n'est pas le moindre argument, l'équilibre économique, la juste répartition des biens de ce monde, sont des facteurs de paix et de prospérité générale; le déséquilibre, la misère des uns et la richesse des autres, synonymes de lutte de classes et de désordre. Même si l'on fait abstraction de pensées humanitaires, même si l'on ne veut voir que les intérêts matériels des nations, la suppression de l'assistance technique serait une erreur grave.

II. Premières impressions de l'expert

Après ce préambule, entrons, en compagnie d'un expert, dans le pays où il a été désigné. C'est son premier poste. Pour devenir un expert «adulte», il va devoir, comme les candidats à la franc-maçonnerie, traverser indemne plusieurs épreuves. Sa prise de contact avec les réalités locales passera, en effet, par trois phases:

La première est optimiste. Il arrive dans un pays où règne un ordre séduisant. Des institutions sont en place qui paraissent bien fonctionner; il a des conversations encourageantes avec des gens intelligents et compréhensifs. Cette phase se prolonge plus ou moins selon la perspicacité ou le tempérament de l'expert. En tout état de cause, il passe assez rapidement à la seconde, qui est pessimiste: l'expert a bientôt le sentiment que l'ordre et le système sont une façade qui cache une fantastique incohérence. Rien ne fonctionne; les décisions ne dépassent pas les portes des ministères; tout se détériore et s'aggrave, surtout dans les pays libérés d'une tutelle coloniale, et la situation dépasse ses pires appréhensions.

Lorsqu'il a atteint le fond de la misère et du désespoir, il parvient en même temps à la troisième phase qui, sans être souriante, est teintée de quelques couleurs moins sombres. Un peu de lumière sourd à travers ses ténèbres. Le chaos dans lequel il pense se trouver n'est pas aussi désastreux qu'il se le figure: petit à petit, des fils directeurs lui apparaissent, des ébauches de solutions, un lent acheminement vers un système raisonnable. Il constate aussi, chez les responsables, une vue souvent très perspicace des problèmes, en même temps qu'une intelligente habileté à se débrouiller au jour le jour avec les moyens du bord. Parvenu à ce stade, il peut se considérer comme admis dans la confrérie.

---

[1] Tibor Mende, dans *Un monde possible* (éd. du Seuil, Paris 1963) développe cette idée de manière précise et convaincante.

III. Méthodes de travail de l'expert: erreurs à éviter

Mais de toute manière, avec ou sans espoir, l'expert s'est mis au travail dès son arrivée et, quels que soient ses états d'âme, il a fait un certain nombre d'expériences et de constatations. Que va-t-il faire? Quelles seront surtout ses méthodes de travail dans un pays où, visiblement, rien ne saurait se dérouler comme en Europe?

Il est plus simple de répondre à ces questions sous une forme négative, en disant ce que l'expert devrait éviter. Il importe, en effet, qu'il sache résister à certaines tentations, d'autant plus séduisantes qu'y succomber serait de nature à rendre sa tâche beaucoup plus agréable, tout en lui laissant l'illusion qu'il l'accomplit avec succès. On en énumérera quatre:

1. Après avoir étudié la situation qui le concerne, l'expert est tenté de se borner à rédiger un rapport volumineux, avec une partie descriptive, un diagnostic, et l'énumération des remèdes à administrer à son malade. Le rapport fera éventuellement l'ornement des bonnes bibliothèques européennes, mais ce sera à peu près sa seule utilité, car il n'est même pas certain qu'il soit lu dans le pays directement intéressé par ses conclusions. S'il l'est, aucune suite ne lui sera donnée.

Sauf s'il s'agit d'une mission de pure information, il ne fait pas de doute que les pays sous-développés ont surtout besoin de gens prêts à relever leurs manches pour passer tout de suite à l'action directe. Le bon expert réfléchit, mais le moins longtemps possible, et il s'efforce de faire quelque chose de concret et d'immédiatement utile. S'il fait des plans, il s'occupe de les réaliser lui-même. Les œuvres terre à terre ne l'effraient pas; il ne doit craindre que les charmes trompeurs d'une pensée qui resterait à l'état de puissance, car confectionner un rapport est un travail plaisant qui donne bonne conscience à son auteur, tout en l'éloignant d'une réalité obsédante; il le fait vivre dans un rêve aimable où la vie s'organise raisonnablement. D'autre part, lutter contre la syntaxe est beaucoup plus simple que se débattre dans le vague et le brouillard d'institutions précaires.

Poser un diagnostic est d'ailleurs chose relativement facile dans des pays où les problèmes n'ont rien de la complexité qu'ils revêtent en Europe. Connaître les bons remèdes est déjà plus malaisé, mais l'expert se meut là encore en terrain solide. En revanche, les administrer, ou les faire administrer, est une besogne infiniment plus compliquée que tout ce que son imagination aurait pu lui laisser entrevoir. Aussi est-ce à ce stade des opérations que l'action de l'expert est la plus nécessaire et qu'elle peut avoir le plus

d'efficacité. Le reste, souvent, est littérature, et ce n'est pas de littérature dont le pays assisté a besoin, d'autant plus que les autorités locales ont généralement un sens aigu des problèmes et de leurs solutions souhaitables.

2. Autre tentation: comparer avec l'Europe les situations auxquelles l'expert a affaire. Si l'on n'en tirait aucune conclusion constructive, il n'y aurait pas grand mal à cela; mais, en fait, la méthode revient à partir d'une situation européenne, idéale et abstraite, pour en juger une autre qui diffère de la première par tout ce qui la conditionne. Les données de base seront mal énoncées, et cette position de départ erronée, faussant l'optique du problème, entraînera l'expert vers des solutions sans contact avec la réalité.

Les exemples de ce genre d'erreurs foisonnent. En voici un, tiré de l'agriculture: la culture d'une céréale, dans un pays X, a un rapport de 10 sacs à l'hectare; or, l'expert sait que, dans un pays développé, et dans des conditions climatiques analogues, le rapport est de 100 sacs. S'il part de cette comparaison pour attaquer son problème, il négligera tous les facteurs locaux qui font que, pour longtemps, un tel rendement est impensable. Il ne donnera pas l'importance qu'ils ont au fait que, dans le pays en question, il n'y a, par exemple, ni engrais, ni instruments aratoires, ni main-d'œuvre qualifiée, et que les tribus locales se plient à certains tabous alimentaires. Il se trompera beaucoup moins dans ses prévisions si, au contraire, il pose son problème dans les termes suivants: étant donné les moyens employés et les possibilités du pays, la situation actuelle peut-elle être considérée comme satisfaisante ou non? Il verra alors mieux où concentrer ses efforts, et quel code d'urgence établir pour que, finalement, l'hectare produise 15 sacs au lieu de 10. Sa préoccupation ira aux moyens plutôt qu'au but très lointain, et il abandonnera toute vaine ambition d'atteindre le résultat de 100 sacs.

Rien ne sert non plus, dans les écoles, de comparer le niveau des classes avec celui des mêmes classes d'Europe. Cela conduit à élaborer laborieusement des programmes impraticables, au lieu d'améliorer les conditions locales d'enseignement. Dans ce domaine, aussi, la situation de départ peut être considérée comme normale si les résultats acquis correspondent aux moyens employés, et si ces moyens correspondent aux possibilités du pays.

3. Il y a pire qu'emprunter des références à l'Europe, c'est lui emprunter des solutions. Pour des raisons de prestige national, ou pour d'autres motifs intéressés, la plupart des pays colonisateurs se sont, pendant longtemps,

hélas, efforcé de transplanter dans leurs colonies des institutions calquées sur celles de la métropole. Or, s'il est clair qu'une certaine forme de civilisation économique est liée à des formules internationales, il ne l'est pas moins que le niveau initial du développement, les richesses naturelles, les structures économiques ou sociales, varient d'un pays à l'autre d'une manière telle que seules sont adéquates et efficaces les solutions locales tirant partie des conditions et des habitudes locales. Les autres, trop souvent, éloignent le pays de sa vocation essentielle sans lui donner quelque chose de valable à la place.

L'erreur est particulièrement flagrante dans le domaine culturel. Elle a amené les puissances coloniales à nier l'intérêt, sinon l'existence, d'une culture autochtone, pour imposer la leur, dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle a écrasé la première de tout son poids, sans que les peuples visés trouvent un véritable profit à une forme de pensée ou d'art privée de liens profonds avec leurs propres aspirations. Guéhenno, qui inspectait des classes d'Afrique occidentale française, au temps du régime colonial, s'émerveillait d'entendre un jeune Noir de 15 ans réciter:

... Me cherchiez-vous, Madame?
Un espoir si charmant me serait-il permis?

phrase qu'il est sans doute surprenant de retrouver dans un décor bantou. Mais, quelles que soient la séduction des vers de Racine, ou la force et les vertus de notre pensée gréco-latine, il est probable que ce n'est pas de cela qu'ont besoin, au moins en première urgence, les peuples de l'Afrique noire.

Les bons architectes sont ceux qui établissent des plans et construisent des immeubles en tenant compte de la configuration du terrain, de la nature et du style des constructions voisines, du climat et des coutumes locales; ils n'essayent pas d'importer des Parthénons dans l'Oberland bernois, ni des fermes oberlandaises sur la côte normande. Quelle que soit la nature de la tâche dont il est chargé en pays sous-développé, les travaux de l'expert doivent procéder des mêmes préoccupations.

4. Enfin, l'expert doit résister à la tentation d'aller trop vite. Il convient qu'il se souvienne de cet enseignement élémentaire de l'histoire, que l'humanité s'est développée à un rythme lent tout d'abord, et presque stagnant, puis de plus en plus rapide: le passage de la pierre taillée à la pierre polie est infiniment plus long que le passage de la machine à vapeur à l'électricité, qui est à son tour plus long que le passage de l'électricité à la physique atomique. Les pays sous-développés sont comparables à notre Moyen-Age,

ou parfois même à notre période néolithique. Même avec une aide extérieure, c'est un leurre de croire qu'on peut leur faire enjamber les siècles. Il ne servirait à rien, par exemple, de passer de la houe au tracteur mécanique dans un pays qui ne connaîtrait que les instruments manuels élémentaires. La faucille, ou la charrue dans le meilleur des cas, seront pour lui une révolution suffisamment difficile à digérer.

De nombreuses erreurs ont été commises dans ce domaine par des assistants bien intentionnés, mais trop pressés: on a livré des machines à des gens incapables de s'en servir ou de les réparer; on a mis sur pied des programmes de développement moderne, en oubliant que l'infrastructure nécessaire manquait pour en entreprendre l'exécution.

Sur ce point aussi, il peut paraître tentant de faire quelque chose d'immédiat et de spectaculaire plutôt que de mener à bien, dans l'ombre et les difficultés de toutes sortes, des besognes humbles et peu rentables à brève échéance. Ce sont néanmoins celles-ci qui sont les seules efficaces, même si elles n'apportent que peu de satisfaction aux personnes qui les accomplissent. On peut sans doute accélérer le rythme de l'évolution, en évitant au pays sous-développé les tâtonnements et les erreurs dont d'autres ont fait l'expérience avant lui, en le faisant bénéficier d'une expérience ou d'une technique déjà acquise, en lui fournissant l'aide matérielle convenable, au bon moment et au bon endroit. Il ne faut pas, malgré tout, croire que l'on escamotera les siècles. Il n'est pas possible de sauter les étapes, ni de surestimer les capacités d'adaptation de populations le plus souvent agricoles, et à cause de cela même, méfiantes à l'égard de tout changement. La prudence s'impose d'autant plus que le temps est une notion particulièrement relative dans des pays où elle semble parfois ne pas exister du tout, le climat, la sous-alimentation, la résignation à la misère, voire la paresse naturelle des habitants concourant à la priver de toute signification.

IV. Conditions de travail de l'expert: ses avantages

On admettra maintenant que l'expert a évité les écueils signalés ci-dessus, et qu'il a su entreprendre l'exécution de sa mission avec le prudent réalisme qui s'impose. Son travail va être à la fois simplifié et compliqué par les conditions locales; certains facteurs le favorisent, d'autres le handicapent. C'est en décrivant successivement les chances et les malchances de l'expert que l'on voudrait essayer de montrer ce que sont celles de l'assistance technique.

1. On a déjà dit plus haut que les diagnostics, en pays sous-développé, sont relativement aisés: l'expert se trouve, dans l'exercice de sa spécialité, au niveau théorique le plus simple. Les situations qu'il doit juger, les institutions qu'il doit organiser, n'ont pas encore acquis la complexité qui caractérise celles des pays développés. Il lui faudra assez peu de temps pour faire l'inventaire des problèmes à résoudre, les comprendre, et jauger les forces et les faiblesses de ce qui est déjà réalisé. Sa position est un peu celle de l'expert-comptable, habitué à vérifier les comptes de la société Nestlé, à qui tout à coup on soumettrait ceux d'une épicerie de campagne.

Les mêmes remarques valent pour le travail lui-même, en ce sens que l'expert ne sera pas gêné par les servitudes que lui imposerait l'existence d'institutions déjà rodées. La voie est libre autour de lui, ou presque, et il constate avec soulagement qu'il est plus facile de créer quelque chose qui n'existe pas encore que de redresser une situation défaillante, mais complexe.

2. Aucune décision importante n'est prise, en Europe, sur le plan politique, économique ou culturel, sans qu'un grand nombre de personnes aient été consultées. Les solutions adoptées y revêtent toujours la forme d'une synthèse de points de vue divergents, et réalisent plus ou moins bien un compromis entre des intérêts opposés. Il s'ensuit que la procédure à suivre pour faire aboutir un projet coûte souvent plus d'efforts diplomatiques à leurs auteurs que l'élaboration du projet lui-même.

Rien de tel en pays sous-développé: il y a relativement peu de gens à convaincre, de susceptibilités individuelles à ménager, ni de commissions dont il faudrait franchir le cap. L'expert travaille à peu près seul et dans le vide, ce qui, avant de lui créer des difficultés supplémentaires, commence par être un avantage certain. Les décisions qu'il prend, bonnes ou mauvaises, ne sont pas le résultat imprévu de longs pourparlers avec des parties aux avis contradictoires, mais l'expression exacte de ses propres conclusions. Cela aggrave sans doute ses responsabilités, mais simplifie incontestablement son travail.

3. Le principal atout de l'assistance technique a plus de poids que les avantages relatifs qui précèdent: il réside dans le fait qu'en pays sous-développé on peut faire beaucoup avec extrêmement peu de moyens. Une faible impulsion donnée au bon endroit y entraîne des résultats beaucoup plus voyants et rentables qu'en Europe. Cela est vrai aussi bien du point de vue financier que du point de vue humain. Le soussigné connaît par exemple, un sanatorium africain de 180 lits qui fonctionne, de manière acceptable,

avec un budget quotidien de 50 fr. suisses. Pour le même prix, on peut placer un enfant un an, comme interne, dans une école secondaire. Les pays assistants bénéficient là de l'énorme différence entre leur standing et celui des pays assistés: ils emploient un argent, qui a peu de pouvoir d'achat chez eux, dans des pays où il en a 10 à 100 fois plus.

Il en va de même sur le plan humain, en vertu de ce principe élémentaire qu'un phare éclaire mieux dans le désert que dans une forêt touffue. Un expert agricole peut, à lui seul, révolutionner la production de toute une région vitale, grande comme la surface de notre pays; une loi de quelques lignes, sur un sujet économique, peut avoir des résultats essentiels pour l'avenir d'une nation; un seul pont, une seule route, construits au bon endroit, peuvent contribuer de manière décisive à la prospérité de ses habitants.

V. Conditions de travail de l'expert: ses difficultés

Là se bornent probablement les chances de l'expert. La liste de ses difficultés est plus longue. On en retiendra ici quatre, que l'on choisit parce que, mieux que d'autres, elles donnent une image panoramique des problèmes de l'assistance technique.

1. Les pays sous-développés ont parfois été comparés à un myope ayant besoin de lunettes pour chercher ses lunettes: chaque fois qu'il s'agit d'y réaliser quelque chose, la mise en œuvre des moyens nécessaires se heurte à un problème à résoudre avant celui auquel on voudrait s'attaquer. Ce problème préalable étant à son tour conditionné par un autre qui le précède, on remonte ainsi de problèmes en problèmes jusqu'à ce qu'on ait fait le tour d'un cercle, et qu'on soit revenu à son point de départ. Où qu'on entre dans ce cercle, il faut accepter de l'assumer tout entier. Si l'on constate, par exemple, qu'un pays a besoin de cadres pour développer son économie, on concluera qu'il lui faut d'abord des écoles pour former ces cadres, de l'argent pour organiser ces écoles, et une économie développée pour lui procurer cet argent. L'expert agricole, qui voudrait intensifier la culture du café, s'aperçoit très vite qu'il ne suffit pas d'enseigner les secrets de cette culture: il faut auparavant convaincre les planteurs de l'intérêt qu'ils ont à cette entreprise, tâche vaine aussi longtemps que la propriété du sol n'existe pas. Il faut donc créer un droit foncier dans le pays en question, où il n'y a pas de juristes qualifiés pour l'élaborer. En attendant qu'il s'en forme, l'expert a constaté, d'autre part, que les engrais manquent, comme aussi

les instruments agricoles qu'il faudrait importer avec les devises fortes que seule l'exportation accrue du café peut procurer. Enfin, le droit foncier comme l'équipement dépendent de questions monétaires, elles-mêmes tributaires de l'agriculture, et notamment de la culture du café dont l'expert voudrait bien pouvoir s'occuper à l'exclusion de toute autre préoccupation.

Il est facile de multiplier les exemples de ce genre, que connaissent trop bien tous ceux qui ont à travailler pour l'assistance technique. Ils démontrent, entre autres choses, qu'il n'est presque jamais possible d'isoler les problèmes d'assistance, ceux-ci ayant une propension naturelle à proliférer dans toutes les directions, et à se souder les uns aux autres d'une manière indissociable.

2. Ce qui précède montre qu'il faudrait généralement tout faire, et tout faire en même temps dans les pays sous-développés. Or, ce n'est pas possible en tout état de cause, non seulement du fait de l'insuffisance des moyens à disposition, mais aussi parce qu'un certain ordre logique des choses commande, malgré l'urgence, l'application de plans à long terme espaçant dans le temps les réalisations nécessaires. Cette procédure soulève des questions de priorités qui sont parmi les plus délicates qui puissent se poser, car aucune recette, aucune expérience déjà vécue ailleurs ne sont suffisamment sûres pour fournir des réponses universelles à ceux qui en ont la responsabilité. La solution dépend de trop de facteurs, variables d'un pays à l'autre, pour que ce qui a réussi dans le premier puisse être considéré comme la méthode infaillible dans le second.

Il faut néanmoins choisir, et choisir bien, car de ce choix initial dépendra le développement rapide ou la stagnation, la rentabilité des efforts fournis ou leur faillite. Quelques exemples, trop simples sans doute pour qu'ils fassent apparaître la difficulté du choix, montreront la nécessité de celui-ci: l'intensification de la culture du café dont on a parlé ci-dessus, suppose, pour qu'elle en vaille la peine, l'existence préalable de routes et de moyens de transports pour écouler la récolte. L'envoi, par une organisation assistante, d'installations destinées au dépulpage de la cerise du café n'a, dès lors, pas de sens avant l'existence de ces routes, et encore moins avant le captage de l'eau nécessaire à son fonctionnement. Les différentes opérations doivent donc être exactement synchronisées si l'on veut éviter un gaspillage de forces et de moyens matériels.

De même, pour établir une usine dans une région non industrielle et assurer son bon fonctionnement, il faut réaliser un certain nombre de

conditions dépendant les unes des autres tout en s'échelonnant dans le temps: infrastructure économique suffisante, fourniture de l'eau, énergie naturelle, possibilité de conservation des marchandises, débouchés, transports, mais aussi main-d'œuvre, formation de cadres, solutions de questions douanières, etc. Le programme fait un tout; il peut s'écrouler tout entier si l'un des éléments manque au rendez-vous, comme il peut y avoir gaspillage inutile si cet élément est en avance sur les autres.

3. L'assistance technique s'attaque à un problème paradoxal: elle cherche, en même temps, à aider un pays et à lui donner le sens de ses responsabilités; elle le garantit contre la faillite, tout en essayant de le rendre sensible au fait que, pouvant faire faillite, il doit lui-même fournir les efforts nécessaires pour éviter celle-ci.

L'aide au sens purement matériel est une erreur, au moins à l'échelle d'un Etat: il ne sert à rien d'empêcher des gens de mourir et de les rendre totalement dépendants d'autrui, il faut encore essayer de leur apprendre à vivre, et à vivre librement. Les organisations internationales, comme les puissances assistantes, ont fait bien des expériences malheureuses dans ce domaine. L'argent distribué directement a été trop souvent gaspillé, l'équipement technique remis sans conditions, rendu inutilisable en un temps record, et beaucoup d'efforts généreux n'ont servi qu'à apporter de l'eau au moulin des adversaires de l'assistance technique. Il est apparu clairement, à la lumière de ces expériences, que le problème n'est pas tant de secourir, mais d'aider les gens à s'aider eux-mêmes. Ce dont ils ont besoin, ce n'est pas d'aumônes, mais du coup de l'étrier faisant démarrer une affaire dont ils assureront ensuite le succès.

La solution de ce problème est ardu, non seulement parce qu'il y a contradiction dans les termes, mais parce que rien, dans la mentalité des peuples assistés ne les prédispose à être conscients de leurs responsabilités. Ce sont généralement d'anciens colonisés, ou d'anciens serfs, résignés à leur condition ou habitués à un paternalisme sans inquiétude. Ils ne sont pas toujours à même de réaliser qu'ils peuvent quelque chose sur leur destin. La révolution qu'ont été pour eux la fin du régime colonial ou la décadence d'un système féodal les a, d'autre part, laissés extrêmement sensibilisés à tout ce qui ressemblerait à une tutelle ou une atteinte à leur liberté récemment acquise. Ils sont mieux préparés à accepter de l'argent ou des cadeaux qu'à se plier aux conditions légitimes qui devraient les accompagner.

Ce qui complique encore les choses, ce sont d'ailleurs les querelles euro-

péennes, les nationalismes ou les intérêts égoïstes des pays participant à l'aide bilatérale. Ils rendent problématiques les ententes nécessaires entre les différents partenaires. Si les pays assistés savent, par exemple, qu'ils pourront trouver à l'Est ce que l'Ouest refuse de leur donner sans conditions, ou vice-versa, ils seront d'autant plus tentés de négliger ces conditions qui seraient justement la clef de leur progrès. Aussi ne se font-ils pas faute de jouer gagnant à tout coup à ce jeu de balançoire, et bien des experts en ont fait l'expérience, qui se sont vu refuser, avec indignation ou indifférence, les garanties normales, susceptibles de donner un sens et une efficacité à leur programme d'assistance.

Il est probable, pourtant, qu'une des clefs du succès ou de l'insuccès de l'assistance technique, et par conséquent une des clefs du développement des Etats assistés se trouve là. Ceux-ci malheureusement n'ont pas assez conscience du fait que ce sont, en définitive, leurs propres efforts, et non ceux de tiers bien intentionnés, qui leur permettront de sortir de leur condition. Cela suppose un lent apprentissage de vertus austères, telles que l'esprit d'épargne, le goût du travail, le sens des responsabilités individuelles et des prévisions, en un mot la renonciation à l'art de vivre au jour le jour sans se préoccuper du lendemain. Même si cet apprentissage manque de poésie, il faut souhaiter que les pays assistés l'accomplissent le plus rapidement possible.

4. Les difficultés matérielles auxquelles s'achoppent les experts dans l'exercice de leurs fonctions sont nombreuses, et sources de quiproquos et de mésaventures souvent amusantes. On ne s'y arrêtera pas, mais à quelques remarques fondées sur le fait, évident et élémentaire, que l'expert arrive le plus souvent dans un pays où Descartes n'a été l'aïeul de personne, et où il serait vain de rechercher une hérédité cartésienne. Les raisonnements in modo et figura n'y ont pas cours, mais des formes de penser et de sentir qui, dans le meilleur des cas, sont au moins déconcertantes. La culture, il est vrai, ou plus simplement un certain bagage de connaissances scientifiques, implique un langage universel permettant aux hommes de se comprendre. En ce sens, l'expert, qui a affaire à l'élite intellectuelle du pays, s'aperçoit moins de la distance qui sépare sa manière de penser de celle de ses interlocuteurs. Toutefois les incompréhensions sont possibles et fréquentes, même au niveau le plus élevé. Elles relèvent de quelque chose de plus essentiel que s'il s'agissait de gens simplement séparés par leur langue: l'esprit ne bute pas sur des mots ou sur le sens des phrases, mais sur la

manière profonde de les associer les unes aux autres. Les Bantous par exemple, et les Arabes dans une mesure un peu différente, mais analogue, ont une pensée qui procède par cercles concentriques. Ils tournent autour d'un raisonnement au lieu de le développer progressivement, à notre manière, et leurs discussions font penser aux Hébreux processionnant autour de Jéricho en sonnant de la trompette. Il faut beaucoup de perspicacité et d'habitude pour comprendre la relation entre la procession, la trompette et les murs de Jéricho! Massignon comparait cette pensée, qu'il appelait «axiale», à des anneaux sur une tringle à rideau: aussi longtemps qu'on n'a pas vu la tringle, on ne comprend pas le pourquoi des anneaux. Il n'est pas nécessaire d'insister longtemps pour dire que l'expert doit faire preuve du maximum de patience et d'attention, s'il veut aller au-delà de l'impression première que lui donnent les palabres avec ses interlocuteurs locaux.

VI. Quelques problèmes scolaires

On est resté jusqu'ici dans le domaine des considérations générales, sans essayer de les rattacher à un pays nommément désigné, ni à un secteur déterminé de l'aide internationale. Afin d'illustrer ces considérations par quelques exemples plus concrets, on terminera cet article par la description de problèmes que le soussigné a rencontrés lors d'une mission récente en Afrique noire. Une de ses tâches consistait à élaborer la législation d'un jeune Etat, dans le domaine de l'éducation nationale, et à participer à la mise en place des institutions prévues par celle-ci. Les trois points qui suivent relatent des situations que l'on retrouve fréquemment dans les Etats assistés. C'est pourquoi il est peut-être intéressant d'en traiter brièvement, et parce qu'elles ont un certain caractère d'universalité, et parce qu'elles concrétisent les paragraphes qui précèdent.

1. La surpopulation scolaire

Une des premières préoccupations des pays récemment promus à l'indépendance a été de décréter la démocratisation des études. Celle-ci était, en effet, un des objectifs des revendications ou des mouvements révolutionnaires précédant la fin du régime colonial. Aussi, soit par convictions personnelles, soit aussi parce qu'ils ne pouvaient freiner les aspirations légitimes des peuples qui les avaient aidés à se débarrasser de l'ancien régime, les chefs des nouveaux Etats ont-ils inscrits, dans leurs Constitutions, le principe de

la scolarité obligatoire et gratuite, et l'interdiction de la discrimination scolaire.

Dans bien des cas, c'était aller vite en besogne, sinon mettre la charrue devant les bœufs. Lorsque les écoles sont en état de recevoir le 10 ou le 20 % de la population enfantine, il serait plus sage d'établir un plan de développement avant de proclamer que le 90 ou le 80 % qui n'y pénétrait pas, faute de place, aurait désormais le droit de les fréquenter. Comme cela n'a pas été fait, les ministres de l'éducation nationale se trouvent dans une situation paradoxale: en attendant un développement problématique de l'appareil scolaire (impossible à brève échéance parce que tout manque: maîtres, locaux, équipement et moyens financiers), il leur faut s'ingénier à empêcher le plus d'enfants possible, par des moyens pédagogiquement et juridiquement acceptables, de faire des études, afin de ne pas surpeupler les écoles au point d'y rendre l'instruction impossible. Le problème est difficile, et il faut tout le génie politique bantou pour venir à bout de cette contradiction entre la loi et les nécessités de la vie. Dans l'immédiat, il n'y a pas d'autre solution à cette difficulté que la recherche, par des moyens équitables, d'un équilibre entre le nombre maximum des écoliers et la qualité indispensable de l'enseignement; entre les vœux des politiques, qui souhaitent appliquer les principes constitutionnels, et ceux des pédagogues, qui veillent au bon fonctionnement des classes.

2. *Alphabétisation et économie*

On assiste, dans tous les pays sous-développés, à une ruée vers les moyens d'instruction, moins par soif du savoir, peut-être, que par désir de sortir d'une condition peu enviable. Les organisations internationales, de leur côté, font un grand effort en faveur de l'alphabétisation des masses, en pensant, non sans raison, que l'ignorance est synonyme de misère matérielle.

Ce mouvement encourageant en soi, n'est pas sans danger dans la pratique, lorsque l'alphabétisation va plus vite que l'économie. C'est le cas pour beaucoup des pays d'Afrique noire. Dans la brousse, le seul débouché possible pour un Bantou, à de très rares exceptions près, est celui qu'offre l'agriculture, une agriculture dite de consommation, primitive et sans moyens techniques. Les écoliers qui, leurs études primaires terminées, retournent chez eux, y retrouvent une forme de vie pour laquelle savoir lire, écrire et compter est parfaitement inutile du point de vue pratique. Privés de tout contact intellectuel, ils perdront rapidement le modeste bagage acquis

à l'école primaire. Mais, et c'est là le drame, conscients de ce que leurs connaissances devraient leur permettre, ils refusent le plus souvent de devenir agriculteurs, car c'est précisément pour ne plus l'être qu'ils sont allés à l'école. Comme la brousse n'a rien d'autre à leur offrir, ils forment une classe de chômeurs, aigris dans une civilisation qu'ils refusent d'assumer. Exprimé en chiffres, ce phénomène se présente de la manière suivante dans un pays de 3 millions d'habitants: chaque année, 100 000 enfants abandonnent l'école primaire entre la 1re et la 4e classe, dont les connaissances se perdent en grande partie une fois qu'ils sont séparés du milieu scolaire; 30 000 enfants quittent l'école entre la 5e et la 6e. Cette masse constitue un prolétariat à demi-cultivé, qui ne s'assimile plus dans un milieu économique resté en arrière de ce développement théorique. La culture acquise par ces jeunes gens est de peu d'utilité pour le pays, et ils sont pour lui un danger politique certain, comme l'est tout groupe humain, désaxé, en marge du reste de la population.

Ce qui aggrave le phénomène, c'est que les écoles ont été créées par les Blancs, à l'époque de la colonisation et sur le modèle de la métropole. Pour les raisons que l'on sait, les programmes sont calqués sur ceux de l'Europe, et les cycles s'imbriquent de la même manière, chaque enfant de la 1re primaire ayant dans sa poche le même diplôme virtuel de l'Université. Dans les manuels scolaires, outre que «la Meuse coule à Namur» ou que «Paris est une grande ville», les enfants apprennent tout ce qui est propre à les inciter à poursuivre leurs études le plus loin possible, et surtout à briguer un déclassement social. Le résultat de cette politique est qu'il y a divorce entre l'école, débouchant sur des conditions européennes, et la vie, demeurée essentiellement agricole, et par conséquent gaspillage de forces, d'argent et d'un capital humain sacrifié. Le 95 % des gens étant agriculteurs, et l'avenir de la plupart des pays noirs se trouvant – au moins dans un avenir immédiat – dans l'agriculture, la solution de masse consiste à donner aux enfants une instruction et une éducation qui ne les éloignent pas de leur vocation nécessaire. De la sorte seront valorisés les efforts consacrés à leur formation; de la sorte aussi, cette formation constituera un investissement rentable à brève échéance (au lieu d'être un bien de consommation), ce qui est essentiel dans des pays au budget en déficit chronique et qui n'ont pas le temps d'attendre. Deux méthodes sont possibles: la première, afin d'aller au plus urgent, consiste à organiser des cours postscolaires agricoles pour faire la liaison entre l'école primaire et la vie professionnelle; la seconde, plus longue, mais aussi plus adéquate, à modifier les programmes pour les

adapter à la vie nationale, et faire que – sans négliger la formation des cadres – ils préparent la plus grande masse des enfants à devenir de meilleurs agriculteurs que leurs parents.

3. Rapports de l'Eglise et de l'Etat sur le plan scolaire

Les premières écoles d'Afrique noire ont été établies par les missions. Les puissances coloniales ont, plus tard, organisé, dans certains pays, un réseau d'établissements officiels, généralement neutres, transportant en Afrique la querelle de l'école laïque. Même dans ces pays, toutefois, l'importance des écoles de missions est restée très grande, voire prépondérante. Au moment de la libération, les nouveaux Etats ont donc hérité d'un système axé sur un régime colonial, et dirigé par des Blancs qui jouissaient de la plus grande liberté à l'égard des autorités anciennes, celles-ci, souvent, se bornant à assurer le budget des établissements scolaires sans s'immiscer dans leur gestion.

L'Eglise catholique (sauf dans les colonies anglaises) a longtemps bénéficié de ce régime de collaboration avec la puissance coloniale; grâce au dévouement et à la compétence des missionnaires, ses écoles ont prospéré si bien qu'à la libération, en face de l'autorité encore mal assise du nouveau régime, elle s'est trouvée être la seule organisation solide, hiérarchisée, ayant derrière elle une longue expérience et, parfois, un monopole scolaire absolu. Etre un Etat dans l'Etat est une situation dangereuse autant qu'anormale. Il était, dès lors, presque inévitable que des conflits éclatent. C'est ce qui s'est produit un peu partout, même là où les hommes au pouvoir étaient des chrétiens pratiquants. Vus d'Europe, ces conflits ont paru ressortir de l'anticléricalisme pur, voire être inspirés par la gauche communisante. La réalité est à la fois plus simple et plus compliquée. En bref, on peut dire que l'attitude étatisante actuelle vient plutôt du désir de gouvernements noirs d'effacer toutes séquelles du régime colonial et, surtout, d'exercer véritablement le pouvoir dévolu à tout Etat autonome. Se greffent là-dessus certaines incompréhensions, et parfois de vieilles rancunes (les hommes politiques actuels sortent très souvent de l'enseignement, et il arrive qu'ils se soient heurtés, autrefois, avec leur directeur blanc, ou avec le curé de leur village). Enfin, l'Etat reproche à l'Eglise d'avoir implanté ses écoles en fonction des besoins paroissiaux, de sorte que la carte scolaire des nouveaux Etats ne répond pas à ce qu'elle aurait dû être si les critères avaient été purement pédagogiques.

Il n'y a pas de solutions universelles à ces difficultés qui varient d'un Etat à l'autre. Il n'y a, en revanche, pour l'Eglise qu'une seule attitude possible: celle de la plus grande générosité et du total désintéressement. Elle doit accepter de jouer le jeu démocratique. A la condition que soient respectés ses objectifs spirituels et l'essentiel des moyens nécessaires pour les atteindre. Elle doit admettre que l'Etat impose ses programmes, ses méthodes et ses inspecteurs dans les écoles de missions, et les intègre dans les cycles officiels. Ce n'est pas facile, car il ne l'est jamais d'obéir à qui est moins compétent que soi, et de se soumettre à un Etat dont les agents ne sont pas toujours bien intentionnés, ni surtout cohérents dans leur gestion de la chose publique. Il n'est pas facile non plus d'accepter de voir des institutions se dégrader à vue d'œil, et le désordre – momentané peut-être – s'installer là où l'ordre existait. Mais, parce qu'il est normal qu'après une révolution les choses commencent par aller plus mal avant d'aller mieux, parce qu'il faut que les Noirs fassent eux-mêmes le dur apprentissage du pouvoir et de la démocratie, l'Eglise ne peut avoir d'autre attitude. Que sur le plan matériel, elle ait beaucoup à perdre, que sa tâche en devienne beaucoup plus malaisée, il n'y a aucun doute à cela; mais ce n'est pas pour posséder qu'elle est venue en Afrique, et le pouvoir temporel, les privilèges et même, peut-être, le respect de ses droits de propriété, ne lui sont pas indispensables pour la propagation de son message essentiel.

Générosité, désintéressement; ces qualités que l'on demande aux missions, ce sont aussi celles qu'il faut exiger de tous ceux qui sont chargés de l'exécution des programmes de l'assistance technique. Il faut y ajouter une indulgence de tous les jours – qui n'exclue ni la fermeté, ni le sens critique –, et une inlassable patience. A la longue, et à travers bien des vicissitudes, elles ont seules quelques chances de réussir là où les méthodes autoritaires de l'ancien régime n'ont rien obtenu de durable.

Fribourg, 16 août 1965

PAUL ESSEIVA

La notion de droit chez Aristote [1]

1. On sait qu'Aristote a formulé l'essentiel de ses recherches sur le droit dans deux grands traités. L'un est un traité de morale individuelle, *l'Ethique à Nicomaque*, qu'il composa à Athènes vers 335, à l'âge de 50 ans. L'autre est un traité de *Politique*, écrit entre 348 et 335. Le droit y apparaît comme une valeur constitutive de la cité [2].

Dans l'*Ethique à Nicomaque*, principalement dans le traité de la justice, au cinquième livre, le Stagirite fixe les éléments de sa conception du droit. Il y analyse le droit ou juste en tant qu'il est l'objet de la vertu morale de justice. Il s'applique à dégager, tout d'abord *de manière abstraite*, les sens des mots «juste» et «injuste». Et il relève trois sens: Le premier a une portée *générale*, parce qu'il concerne l'ensemble des citoyens, c'est *le juste légal* que commande la vertu de justice générale ou légale.

Les deux autres sens ont une portée *particulière*, parce qu'ils ont trait à des intérêts particuliers. C'est tout d'abord *le juste correctif* (que S. Thomas appelle «commutatif») qui est l'objet de la justice corrective. C'est ensuite *le juste distributif* auquel préside la justice distributive.

Ces trois espèces de «droit»: le juste légal, le juste distributif, le juste correctif, Aristote les situe ensuite *concrètement*, lorsqu'il traite du *juste politique*. Le juste politique n'est pas une nouvelle espèce de juste. C'est l'aspect en quelque sorte existentiel sous lequel se présentent les justes lorsqu'ils sont incarnés, de manière immanente, dans la vie de la cité. C'est à ce plan concret que les questions de droit se posent dans *La Politique*.

---

[1] Conférence prononcée à l'Université de Louvain en mars 1965.

[2] Nous nous servons des éditions suivantes:

Pour *l'Ethique à Nicomaque:* ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index, par J. TRICOT, Paris, Vrin 1959. Nous nous servons également de l'édition des RR. PP. GAUTHIER et JOLIF, O. P., en trois volumes, Paris et Louvain, 1958-1959. Cette dernière édition est citée de la manière suivante:

T. I, Introduction et traduction.

T. II, Commentaire, première partie (cité II-I).

T. II, Commentaire, deuxième partie (cité II-II).

Pour *la Politique:* ARISTOTE, *La Politique*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index, par J. TRICOT, Paris Vrin, 1962, 2 vol.

I. Les justes particuliers

2. Ayant défini la justice, selon l'acception commune: «Cette sorte de disposition qui rend les hommes aptes à accomplir les actions justes et qui les fait agir justement et vouloir les choses justes» [1], Aristote constate que la notion de juste peut se prendre en plusieurs sens: «Tout le monde en convient, l'homme injuste c'est celui qui viole la loi (le παράνομος) et celui qui prend plus que son dû (le πλεονέκτης) et enfin celui qui manque à l'égalité (ἄνισος). De sorte que, de toute évidence, l'homme juste sera à la fois celui qui observe la loi (νόμιμος) et celui qui respecte l'égalité (ἴσος) [2]. On le voit, Aristote saisit la nature du juste à partir de son contraire.

Ainsi le juste ou droit, c'est ce qui est conforme à la loi (le légal) et ce qui respecte l'égalité (l'égal). Ces sens fondamentaux furent longtemps considérés comme interchangeables. Aristote entend les distinguer et les préciser [3].

3. Commençons par saisir la signification du juste égal (δίκαιον ἴσον). Aristote fait ressortir une correspondance évidente entre ce qui est juste et ce qui est égal. Si la notion d'égal implique celle de milieu, dit-il, le juste doit être, lui aussi, un certain milieu ou moyen terme. Pour autant qu'il est milieu, le juste se situe entre certains extrêmes (le plus et le moins); en tant qu'égal, il implique deux choses (qui sont égales); pour autant qu'il est juste, il suppose certaines personnes (pour lesquelles il est juste).

Ainsi le juste apparaît entre quatre termes au moins: les personnes pour lesquelles il se trouve en fait juste, et qui sont deux; et les choses dans lesquelles il se manifeste, au nombre de deux également.

Il faut de plus que la même égalité soit réalisée entre les personnes d'une part et les objets d'autre part. De telle sorte que si les individus ne sont pas égaux, les parts elles-mêmes devront être inégales. Les récriminations naissent en effet lorsque des individus égaux se voient attribuer des parts inégales, ou lorsque des personnes inégales reçoivent des parts égales [4].

Cette analyse conduit tout naturellement vers la reconnaissance de deux espèces de justes ou droits particuliers.

Une première espèce est celle qui établit un ordre de relations adéquates entre individus égaux: c'est *le juste correctif* (διορθοτικόν) [5] qui préside aux transactions privées. Les personnes étant égales, le droit devra consister dans un parfait équilibre des prestations réciproques. Un tel juste règne non seulement dans les contrats mais aussi sur tout le domaine des actes illicites, au sens que donnent à cette expression les civilistes modernes. Il devait également, pour Aristote, régir le champ des infractions. «Peu importe, en effet, que ce soit un homme de bien qui ait dépouillé un malhonnête homme ou un malhonnête homme un homme de bien, ou encore qu'un adultère ait été commis par un homme de bien ou par un malhonnête homme:

[1] Eth. V, 1, 1129 a 6.
[2] Eth. V, 2, 1129 a 32.
[3] Comp. GAUTHIER-JOLIF, II-I, pp. 335-336.
[4] Selon Eth. V, 6, 1131 a 15-24.
[5] Comp. Eth. V, 5, 1131 a.

la loi n'a d'égard qu'au caractère distinctif du tort causé et traite des parties à égalité, se demandant simplement si l'une a commis, et l'autre subi une injustice, ou si l'une a été l'auteur et l'autre la victime d'un dommage» [1]. Ici le juge s'efforce de rétablir l'égalité, d'une part, par le châtiment, d'autre part, en enlevant le gain obtenu. De sorte que le juste rectificatif (ou commutatif) sera l'égal qui est milieu entre une perte et un gain. Le juge qui rétablit l'égalité est lui-même un *médiateur*, parce qu'il recherche le moyen terme, dans la pensée qu'en obtenant ce qui est moyen, on obtient ce qui est juste [2].

S'agissant, par contre, de la répartition, entre plusieurs, de biens, de richesses ou d'honneurs, à partir d'un bien ou d'un fonds commun (public ou privé) [3], une telle répartition est présidée par la *justice distributive* (διανεμητική). Cette justice, selon Aristote, vise à maintenir une proportion «géométrique» dans la délimitation des parts revenant aux membres d'une même société, en fonction de la position particulière que chacun occupe dans la société. L'individu se voit reconnaître une part de bien d'autant plus considérable que sa position est prépondérante. Le juste distributif ne se détermine pas selon une proportion de chose à chose, mais selon une proportion de chose à personne [4].

Ici aussi on trouve un milieu ou moyen terme. Ce moyen terme sera la juste proportion entre les parts, de telle sorte que ces parts ne soient ni trop petites ni trop considérables par rapport à la position particulière des membres de la société qu'elles concernent [5]. Le juste milieu, dans la justice distributive, n'est pas constitué par une égalité arithmétique ou de quantité, mais par une égalité proportionnelle ou géométrique [6].

4. Considérons maintenant les éléments caractéristiques de cette théorie du droit.

Tout d'abord, le juste particulier, correctif ou distributif, a rapport à autrui. La justice, explique Aristote, seule de toutes les vertus, est considérée comme un *bien «appartenant à autrui»* (ἀλλότριον ἀγαθὸν). Elle accomplit en effet ce qui est utile à un autre, que ce soit un chef ou un membre de la communauté [7]. L'objet de la justice c'est un bien, mais non pas n'importe quel bien: le bien d'autrui, proportionné à autrui. Se demandant s'il peut y avoir injustice envers soi-même, Aristote écarte cette hypothèse: «Celui qui, dans un accès de colère, se tranche la gorge, accomplit cet acte contrairement à la droite règle... aussi commet-il une injustice. Mais contre qui? N'est-ce pas contre la cité et non contre lui-même?» [8] Aristote en conclut que

---

[1] Eth. V, 7, 1132 a 5.
[2] Eth. V, 7, 1132 a 15-1132 b.
[3] Sur ce point, la note de Tricot, p. 225, note 1.
[4] Eth. V, 7, 1131 b 10. Comp. s. Thomas II-II q. 61 a. 2.
[5] Comp. Eth. V, 7, 1131 b 10.
[6] Eth. V, 7, 1131 b 10-1132 a. Comp. s. Thomas II-II q. 61 a. 2.
[7] Eth. V, 3, 1130 a 3.
[8] Eth. V, 15, 1138 a 10-14. Comp. S. Thomas II-II q. 64 a. 5.

«le juste et l'injuste se réalisent nécessairement toujours en plus d'une personne» [1].

D'autre part, le juste est un bien *dû à autrui*. Si Aristote ne met pas expressément à jour ce caractère d'obligation, il le laisse néanmoins suffisamment entendre. S. Thomas précisera son enseignement à cet égard [2].

Ce qui est remarquable, en outre, dans cette conception du droit, c'est son caractère *objectif* [3]. La vertu de justice est une disposition qui fortifie celui qui est appelé à rendre justice. En tant que *vertu*, elle constitue bien une disposition du sujet; mais en tant que «justice», elle concerne autrui. Son objet est extérieur: le bien d'autrui. Plus exactement, la mesure correcte du bien d'autrui [4], le juste milieu (S. Thomas dira *medium rei*) de la prestation envers autrui. Dans cette acception, le droit se définit, avec S. Thomas: «une prestation proportionnée à autrui selon une certaine égalité» [5].

Alors que les autres vertus morales visent à perfectionner l'homme dans ce qui le concerne personnellement – leur objet étant un *medium rationis*, un juste équilibre intérieur du sujet vertueux – l'acte de la vertu de justice se mesure sur son terme qui est extérieur au vertueux, qui tend à assurer le bien d'autrui selon une mesure d'égalité. Néanmoins, le sujet animé de la vertu de justice agit conformément à la droite raison: S. Thomas précisera, en effet, que l'objectivité du juste milieu de la justice ne l'empêche pas d'être simultanément rationnel, puisque la justice demeure une vertu morale [6]. «Ainsi, tandis qu'on ne peut qualifier de forte, patiente ou tempérante l'action d'un vertueux qu'à partir du comportement personnel du sujet, on peut qualifier une action de juste à partir de cette action même, de sa conformité à autrui, parce que la justice vise à réaliser une chose, ce qui est juste, plutôt que l'harmonie d'une personne» [7].

En outre, il est manifeste que le «*pouvoir*» du sujet sur son droit, le pouvoir par exemple que peut exercer le créancier sur la chose qui lui est due, ne constitue point un *droit*. La vertu de justice dont l'objet est précisément un dû à autrui, ne saurait s'exercer sur un tel pouvoir. Ni Aristote, ni S. Thomas ne parlent de *droit subjectif*. Pour eux, une telle appellation n'aurait pu avoir qu'une signification métaphorique [8].

---

[1] Eth. V, 15, 1138 a 18-20. Voir aussi Eth. V, 10, 1134 b 9 ss.

[2] Comp. Eth. V, 2, 1129 b 1 à 10. S. Thomas II-II q. 58 a. 11; q. 79 a. 3; q. 109 a. 3. Comp. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et s. Thomas*, Paris, Sirey, 1933, pp. 230 suiv.; GAUTHIER-JOLIF, II-II, p. 565 suiv.

[3] Voir sur cette question notre étude sur *L'objectivité du droit*, dans les Mélanges en l'honneur de Jean DABIN, Bruxelles et Paris, 1963, t. I, pp. 59 et suiv.

[4] Eth. V, 3, 1130 a 10; GAUTHIER-JOLIF, II-I, p. 343-344.

[5] «Opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum». II-II, q. 57 a. 2.

[6] S. Thomas, II-II q. 58 a. 10 ad 1. Comp. notre étude précitée sur l'objectivité du droit, § 6.

[7] Comp. SERTILLANGES, *La philosophie morale de s. Thomas*, Paris, Aubier, 1942, pp. 167 et 168; p. 173 et notre étude sur l'objectivité du droit § 6.

[8] Voir notre étude sur l'objectivité du droit, § 7.

II. Le juste général ou légal

5. Certains commentateurs pensent que jusqu'à Aristote le juste égal et le juste légal étaient interchangeables et qu'Aristote les a distingués [1]. De nos jours également, bien des juristes pensent que le droit désigne avant tout l'ensemble des dispositions légales en vigueur et assimilent par conséquent le «droit» et le «légal». La question est dès lors de savoir si, pour le Stagirite, les caractères du juste légal diffèrent de ceux du juste égal au point qu'ils ne supportent aucune comparaison, ou si, au contraire, il y a lieu de relever entre eux des similitudes.

6. De toute évidence, Aristote assimile le légal au juste. «On peut conclure que la notion de juste correspond aux notions de légal et d'égal» [2]. «Toutes les actions prescrites par la loi sont, *en un sens*, justes» [3]. La justice légale est une discrimination du juste et de l'injuste [4]. Il y a donc bien deux espèces de juste: l'égal et le légal.

Dans la *Politique*, Aristote précise sa pensée. La loi, explique-t-il, doit être correctement établie [5]. N'importe quel «légal» n'est donc pas «juste». Il peut exister des lois justes ou injustes [6]. «Il faudra tenir les lois en échec toutes les fois qu'elles s'écarteront de ce qui est juste» [7]. *C'est dire qu'un juste objectif s'impose au législateur* et que le légal n'est véritablement juste qu'à la condition d'être lui-même l'expression d'un droit. De manière suggestive, les Romains disaient, dans le même sens: «*Non ex regula jus sumatur, sed ex jure regula fiat.*» Le droit n'est pas formé à partir de la règle; c'est la règle qui se forme à partir du droit.

Ainsi l'objectif de la règle légale, c'est le droit. Mais quel droit? Celui, de nature formelle, dont Aristote a fait la théorie lorsqu'il analysait la relation de justice? Essayons de préciser l'objet de la loi.

7. Les lois, explique Aristote, «déterminent toutes choses en visant à l'intérêt commun». Aussi, poursuit-il, appelons-nous juste ce qui produit et conserve le bonheur et les parties constituantes du bonheur pour la communauté politique [8]. Les législateurs appellent juste ce qui sert l'intérêt commun [9].

Il est clair qu'au plan de la loi le juste, c'est l'intérêt général.

Remarquons maintenant qu'Aristote n'a cessé d'attribuer à la loi, instrument de l'intérêt général, une fonction éducative à l'endroit des citoyens. Il ne concevait pas que le parfait bonheur fût possible en dehors de la cité. Il était également persuadé que ce bonheur ne pouvait résulter que de la

---

[1] GAUTHIER-JOLIF, II-I, pp. 326-327; 335-336.
[2] Eth. V, 2, 1129 a 34.
[3] Eth. V, 3, 1129 b 12.
[4] Eth. V, 10, 1134 a 32. Trad. Tricot.
[5] Pol. III, 11, 1282 b.
[6] *Ibid.*, III, 11, 1282 b 8.
[7] Pol. III, 15, 1286 a 22.
[8] Eth. V, 3, 1129 b 15-18.
[9] Eth. VIII, 11, 1160 a 13.

pratique, libre ou contrainte, des vertus, et, parmi les vertus, surtout de celles-là mêmes qui qualifient le bon citoyen. «La grande majorité des actes conformes aux lois ne sont autres, en effet, que les actes qui découlent de la vertu totale (la vertu générale de justice): la loi ne nous enjoint-elle pas de conformer notre vie aux diverses vertus particulières et ne nous défend-elle pas de nous livrer aux différents vices particuliers? Et ce qui est à même de réaliser la vertu totale, ce sont toutes les prescriptions légales qui ont trait à l'éducation de l'homme en société» [1], c'est-à-dire à l'éducation du bon citoyen.

Après avoir constaté que les lois prescrivent les actes qui assurent l'intérêt général, Aristote explique que la loi commande également les actes des vertus particulières dont le respect est nécessaire à la bonne ordonnance de la vie en société. C'est ainsi que la loi commande des actes de la vertu de courage, en interdisant de commettre l'adultère ou le viol; des actes de placidité, en proscrivant les coups et injures [2]. Et, dès lors, la vertu de justice générale (ou légale) est une *vertu parfaite*, parce que celui qui la possède peut user de vertu *même envers autrui*, au lieu d'en user seulement en ce qui le concerne lui-même [3]. En créant l'obligation d'un comportement convenable à l'égard d'autrui, la loi sanctionne la conduite qu'impose la vertu générale de justice dont l'objet recouvre celui des vertus particulières dans la mesure même où le bien commun le requiert [4].

Remarquons enfin qu'Aristote demande à la loi de *sanctionner les relations mutuelles*. La notion de juste suppose, en effet, des gens dont les rapports sont réglés par une loi [5]. Une obligation civile contractée conformément aux lois dispose de la sanction par voie d'action en justice [6]. C'est dire que la volonté des parties fait règle lorsqu'elle se tient dans les limites de la loi. Nous reviendrons sur cette question.

Ainsi donc le légal est bien un juste, parce que la loi, pour être correctement établie, doit se fonder sur ce qui est juste et avoir fait, à cet égard, l'objet d'une discrimination. En outre, le juste légal c'est ce qui est utile à la communauté politique toute entière. Mais un tel bien-être général n'existe

---

[1] Eth. V, 5, 1130 b 20-26 et le dernier livre de l'Ethique: X, 10, 1180 a 1-23. Comp. Pol. V, 9, 1310 a 15 ss. où Aristote insiste sur la nécessité des bonnes habitudes pour que les lois les meilleures soient efficaces.

[2] Eth. V, 3, 1129 b 20-25.

[3] Eth. V, 3, 1129 b 30. Et c'est pourquoi, continue Aristote, «bien souvent aux yeux des gens, la plus grande des vertus, c'est la justice, et ni l'astre du matin, ni l'étoile du soir ne brillent d'un si merveilleux éclat; nous disons avec le proverbe: «dans la justice se trouve en résumé toute vertu»... Sur la vertu générale de justice: II-II q. 58 a. 5 à 7 et art. 12.

[4] Nos lois pénales aussi contraignent parfois à l'exercice de vertus morales autres que la justice: lorsqu'elles requièrent de prêter assistance aux personnes en danger (guides de montagne, médecins), ou de prêter main forte à la police (vertu de force). Nos lois civiles invitent constamment à la prudence (domaine des actes illicites, code routier).

[5] Eth. V, 10, 1134 a 30.

[6] Comp. Eth. VIII, 15, 1162 b 20-32.

pas sans la pratique de la vertu et la correction qu'impose aux relations mutuelles la justice générale (ou légale). La loi crée dès lors l'harmonie que requiert le bien politique en sanctionnant la conduite conforme à la vertu et en accordant sa protection aux obligations civiles contractées légalement.

Il convient de se demander maintenant en quoi un tel juste légal est comparable au droit dont le Stagirite a fait la théorie.

8. Tout comme le juste égal, le légal est un juste qui a *rapport à autrui*. Il constitue un *dû à la collectivité politique*, puisque le juste légal est «ce qui produit et conserve le bonheur et les parties constitutives du bonheur pour la communauté politique». Autrui, par conséquent, lorsqu'il s'agit du droit, peut être considéré *individuellement* ou *socialement*. C'est le propre de la justice légale de soumettre l'homme à la loi qui subordonne, comme on l'a dit, les actes de toutes les vertus au bien commun [1]. Celui qui participe à une communauté politique est appelé, par la loi, à ajuster son comportement aux exigences du bien général. La loi qui met en œuvre les requêtes de la vertu générale de justice, en qui, comme dit Aristote, se trouve toute vertu [2], requiert de chaque citoyen un comportement vertueux vis-à-vis d'autrui, pour que règne la parfaite suffisance de la vie qui caractérise le bien-être politique [3]. En ce sens, la loi subordonne les actes de l'individu-partie au bien requis par le tout politique [4]. La loi crée *un dû* à la société et dispose, à cet effet, d'un pouvoir contraignant [5]. Le comportement prescrit par la loi est véritablement un *juste légal*. C'est un *juste*, parce qu'il implique prestation correcte vis-à-vis d'un autrui collectif. Et c'est un juste *légal* parce qu'imposé par la loi qui ordonne toutes les actions individuelles, comportant une répercussion sur autrui, en fonction des exigences de la vie collective [6].

Remarquons que cet ajustement au bien-être collectif du comportement particulier est à l'opposé de l'étatisme et du collectivisme. Si Aristote préconise l'empire de la loi sur la liberté individuelle, ce n'est pas dans un but de technocratie ou de prospérité sociale, c'est pour assurer, par la justice générale, le règne de toute vertu, et, par conséquent, en définitive, la perfection morale complète de l'individu. La doctrine d'Aristote est ainsi l'expression d'une éthique et d'un humanisme politique [7].

9. Ce dû à autrui «collectif», objet de la loi, est, d'autre part, tout imprégné d'égalité.

---

[1] Comp. S. Thomas, II-II q. 58 a. 5 corps.
[2] Eth. V, 3, 1129 b 30.
[3] Aristote, Pol. I. 2, 1252 b 27-1253 a. S. Thomas, II-II q. 58 a. 5.
[4] Pol. I, 2, 1253 a 25.
[5] Eth. X, 10, 1180 a 20. Sur ce texte, Gauthier-Jolif, II-II, p. 903.
[6] Comp. S. Thomas, I-II q. 60 a. 3. C'est un commentaire très condensé de la doctrine d'Aristote.
[7] Comp. dans le même sens, Gauthier-Jolif, II-II p. 904.

Il faut se souvenir, en effet, que la loi sanctionne les conventions privées dont l'objet est un juste correctif et qu'elle veille à faire restaurer le juste auquel l'infraction et l'acte illicite portent atteinte [1].

En outre, la conception de l'intérêt général qu'assure la loi doit respecter l'égalité: «Certains, explique Aristote, se demandent si le législateur, dans son désir d'établir les lois les plus justes possible, doit légiférer dans l'intérêt de l'élite ou dans celui du plus grand nombre... En réalité, ce qui est *droit* (ou juste) doit être pris au sens d'*égal*, et ce qui est droit au sens d'égal a rapport à l'avantage de la cité tout entière et au bien commun des citoyens»[2].

Critiquant les positions des partisans de l'oligarchie et de la démocratie (populaire), Aristote montre que les uns et les autres s'arrêtent à une notion du juste qui ne l'exprime pas dans sa totalité. Ils ignorent «ce qui a rapport aux personnes» et les règles de la justice distributive. Les oligarques, en se réservant tous les avantages du pouvoir, oublient qu'il subsiste un facteur commun d'égalité, à savoir l'état d'homme libre qui est l'apanage de tous. Les démocrates, en proclamant que la justice consiste dans la stricte égalité matérielle, oublient ce qui doit revenir au mérite [3]. On voit par là que l'intérêt général ne saurait être aménagé sur la base d'une conception univoque de l'égalité. La loi doit respecter les exigences de la justice distributive, s'agissant de l'assignation de parts prélevées sur un fonds commun, ou même, ce qu'Aristote n'a pas précisé, s'agissant des contributions de chacun et des sacrifices de chaque membre de la collectivité qui sont à l'avantage de tous [4]. De ce dernier point de vue, chacun ne saurait assumer moins que sa part de charges et d'obligations sans violer l'égalité [5].

Il convient de souligner aussi que le juste légal, tout comme le juste égal, objet de la justice distributive et de la justice corrective, comporte un milieu ou moyen-terme. Aristote, dans le conflit qui oppose les partisans d'un pouvoir détenu par le monarque aux partisans du seul empire de la loi, n'hésite pas à préférer le règne de la loi car la loi «est l'esprit dégagé de toute passion» [6]. Le législateur recherche ce qui est juste, et «rechercher ce qui est juste c'est rechercher le moyen terme, car la loi est le moyen terme» [7].

Ainsi donc, du point de vue de l'égalité et de la médiété, le juste légal ne

---

[1] Comp. ci-devant § 7. Voir Eth. V, 14, 1137 b 12 ss.; Pol. II,8, 1269 a 9 ss. III,16, 1287 a 25.

[2] Pol. III, 13, 1283 b 36.

[3] Comp. Pol. III, 9 avec les notes de Tricot.

[4] Sur cette question Ross, *Aristote*, Paris, Payot, 1930, p. 293-294. Nous sommes habitués à considérer l'Etat davantage comme collectivité souveraine en matière d'impôts et de contributions. En Grèce, le citoyen se considère comme un actionnaire plutôt que comme un contribuable de l'Etat. Comp. TRICOT, Eth., p. 225 note 1. Actuellement, le citoyen se trouve aussi, et de plus en plus, bénéficiaire des prestations sociales de nos collectivités publiques.

[5] On peut en effet concevoir de cette façon l'objectif de la justice légale en tant qu'elle vise à créer des ressources communes. Comp. Eth. V, 2, 1129 b et suiv.

[6] Pol. III, 16, 1287, a 32, selon la formule concise de M. PRELOT, dans sa traduction de la Politique d'Aristote, Paris, PUF, 1950, p. 123.

[7] Pol. III, 16, 1287 b3. Comp. GLOTZ, *La cité grecque*, Paris, 1963, p. 160.

s'écarte pas de la théorie aristotélicienne du droit, mais en fait une application adaptée aux circonstances politiques.

10. Le juste légal se distingue néanmoins, par des caractères typiques, du juste égal, objet des vertus particulières de justice. En effet, Aristote précise que «la loi est toujours quelque chose de général... Et dans les matières où on doit nécessairement se borner à des généralités... la loi ne prend en considération que les cas les plus fréquents, sans ignorer d'ailleurs les erreurs que cela peut entraîner. La loi n'en est pas moins sans reproche, car la faute n'est pas à la loi, ni au législateur, mais tient à la nature des choses, puisque par leur essence même la matière des choses de l'ordre pratique revêt ce caractère d'irrégularité» [1].

Ce caractère *général* de la loi, exposé dans l'Ethique, est souvent souligné dans la Politique [2]. Après avoir montré que la loi est impuissante à définir les cas particuliers, le Stagirite explique qu'elle prépose les magistrats à déterminer et administrer les matières laissées par elle dans l'indécision, en les livrant à leur appréciation la plus juste.» En outre, «elle leur confère le droit d'apporter toutes les rectifications que l'expérience leur fait paraître préférables aux dispositions qu'elle a établies elle-même» [3].

Le rôle subsidiaire du magistrat est souligné encore dans un autre texte: «C'est dans les lois que doit résider l'autorité souveraine, dans les lois correctement établies, tandis que le magistrat (soit magistrat unique, soit collège) ne statue sans appel que dans les limites où les lois sont radicalement impuissantes à se prononcer avec précision en raison de la difficulté de déterminer une règle générale embrassant tous les cas particuliers» [4].

Néanmoins, dans l'Ethique, Aristote affirme qu'il est possible qu'un autre juste, l'équité, l'emporte sur le juste légal: «Quand la loi pose une règle générale et que là-dessus survient un cas en dehors de la règle générale, on est en droit, là où le législateur a omis de préciser le cas et a péché par excès de simplification, de corriger l'omission et de se faire l'interprète de ce qu'eût dit le législateur lui-même s'il avait été présent et de ce qu'il aurait porté dans sa loi s'il avait connu le cas en question. De là vient que l'équitable est juste, et qu'il est supérieur à une certaine espèce de juste, non pas supérieur au juste absolu, mais seulement au juste où peut se rencontrer l'erreur due au caractère absolu de la règle. Telle est la nature de l'équitable: c'est d'être un correctif de la loi, là où la loi a manqué de statuer à cause de sa généralité» [5].

Ainsi donc, la loi est une règle générale qui ordonne et ajuste des comportements par rapport à autrui. En s'inspirant de ce qui est objectivement juste, dans la plupart des cas, la loi formule une certaine mesure générale

---

[1] Eth. V, 14, 1137 b 12-19.
[2] Comp. Pol. II, 8, 1269 a 9 et Pol. III, 15, 1286 a 10.
[3] Pol. III, 16, 1287 a 25-30.
[4] Pol. III, 11, 1282 b.
[5] Eth. V, 15, 1137 b 20-27.

du dû à autrui, établit un juste de caractère général, sauf à confier au magistrat le soin de la préciser et de l'adapter au cas particulier. Lorsque cette adaptation se révèle nécessaire, le magistrat s'inspire du juste légal selon la volonté de l'auteur de la loi. Mais si la loi n'a pas prévu le cas particulier et a péché par excès de simplification, le magistrat supléera à cette omission en recherchant la mesure correcte du dû à autrui qu'aurait prévue le législateur s'il avait été présent [1].

Le juste légal dès lors n'est pas étranger aux justes particuliers puisqu'il est destiné à régler le dû à autrui pour un ensemble de cas particuliers les plus fréquents. Mais il ne peut contenir tous les cas, en raison de leur diversité et de l'irrégularité des choses de l'ordre pratique.

Ainsi, la loi incorpore le juste. Elle apparaît comme l'instrument, sans doute le meilleur, d'un juste concret. Comparant l'œuvre d'art dont l'idée préexiste dans l'esprit de l'artiste, à l'action juste à laquelle tend la loi et dont la notion, elle aussi, a sa source dans l'esprit, S. Thomas en conclut que la loi n'est pas à proprement parler le droit, mais plutôt une certaine mensuration idéale du droit [2]. Elle est bien l'instrument du droit.

11. Le juste légal, d'autre part, est défini par Aristote comme un *juste relatif* [3]. «La loi est quelque chose de juste» [4]. S. Thomas dira du juste légal qu'il n'est pas un juste absolument parlant (simpliciter), mais relatif (justum secundum quid) [5]. Cette relativité existe pour le moins à un double point de vue:

1) Les lois décident de toutes choses en fonction de ce qui est utile à la communauté. Or, en toute loi, ce qui est utile est considéré par rapport à ce qui est principal, à ce qui domine dans le régime politique en question [6]. Il en résulte que le juste légal est toujours conditionné par la conception du bien politique propre au régime. «Les lois doivent toujours se régler, et se règlent en fait, sur les constitutions, explique Aristote... Il n'est pas possible que les mêmes lois soient bonnes pour toutes les oligarchies, ni pour toutes les démocraties, s'il est vrai qu'il existe plusieurs espèces de chacun de ces régimes [7].»

2) La relativité du juste légal ressort davantage encore de la confrontation

---

[1] Il n'est point nécessaire, pour expliquer le juste équitable, de recourir, avec Gauthier-Jolif, à une «norme de droit naturel». Qu'est-ce qui empêche, en effet, le magistrat qui supplée à la carence de la loi de s'inspirer d'une autre législation positive et de l'appliquer par analogie, ou d'utiliser les ressources de la technique juridique pour résoudre le cas? Comp. GAUTHIER-JOLIF, II-I, pp. 432-433.

[2] II-II q. 57 a. 1 ad 2.

[3] Eth. V, 3, 1129 b 12.

[4] Pol. I, 6, 1255 a 22.

[5] Comp. S. Thomas, in I Pol. lect. IV, Spiazzi, N° 79. «Quod quidem attendentes ad quoddam justum, idest ad *justum secundum quid* quale potest esse in rebus humanis, quod quidem justum lex tradit... Non loquebatur de *justo simpliciter*, sed *de justo secundum quid*, quale est justum legis humanae.»

[6] Comp. s. Thomas, in V Eth. lect. II, N^os 900-903 et I-II q. 100 a. 2.

[7] Pol. IV, 1, 1289 a 12-25. Comp. Pol. III, 9, 1280 a 7-1281 a 10.

entre les régimes ou les constitutions existantes et le régime politique le meilleur. Ce qu'il y a de meilleur dans la vie politique c'est le bonheur, dit Aristote. Mais la poursuite du bonheur dépend de l'aptitude du milieu humain à la vertu. Et puisque certains peuvent y avoir part, tandis que d'autres ne le peuvent que faiblement ou pas du tout, il est clair que c'est cette cause qui est à l'origine des diverses espèces et variétés d'Etats et de la pluralité des constitutions [1]. La constitution idéale n'en demeure pas moins, théoriquement, celle sous laquelle la cité serait suprêmement heureuse [2], celle où l'on trouverait «des hommes qui sont justes au sens absolu et non relativement au principe qui sert de base à la constitution». Ce n'est donc que dans la cité idéale, dotée d'une constitution idéale, et formée de citoyens justes absolument que l'on pourrait trouver un juste légal dépouillé de toute relativité.

Mais dans les régimes politiques existants, le juste légal est affecté nécessairement d'un coefficient de relativité qui s'explique par l'option de base en faveur de tel ou tel système de gouvernement.

Ajoutons qu'il faut, pour découvrir le juste légal, beaucoup de sagesse [3], tout autant que pour discerner le juste égal [4] et que l'on ne saurait y atteindre simplement en collectionnant les lois qui ont obtenu l'approbation de l'opinion publique [5]. La relativité du juste légal tient aussi à la relativité de la sagesse du législateur.

III. – Le juste politique

12. Le juste politique (δίκαιον πολιτικόν), on l'a dit, n'est pas une nouvelle espèce de juste. Il est le juste correctif, le juste distributif et le juste légal tels qu'ils se réalisent sur le plan concret de la vie politique [6]. Pour le Stagirite, en effet, la justice n'est pas simplement, dans l'abstrait, la règle du juste; elle est, dans la cité, une valeur politique. «La vertu de justice est de l'essence de la société civile, car l'administration de la justice est l'ordre même de la communauté politique» [7]. En politique, déclare Aristote, le bien, valeur suprême, n'est autre que le juste, c'est-à-dire l'intérêt général [8].

On sait par ailleurs que le juste politique requiert la loi et n'existe que pour ceux qui vivent sous l'empire de la loi [9], entre ceux dont les rela-

---

[1] Pol. VII, 8, 1328 a 35-1328 b.
[2] Pol. VII, 9, 1328 b 35.
[3] Eth. X, 10, 1181 a 15-1181 b 10.
[4] Eth. V, 13, 1137 a 9-17.
[5] Eth. X, 10, 1181 a 15 et suiv. ; VI, 8, 1141 b 20 et suiv.; Pol. VII, 1, 1323 b 32.
[6] GAUTHIER-JOLIF, II-I, p. 386. On constate, par exemple, ce passage du juste abstrait au juste concret (politique) dans Pol. III, 9 et 12; V, 1; VI, 2, 3 etc.
[7] Pol. I, 2, 1253 a 37. Comp. Eth. V, 10, 1134 a 31.
[8] Pol. III, 12, 1282 b 15-20.
[9] Eth. V, 10, 1134 b 12.

tions mutuelles sont sanctionnées par la loi [1]. Les magistrats apparaissent, dans la cité, comme les gardiens du juste et, par là, de l'égalité [2]. L'administration de la justice est un des principaux organes de la cité [3].

Si l'homme, en effet, est un animal politique [4], c'est par rapport à l'ordre conçu par les lois de la cité que le comportement de l'homme à l'égard de son semblable doit être apprécié. C'est dans ce milieu que doivent jouer les concepts d'égalité arithmétique ou proportionnelle précédemment étudiés. La cité est le milieu naturel où la vertu de justice est appelée à se développer et à acquérir toute sa valeur. Or, la cité n'est pas un simple centre d'affaires et de cohabitation: «Leur nombre atteignît-il dix mille, si les hommes n'ont d'autres rapports entre eux que ceux qui résultent d'opérations telles que le troc ou une alliance défensive, ce ne sera pas encore là un Etat... La cité n'est pas une simple communauté de lieu, établie en vue d'empêcher les injustices réciproques et de favoriser les échanges. Sans doute ce sont là des conditions qui doivent nécessairement être réalisées si l'on veut qu'un Etat existe... L'Etat, c'est la communauté du bien-vivre, et pour les familles et pour les groupements de familles, en vue d'une vie parfaite et qui se suffise à soi-même» [5].

Dès lors, ce ne sont pas les pactes, les engagements mutuels qui engendrent la cité; ce sont les constitutions et les lois. En outre, la vie commune qui tend à la perfection matérielle et spirituelle des individus, à «l'autosuffisance», ne saurait résulter des préceptes légaux sans racines dans la société. «Rien ne sert, en effet, de posséder les meilleures lois, même ratifiées par le corps entier des citoyens, si ces derniers ne sont pas soumis à des habitudes et à une éducation entrant dans l'esprit de la constitution... car si un individu peut être incapable de se maîtriser, il en est de même pour un Etat» [6]. C'est dire que la pratique de la vertu, condition essentielle de l'autosuffisance, ne saurait résulter de simples contraintes légales, et que le juste politique, valeur fondamentale de la cité, dépend lui aussi d'un climat de moralité.

Le Stagirite définit le juste politique comme celui qui se réalise «entre des individus dont la communauté de vie a pour but de parvenir à une existence qui se suffise à elle-même, – individus libres et égaux, d'une égalité soit proportionnelle soit arithmétique... Le juste, en effet, n'existe qu'entre ceux dont les relations mutuelles sont sanctionnées par la loi» [7]. Pour qu'un climat de justice imprègne les relations des membres de la cité, la loi civile doit sanctionner le droit dans les relations mutuelles.

13. On retrouve cette position fondamentale, touchant le juste politique,

---

[1] Eth. V, 10, 1134 a 30.
[2] Eth. V 10 1134 b.
[3] Pol. VII 8 1328 b 12-15.
[4] Pol. I 2 1253 a 2 et 7; Eth. IX 9 1169 b 16 ss; Eth. à Eudème VII 10, 1242 a 22.
[5] Pol. III 9 1280 b 20 à 35. Comp. Eth. V 10 1134 a 26.
[6] Pol. V 9 1310 a 15.
[7] Eth. V 10 1134 a 26-33.

chez S. Thomas, qui évoque à son tour Cicéron et S. Augustin. Un peuple, explique S. Thomas, est une association d'hommes qui repose sur la sanction du droit et la communauté d'intérêts. Par conséquent, la notion même de peuple demande que les rapports des hommes entre eux soient régis par de justes lois. Or, les rapports humains sont de deux sortes. Ils sont établis ou bien par l'autorité publique, par exemple lorsque le prince rend la justice et punit les malfaiteurs; ou bien *par l'initiative privée. Dans ce cas, ils sont réglés par des lois publiques et constituent l'ordre civil;* ainsi le partage des propriétés et leur usage, l'achat et la vente, les donations, les locations, les prêts et autres contrats [1].

Il convient ici d'évoquer une controverse, célèbre au XIX^e siècle, sur l'origine légale ou conventionnelle des obligations [2]. Il s'agissait de savoir si les obligations civiles pouvaient exister exclusivement en vertu de la volonté des parties ou si, pour leur perfection, elles ne devaient pas trouver appui dans la loi. Dans son *Cours de code Napoléon*, le jurisconsulte *Demolombe* exposa qu'il n'y a d'obligation civile que celle qui est reconnue par le législateur et dont l'exécution peut être demandée en justice. *Secundum nostrae civitatis jura*, disait Justinien. A première vue, expliquait-il, les conventions semblent ne dériver que de la loi naturelle, c'est-à-dire du consentement des parties contractantes. C'est la raison pour laquelle plusieurs jurisconsultes ont enseigné qu'il y a deux sources principales des obligations: les contrats et la loi. Cette formule, pour Demolombe, n'est pas exacte. Car, dit-il, «si la convention est le fait générateur de l'obligation, la loi civile n'en est pas moins toujours la source d'où procède sa formation civile avec la force juridique qui s'y rattache». C'est la loi civile qui pose les règles d'interprétation de la volonté des parties; c'est elle qui crée les principes par lesquels certaines obligations conventionnelles sont garanties. C'est la loi civile qui aménage la compétence des juges et qui consacre les obligations légalement formées et leur donne force juridique.

Un autre jurisconsulte de cette époque, *Marcadé*, précisa que l'obligation, c'est la réunion de deux liens, moral et juridique; c'est l'obligation naturelle, légalisée et devenue obligation civile par la sanction du droit positif. C'est donc une idée fausse, affirmait-il, que de dire que l'obligation provient uniquement de la loi civile, car elle vient aussi de la loi naturelle (il entendait par là la volonté des parties). C'est aussi une idée fausse et incomplète de dire que l'obligation puisse quelquefois ne pas venir de la loi civile; car le bon sens dit assez qu'en dehors de la loi civile, il ne peut y avoir de lien civil. C'est enfin et surtout une idée fausse que de vouloir distinguer à cet égard entre les obligations formées par contrat et les autres. Ainsi, dans la

---

[1] S. Thomas I-II q. 105 a 2, corps. Comp. la version concentrée de ce texte dans SPICQ, *La justice*, t. II, p. 195.

[2] Sur cette controverse : Julien BONNECASE, *Supplément au traité théorique et pratique de droit civil*, par G. BAUDRY-LACANTINERIE, t. II, Paris, 1925, N^os 437-447, pp. 531-551. Voir la relation de cette dispute dans J. DARBELLAY, *Théorie générale de l'illicéité*, pp. 41-44.

génération de toute obligation, on trouve, et la loi naturelle comme cause médiate, primitive et plus éloignée, et la loi civile comme cause immédiate, définitive et plus rapprochée.

N'est-ce pas là, précisément, ce qu'entendait Aristote lorsqu'il disait que le juste politique n'existe qu'entre ceux dont les relations mutuelles sont sanctionnées par la loi?

14. Il est un dernier aspect fondamental, parmi bien d'autres, que l'on aimerait évoquer au sujet du rôle de la loi (et par conséquent du juste politique) dans la cité chez Aristote.

Aristote est un partisan convaincu de ce que l'on appelle de nos jours l'institutionnalisation du pouvoir. Lorsqu'il se demande si le pouvoir doit appartenir au magistrat ou s'il doit avoir son siège dans la loi, il répond: «C'est dans les lois que doit résider l'autorité souveraine, dans les lois correctement établies» [1]. La loi a l'avantage sur le gouvernement personnel d'apparaître comme «l'esprit dégagé de toute passion» [2]. Lorsque le gouvernement est soumis aux lois, les démagogues n'apparaissent pas: ce sont les classes supérieures des citoyens qui occupent les premières places [3]. La loi se présente chez Aristote comme un frein constant au pouvoir personnel et une garantie de ce que l'on appelle de nos jours *l'Etat de droit*. Ce qu'il blâmait particulièrement dans le régime démocratique, c'est cette forme de démocratie où la multitude ne reconnaît plus la souveraineté à la loi, mais se l'octroie tout entière à elle-même et l'exerce au moyen de décrets, c'est-à-dire au moyen de décisions d'espèce, de décisions particulières.

De ce point de vue, Xénophon a fait ressortir combien le procès des généraux vainqueurs aux îles Arginuses, en 406, fut détestable. A cette occasion, au milieu des passions déchaînées, un citoyen courageux essaya de faire suspendre la procédure réglée par un décret occasionnel du Conseil et du peuple, en soulevant l'exception d'illégalité. La foule s'écria cependant qu'il était monstrueux d'ôter au peuple le pouvoir de faire ce qu'il veut. En vain certains, tel Socrate, protestèrent contre la sentence populaire. Les accusés furent menés au supplice. Mais bientôt les Athéniens se repentirent de cette décision populaire qui violait la procédure fixée par la loi et condamnèrent les démagogues qui l'avaient provoquée [4].

Par le caractère général dont elle revêt ses dispositions, la loi se présente, dans la cité, comme une incarnation de l'égalité. Elle soumet tous ceux à qui elle s'applique à la même mesure. Aristote a fait ressortir avec vigueur qu'une démocratie se corrompt lorsqu'elle substitue les décrets (ψήφισμα), c'est-à-dire les décisions d'espèce, aux lois dont l'objet est toujours général [5].

---

[1] Pol. III 11 1282 b. Sur la correction de la loi, ci-devant § 6.

[2] Pol. III 16 1287 a 32.

[3] Pol. IV 4 1292 a 7.

[4] Comp. XENOPHON, *Les Helléniques* I, 7, chap. 12. Voir GLOTZ, *La cité grecque*, p. 156 ss.

[5] Pol. IV 4 1292 a 5, Sur le décret, par opposition à la loi: GAUTHIER-JOLIF, II-I p. 392, où est expliqué Eth. V 10 1134 b 24, et II-II p. 499. Voir aussi GLOTZ, *La cité grecque*, p. 192 ss.

Ce sont les démagogues qui poussent les masses à mettre en œuvre, à chaque instant, le pouvoir par décrets particuliers. Le peuple alors «se transforme en monarque dont l'unité est composée d'une multitude d'individus...» [1]. La démocratie dégénère en tyrannie (démagogie) lorsque les décrets prennent le pas sur la loi. La multitude est loin d'être infaillible. C'est le droit qui est menacé lorsqu'elle se transforme en Léviathan et se détourne de la mesure de la loi.

La démocratie corrompue par la pratique des décrets «n'a rien d'une constitution, car là où les lois n'ont aucune autorité, il n'y a pas de constitution du tout: il est essentiel, en effet, que la souveraineté de la loi s'étende à toutes choses, et que les magistrats statuent seulement sur les cas particuliers» [2]. Pour autant, Aristote ne conteste nullement que la multitude ne détienne à bon droit l'autorité suprême dans les matières importantes [3] et dans le cadre des fonctions délibératives [4]. Elle ne saurait cependant échapper au règne de la loi sans éviter la tyrannie. On sait d'ailleurs que les lois elle-mêmes ne sont correctement établies que lorsqu'elles se règlent sur la constitution [5]. C'est ainsi que l'institutionnalisation du pouvoir, pour Aristote, devait présenter une garantie permanente de respect du droit. Cette garantie devait résulter plus précisément de l'excellence de la constitution et de l'harmonie entre les lois ordinaires et la constitution.

15. L'importance du juste légal, sur le plan politique, ressort à l'évidence de ce trop bref aperçu.

Remarquons, pour conclure, que si, lorsqu'il traitait *de manière abstraite* des justes particuliers et du juste légal, Aristote s'est plu à souligner une certaine primauté du juste équitable par rapport au juste légal, parce que l'équitable est mieux adapté aux exigences du cas dans l'hypothèse où la loi est muette, lorsqu'il traite par contre du juste *au plan concret* de la vie politique, le Stagirite ne cesse de s'appuyer sur la loi en tant qu'elle incorpore le juste dans la cité. Elle est, non seulement le siège et la source d'un pouvoir «dépersonnalisé», mais le lien nécessaire de la société politique, la garantie et la sanction du juste qui doit régner entre individus libres et égaux. Comment, en effet, assurer le règne de l'égalité, dénominateur commun des justes particuliers, sans cette commune mesure des actes individuels que doit demeurer la loi? A ce plan, c'est la réduction systématique de la règle générale à une succession de cas particuliers, liquidés par voie de décrets, qui apparaît préjudiciable à la valeur de justice. C'est la réduction à des cas d'espèce des situations qui peuvent et qui doivent tomber sous la coupe

---

[1] Pol. IV 4 1292 a 11.
[2] Pol. IV 4 1292 a 30 ss.
[3] Pol. III, 11 1281 b 20 et suiv. et 1282 a 37.
[4] Pol. III, 11 1281 b 31 et III 1 1275 b 18. On reconnaissait même à l'assemblée populaire des fonctions judiciaires. Sur cette question, GLOTZ, *op. cit.*, pp. 190 et suiv.
[5] Pol. III, 11 1282 b 7 ss.; IV, 1 1289 a 13.

de la règle générale qui est proscrite comme une pratique destructrice de la vie politique.

C'est assez dire que l'ordre raisonnable de la loi, fixant la mesure que doivent respecter les citoyens dans leurs relations mutuelles et dans celles qu'ils entretiennent avec la cité, est une des conditions essentielles de l'aménagement d'un bien politique. Aristote s'est d'ailleurs plu à reconnaître, à plusieurs reprises, qu'en politique, le bien, valeur suprême, n'est autre que le juste qui, à ce plan, s'identifie avec l'intérêt général.

Fribourg, mai 1965.

JEAN DARBELLAY

Professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Fribourg.

Les promulgations de la loi nouvelle ou manifestations de l'Eglise

1. Eglise et Loi nouvelle
2. Instauration de la Loi nouvelle ou «fondation» de l'Eglise par la Passion du Christ
3. Trois moments décisifs dans la Promulgation de la Loi nouvelle ou «manifestation» de l'Eglise: Pentecôte, Période apostolique, Période postapostolique
4. Trois attitudes possibles en regard de la promulgation de la Loi nouvelle ou manifestation de l'Eglise: Acceptation, Refus coupable, Ignorance invincible
5. Un cas de conscience: les survivances des pratiques cultuelles de la Loi ancienne et de la Loi de nature
   a) Chez les chrétiens fidèles
   b) En Israël et chez les Gentils
6. Conclusions

La mission visible de l'Esprit saint inaugure le troisième et dernier âge de l'Eglise.

C'est au deuxième âge, alors que le Christ achevait sur la Croix le temps de sa présence parmi nous, que l'Eglise a été définitivement *fondée.*

A cet instant même a pris fin le premier des âges de l'Eglise, celui où elle attendait son Sauveur. Ni les Gentils, qu'ils le sachent ou non, n'ont plus été sous l'économie de la loi de nature, ni les Juifs sous celle de la loi mosaïque. Tous les hommes, qu'on pense à l'*aujourd'hui* du Sauveur au bon larron, ont commencé aussitôt de relever de l'Eglise de la loi nouvelle, dont le mystère à ce moment n'était pourtant *pas encore* promulgué.

La mission de Pentecôte, en inaugurant solennellement cette *promulgation,* posera du même coup la question des promulgations ultérieures et secondaires.

1. Eglise et Loi nouvelle

Si l'on considère la loi nouvelle dans sa plénitude existentielle, elle coïncide avec l'Eglise de l'âge de l'Esprit saint, et ce sera une même chose de parler des promulgations de la loi nouvelle et des manifestations de l'Eglise depuis la venue du Christ.

A la question : la loi nouvelle est-elle une loi écrite ? la réponse donnée par saint Thomas [1], qui rejoint ainsi saint Paul et saint Augustin, est remarquable : « Chaque chose, dit Aristote, se désigne par la partie principale d'elle-même. Ce qui, dans la loi du Nouveau Testament, est par-dessus tout précieux, et résume toutes ses énergies, c'est la grâce de l'Esprit saint, apportée par la foi du Christ. Et donc, avant tout, *principaliter*, la loi nouvelle est la grâce même de l'Esprit saint, communiquée aux fidèles du Christ [2]. Et c'est pourquoi la grâce de la foi est appelée par l'apôtre une loi : *Où donc est le droit de se glorifier? Il est exclu. Par quel genre de loi? Celle des œuvres? Non, par une loi de foi* (Rom., III, 27). Et plus expressément encore : *La loi de l'esprit de vie dans le Christ Jésus t'a affranchi de la loi du péché et de la mort* (VIII, 2). Aussi saint Augustin peut-il opposer *la loi des œuvres, écrite sur des tables de pierre*, et *la loi de la foi, écrite dans les cœurs des fidèles* [3], et préciser un peu avant : *Quelles sont-elles, ces lois divines écrites dans les cœurs par Dieu lui-même, sinon la présence même de l'Esprit saint, Doigt de Dieu, présence qui répand dans les cœurs la charité, laquelle est plénitude de la loi et accomplissement du précepte?* [4] » La loi a été donnée par Moïse, et la grâce par Jésus-Christ (Jean, I, 17), et dès lors la loi a pu devenir une *loi de grâce*.

Mais la loi nouvelle, continue saint Thomas, comprend en outre et secondairement, *secundario*, des éléments visibles et extérieurs. Ils sont d'un double genre. Les premiers sont destinés à préparer du dehors les voies et la venue de la grâce : c'est d'une part la *doctrine* révélant les données à croire et les préceptes à accomplir, et cependant « privée de la grâce, la lettre de l'Evangile même, tuerait » [5] ; et ce sont d'autre part les *sacrements* de la loi nouvelle conduisant jusqu'à nous la grâce qui déborde du Verbe incarné [6]. Les seconds éléments sont constitués par le *comportement* visible et extérieur des fidèles pour autant qu'ils agissent sous la pression secrète de la grâce, « ex instinctu gratiae » [7].

Dans cette loi nouvelle, dont l'élément central est la grâce en tant que reçue par les sacrements et orientée par la doctrine, et qui, devenue ainsi pleinement christique, est capable par sa vertu de rassembler et d'organiser visiblement les hommes en un corps mystique, qui ne reconnaîtrait l'Eglise entrée dans son dernier âge et dans la plénitude de son statut pérégrinal ?

Parler de l'instauration et des promulgations de la loi nouvelle et parler de la fondation et des manifestations de l'Eglise, c'est bien, sous les concepts différents de Loi et d'Eglise, viser la même et unique réalité mystérieuse.

---

[1] I-II, qu. 106, a. 1.

[2] « Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus ».

[3] S. AUGUSTIN, *De Spiritu et littera*, chap. XXIV, n° 41.

[4] *Ibid.*, chap. XXI, n° 36.

[5] I-II, qu. 106, a. 2.

[6] I-II, qu. 108, a. 1.

[7] *Ibid.*

2. Instauration de la loi nouvelle ou « fondation » de l'Eglise par la Passion du Christ

C'est par un acte unique où se condense toute sa vie, l'acte unique de la passion, couronné par la résurrection et l'ascension, que le Christ accomplit le mystère de la rédemption du monde. Désormais « tout est consommé » (Jean, XIX, 30) ; le voile du Temple se déchire en deux du haut en bas (Marc, XV, 38) ; l'accès est libre vers le Saint des Saints, le centurion proclame au nom de la gentilité que Jésus est le Fils de Dieu (Marc, XV, 39) ; l'eau et le sang sortant du côté ouvert de Jésus annoncent l'effusion des grâces sacramentelles (Jean, XIX, 34) ; les limbes des Pères dans l'au-delà sont abolis (Luc, XXIII, 43).

L'Eglise est *fondée*, mais elle n'est pas encore *manifestée*. La loi nouvelle est *instaurée*, mais elle n'est pas encore *promulguée ou divulguée* [1].

Dès ce moment les économies antécédentes de la loi de nature et de la loi mosaïque sont radicalement et à jamais annulées, l'humanité tout entière, qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore, est placée sous le régime de la loi nouvelle.

3. Trois moments décisifs dans la Promulgation de la loi nouvelle ou « manifestation » de l'Eglise : Pentecôte, Période apostolique, Période postapostolique

Il faudra du temps pour que l'Eglise soit manifestée et la loi nouvelle promulguée ou divulguée. On peut discerner, au milieu d'innombrables vicissitudes, trois étapes caractéristiques de ce progrès.

La première étape s'ouvre par la *promulgation ou divulgation inaugurale et solennelle de Pentecôte*. C'est le moment où, sous la pression de l'Esprit, la grâce capitale de Jésus, manifesté désormais Messie et Seigneur par sa résurrection et son exaltation à la droite de Dieu (Act., II, 36), va s'épancher brusquement sur le monde pour y rassembler, de toutes les nations et de toutes les langues, l'Eglise qui est son Corps, formée de ses propres mains, et qui, ainsi animée, devient dès lors capable de porter témoignage de lui jusqu'au jour où, à la fin du monde, il reviendra la visiter.

La deuxième promulgation est celle de la *prédication des apôtres en tant qu'apôtres*, c'est-à-dire en tant qu'exerçant les pouvoirs extraordinaires et intransmissibles qui leur étaient donnés pendant la période strictement

---

[1] On pourrait avec quelques anciens théologiens appeler « promulgation essentielle » l'instauration de la loi nouvelle à la mort du Christ ; et « promulgation accidentelle » sa divulgation à Pentecôte et au-delà. Nous préférons parler d'une part de l'*instauration* de la loi nouvelle et d'autre part, en les considérant comme synonymes, de ses *promulgations ou divulgations*.

apostolique, pour, sur la pierre même angulaire qui est le Christ, fonder eux aussi à leur tour l'Eglise (Ephés., II, 20), à la manière dont les ouvriers travaillent un temps à la fondation d'un édifice qui leur survivra.

En ce sens précis, à savoir pour ce qui est de la mission réservée aux seuls apôtres, la loi nouvelle est alors pleinement divulguée et l'Eglise pleinement manifestée. Saint Paul, dès le temps de son épître aux Romains, peut l'affirmer : « Comment, demande-t-il, invoquer le Seigneur sans croire en lui ? Et comment croire sans d'abord l'entendre ? Et comment entendre sans prédicateur ? Et comment prêcher sans être d'abord envoyé ? selon le mot de l'Ecriture : *Qu'ils sont beaux les pieds des messagers de bonnes nouvelles !* Mais tous n'ont pas obéi à la Bonne Nouvelle... Or je demande : n'auraient-ils pas entendu ? Et pourtant la voix (des prédicateurs) a retenti par toute la terre et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde. Mais je demande : Israël n'aurait-il pas compris ? » (Rom., X, 14-19) [1]. A la fin de l'âge apostolique, le dépôt révélé est pleinement constitué, les écritures canoniques sont achevées, l'Eglise voit s'ouvrir sous ses pas les routes du monde. La distinction entre les apôtres en tant qu'*apôtres*, ou seuls dépositaires des pouvoirs extraordinaires de «fonder» la foi de l'Eglise, et les apôtres en tant que *pontifes*, ou premiers dépositaires des pouvoirs ordinaires de «conserver» le dépôt de la foi, révèle ici encore son efficacité et permet de donner aux paroles de l'apôtre leur pleine signification.

Ces mêmes paroles peuvent s'éclairer historiquement d'une nouvelle lumière. Sur le texte de saint Matthieu, XXIV, 14: *Cet Evangile du Royaume sera proclamé dans le monde entier, en témoignage à la face de tous les peuples. Et alors viendra la fin*, saint Thomas écrit: «La prédication de l'Evangile du Christ peut signifier d'abord la *divulgation* de la connaissance du Christ. Et en ce sens, l'Evangile a été porté dans le monde entier, au temps même des apôtres. Ici les mots: *Et alors viendra la fin* doivent s'entendre de la ruine de Jérusalem » [2]. La Bible de Jérusalem, sur le même passage de saint Matthieu, note: «Il faut, avant le châtiment d'Israël, que tous les Juifs de l'Empire aient entendu la Bonne Nouvelle. Le *témoignage* porté devant les peuples vaudra d'abord contre le judaïsme infidèle. L'Evangile atteignit effectivement toutes les parties vitales de l'Empire romain dès avant l'an 70». Mais, continue saint Thomas, «la prédication de l'Evangile dans le monde entier peut être entendue avec son *plein effet*, et signifier que l'Eglise est fondée dans chaque nation, *in qualibet gente*. En ce sens, comme le dit saint Augustin dans sa *Lettre à Hesychius* [3], l'Evangile est loin d'avoir été prêché au monde entier. C'est alors seulement que viendra la fin du monde».

---

[1] « Les succès prodigieux remportés par la mission de l'apôtre Paul, qui *en dix ans parvint à donner à la foi chrétienne des points d'appui dans presque tout le monde d'alors*, tiennent en partie au fait qu'il pouvait partout bénéficier du travail préalable accompli par le prosélytisme juif. » Joachim JÉRÉMIAS, *Jésus et les païens*, Neuchâtel, 1956, p. 12.

[2] I-II, qu. 106, a. 4, ad 4.

[3] «Comment donc la prédication des apôtres serait-elle achevée, *completa*, puisque, nous le savons assez, il y a des peuples où elle ne fait que débuter, et où elle est loin d'être achevée.» S. AUGUSTIN, *Epist. CXCIX*, n° 49.

La troisième promulgation de la loi nouvelle, la troisième manifestation de l'Eglise, commence au lendemain de la mort des apôtres, *avec la diffusion dans l'espace et dans le temps de l'Eglise postapostolique.* Est-elle aujourd'hui achevée ? Qui oserait l'affirmer ?

D'une part les disciples sont envoyés par le Sauveur à toutes les nations. Les ont-ils effectivement rejointes ? Et se sont-ils présentés à elles avec les signes de crédibilité souhaitables ? Y a-t-il des mondes préchrétiens où leur parole n'ait pas encore pénétré ? Un texte de François de Vitoria, dans son traité *De Indis*, daté de 1532, donne là-dessus à réfléchir : « Les Indiens, dit-il, ne sont pas tenus de croire aussitôt qu'ils ont entendu la prédication de la foi chrétienne, en sorte que, faute d'acquiescement immédiat, ils pécheraient mortellement contre la foi du seul fait qu'on leur aurait annoncé et assuré que la religion chrétienne est la vraie... Il ne m'apparaît même pas encore clairement que la foi chrétienne leur ait été jusqu'ici suffisamment proposée et annoncée, de telle sorte qu'ils soient tenus de l'accepter sous peine de péché. Ils ne seraient tenus de croire, en effet, que si la foi chrétienne leur était proposée avec des témoignages dignes de les persuader. Or, je n'entends pas qu'on ait fait chez eux des miracles, ni qu'on leur ait montré des exemples extraordinaires de sainteté. Au contraire, on leur a donné en spectacle des scandales multiples, des crimes horribles, des impiétés innombrables. En conséquence, il ne semble pas que la religion chrétienne leur ait été prêchée d'une manière assez sainte et convenable pour qu'ils fussent tenus d'y adhérer. Et cependant de nombreux religieux et de nombreux prêtres eussent suffi à la tâche par leur vie, leur exemple, leur apostolat, s'ils n'avaient été empêchés par des hommes qui ont en tête d'autres soucis » [1].

D'autre part les disciples sont envoyés à tous les temps, à toutes les époques d'une humanité sans cesse en travail de rénovation. N'y a-t-il pas

---

[1] *De Indis recenter inventis*, sect. 2 n^{os} 10 et 14 ; édit. Carnegie, Washington 1917, pp. 248 et 250. Voir l'excursus : *Quand la foi est-elle suffisamment proposée ?* dans *L'Eglise du Verbe incaré*, t. II, pp. 852-859.

Il faudrait citer ici Barthélemy de Las Casas : Que veulent dire «ceux qui prétendent que ces Indiens avaient été requis à maintes reprises de devenir chrétiens et d'entrer dans la communion des fidèles ? Même s'ils connaissaient un peu notre langue, était-ce leur dire une chose toute simple comme par exemple deux et deux font quatre ? Et même s'ils étaient capables de comprendre le sens de ces sommations, est-ce qu'ils étaient obligés d'y accéder aussitôt, sans raisonnement, sans réflexion ni délibération ?» *Barthélemy de Las Casas, l'Evangile et la Force*, Présentation, choix de textes et traduction par Marianne Mahn-Lot. Paris, Cerf, 1964, p. 144. Dans cette terrible lutte contre l'injustice, ce qui le soutient – lui et les dominicains –, c'est l'Evangile et saint Thomas, dont il cite les purs textes traditionnels qui semblaient à beaucoup révolutionnaires, – la foi ne doit pas être contrainte, III, qu. 44, 3, ad 1 ; tous les hommes sont membres du Corps mystique *en puissance*, III, qu. 8, a. 3, ad 1, – qu'il prolonge par ce beau texte : «On peut dire que le Christ est Tête des païens même *en acte* par l'influence intérieure de sa grâce, par laquelle, invisiblement, il les éloigne des mauvaises actions, leur inspire de bons désirs et les dispose, lorsqu'ils entendent la doctrine de la foi, à l'accueillir, transformant et mouvant leurs esprits et leurs volontés». *Op. cit.*, pp. 155 et 154.

des pans entiers de l'histoire qui leur soient demeurés inaccessibles ? Les générations primitivement évangélisées ont-elles partout retransmis fidèlement le message ? N'est-il jamais arrivé qu'elles l'aient obscurci ou déformé au point de le rendre méconnaissable même aux âmes droites ? Et les chrétiens sont-ils parvenus, partout et toujours, à reconquérir les régions jadis chrétiennes, d'où la foi a été refoulée ?

Dès lors, qui osera fixer les limites de l'ignorance invincible ? C'est la question que posait Pie IX lui-même, dans son allocution *Singulari quadam*, du 9 décembre 1854: « Il faut tenir pour certain que ceux qui sont dans l'ignorance de la vraie religion, si cette ignorance est invincible, n'en portent point la faute aux yeux du Seigneur. Qui maintenant serait assez présomptueux pour oser indiquer les limites de cette ignorance, étant donné le caractère et la diversité des peuples, des pays, des esprits et de tant d'innombrables facteurs ? » [1] Et qu'on n'imagine pas qu'il faille excepter de ces limites des âmes très droites et très instruites. Après sa visite à Newman, Gérard Manley Hopkins, encore anglican, écrivait à son ami Robert Bridges : « Il a dit entre autres choses qu'il répondait toujours à ceux qui prétendent que les hommes cultivés n'ont pas l'excuse de l'ignorance invincible, qu'ils ont au contraire cette excuse plus que quiconque » [2].

A la question posée tout à l'heure : la promulgation plénière de l'Evangile est-elle aujourd'hui achevée ? la réponse est claire. Commencée après la mort du dernier apôtre, la troisième promulgation de l'Evangile, la troisième manifestation de l'Eglise, doit se développer tout au long de la période postapostolique et ne cessera qu'avec la venue de la parousie. L'Eglise de l'âge postapostolique reste par essence missionnaire [3].

4. Trois attitudes possibles en regard de la promulgation de la loi nouvelle ou manifestation de l'Eglise: Acceptation, Refus coupable, Ignorance invincible

Trois attitudes fondamentales sont possibles en regard de la promulgation de la loi nouvelle ou manifestation de l'Eglise : elle peut être accueillie, elle peut être refusée, elle peut être ignorée en tout ou en partie.

---

[1] Denz. nº 1647.

[2] Gerard Manley HOPKINS, *Reliquiae*, trad. Pierre Leyris, Paris, Seuil, 1957, p. 126.

[3] Cf. *l'Allocution* de PAUL VI pour la fête de Pentecôte, 17 mai 1964 : « La note de catholicité est déjà en acte dans la structure intrinsèque de l'Eglise ; c'est un droit qu'elle tient de naissance ; l'Eglise naît catholique et reine de salut pour tous. Mais dans sa réalité extrinsèque cette note est bien loin de correspondre à l'extension du monde. Elle est toujours en devenir, elle est toujours dans l'effort de son déploiement concret et historique... Des peuples innombrables, des continents entiers sont encore en dehors de l'évangélisation chrétienne. La majeure partie de l'humanité n'a pas encore reçu le message de la Pentecôte... Le dynamisme missionnaire naît de la catholicité de l'Eglise, encore en puissance et non effective ». *Documentation catholique* 7 juin 1964 col. 697.

Partout où la loi nouvelle est promulguée, c'est-à-dire partout où l'Eglise est manifestée, selon qu'elle est *accueillie* ou *refusée*, les hommes, tout en suivant sur le plan temporel les chemins proprement humains de leur histoire et de leur développement naturel, social, culturel, seront sur le plan spirituel et dans le secret de leur cœur, invités inéluctablement à opter entre les deux cités antagonistes, « mystiques », transcendantes, celle de Dieu plus aimé que la créature et celle de la créature plus aimée que Dieu, toutes deux désormais constituées dans la pleine force de leur statut pérégrinal.

Et que va-t-il se passer quand la promulgation de la loi nouvelle ou manifestation de l'Eglise sera invinciblement *ignorée*, en tout ou en partie, sans qu'il y ait en cela aucune faute personnelle ? C'est le cas, aujourd'hui encore hélas, de trop vastes multitudes. Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité, pourrait-il leur refuser le secours de ses prévenances et les abandonner à eux-mêmes ? Pour une part considérable, ils ne sont pas rejoints par les grâces normales de *contact*, issues de la hiérarchie et seules pleinement christoconformantes : ni les lumières de la prédication évangélique ni le toucher des sacrements ne les réconfortent. Mais c'est par des grâces de suppléance, par des grâces données *à distance* que le Christ, sans même qu'ils sachent le reconnaître, viendra visiter leur cœur, et pas un seul d'entre eux ne sera oublié. Dans la mesure où ces grâces seront accueillies, c'est bien la loi nouvelle qui sera présente, c'est bien l'Eglise du Christ qui se formera, certes sous un état imparfait, anormal, mutilé, selon des zones de pensée ou de ferveur plus ou moins favorisées.

Ces hommes, ces multitudes, pourront croire vivre encore sous des climats religieux antérieurs au Christ, il leur semblera que rien n'est changé dans leur condition [1]. Pourtant la grâce qui leur est offerte n'est plus la grâce christique par mode d'*anticipation*, qui régissait les économies jadis normales et préparatoires de la loi de nature et de la loi ancienne ; c'est maintenant une grâce qui leur vient de la Passion du Christ par mode de *dérivation*. Et sous ce rapport précis, elle est plus parfaite que la grâce christique anticipée : s'ils la reçoivent sans nul obstacle intérieur, elle leur ouvre la porte, non plus comme jadis des anciens limbes, mais du ciel même. Cependant ils ne possèdent cette grâce de dérivation que par voie extrahiérarchique et anormale, par communication à distance, par manière de suppléance, sans qu'elle puisse pleinement épanouir en eux ses modalités illuminatives et sacramentelles qui la font pleinement christoconformante. Il faudra pour qu'elle puisse enfin se déployer, que s'ouvrent devant elle les portes de l'autre-delà.

---

[1] En quelque lieu qu'ils vivent, les hommes sont passés maintenant sous le régime de la Loi nouvelle: «Diversitas locorum non variat diversum statum humani generis, qui variatur per temporis successionem», S. THOMAS, I-II, qu. 106, a. 3, ad 2.

5. *Un cas de conscience: les survivances des pratiques cultuelles de la loi ancienne et de la loi de nature*

Au moment où l'Eglise avec les missions visibles du Verbe et de l'Esprit s'enracine dans le ciel et entre dans son statut pérégrinal définitif, les économies divines antérieures de la Loi de nature et de la Loi mosaïque, lumineuses en elles-mêmes et illuminatrices dans la mesure où elles étaient accueillies, mais encore préparatoires et imparfaites, auront à s'effacer devant l'économie de la Loi nouvelle, comme l'aube devant le soleil.

Comment se fera cette transition ? Tous les trésors de grâce et de révélation accumulés sous les économies antérieures vont pouvoir s'épanouir en passant sous le climat de la Loi nouvelle. Mais qu'adviendra-t-il des prescriptions rituelles et cérémonielles, rendues caduques et désormais périmées, qui leur servaient d'enveloppe ?

La réponse est double. Elles pourront être tolérées quelque temps chez les chrétiens fidèles ; et excusées, en Israël et chez les Gentils, à la faveur d'une ignorance invincible.

a) Chez les chrétiens fidèles

Les prescriptions rituelles et cérémonielles de la Loi mosaïque devront-elles, après la mort du Christ, être aussitôt rejetées par les chrétiens fidèles comme un fruit corrompu ? Ou pourront-elles pendant un certain temps trouver accueil dans l'Eglise primitive ? Et à quelles conditions ? Telles sont les questions soulevées dès les premiers jours par ce que le Livre des Actes nous rapporte de la conduite des apôtres eux-mêmes et auxquelles la théologie essaie de donner réponse.

Il faut se référer ici à l'article magistral de saint Thomas dans les *Sentences* [1] et au passage correspondant de la *Somme* [2], où est arbitrée la discussion célèbre qui opposa un moment entre eux saint Jérôme [3] et saint Augustin [4] sur le sens que pouvait prendre la pratique de la Loi ancienne quand Jésus était déjà venu pour inaugurer la Loi nouvelle. Plusieurs étapes doivent être ici distinguées.

A. *De l'instant de l'Incarnation jusque avant la Passion.* – « La loi et les prophètes vont jusqu'à Jean ; depuis lors le royaume de Dieu est annoncé et chacun se tend vers lui par violence » (Luc., XVI, 16). A l'instant de l'incarnation commence l'âge de la présence du Christ. Toutes les grâces

---

[1] S. THOMAS, *IV Sent.*, dist. 1, qu. 2, a. 5, quaest. 3.

[2] I-II, qu. 103, a. 4 ad 1.

[3] S. JÉROME, *Comment. ad Galatas*, II, 11-15, P.L., t. XXVI, col. 338-342 ; *Epist. CXII*, t. XXII, col. 916 et suiv.

[4] S. AUGUSTIN, l'admirable *Epist. LXXXII*.

envoyées du ciel dérivent désormais de lui, soit par contact sur ceux qui le rencontrent en Palestine, soit à distance sur le reste du monde.

Quel sera le sort des promesses messianiques concernant le Roi et son royaume, qui s'exprimaient dans le culte et les cérémonies de la loi ancienne ? Il est nécessaire alors plus que jamais de pénétrer le vrai sens de ces pratiques. Aussi Jésus les laisse-t-il durer, il ne les fera pas éclater, il s'abritera plutôt sous elles, comme pour les éclairer de l'intérieur. Il importe qu'on comprenne que les promesses de la loi ne sont pas détruites mais bien plutôt accomplies quant à ce qu'elles annonçaient de grâce et de vérité. C'est plus tard et peu à peu que les voiles où elles s'enveloppaient auront à se dissiper.

Ainsi s'explique la conduite de Jésus. Il veut être porté au temple pour y être d'abord circoncis, puis offert et racheté (Luc, II, 21-23) ; il aura le zèle de la maison de Dieu (Luc, XIX, 46 ; Jean, II, 17) ; il enseignera chaque jour dans le temple (Luc, XIX, 47) ; il sera lui-même suprêmement le Temple (Jean, II, 18) ; il ordonnera au lépreux qu'il vient de guérir de présenter au prêtre l'offrande prescrite par Moïse (Mt., VIII, 4).

Pendant tout ce temps de la vie de Jésus, les cérémonies de la loi avaient encore à être observées en vertu des préceptes divins. Elles n'étaient ni pernicieuses, ni indifférentes, mais salutaires, *neque mortifera, neque mortua, sed salutifera* [1]. Vers la fin de cette époque, écrit saint Thomas, « alors que le Christ prêche et opère des miracles, la Loi et l'Evangile couraient parallèlement, car bien que le mystère du Christ fût commencé, il n'était pas encore consommé, *currebant simul Lex et Evangelium, quia jam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum* » [2]. Une charité intense, celle des saints évangéliques appartenant au versant de l'âge de l'attente du Christ, pouvait, toute proche de la charité même du Christ, s'abriter et s'accroître sous les activités finissantes mais encore bienfaisantes de la oi mosaïque.

B. *De la Passion du Christ jusqu'à la suffisante divulgation de l'Evangile.* – Que penser de la nature des cérémonies de la loi mosaïque dans la période qui va de la Passion du Christ à la divulgation de l'Evangile ?

1. Pour ceux qui connaissent le mystère du Christ, les cérémonies de la loi sont désormais vidées de leur sens. Elles annonçaient comme future la rédemption qui est maintenant accomplie. Persister en connaissance de cause et délibérément à espérer en elles, c'est méconnaître le sens de la mort du Christ, c'est pécher contre la foi chrétienne, c'est proprement l'infidélité juive, la *perfidia judaica*, c'est changer ces instruments naguère salutaires, *salutifera*, en instruments de mort, *mortifera*.

2. Néanmoins, et sous cette réserve expresse, et puisque, à la différence des pratiques païennes et idolâtriques, celles-ci ont été autrefois bénies, elles pourront, – bien qu'évacuées, dévitalisées, inefficaces, – être conservées

---

[1] S. THOMAS, *IV Sent*, loc. cit. et ad 1.
[2] I-II qu. 113, a. 3, ad. 2.

un certain temps encore, pour des raisons de piété, par les chrétiens venus du judaïsme, à la manière dont on entoure les dépouilles d'un mort, et afin, écrit saint Thomas commentant saint Augustin, que la Mère Synagogue fût ainsi conduite honorablement au sépulcre, *et ideo hoc modo erat mater synagoga deducenda ad tumulum cum honore.* Elles sont alors inefficaces, mais non pernicieuses, *mortua, non mortifera;* ni bonnes ni mauvaises, disait saint Augustin.

On comprend ainsi que les apôtres eux-mêmes, Pierre, Paul et les autres, aient pu parfois les observer, pour des motifs de miséricorde et de condescendance à l'égard des chrétiens venus du judaïsme. A saint Jérôme, – qui pensait que ces pratiques étaient, sitôt après la Passion, devenues corruptrices, *mortifera*, et qui, de ce fait, prétendait que les apôtres n'avaient dû les observer qu'en apparence, en donnant le change, à la manière par exemple dont on pratiquerait la circoncision mais pour des raisons de santé, – saint Augustin, suivi par saint Thomas, répondra qu'une telle simulation serait indigne des apôtres de la vérité. « Pierre, Paul et les autres apôtres ont observé les cérémonies de la loi, non par simulation, mais en vérité. Pierre pourtant, à Antioche, fut imprudent par trop de condescendance à l'égard de ceux des Juifs convertis qui réclamaient qu'on les observât. Son exemple pouvait laisser croire qu'elles étaient nécessaires ; en sorte qu'il se rendit vraiment répréhensible et tomba dans une faute légère. Aussi est-ce en vérité, non seulement en apparence, que Paul le réprimanda » [1].

Pendant combien de temps les cérémonies de la loi ancienne pourront-elles survivre ainsi sans péché dans le christianisme ? Saint Augustin se contente de parler du premier âge où la foi chrétienne fut révélée. Saint Thomas indique comme dates extrêmes, d'une part la Passion du Christ, et d'autre part la divulgation de l'Evangile, mais sans préciser davantage. Peut-être faut-il considérer la ruine de Jérusalem et de son temple comme le signal officiel de la réprobation définitive de la Synagogue et de l'effondrement de la loi ancienne. Les chrétiens venus du judaïsme n'éprouvent plus alors le besoin de se rattacher aux coutumes du passé. Et à ce moment, Rome est déjà consacrée par le martyre de ses deux apôtres.

b) En Israël et chez les Gentils

Les pratiques de la loi ancienne courent parallèlement à l'Evangile pendant la vie du Christ ; elles sont radicalement invalidées lors de sa mort sur la croix ; elles peuvent être cependant tolérées quelque temps comme ni bonnes ni mauvaises chez les chrétiens pour des raisons de charité.

1. Mais que deviennent-elles chez ceux qui, en Israël, continuent de bonne foi de croire à leur validité ?

---

[1] S. THOMAS, *IV Sent., loc. cit.*

Pour ce qui est des *sacrifices sanglants*, prescrits par le Pentateuque, ils sont devenus impossibles depuis la destruction du temple, seul lieu où ils pouvaient être offerts. Et même si Israël parvenait à le rebâtir, il semble bien qu'il n'aurait plus aujourd'hui le désir de les restaurer et considérerait sur ce point la Loi de Moïse comme abrogée : « L'humanité ne veut plus d'autre sacrifice sanglant que celui de la Croix » [1].

Le rite commémoratif de l'*agneau pascal*, qui, par-delà le passage de la terre d'Egypte à la terre promise, signifiait le passage de la servitude du péché à la liberté de la loi de grâce a perdu pour les yeux chrétiens toute sa valeur sacramentelle annonciatrice et tout son caractère de prescription divine. Pratiqué par la piété des Israélites, il ne pourrait avoir d'autre vertu religieuse que celle que lui prêterait une fidélité, qui pourrait être émouvante mais qui, faute d'avoir su traverser le voile jadis déchiré, s'est égarée. La Pâque juive d'ailleurs se célèbre aujourd'hui sans agneau.

Il en va pareillement de la fidélité à vouloir pratiquer le rite de la *circoncision*, par lequel est consacré à Dieu le petit enfant mâle, et du même coup toute la famille dont il sera plus tard le chef.

2. Mais ici un problème est posé au théologien catholique. La théologie pouvait-elle prendre conscience de la nécessité de baptiser les petits enfants pour leur ouvrir les portes du royaume de Dieu, sans poser du même coup la question de la possibilité de leur salut dans les âges antérieurs ?

La réponse est qu'il a toujours existé pour les petits enfants des signes sacramentels capables par leur contact de les purifier du péché originel. Quels sont ces signes précurseurs du baptême ? Pour Abraham et sa descendance, on les voit dans le rite de la circoncision, désigné par révélation divine [2]. Pour les Gentils vivant sous la loi de nature, c'est l'instinct intérieur de la grâce qui, en l'absence de révélation, les guidera dans le choix d'un rite de consécration [3].

---

[1] Voir sur ce point M.-J. LAGRANGE, *L'Evangile de Jésus-Christ*, Paris, Gabalda, 1928 pp. 429 et 468, note 1.

[2] « Dès son institution dans le peuple de Dieu, la circoncision, signe de la justice de la foi, désignait pour les petits enfants la purification du péché ancien et originel ». S. AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*, livre II, chap. 11, n° 24. – « Bien que la faute originelle fût remise par le mystère de la circoncision... » INNOCENT III, *Epist. Majores*, 1201, Denz., n° 410. – « C'est la doctrine commune que le péché originel était remis lors de la circoncision ». S. THOMAS, III, qu. 70. a. 4, et ad 2. – Même doctrine chez les théologiens de l'âge baroque qui ne diffèrent que par la manière de rendre raison de ce fait.

[3] « Si, avant Abraham, les justes et leurs petits enfants étaient marqués par un sacrement corporel et visible, l'Ecriture ne nous le dit pas ». S. AUGUSTIN, *De peccato originali*, chap. 30, n° 35. – « Certains des sacrements antérieurs à la loi écrite étaient nécessaires, par exemple ce *sacrement de la foi*, ordonné à effacer le péché originel ». S. THOMAS, *IV Sent.*, dist. 1, qu. 1, a. 2, quaest. 3, ad 2. – Ce même rite est souvent appelé par les théologiens *remède de la loi de nature :* « remedium ante circumcisionem contra originale ». S. THOMAS, *IV Sent.*, dist. 2, qu. 1, a. 2, ad 4.

En ce qui concerne la circoncision, dès après la mort du Christ, elle perd sa valeur annonciatrice et son caractère obligatoire ; elle cesse, comme nous venons de le dire, d'être un sacrement de l'ancienne alliance. Tombe-t-elle au rang d'un simple remède de la loi de nature, comme l'ont pensé certains théologiens? [1] Disons plus exactement que, non plus en tant que *présentement* prescrite par Dieu comme ordonnée au Christ à venir, mais en tant que *jadis* prescrite par Dieu comme ordonnée au Christ à venir, elle tient à un titre privilégié, dans l'Israël d'après le Christ qu'elle contribue à maintenir rassemblé pour le jour de la réintégration, le rôle du remède de la loi de nature encore valable chez les Gentils. Appliquée avec foi dans les milieux où la loi nouvelle n'est pas encore promulguée ou divulguée, et où persiste une invincible ignorance, elle peut encore sauver les petits enfants. Normalement, selon l'ordre des choses voulu de soi par le Christ, ces enfants devraient lui être incorporés pleinement par le baptême; mais selon la voie anormale de ses suppléances miséricordieuses, il veut bien pour les justifier initialement tenir compte du pauvre appareil périmé que lui présentent l'erreur involontaire et la piété de leurs parents.

3. Reste une question : la promulgation ou divulgation de l'Evangile laisse-t-elle à l'ignorance invincible un champ assez vaste pour qu'on puisse parler, au sens précis que nous venons de définir, après la promulgation solennelle de Pentecôte, après la promulgation plénière de la période strictement apostolique, d'une survivance réelle et efficace des rites précurseurs du baptême, soit en Israël soit chez les Gentils ?

Les théologiens conviennent sans difficulté que, si l'*instauration* de la loi nouvelle s'est faite en une fois pour le monde entier lors de la passion du Christ, ses *promulgations* n'ont pu être que progressives, que le temps était requis pour rejoindre soit l'ensemble d'Israël soit plus encore les *terrae incognitae* et le monde immense de la gentilité, et que, là où la nécessité du baptême n'était pas apparue, les rites qui l'avaient précédé, pratiqués dans la foi, continuaient d'être bienfaisants. Cette longue attente crépusculaire est-elle aujourd'hui dissipée ? [2]

« Quand le temps du baptême a-t-il commencé ? » demande saint Bernard dans son *Traité du baptême* adressé à Hugues de Saint-Victor. La nécessité du baptême et l'évacuation du rite ancien, continue-t-il, n'ont certes pas commencé lors du dialogue secret avec Nicodème (Jean, III, 5), ni même avec la mission des apôtres aux nations pour les baptiser (Mt., XXVIII, 19).

---

[1] Cf. SUAREZ, *De legibus*, livre IX, ch. 22: *De cessatione circumcisionis quoad sanctificationem infantium*, édit. Vivès, t. VI, pp. 546-548. – BILLUART, *De baptismo*, dissert. 1, a. 2; édit. Lequette, t. VI, p. 262, etc.

[2] SUAREZ invite ici à distinguer deux sortes d'ignorance de la loi : l'une, essentielle et qui seule excuse, résultant du manque de promulgation ou du manque de temps à connaître la promulgation ; l'autre accidentelle, résultant des simples circonstances. *Loc. cit.*, n° 7, p. 548. Cette distinction, indiscutable quand il s'agit de lois simplement humaines, peut-elle et dans quelle mesure être ici retenue ?

« Mais l'ancien usage n'a été aboli pour chacun, et chaque non baptisé ne s'est trouvé condamné par le précepte nouveau, qu'à partir du moment où ce même précepte a pu parvenir à sa connaissance au point de le rendre inexcusable. Quant aux enfants et à ceux qui n'ont point l'usage de leur raison, coupables par seule voie de contagion originelle et non de prévarication personnelle, on doit croire que les sacrements anciens ont été valables pour eux jusqu'au jour où l'usage en fut publiquement interdit. Et au-delà de ce terme ? C'est à Dieu, non à moi de répondre : *An vero ultra ? penes Deum est, non meum definire* » [1].

6. *Conclusions*

1. L'Eglise, en formation pendant l'âge de l'attente du Christ, sous les économies de la loi de nature et de la loi ancienne, entre, à l'âge de l'Esprit saint, sous l'économie de la loi nouvelle, dans son statut pérégrinal définitif.

C'est un même mystère qu'on vise dans sa *racine* en parlant lors de la Passion du Christ, de la fondation de l'Eglise et de l'instauration de la loi nouvelle ; et qu'on vise dans ses *progrès* en parlant dès Pentecôte des manifestations de l'Eglise et des promulgations ou divulgations de la loi nouvelle.

2. A Pentecôte l'Eglise est animée et solennellement manifestée, la loi nouvelle est solennellement promulguée ou divulguée.

Aussitôt commence la prédication des apôtres en tant qu'apôtres, c'est-à-dire en tant que dotés de pouvoirs intransmissibles pour, sur la pierre angulaire qui est le Christ, parachever la fondation de l'Eglise. Cette période apostolique de manifestation de l'Eglise et de promulgation de la loi nouvelle, très avancée au temps où saint Paul écrit l'Epître aux Romains (x, 18), est close à la mort du dernier apôtre.

Alors commence la troisième sorte de manifestation de l'Eglise et de promulgation de la loi nouvelle, celle de la période postapostolique, qui doit se déployer sans trêve jusqu'au jour de la Parousie ; car depuis la descente sur elle des missions visibles de l'Incarnation et de Pentecôte, l'Eglise est par essence missionnaire.

3. En regard des manifestations de l'Eglise ou des promulgations de la loi nouvelle, trois attitudes fondamentales sont possibles :

ou bien l'attitude d'*adhésion* foncière, celle d'un amour de Dieu préféré à l'amour de soi ; l'Eglise n'existera en plénitude qu'à l'endroit où s'exercent

---

[1] « Ex eo tempore tantum cuique coepit antiqua observatio non valere, et non baptizatus quisque novi praecepti reus existere, ex quo praeceptum ipsum inexcusabiliter ad ejus potuit pervenire notitiam. Sane parvulis et necdum ratione utentibus, quia sola nocere creditur peccati contagio, non enim mandati praevaricatio, tandiu credendum est antiqua valuisse sacramenta quandiu palam interdicta non fuisse constiterit. An vero ultra ? Penes Deum est, non meum definire ». *Tractatus de baptismo*, chap. 2, nº 6 ; P.L., t. CLXXXII, col. 1035.

les pouvoirs sacramentels et illuminateurs, et où dès lors la charité et l'habitation du Saint-Esprit pourront entièrement s'épanouir ;

ou bien l'attitude de *refus* foncier, celle d'un amour de l'homme délibérément préféré à l'amour de Dieu, et alors les portes s'ouvrent de la cité du mal.

Et que va-t-il se passer dans les cas, plus fréquents qu'on ne pourrait croire, où la manifestation de l'Eglise ou divulgation de la loi nouvelle sera, sans qu'il y ait faute personnelle, *ignorée*, soit partiellement, soit même totalement ? Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés n'abandonne aucun d'entre eux. Dans la mesure où les prévenances de son Esprit saint sont accueillies, vont se continuer, plus ou moins voilées, plus ou moins parfaites, plus ou moins intimes et ferventes, et aussi, bien sûr, plus ou moins contrariées, des zones diverses d'appartenance salutaire à l'unique Eglise. Inversement, dans la mesure où ces prévenances sont refusées, c'est la cité du mal qui, à son tour, commence à prévaloir.

CHARLES JOURNET

Note sur la participation des religieuses contemplatives à la vie politique par le vote

1. Il est assez fréquent que des religieuses contemplatives, appelées à voter, ressentent une gêne intérieure. Généralement les autorités ecclésiastiques les poussent à accomplir ce devoir civique pour un certain nombre de raisons qu'il est aisé de comprendre:

si réduits que soient leurs contacts avec la société civile, les contemplatives en sont membres et en bénéficient sous de multiples formes;

dans un temps où trop de citoyens pèchent par abstentionnisme, elles donnent ainsi un exemple de civisme;

par l'orientation de leur vote, elles exercent sur la vie politique une influence qui va dans le sens que l'on estime souhaitable et peuvent même, dans certains cas, empêcher que ne viennent au pouvoir des hommes ou des régimes contraires au vrai bien de la cité.

2. Est-il possible d'envisager les choses d'un autre point de vue? Nous le pensons et nous croyons que la gêne à laquelle nous faisions allusion s'appuie sur des ressorts plus profonds que la seule habitude.

Pour les raisons que nous dirons, il ne semble pas qu'il faille maintenir pour les moniales contemplatives [1] l'obligation de faire usage de leur droit civique et politique de vote. L'interdiction pure et simple, de la part de l'autorité ecclésiastique, ne serait cependant pas heureuse. Ce qui est souhaitable, c'est qu'on laisse à chaque religieuse la liberté de participer ou non au scrutin selon ce que lui dictera sa conscience.

La proposition qui précède se réfère aux conditions politiques habituelles

---

[1] Ces réflexions vaudraient, selon nous, également pour les religieux contemplatifs, selon le degré de clôture qui leur est propre.

aujourd'hui, en 1965. Bien qu'elle s'appuie sur des motivations doctrinales, elle n'a pas valeur absolue. En effet, il pourrait être du strict devoir des religieuses de participer à un vote quand la victoire d'un des partis signifierait la fin de la liberté civique ou de graves brimades pour l'Eglise, ou si l'Etat déniait aux religieux, en tant que tels, le droit de vote, en vertu d'une position de principe.

Cependant la voie de l'abstention nous paraît, en ligne générale, la plus judicieuse, la plus souhaitable, parce qu'elle est la plus conforme à la vocation contemplative.

3. Le principe directeur nous paraît être le suivant: autre est un droit, autre l'exercice de ce droit. On peut être conduit à renoncer à l'exercice d'un droit légitime, qui, dans les conditions ordinaires de la vie, constitue un devoir, en vue d'une activité plus haute.

Ainsi, pour le Royaume de Dieu, un religieux renonce à fonder une famille ou à acquérir une propriété à titre personnel.

Les motifs qui militent en faveur de l'abstention des contemplatives sont de deux ordres: ils concernent d'abord l'équilibre propre de la vie contemplative et ensuite la qualité du témoignage attendu des monastères, même relativement au bien commun de la cité temporelle.

4. La vocation contemplative, envisagée comme état de vie, inclut une existence centrée sur l'unique nécessaire et socialement organisée en fonction de cette fin. C'est pourquoi elle requiert un retranchement du monde et le sacrifice d'un ensemble de biens et d'activités humaines en eux-mêmes légitimes. La clôture des moniales dessine d'un trait fort une frontière plus invisible encore que visible et qui est franchie à un autre niveau, celui de l'amour contemplatif qui embrasse en un seule étreinte l'humanité tout entière dans une sollicitude semblable à celle du Christ. Certains, nous le savons, souhaiteraient l'abolition de cette clôture. Nous ne partageons pas leur avis dans la mesure où nous croyons justifié, au sein de l'Eglise, un état de vie contemplatif. Quoiqu'il en soit l'Eglise maintient cette clôture rigoureuse qui va jusqu'à ne pas permettre à une religieuse de se rendre au chevet de ses parents mourants. Ne peut-on pas voir inscrites en une telle exigence les raisons mêmes pour lesquelles les Moniales ne devraient pas être obligées à voter? Ont-ils tort ceux qui se scandalisent qu'on accorde si aisément une dispense de clôture dans le cas du vote, alors qu'on la refuse si rigoureusement là où la piété filiale est en cause?

5. D'autre part, pour que le vote des moniales soit un acte vertueux, il suppose remplies les conditions suivantes:

1° Une certaine expérience, fût-ce par le simple biais de l'attention et de l'intérêt habituel, de la vie politique, et une certaine information touchant les problèmes à résoudre, la personnalité des candidats, leurs programmes, etc. Ce qui suppose à son tour la lecture des journaux, la rencontre avec des personnes spécialement avisées en ce domaine. Qui ne voit l'incompatibilité de fait entre cette exigence et les exigences de clôture, de silence, de solitude, de désert, qui découlent de la vocation contemplative?

2° La possibilité d'un jugement personnel. L'essence de la démocratie, selon l'enseignement des derniers Papes, et surtout depuis *Pacem in terris*, et Paul VI, est constituée par la reconnaissance effective et juridique à chaque individu humain du caractère de personne, être responsable et sujet d'initiative, par rapport à la chose publique. Chacun est considéré comme un sujet politiquement «adulte», c'est-à-dire autonome; sa décision politique doit émaner d'un jugement dûment mûri de sa conscience. Or que se passe-t-il trop souvent? Les religieuses, privées, en vertu des exigences de leur vocation propre, de formation politique, s'en remettent au jugement de leur supérieure ou de personnes étrangères au monastère. Ce qui comporte un double inconvénient:

a) L'acte politique n'est pas matière à obéissance. C'est en tant que citoyennes, non en tant que religieuses liées par les vœux, qu'elles votent. Il y a grand risque de confusion des plans et d'abus de l'obéissance.

b) On ne respecte pas les règles de la démocratie, qui exige des actes de citoyens politiquement conscients, en se laissant passivement manœuvrer par des tiers. Alléguer le fait qu'une vaste portion de la population est manœuvrée par la propagande, n'est pas fournir une réponse valable; car la démocratie est aussi un esprit qui s'acquiert et le rôle des élites de tout ordre est d'y entraîner les autres. Sans compter que l'on peut suggérer aux religieuses des choix contestables, les conditions mêmes du vote le privent de son caractère vertueux et crée des équivoques. Par ailleurs ces équivoques sont un poids pour des consciences spécialement appelées, de par leur vocation, à une plus grande pureté dans l'amour et le respect de la vérité.

L'argument de l'exemple, invoqué pour justifier le vote des religieuses, semble donc plutôt devoir être mis au bénéfice de leur abstention. Car l'exemple qu'elles donneraient, serait celui d'une participation de type infantile à la vie publique.

6. Les chrétiens d'aujourd'hui perçoivent mieux les devoirs qui les attendent par rapport aux tâches temporelles. Dans ce domaine, ce sont les laïcs qui, au premier chef, sont concernés. Mais simultanément les chrétiens sont sollicités par la tentation d'une vision et d'une éthique de la vie totalement sécularisées. L'humanisme athée est le cas extrême d'un courant de fond qui entraîne les hommes, y compris les chrétiens, à ne concevoir pour leur vie d'autres horizons que les horizons humains et à placer l'homme au centre de toutes choses. Le succès d'un ouvrage comme *Honest to God* de l'évêque anglican J.A.T. Robinson [1] a valeur de symptôme.

Pour le bien de l'Eglise d'abord, et pour le bien de la cité temporelle ensuite, des vocations contemplatives, vouées à la recherche exclusive de Dieu sont aujourd'hui une nécessité impérative. N'est-ce pas une manifestation éminente de la charité fraternelle que de redonner, par son témoignage dans un monde qui n'a plus le sens de Dieu, à des hommes qui l'ont perdu, le goût de Dieu? Le cœur de la vie de l'Eglise est l'amour de Dieu et la louange de Dieu. Cette activité a valeur pour elle-même et c'est pourquoi la vie contemplative a sa justification première dans cet amour et cette gloire dus à Dieu. La charité à l'égard du prochain est aujourd'hui un motif de surcroît qui rend sa nécessité plus urgente.

7. Si ce qui précède est exact, il faut tout faire pour assurer à cette vocation sa pleine pureté. Ce qui suppose la rigueur des moyens assurant à l'esprit jeté dans la recherche de l'unique nécessaire, la solitude et le silence intérieurs indispensables.

Les moyens de communication modernes, les contacts plus fréquents avec l'extérieur, les illustrés et la radio, etc., constituent aujourd'hui autant de voies par lesquelles le monde peut pénétrer dans les cloîtres et énerver la vigueur du don contemplatif. L'intérêt porté par devoir à la chose publique s'inscrirait également dans cette conspiration des éléments qui viennent distraire la moniale de son chemin.

8. On peut penser également que, pour ce qui est de sa réfraction au plan de la culture, dans un monde qui connaît les menaces de la collectivisation totalitaire, la vie contemplative témoigne de l'absolu de la destinée de chaque personne.

Pour prévenir une objection et des malentendus, il conviendrait de préci-

[1] Cf. *Nova et Vetera*, 1964, N° 3, p. 229.

ser publiquement que l'abstention jugée souhaitable, loin d'être une caution à l'abstentionnisme de tous ceux qui se désintéressent coupablement de la chose publique, s'inscrit positivement à l'intérieur de la contribution spécifique des contemplatifs au bien de la cité. En accueillant l'existence de monastères contemplatifs, la cité, en effet, reconnaît, fût-ce implicitement, la valeur suprême, au plan de son propre bien commun, des activités spirituelles désintéressées et du culte gratuit rendu au Créateur : elle reconnaît également le bienfait de la prière d'hommes ou de femmes consacrés à Dieu. De leur côté, les contemplatifs apportent à la cité – contrecoup réel et surcroît d'une activité qui n'est pas de ce monde –, leur prière, un témoignage particulièrement éclatant de la vie évangélique et le rappel, essentiel pour une juste conception du bien commun temporel, de l'horizon ultime de la vie humaine, qui est celui du Royaume de Dieu.

9. Si toutes ces considérations sont valables, une double conclusion nous paraît s'offrir :

a) laisser aux moniales la liberté d'aller voter ou non, ou à tout le moins reconnaître la validité d'une objection de conscience lorsque la religieuse, soit par principe, soit à cause de situations concrètes, estime devoir s'abstenir ;

b) demander en conséquence aux supérieures de ne jamais obliger leurs subordonnées à voter dans tel ou tel sens. L'autorité monastique ne peut porter sur un acte de cette sorte et les religieuses doivent savoir qu'elles ne sont pas tenues par leurs vœux à suivre des directives en ce domaine.

Jean de la Croix KAELIN O.P.
Marie-Martin COTTIER O.P.

Moyens de sanctification

Deux grands moyens de sanctification, tous deux nécessaires et sans lesquels les moyens ex opere operato, les sacrements, ne produisent pas toute leur efficacité, sont l'oraison et la générosité, consistant dans la disposition habituelle de ne rien refuser à Dieu.

L'oraison est essentiellement un commerce d'amitié avec Dieu. Il faut s'appliquer sérieusement à l'oraison, non seulement une demi-heure le matin, mais toute la journée et toute sa vie. Ce moyen a la prééminence sur l'autre, parce que l'oraison seule peut nous rendre généreux envers Dieu. Et une oraison qui ne rend pas généreux est illusoire. A son tour, la générosité facilite merveilleusement l'oraison.

La disposition habituelle de ne rien refuser à Dieu implique un grand amour de Dieu, de même que la disposition d'éviter tout péché mortel par le motif de charité implique le degré infime de charité, absolument nécessaire au salut et d'ailleurs suffisant pour la justification extra-sacramentelle. Dès qu'on est dans la disposition habituelle de refuser à Dieu quelque chose, même minime et non demandée sous peine de péché (imperfection positive) on est dans l'état dangereux de la tiédeur. Et tant que cette disposition dure, toute oraison est impossible (mais non pas toute méditation). Par conséquent, tout amour de Dieu qui n'est pas accompagné de cette disposition habituelle de ne rien refuser à Dieu est insuffisant dans toute personne tenue de tendre à la perfection; ce n'est qu'un amour de tiédeur ou encore d'imagination.

Si réellement on aime Dieu beaucoup, on éprouve nécessairement le besoin de se sacrifier pour Lui. Et si on ne peut se résoudre à tel sacrifice, à telle croix demandée ou imposée, c'est un signe certain qu'on est encore peu avancé dans l'amour de Dieu.

Cette disposition de ne rien refuser à Dieu implique aussi la mesure de renoncement ou d'esprit de sacrifice pour arriver à la sainteté. Il n'y a pas de vie chrétienne sans renoncement: *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam quotidie et sequatur me,* ... si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix chaque jour et me suive» (saint Luc IX, 23). Pas de vie chrétienne sans imitation de Notre Seigneur Jésus-Christ: «*Dominus noster Jesus Christus non sibi*

placuit, ... car le Christ n'a pas eu de complaisance pour lui-même» (Epître aux Romains XV, 3).

Le renoncement n'est pas la perfection, ou bien il n'en est que le côté négatif. Mais il en est la condition *sine qua non* et la mesure. «*Tantum proficies, quantum tibi vim intuleris*, ... vous ne ferez de progrès que dans la mesure où vous vous ferez violence» (Imitation de Jésus-Christ, livre 1, chapitre XXV). Voilà donc pourquoi tous les saints, sans exception, ont été des prodiges d'abnégation.

Il faut donc se renoncer et se mortifier. Mais, à mon avis, il vaut mieux ne pas s'en préoccuper *primo et per se*, ni surtout prendre comme ligne de conduite: jouir le moins possible, souffrir le plus possible. Il ne faut se préoccuper que de plaire à Dieu: «*Quae placita sunt ei facio semper* ... je fais toujours ce qui Lui plaît» (saint Jean VIII, 29).

Ce qui implique la mesure de renoncement et de mortification voulue par Dieu. Car Dieu ne veut pas que tous se mortifient également, ni de la même manière; on peut manquer par excès aussi bien que par défaut. Vous dites donc à Notre Seigneur: «Aujourd'hui que voulez-vous que je souffre ou que je fasse pour votre amour?» Et il vous répondra de deux manières. Premièrement: en vous ménageant toute une série de choses pénibles qui résultent soit des êtres privés de raison, soit des êtres raisonnables (inférieurs, égaux, supérieurs, par exemple, prescriptions qui déplaisent) et à tout cela vous dites: «*Ita Pater, quoniam sic fuit placitum ante te*, ... Oui Père, je vous bénis de ce qu'il vous a plu ainsi». Telle est la première et la plus excellente pratique de la mortification.

Deuxièmement: par les inspirations. En vous demandant de vous imposer vous-même tel sacrifice (de curiosité, de sensualité, d'orgueil, etc.) ou d'entreprendre telle œuvre pour Sa gloire. Si vous vaquez à l'oraison, ces inspirations ne vous manqueront pas.

Ces inspirations, dès qu'il s'agit de choses tant soit peu importantes, doivent être contrôlées par le directeur qui a qualité pour distinguer ce qui vient de Dieu réellement et ce qui procède de l'imagination. Et vous ne vous imposerez que ces sacrifices positivement demandés par Dieu.

Faites cela et vous arriverez sûrement à la sainteté, vous y arriverez sûrement et suavement. Voilà comment j'entends la pratique du renoncement et de la mortification dans les personnes qui vaquent sérieusement à l'oraison. Je ne m'occupe pas des autres.

† Dom Florent MIÈGE
Chartreux

Bibliographies

N.-A. LUYTEN, O.P., *Teilhard de Chardin, Nouvelles perspectives du savoir?* Editions Universitaires, Fribourg, 1965, 68 pages.

C'est le texte de trois conférences données dans la chaire Cardinal Mercier, à l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain, en 1963. Petit livre d'une sobre et parfaite tenue philosophique.

1. L'auteur écarte volontairement ce qui touche aux doctrines soit *théologiques* soit *métaphysiques* de T. pour concentrer toute son attention sur la *conception de la science et de la méthode* de T. A quel type de science T. se réfère-t-il? La Science est entendue par lui – à l'exclusion explicite de la philosophie – dans le sens d'une science de la nature, plus ou moins selon le paradigme de la physique.

Mais on lui demande, avec ses moyens, de s'étendre jusqu'au phénomène humain, d'atteindre la *dimension pensante et réflexive de l'homme comme phénomène*. «Pendant longtemps, dit T., il n'y a pas eu de Pensée sur Terre, maintenant, il y en a et tellement, que la face des choses se trouve entièrement changée. Nous nous trouvons vraiment là en présence d'un objet de science pure, d'un phénomène», p. 19. En effet, pour un «Marcapable d'analyser psychiquement aussi que physiquement les radiations sidérales, la première caractéristique de notre planète serait certainement de lui apparaître, non pas bleue de ses mers ou verte de ses forêts – mais phosphorescente de Pensée».

Serait-ce toujours en usant de la méthode des Sciences d'observation? Certes! Et T. sera précisément ce Martien!

Il n'est pour cela que d'admettre le *caractère phénoménal de la pensée*. «Par phénomène humain, nous entendons ici, dit T., le fait expérimental de l'apparition dans notre univers du pouvoir de réfléchir et de penser», p. 19. Donc: «Rien que le Phénomène. Mais aussi tout le Phénomène», p. 30.

Ici, le P. Luyten demande: «T. ne devait-il pas soupçonner que l'intégration de l'homme, comme être pensant et réfléchissant, dans la physique, toute *hyper* qu'elle soit, devait fatalement le conduire à un échec?», p. 54. A quoi T. répondait: «Malgré certaines apparences – ou confluences – tenant à l'ampleur de l'objet étudié (au voisinage du Tout, Physique, Métaphysique et Religion convergent étrangement...), je tiens et je maintiens... que je ne quitte à aucun moment le terrain de l'observation scientifique. Non pas une spéculation philosophique, mais une extension de nos perspectives biologiques – rien de plus, mais rien de moins, voilà ce que cet essai prétend apporter», p. 34.

Dès lors, la voie est grand-ouverte à une intégration gigantesque partant de la physique et de la biologie pour atteindre à travers l'anthropologie jusqu'à la morale, à la théologie, et même à la mystique.

2. L'option primordiale de T. dans le *Phénomène humain* est «le primat accordé au psychique et à la Pensée dans l'Etoffe de l'Univers», p. 55. *Comment justifier la présence de la conscience dans la totalité de la réalité sub-humaine?* Le P. Luyten résume le mécanisme de l'argument. Citons son texte, p. 59: «La conscience nous apparaît avec évidence en nous-mêmes. Nous constatons également que d'une manière ou d'une autre, la conscience est fonction du cerveau et plus généralement du système nerveux. Nous pouvons donc dire qu'il y a connexion entre le système nerveux et le cerveau d'une part, la conscience de l'autre. Or dans les différentes espèces animales, nous trouvons des degrés d'organisation du système nerveux, de cérébralisation. Nous pouvons donc conclure à des degrés de conscience parallèles. Normalement, on devrait s'attendre à ce que, avec la disparition de toute trace de système nerveux et de cerveau dans les plantes et dans l'inanimé, la conscience cesse également. Pas du tout, nous dit T. Nous pouvons voir le système nerveux et le cerveau

comme une structure complexe de la matière. Prenons donc comme paramètre non plus le système nerveux et le cerveau, mais la complexité. Alors il ne faudra pas s'arrêter à une limitation déterminée, mais nous pouvons poursuivre notre extrapolation jusqu'à la forme même la plus primitive de la matière, qui inclut toujours encore une certaine complexité ou structure. Elle devra donc posséder aussi un minimum de conscience.» Sur quoi T. ajoutera: «La conclusion est lourde de conséquence. Et cependant, je suis incapable de voir comment, en bonne analogie avec tout le reste de la Science, nous saurions y échapper», p. 59.

3. Tout chez T. repose sur ce postulat fondamental de la cohérence et de l'homogénéité du réel. «Je ne puis m'empêcher, dit le P. Luyten pour conclure, de voir en lui un exemple typique d'une pensée univocisée à l'extrême. La vraie analogie est remplacée ici par des métaphores, d'ailleurs parfois fascinantes. La matière a de la conscience, la conscience a une certaine température, qui à un moment déterminé devient critique et produit un changement d'état analogue à la vaporisation de l'eau... Une telle homogénisation n'est-elle pas également une nivellation de la pensée?», p. 61.

«Au point de vue méthodologique, je crois que nous ne pouvons pas sous-estimer l'échec de T. Il me semble qu'il s'est trop laissé conduire par ce que lui-même nomme quelque part la *séduisante harmonie*, qui serait le *charme naissant* et *le signe avant-coureur de la plus rigoureuse vérité*», p. 63.

L'auteur finit en rappelant le besoin que nous aurions d'une authentique Philosophie de la Nature. Les bons travaux ne manquent pas. Les droites orientations ont été données. Mais c'est là un travail qui ne pourra pas finir tant qu'il y aura sur la planète «des hommes et qui pensent».

T.

ANDRÉ VINCENT, O. P., *La synthèse cosmogénétique de Teilhard de Chardin et le Droit*, dans «Archives de Philosophie du Droit», 1965, t. X, pp. 33-63.

Voici quelques lignes de la conclusion de cette étude :

«Teilhard de Chardin a senti très justement que le juridique est irréductible à l'essence biologique du processus cosmogénétique. Dans un Tout social essentiellement biologique, le Droit est voué à l'élimination. Il n'a pas à être supprimé: il suffit de laisser jouer «la nature essentiellement biologique des lois morales et sociales». Les effets de polarisation de la «Convergence» ont l'automatisme des nécessités physiques...

«Sommes-nous au-delà de la justice ou en deçà? Cet «Amour cosmique» demeure essentiellement biologique, «évolutif», il est «l'énergie psychique universelle» présente dans les éléments du Cosmos; il se révèle de plus en plus, au stade de la Noosphère comme une «énergie physico-morale». Cet «Amour cosmique» est l'âme de «l'organisation totale de l'Energie», le grand «totalisateur social»: il construit par voie de socialisation-personnalisation le monde de l' «Ultrahumain».

«La loi d'Amour tend à ce dépassement; l'Amour évolutif ne peut aboutir qu'à une «Personnalité Supérieure». Parvenu «au seuil critique de la socialisation», l'homme d'aujourd'hui aperçoit l'achèvement de la Noosphère dans l'accomplissement par l'Amour de l'acte cosmique de personnalisation universelle. A ces hauteurs, l'Amour est intelligence. Cependant, il se colore toujours de toutes «les nuances de la passion»; les extases collectives qui l'expriment sont chargées d'un «fluide passionnel». Il est «une passion supérieure». Ce n'est pas la raison qui l'éclaire mais ce mystérieux «sens cosmique», ce «sens de la Totalité» qui anticipe l'avenir et dépasse en certitude la connaissance claire; car il s'appuie sur «la foi au monde», englobant dans l'Unité d'un Temps Evolutif la vision du passé et celle du futur. Sous l'action de cet Amour, «les limites s'évanouissent»: la fusion des «molécules individuelles» devient totale dans le Tout social cosmique. Et la Noosphère n'a plus qu'à basculer hors de l'Espace-Temps, pour qu'apparaisse sa dimension divine enfin accomplie: elle est «Théosphère»: c'est fusion de Dieu et du monde».

Et voici maintenant trois textes assez significatifs de Teilhard lui-même.

«Tout essayer, tout pousser à bout dans la direction de la plus grande conscience, telle est, dans un Univers reconnu en état de transformation spirituelle, la loi générale et suprême de la moralité: limiter la force (à moins que ce ne soit pour obtenir par là plus de force encore), voilà le péché».

«Nous ne sommes pas encore en mesure, je pense, de faire équitablement le procès des récentes expériences totalitaires, c'est-à-dire de décider si, dans l'ensemble elles auront

apporté aux hommes un surcroît d'élan. Il est trop tôt pour juger», *Etudes*, mai 1946.

«La Terre est une surface fermée et limitée. Dans quelle mesure doit-on y tolérer, racialement ou nationalement, des aires de moindre activité? Plus généralement encore, comment faut-il juger les efforts que nous multiplions pour sauver, dans les hôpitaux de toutes sortes, ce qui n'est souvent qu'un déchet de vie? Quelque chose de profondément beau et vrai (je veux dire la foi en la valeur irremplaçable et aux ressources imprévisibles contenues dans chaque élément personnel) se cache évidemment sous cette opiniâtreté à tout sacrifier pour sauver une existence ıımaine. Mais cette sollicitude de l'Homme ɔur son prochain individuel ne devrait-elle pas s'équilibrer d'une passion plus haute, naissant de la foi en cette autre personnalité supérieure qui est attendue, nous le verrons, de la réussite terrestre de notre évolution? Jusqu'à quel point le développement du fort (si tant est qu'on puisse clairement définir celui-ci) ne devrait-il pas primer la conservation du faible? Comment concilier, dans un maximum d'efficience, le soin à prodiguer aux blessés avec les nécessités supérieures de l'attaque. En quoi consiste la vraie charité?...»

Inutile de commenter. On voit en quoi peut consister la «vraie charité», et «l'amorisation» du Monde, sa «dérive» vers le point Oméga.

T.

Dr A. Jeanneau, *Initiation à la Psychanalyse*, Paıis, Beauchesne, 1965, 190 pages.

C'est le court chapitre intitulé *Psychanalyse et religion* qui nous retiendra. Sans doute l'auteur s'écarte de Freud qui, non seulement fait dériver la religion de la sexualité, ıis encore voit en elle un «délire collectif», ıe «névrose de l'humanité». Mais il demande lui-même trop à la psychanalyse. Le phénomène religieux est proprement humain, il relève de l'animal raisonnable, de la sensibilité sans doute, mais principalement de l'intuition de l'intelligence et de l'élan de la volonté. Et pour nous, chrétiens, des libres descentes dans nos cœurs des révélations d'un Dieu transcendant. Vouloir l'expliquer comme une projection du psychisme inconscient, c'est fausser radicalement le problème, même si l'on nous laisse libre de superposer ensuite à cette explication le recours à une réalité transcendante. D'où ce passage où, si droite qu'elle veuille être, l'intention de l'auteur ne parvient à s'inscrire que dans une perspective *irrecevable:* «Aussi clair soit un jour à l'explication analytique le lent processus qui conduisit l'homme à créer une réalité transcendante et à en façonner l'image, le problème de l'existence de cette entité n'en demeure pas moins entier et *d'une tout autre nature*», p. 141. Ainsi l'essence de l'Objet religieux relève de nos mécanismes instinctuels; après quoi, on sera placé devant l'alternative d'opter pour l'existence ou la non-existence de cet Objet! Et ce passage encore plus gênant: «Et si le Dieu des chrétiens est né lentement dans l'esprit des hommes, au fil des siècles et des péripéties ethniques, pourquoi les lumières de la science seraient-elles refusées à l'étude du destin de l'idée monothéiste? Et si ce même Dieu s'est incarné en la personne de Jésus, dans la province israélite de Galilée et sous le règne de l'empereur Tibère, pourquoi sa pensée n'aurait-elle pas revêtu l'expression symbolique du lieu et du moment et son culte les rites les plus significatifs? Que la cérémonie eucharistique de la messe emprunte au souvenir du repas totémique sa puissance d'émotion ne saurait mettre en jeu la valeur de la réalité que chacun veut y mettre», p. 142.

Une critique, instituée d'une manière *purement scientifique*, de la position de Freud, aboutirait à dire, avec Roland Dalbiez: «Le psychiatre athée, s'il veut rester fidèle aux exigences d'une méthodologie rigoureuse, devra considérer la croyance religieuse, non comme un *délire* au sens psychiatrique du mot, mais comme une *conviction* qu'il tient pour fausse *au nom de sa philosophie personnelle*» (*La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris, 1963, t. II, p. 497).

Une initiation à la psychanalyse peut-elle se concevoir sans appeler au moins une ébauche de critique des positions *philosophiques* et *religieuses* des fondateurs de la psychanalyse?

T.

Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Presses Universitaires de France, 1965, 310 pages.

1. «Le premier philosophe et, à vrai dire, le seul qui, dans la longue histoire de la réflexion humaine, ait compris la nécessité de

déterminer originairement notre corps comme *un corps subjectif* est Maine de Biran, ce prince de la pensée, qui mérite d'être regardé par nous, au même titre que Descartes et Husserl, comme l'un des véritables fondateurs d'une science phénoménologique de la réalité humaine», p. 12. Selon Maine de Biran, le problème de l'*ego*, ne peut être résolu que par recours à la *subjectivité* laquelle oblige à poser sur des bases entièrement nouvelles le problème du *corps*, qui va s'identifier avec l'*ego*. «Dès lors l'enseignement de Maine de Biran se résume en ces mots: *un corps qui est subjectif et qui est l'ego lui-même*. La réalité humaine est: *un corps qui est un Je*, p. 11, «*Je suis mon corps*, cela signifie très exactement: l'être originaire de mon corps est une expérience interne transcendantale, et par suite la vie de ce corps est un mode de la vie absolue de l'ego», p. 271. «En définissant l'homme comme corps, Maine de Biran frôle le matérialisme, mais c'est là une apparence dont le sens véritable est au contraire de saper le matérialisme dans son fondement même», p. 15. Le matérialisme ne pourra recevoir son plein et légitime développement que lorsqu'il sera interprété à la lumière de la philosophie du corps subjectif, p. 307.

La théorie du corps subjectif rejette la distinction traditionnelle du corps et de l'esprit, p. 307. distinction dont les origines sont à chercher nullement dans le christianisme, mais dans l'hellénisme, p. 288. Le dogme chrétien de la résurrection du corps, qui passait aux yeux des Grecs pour une extravagance, reçoit au contraire «un sens philosophique» à l'intérieur de la doctrine du corps subjectif: «Il est clair que si l'être originaire de notre corps est quelque chose de subjectif, il tombe au même titre que l'*âme* dans la catégorie de ce qui est susceptible d'être répété et d'être jugé», p. 289, «C'est manifestement au contenu de la théologie chrétienne que Rimbaud a emprunté... l'affirmation inouïe: *les corps seront jugés*», p. 281 et 289.

2, C'est bien «au corps dont saint Paul avait dit aux Grecs qu'il ressusciterait» que l'auteur tente ici de donner «un sens philosophique». Le corps dont parle l'apôtre qui se sépare de nous, se corrompt, ressuscitera à la fin du temps incorruptible n'est certes pas tel que le pensait un Platon ou un Descartes. Est-il davantage «la réalité de l'âme», «l'être même de l'ego», pp. 70, 83, de Maine de Biran? Sans doute le point de vue adopté ici par l'auteur lui permet d'analyser avec pénétration tout un ordre d'activités, ce qui concerne par exemple «l'intentionnalité sexuelle», p. 297, et l'amour passion. Permettrait-il de faire aussi aisément une place aux étages les plus hauts de l'amour? Plus généralement une anthropologie qui se développe à partir du *cogito* soit cartésien soit biranien pourra-t-elle trouver à l'homme un autre centre que l'homme, pourra-t-elle jamais sortir de l'immanence pourra-t-elle situer la créature humaine à sa seule vraie place entre son Dieu et l'univers? Ou alors, la philosophie doit-elle renoncer à cette recherche? Ce sont les questions que nous nous posions en lisant ce livre lucide, attachant, intelligent, écrit à la gloire d Maine de Biran et dédié à Jean Hyppolit

T.

JEAN VANIER, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, 500 pages.

Ouvrage présenté en juin 1962 comme thèse de doctorat à l'Institut Catholique de Paris. La première intention de l'auteur était d'instituer une confrontation de la morale aristotélicienne et de la morale chrétienne. Mais un travail préalable s'imposait: celui de définir avec précision le sens et la nature même de la morale d'Aristote. Or, si les commentateurs sont d'accord pour dire que la fin de l'homme, selon Aristote, est le bonheur, ils diffèrent profondément sur d'autres aspects de sa morale, en particulier sur la nature de ce bonheur et ses relations avec le devoir.

L'auteur se livre à un travail très consciencieux et très serré d'exégèse textuell Sa conclusion sera que «la morale d'Aristc n'est pas une morale du devoir ou de règles précises, mais plutôt du bien et de la fin. Elle est un savoir pratique qui s'appuie sur les opinions les plus universelles et les plus anciennes et sur les expériences humaines pour orienter les hommes de bonne volonté vers leur bien suprême, c'est-à-dire vers leur *vrai* bonheur». Le *sage* atteint à ce bien suprême qui est la connaissance des choses éternelles. Au-dessous du sage, le *chef politique* peut atteindre un bonheur secondaire. Puis les *citoyens* qui participent activement au Gouvernement. Enfin viennent ceux qui servent et trouvent leur bonheur en

obéissant aux lois de la cité. Il s'agit d'un bonheur proportionné aux dons de la fortune, aux qualités et aux possibilités de chacun, pp. 413-416. La morale politique assigne un rôle aux *prêtres* dans la cité: ils sont des fonctionnaires subordonnés aux chefs, offrant un culte symbolique aux dieux et maintenant la tradition religieuse, p. 417. *La souffrance*, la pauvreté, la mauvaise fortune doivent être supportées avec dignité selon la règle de la raison, mais ne peuvent devenir des facteurs positifs en vue du bonheur, p. 415. On lira avec intérêt les pages comparant entre elles les *synthèses morales de Platon et d'Aristote*, pp. 331 et suiv. L'univers, selon Aristote, 'est pas seulement le miroir parfait et paré de Dieu, fait par Dieu à cause de sa bonté, comme le dit Platon. Il est *pour* Dieu: il n'est univers qu'à cause d'une attirance mystérieuse et lointaine de Dieu comme cause finale. L'univers, comme univers est suspendu à Dieu», p. 353.

L'exploration d'Aristote étant achevée, l'auteur pourra rejoindre sa première intention qui n'est pas de présenter Aristote «comme le moraliste de notre temps, mais de comparer sa morale, qui est philosophique, aux morales juive et chrétienne, et à celles qui ont été plus au moins influencées par des données chrétiennes, ou qui ont été élaborées en réaction contre elle», p. 16.

Ces lignes nous ont été une invite à revenir à la profonde synthèse de la morale d'Aristote présentée dans les 25 pages de la *Philosophie morale* de J. Maritain: «Le paradoxe de l'éthique aristotélicienne, c'est: qu'il n'est pas de système moral plus réellement et authentiquement humaniste; et qu'il n'est pas de système moral qui soit plus désappointant pour l'homme... Dans la perspective morale du Bonheur comme Bien suprême, je ne peux pas me délivrer, je ne serai jamais délivré de moi-même, je ne serai jamais affranchi de mon amour égoïste de moi. Et pourtant une telle délivrance, c'est de cela qu'en définitive nous avons nostalgie... S'il n'y a pas un Bien qui soit voulu et aimé plus que le Bonheur, il est inévitable que le Bonheur soit aimé pour le sujet qu'il béatifie... On dirait qu'il a fallu le fracas de la révélation et le scandale de la grâce venant achever la nature pour que la philosophie s'aperçoive de ces suprêmes données de l'ordre naturel sur lesquelles cependant son regard, à son insu, était déjà posé».

T.

A. PATFOORT, O.P., *L'unité d'être dans le Christ d'après S. Thomas*, Tournai, Desclée, 326 pages.

«L'ouvrage du P. Pattfoort est unique dans l'histoire du thomisme. Nul avant lui n'avait étudié la question de l'unité d'être du Christ dans son ensemble, avec toutes ses implications métaphysiques, en la restituant dans l'ensemble de la christologie, en interrogeant pour la résoudre l'œuvre de saint Thomas, non pas citée par fragments épars, mais présentée largement dans sa suite chronologique et dans sa structure interne. De toute façon cet immense et intelligent effort est une contribution précieuse à l'étude du thomisme et à la christologie: car il étudie saint Thomas, non seulement comme un moment révolu de l'histoire des idées, mais comme un maître actuel dont il y a toujours à apprendre». Cet éloge est du P. Jean-Hervé Nicolas, qui sous le même titre, présente dans *La Revue Thomiste*, 1965, n° 2, pp. 229-260, une critique radicale de la thèse du P. Patfoort: *a*) elle n'est pas défendable métaphysiquement, *b*) elle innove par rapport à la solution de Cajetan, devenue classique chez les thomistes, et qui elle-même a été mise en cause par les travaux de Dom Diepen (voir *Nova et Vetera*, 1963, n° 3, pp. 235-237). Le problème est le suivant: Le Verbe incarné existe de l'existence éternelle de Dieu. Mais alors l'Incarnation ne lui a rien apporté? Si, elle a fait que par sa relation nouvelle à la nature assumée, cette existence éternelle, qui était et demeure l'existence de Dieu est devenue une existence d'homme. Un peu comme le corps ressuscité participera à l'immortelle existence de l'âme sans lui apporter une nouvelle existence, mais simplement en donnant à son existence une nouvelle extension. Mais tant le P. Patfoort que le P. Nicolas sont unanimes sur l'essentiel, à savoir que hors de la doctrine exposée par saint Thomas, III, qu. 2, a. 6, «on ne peut vraiment rendre compte de cette donnée première: *Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous*».

T.

ARTÉMIS CALAME: *Invitatoire, Formules et Poèmes*, éd. Perret-Gentil, Genève, 79 pages.

N'est-ce pas là un titre trop réservé pour un recueil où les mots soufflent comme un vent brûlant et entraînent bien vite le lecteur

au-delà de lui-même? Artémis Calame a comme on l'a déjà remarqué, le «don des mots», avec les réussites et aussi les dangers que cela comporte. On se trouve en plein langage tropical – si l'on peut oser cette expression pour une poésie où la végétation du vocabulaire et des images est d'une extraordinaire luxuriance. Une réserve, cependant: l'emploi, l'abus même dans certaines pages de mots rares et surtout techniques qui glacent le poème, lui donnent un goût de produit de laboratoire. Alors que tout peut devenir si simple, si transparent:

Dieu est oubli
Où chaque instant je nais
Bulle irisée de joie,
Incessamment recommencée,
Saisie en transparence,
Projetée sur la nuit
Et réfléchie
En Lui.

De tels poèmes se tiennent au bord du silence, ils ont leur pointe enfoncée dans le ciel.

Et il y a les grands thèmes chers à l'auteur, les paysages qu'elle retrouve inlassablement, le fidèle et mystérieux Mulungu... Puis tout à coup, sur cette poésie solaire, la rayure de la maladie, l'ombre de la mort, l'angoisse... Le regard se fait plus intense, le cœur se creuse, tout devient plus précieux encore, chaque être, chaque moment, chaque fleur éphémère. Mais surtout:

Quelqu'un est venu par derrière
Mettre un bandeau sur mes paupières.
Au fond de moi, ô quel éclair
S'ouvrit un plus grand univers!

Et voici peut-être le don le plus émouvant du livre, lorsque la vie touchée en son centre se met à frémir d'inquiétude: les mots sauvages viennent boire alors à une eau plus profonde, plus paisible, et comme chargés d'une nouvelle fraîcheur, s'attardent au bord du puits de l'éternel amour:

Je suis venue cheveux défaits
De Samarie et de toujours
Pour les larmes et pour le baiser
Qui te parfumeront à jamais.

Nourrie de seigle et d'olives,
Ma robe blanche effrangée,
J'ai traversé le sable en feu
Pour laver ta tristesse et tes pieds.

Dans ta voix il y avait l'aurore,
Dans ton regard vivait l'océan
Et quand tes doigts touchèrent mon front,
La barque de Pierre s'alluma.

Près du Jourdain qui s'était tu,
Assise à l'ombre dans tes paroles,
Le cou penché, l'œil agrandi,
Je ne voulais aimer que toi.

J'attends depuis, lampe à la main, cythare prête,
Sertie de perles, tunique en soie,
Que sur l'échelle de la nuit promise
S'ouvre ta porte ô roi!

Au bord du puits de ta soif,
Sur l'intervalle des miracles
Je suis venue remplir ma cruche de pitié
Pour toi.

. . . . . .

Anne Perrier

MARIE-ALAIN COUTURIER, *Dieu et l'art dans une vie*, Paris, Cerf, 1965, 384 pages.

Ce n'est pas un livre du P. Couturier, c'est le livre de sa vie présenté par un ami qui reste caché. Un livre discret, émouvant, limpide comme un miroir.

«*Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu.* Parce qu'ils verront la Vérité. Et les autres ne verront jamais que les masques changeants de leurs désirs», p. 280.

Sa vision de l'Eglise: «Les fautes de ses membres n'atteignent jamais l'Eglise, sinon [...] en eux-mêmes; car pour *elle*, elle est inaccessible au mal, se retirant de ses membres dès qu'ils sont en état de péché, car c'est précisément l'effet direct du péché retirer les membres de cette vie de l'Eglise. Ainsi le mal qui les emporte la libère elle-même. Triste libération, mais qui du moins préserve l'essentiel du don de Dieu, et l'honneur de son Epouse», p. 152. (A la place des points de suspension, le Père a écrit *dans son corps;* à la place du mot souligné, il a écrit *pour son âme.* Mais sa pensée exprimée en fonction de l'idée que l'âme de l'Eglise déborderait son corps, p. 220, reste claire.)

«C'est une erreur de croire que l'Eglise est au centre du monde: elle est toujours à l'extrême bord du monde: en toutes choses

son «lieu» est là où le monde finit, et où l'éternité et l'infini commencent», p. 253.

«Qu'ai-je demandé à l'Eglise? Je lui ai demandé de me donner – et s'il se peut tous les matins – le corps et l'âme du Christ, la certitude de son pardon quand je l'ai offensé. Tant qu'elle me donne tout cela qui est l'essentiel de ce qui lui est confié et dont j'ai besoin, je n'ai pas de raisons de me plaindre d'elle. Après cela, que ses prêtres soient trop autoritaires ou trop riches, qu'ils aient perdu le goût des aventures spirituelles et des risques qu'elles comportent, qu'ils aient des idées fascistes ou antifascistes, que m'importe après tout?» p. 315.

Sur le catholicisme américain: «A toutes ɜ vertus, à tout ce dévouement, peut-être me direz-vous que quelque chose manque: et ce serait je ne sais quelle flamme dont nous savons que les saints ont été consumés, quelque chose qui serait aussi comme un peu de folie. Cette folie de la croix, sans laquelle le christianisme, même vainqueur du monde, serait encore découronné. Pour ma part, je ne crois plus que le christianisme puisse être jamais *vainqueur du monde*. Mais je crois de plus en plus que ce qu'il y a de plus précieux en lui et même la seule chose vraiment précieuse en lui, c'est ce trésor de pauvreté et d'amour fou qui n'a à peu près aucune valeur en ce monde. Parce qu'au fond il appartient déjà à l'éternité», p. 371. Texte qui certes ne contredit pas, mais commente celui de saint Jean.

«*Véronique:* Image des contemplatifs: d autres cherchent à soulager Notre Seigneur, à l'aider et, sinon dans sa passion, du moins dans les souffrances de ses membres. Mais Véronique veut retrouver son visage, rendre ce visage à sa beauté, et qu'il rayonne à nouveau sur le monde. Nous savons bien que c'est de cela que le monde a besoin: il ɔesoin d'aimer Notre Seigneur, de le voir, ɹen plus que d'être pansé de ses blessures. Celui qui aime peut souffrir, mais à quoi sert de souffrir à celui qui n'aime pas?», p. 151.

C'est à la Clinique du Bon Secours que j'ai revu pour la dernière fois le Père Couturier. On pouvait le libérer pour quelques moments du terrible réseau de paralysie où l'avait emprisonné une trop forte administration de cortizone. Il gardait toute la lucidité de sa foi et de sa grande âme, tout son désir de secourir les autres. Il avait à côté de lui un très humble cahier vert où étaient notées ses réflexions. Il aurait voulu écrire sur Matisse. Une fois qu'ils étaient tous deux à regarder la décoration de la chapelle de Vence, le Père avait dit: C'est étrange, mais le trait lui-même n'est pas beau? Et Matisse après un silence avait répondu: Il fallait bien qu'il se ressente du drame! Le Père expliquait ainsi le Chemin de Croix: l'écriture bouleversée d'une lettre vous apprend, avant même de l'avoir lue, que votre ami est dans le malheur.

C. J.

NOËLE MAURICE DENIS-BOULET, *Rome souterraine*, Paris, Librairie A. Fayard, coll. «Le Signe», 1965, 296 pages, XIV planches hors texte, 21 figures dans le texte.

Divisant son étude en deux parties, celle des «*souterrains de toujours*», *originels en quelque sorte, creusés par l'homme dans le sol vierge*, et celle des «*souterrains actuels*», *qui sont en quelque sorte factices en tant que souterrains: lieux qui furent un jour en plein air, puis recouverts, d'une façon naturelle ou artificielle, par la suite des temps, enfin découverts à nouveau par la curiosité scientifique ou artistique de nos contemporains* (p. 14), Mme Noële Maurice Denis-Boulet écrit, en conclusion: *Le peuple est désormais* (dès l'époque constantinienne) *invité à entrer en foule dans l'Eglise. De même qu'il aime à célébrer les martyrs par le vieux rite funéraire du «refrigerium», de même il se plaît à apporter quelque chose de comestible, un «sacrifice», à l'église, comme aux temples du paganisme. De cette offrande, l'Eglise réservera une partie pour le Corps et le Sang du Christ, le reste étant destiné à la nourriture des clercs et des pauvres. Tel sera le rite extérieur du sacrifice rédempteur de la Nouvelle Alliance, le Sacrifice de louange, l'Eucharistie, mystérieusement identifié au pain et au vin consacrés. L'archéologie a pu constater que ce rite avait commandé la structure même de la première basilique liturgique monumentale de Rome* (celle du Latran), (p. 288).

On aimera visiter la Rome souterraine, ce livre à la main, comme on a aimé visiter les églises de la surface en suivant *Romée ou le Pèlerin moderne à Rome*, du même auteur, qui parle avec amour de ce qu'il sait, et avec science de ce qu'il aime. Ce sont des qualités rares et précieuses pour un guide. Dans son ouvrage, l'A. se révèle donc comme un guide toujours curieux, attentif à faire partager aux autres ses certitudes, ses joies, ses suppositions. On le suivrait loin et longtemps. On

aimerait lui poser des questions, car parfois elle va trop vite, elle dit trop de choses, elle cite trop de noms: on voudrait tout voir et tout toucher, être sûr de tout. (Pourquoi ne nous a-t-on pas donné une brève bibliographie, sur les sujets les plus importants, citant les ouvrages sérieux les plus récents? Car l'A. est compétent là où nous ne le sommes pas, c'est-à-dire pour faire un choix de valeur dans tout ce qui s'écrit).

Les pages les plus intéressantes de l'ouvrage sont celles où l'A. se montre archéologue, et non plus guide, lorsqu'il étudie *la sépulture antique* (pp. 17-36), *la sépulture chrétienne à Rome* (pp. 38-55), *la formation du vocabulaire iconographique* (pp. 115-118), ou *la géologie de la campagne romaine* (pp. 49-52). On lit avec beaucoup d'intérêt et d'attention les pages sur le *Refrigerium*; l'on apprend que *le mot lui-même n'était pas employé par les païens, ... mais (qu')il était courant dans le latin chrétien, pour désigner toute espèce de rafraîchissement, de soulagement, de consolation* (p. 148), et que le *sens eschatologique pour le mot «refrigerium» est plus anciennement attesté dans la langue chrétienne que l'application de ce mot au banquet funèbre, qui symbolise cette béatitude céleste de l'âme sauvée et qui est si fréquent dans les peintures des cimetières* (p. 150).

Les pages où sont décrits en détail les lieux de ce que nous nommons les catacombes de saint Sébastien seront probablement discutées. La solution proposée me paraît pourtant juste: (il faut citer tout le passage). *Ici on a remonté la voie Appienne depuis le débarquement comme avait fait saint Paul deux cents ans plus tôt à partir de Pouzzoles, et le local chrétien s'offre, avec tout le nécessaire, au point où il faudrait tourner à gauche et prendre un «diverticulum» pour saint Paul, enterré voie d'Ostie, continuer tout droit et traverser la ville entière pour rejoindre saint Pierre au Vatican. Rappelons-nous d'ailleurs que, dans les basiliques constantiniennes déjà vues, on n'est pas exactement «sur» la tombe des martyrs. On en est proche, pour des Romains qui viennent du centre. Ici on en est loin, mais on en est proche pour qui vient des provinces. Et d'ailleurs on sait sans doute qu'une hospitalité spécialisée pour les «refrigeria» ne se trouverait ni à la voie d'Ostie, ni au Vatican. Ici il doit y avoir une «mensa», organe du «refrigerium», et, de fait, on en a trouvé une dans le local, en face de la «triclia», de l'autre côté de la cour pavée. Cette «mensa» contenait-elle de vraies reliques? Et pourquoi cela? Rien n'empêchait ceux qui s'étaient acquittés du vœu de pousser ensuite jusqu'aux monuments «ad corpus». Tout ce que nous avons dit de cette époque, et d'ailleurs de l'époque suivante, a assez montré qu'une translation y était impensable et qu'on n'y éprouvait pas le besoin d'un contact proche des «reliques»: on honorait les «tombes», réelles ou symboliques. Ce serait un anachronisme que d'introduire dans cette christianisation active et touchante de coutumes entièrement traditionnelles et païennes d'origine, des conceptions postérieures et déjà médiévales. Certes, beaucoup d'esprits distingués, aujourd'hui encore, se disent «croire» à une translation, qui n'est certes pas article de foi! Mais ils s'appuient moins sur des évidences archéologiques que sur certains témoignages littéraires...* (qui) *sont très postérieurs aux précieux témoignages du IIIe siècle...* » (pp. 189 s.). Ainsi l'A. maintient, sans déplacement ou translation, la présence des reliques de saint Pierre au Vatican.

Qu'en pense M. Jérôme Carcopino qui, s'opposant à certaines affirmations de Mlle Guarducci (à propos des *graffiti* du Vatican) écrivait dans *Les Nouvelles littéraires* du 4 mars 1965: *Depuis douze ans, Mlle Guarducci s'acharne à nier le jour à midi, en opposant un opiniâtre refus à la translation des restes apostoliques qui fut effectuée en 258, sous la menace de la persécution de Valérien, au lieu dit Catacumbas, sur lequel s'élève aujourd'hui l'église Saint-Sébastien?*

La thèse de Mme Denis-Boulet me paraît pourtant très solide: *Alors que le désir de s'approcher des corps saints avait depuis longtemps provoqué, en Orient et un peu partout, des translations et même le commerce des reliques (commerce officiellement interdit, avant la fin du IVe siècle, par l'empereur Théodose) l'Eglise romaine s'entêtait dans sa tradition d'inamovibilité des tombes des martyrs* (p. 174). Elle repose sur les idées païennes au sujet de la sépulture. Ce sont les pages les plus neuves du livre (les premières, pp. 17-36), en particulier, pp. 24 ss., sur *l'inamovibilité du tombeau.*

(Je ne pense pas cependant qu'on puisse dire sans réserve que *les conceptions fondamentales sur l'au-delà... apparaissent à peu près identiques chez les Sémites et chez les Aryens*, p. 30. Il semble bien que la conception gréco-romaine, au moins chez les philosophes, repose sur une anthropologie dualiste, sur la distinction du *sôma* et de la *psychè*. La conception sémitique distingue trois éléments, *bâsâr* (chair), *nèphèsh* (âme) et *rûah* (esprit); je ne pense pas non plus qu'on

puisse dire, sans nuances, que le *Sheol, lieu inférieur... correspond tout à fait à l'Hadès des Grecs, aux Inferi des Latins*, p. 30. Ici, les témoignages *littéraires* doivent convaincre l'archéologue!)

Pierre MAMIE

R.-L. BRUCKBERGER, *L'histoire de Jésus-Christ*, Paris, Grasset, 626 pages (avec une préface de Son Em. le Cardinal Tisserant).

La Préface s'arrête à décrire le plan de l'ouvrage.

«Maintenant que j'arrive au bout de ce ...re harassant», écrit, avec une touchante ...umilité, l'auteur, p. 527...; reprenant ses paroles, je note qu'on peut lire cependant en son livre beaucoup de bonnes choses, des trouvailles d'une âme généreuse. Par exemple: «Judas... rêvait pour Jésus de l'empire du monde. Ceux qui connaissent les lois de ce monde savent que ce n'est pas sur l'amour que se fondent les empires. Judas en était venu à haïr l'amour», p. 350. Ou encore: «... le bon larron sur sa croix a vraiment reconnu Jésus-Christ pour ce qu'il est. C'est sa gloire éternelle de l'avoir confessé à ce moment-là... Dans le Paradis, il y est, il y reste, seul saint canonisé par Jésus-Christ lui-même, même s'il n'est pas au calendrier», p. 485.

La langue n'est pas toujours précise. A propos du «Pourquoi m'avez-vous abandonné?», l'auteur parle des deux natures, «contradictoires» qui subsistent dans l'unique personnalité de Jésus, p 495. Certains essais d'explication des miracles, notamment de la résurrection de Jésus, non certes par *réduction* aux données de la microphysique – comment la science aurait-elle la clé du mystère ...naturel? – mais par *comparaison* avec ces ...nnées, laisseront le lecteur rêveur. Et s'il attendait un profit exégétique de ce livre, certes généreux, comment ne serait-il pas finalement désenchanté?

Un problème préalable et plus grave se pose. Le livre du P. Bruckberger le rend actuel, une fois de plus. Qui peut écrire une «Vie de Jésus»? N'est-ce pas une tentative téméraire? Est-ce même une tentative nécessaire? Quel peut être ici le rôle des synopses? J'espère revenir sur ce problème qui relève tout ensemble de la foi, de l'exégèse, de la littérature et de l'art.

Pierre MAMIE

JOSEPH HENNINGER, S.V.D., *L'influence du christianisme oriental sur l'islam naissant*, dans Accademia Nazionale dei Lincei, 1964 (CCCLXI), nº 62.

Voici la conclusion de cette importante et minutieuse contribution à l'étude de l'Islam: «Si nous essayons de préciser la nature des contacts, il faut exclure la possibilité que *Mahomet* ait lu des textes bibliques. On ne saurait prouver qu'il était analphabète, mais d'autre part, il n'est pas établi non plus qu'il y avait alors des traductions arabes de la Bible, et presque jamais, dans le Coran, un texte de la Bible n'est cité mot à mot. Ainsi il ne reste que la voie de la communication orale. Ses informateurs ont dû être souvent des gens peu instruits.

«Cependant il serait tout à fait erroné de se figurer Mahomet comme un *compilateur* qui construit un système religieux selon un plan préconçu en choisissant consciemment, à cette fin, ce qui lui semble convenable. Cela correspondrait à l'idée dépassée d'un Mahomet imposteur qui a des visées politiques et qui cherche astucieusement les moyens aptes à les réaliser. Tout au contraire: il était *sincèrement convaincu* d'être envoyé par Dieu pour annoncer le même message que les prophètes avant lui, surtout ceux de l'Ancien Testament, et Jésus. De quelque façon qu'il ait reçu ses connaissances – elles revenaient dans ses expériences visionnaires, et il était convaincu d'avoir tout reçu par une révélation divine immédiate. Dans le message qui était le résultat de ses expériences et de sa conviction d'être envoyé, il a mis d'autres accents, et la conséquence en est que l'Islam, malgré tous les apports du christianisme, est devenu une religion à part. On ne saurait le considérer comme une secte chrétienne, par exemple une espèce d'arianisme, et la raison en est que dans toute forme de religion qui se veut chrétienne, Jésus occupe une position unique et centrale, tandis que, dans l'Islam, cette position unique et centrale est attribuée à Mahomet, le *sceau des prophètes* (S. 33, 40). Ce fait incontestable est la raison de l'abîme existant entre le Christianisme et l'Islam et qu'il faut voir clairement, tout en ayant conscience de ce qui leur est commun».

Dans *Anthropos*, 1963 (58), pp. 438-476, le P. Henninger analyse *Deux études récentes sur l'Arabie préislamique* dues à J. Chelhod. Contre la croyance à un *Dieu unique* chez les Bédouins primitifs, cet auteur avance «que dans l'arabe ancien il n'existe apparem-

ment pas de terme pour désigner la personne». A quoi le P. H. répond que «l'argument n'est pas d'un grand poids. A titre de comparaison, on pourrait relever le fait qu'il n'existait, ni dans la langue accadienne ni dans la langue égyptienne, un terme pour désigner la *religion*, et pourtant ces deux civilisations, particulièrement l'égyptienne, étaient toutes pénétrées de religion», p. 456. La seconde partie étudie la notion de *sacrifice* dans l'Arabie préislamique et dans l'Islam officiel.

T.

RENÉ BADY, *L'homme et son «institution» de Montaigne à Bérulle, 1580-1625*, Paris, Belles Lettres, 1964, 586 pages.

1. L'objet de cette étude, les intentions qui orientent la recherche de l'auteur, ce sera moins la psychologie des individus que l'idée qu'ils se sont faite de l'homme et de sa destinée; donc connaissance générale de l'homme, anthropologie plutôt que psychologie. Une seconde orientation concerne l'importance prise dans l'éthique du temps par les leçons morales et les exemples provenant des Anciens. «En accord avec l'attrait exercé sur les esprits du temps par les grandes doctrines morales de l'Antiquité – et notamment par le stoïcisme – ne voit-on pas s'accréditer l'idée d'une morale susceptible d'être édifiée, à l'exemple des morales antiques, sur les seules bases de la nature et de la raison, indépendamment de la Révélation biblique et chrétienne? L'idée n'est-elle pas dans l'air d'une possible et désirable sécularisation où laïcisation de la morale?», p. 36. Pourtant le christianisme n'est pas mort en un siècle ou la croyance religieuse, fût-ce sous ses formes les plus libres et les plus aberrantes demeure vivace. Les mots de *dévôt* et de *dévotion* vont devenir les maîtres mots de la spiritualité à l'aube du XVII^e^ siècle. Qu'est-ce donc au juste que cette dévotion? Se ramène-t-elle à une ascèse nourrie de piété? Ou de caractère plus mystique, enseigne-t-elle les voies de l'union à Dieu, de cette déification de l'homme dont la promesse s'inscrit dans les Livres Saints? «*Institution* de l'homme, effort pour mettre l'homme debout: sur quelles bases? sous quelles influences? dans quelles perspectives? De cette grande œuvre entreprise à la jointure des deux siècles par tant de moralistes et d'auteurs spirituels, notre étude tente de donner une vue qui, en tenant compte de la marche du temps et sans méconnaître la diversité des vérités et des inspirations, les rassemble dans un essai de synthèse», p. 39.

2. Que penser de la religion de Montaigne: «Question disputée, s'il en fut! A l'encontre de Sainte-Beuve dans son *Port-Royal* et de tous ceux qui à sa suite ont vu dans l'auteur des *Essais* un incroyant, masquant par précaution son incrédulité sous des déclarations de pure forme, la tendance de la critique dans ces 30 dernières années va dans le sens de l'affirmative», p. 233. Oui, mais comment expliquer pour le Montaigne des *Essais* comme pour l'Erasme de l'*Eloge de la folie*, la myopie spirituelle de ces perspicaces observateurs?

Saint François de Sales († 1622), souvent cité, l'est en raison surtout de son humanisme. C'est au Bérulle du *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* qu'est réservée la tâche d'un renouvellement spirituel, par la mise en relief du néant de l'homme et l'accentuation de la jonction en lui de la grandeur et de la misère, p. 489. Contraste porté à l'infini dans le mystère de l'Incarnation. Qu'admirer le plus «de la grandeur de Dieu ainsi abaissé dans le néant de la créature ou de la bassesse de l'homme ainsi élevée à l'égal de Dieu et posée sur le trône de la Divinité?», p. 5[7]

T.

NOVA ET VETERA

Direction: Charles Journet

Rédaction: R. P. Marie-Martin Cottier, O.P.
4, avenue Saint-Paul, 1208 Genève.

Edition et administration: Librairie L. Méroz, boulevard Georges-Favon 12, 1200 Genève.

* * *

Conditions d'abonnement: Suisse et étranger :

Abonnement annuel ordinaire :	Fr.	12.—
Abonnement de soutien :	»	15.—
Le numéro :	»	3.—

Compte de chèques postaux: Genève 12-10232 (Revue *Nova et Vetera*).

France :

Abonnement annuel:	Fr.	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.