

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

EDITORIAL SUR LA TORTURE.	1
MARIE-MARTIN COTTIER, O. P. • <i>Principes et critique d'une pédagogie basée sur la pensée de Karl Marx</i> . .	9
ANNE PERRIER • <i>Poèmes</i>	23
CHARLES JOURNET • <i>Les trois cités : celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable : La pensée de saint Augustin — La définition des trois cités — Les sens du mot « monde »</i>	25

NOTES

ANNETTE TARDENT • <i>Pavlov et la connaissance de l'homme</i>	49
CHARLES JOURNET • <i>Structure et théologie des deux pre- miers chapitres de saint Luc</i>	58

BIBLIOGRAPHIES • Jacques Maritain, *Reflexions on America* • Olivier Leroy, *Sainte Jeanne d'Arc, son esprit, sa vie* • Thomas Merton, *Le Pain vivant*.
Georges Didier, *Désintéressement du chrétien, La rétribution dans la morale de saint Paul* • René Roques, *L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* • Michel Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*.
Jean Doresses, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte* • Jean Daniélou, *Philon d'Alexandrie* • Annie Jaubert, *La date de la Cène* • Adalbert Hamman, *Naissance des Lettres chrétiennes* • Saint Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*.
Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* • Bernard Häring, *La loi du Christ* • D. Dubarle, *Sommes-nous en révolution ?* F.-J. Leenhardt, *Qui est Jésus-Christ ?* • Maurice Zermatten, *Le lierre et le figuier*.

XXXIII^e ANNÉE - N° 1 - JANVIER - MARS 1958

Table des matières

1958

I

EDITORIAL SUR LA TORTURE.	1
MARIE-MARTIN COTTIER, O. P. <i>Principes et critique d'une pédagogie basée sur la pensée de Karl Marx</i>	9
ANNE PERRIER. <i>Poèmes</i>	23
CHARLES JOURNET. <i>Les trois cités : celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable : La pensée de saint Augustin — La définition des trois cités — Les sens du mot « monde »</i>	25

NOTES

ANNETTE TARDENT. <i>Pavlov et la connaissance de l'homme</i>	49
CHARLES JOURNET. <i>Structure et théologie des deux premiers chapitres de saint Luc</i>	58
BIBLIOGRAPHIES. Jacques Maritain, <i>Reflexions on America</i> . — Olivier Leroy, <i>Sainte Jeanne d'Arc, son esprit, sa vie</i> . — Thomas Merton, <i>Le Pain vivant</i> . Georges Didier, <i>Désintéressement du chrétien, La rétribution dans la morale de saint Paul</i> . — René Roques, <i>L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys</i> . — Michel Spanneut, <i>Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie</i> . Jean Doresses, <i>Les livres secrets des gnostiques d'Egypte</i> . — Jean Daniélou, <i>Philon d'Alexandrie</i> . — Annie Jaubert, <i>La date de la Cène</i> . — Adalbert Hamman, <i>Naissance des Lettres chrétiennes</i> . — Saint Jean Chrysostome, <i>Huit catéchèses baptismales inédites</i> . Saint Thomas d'Aquin, <i>Somme contre les Gens</i> . — Bernard Häring, <i>La loi du Christ</i> . — D. Dubarle, <i>Sommes-nous en révolution ?</i> — F.-J. Leenhardt, <i>Qui est Jésus-Christ ?</i> — Maurice Zermatten, <i>Le lierre et le figuier</i> .	

II

CONTRE LA GUERRE ATOMIQUE	81
HAFIZ. <i>Poème persan du XIV^e siècle</i> , traduit par Vincent Monteil . .	83
RAMON SUGRANYES DE FRANCH. <i>Situation et rôle des cultures</i>	85
LUCIEN MÉROZ. <i>Les Mormons, ou « L'Eglise de Jésus-Christ des saints du dernier jour »</i>	95
CHARLES JOURNET. <i>La vie de saint Anthelme</i>	114

NOTES

R. P. DE MENASCE ET OLIVIER LACOMBE. <i>Dialogue oral sur le Dualisme iranien et le Monisme indien</i>	121
CHARLES JOURNET. <i>L'aventure des anges</i>	127
BIBLIOGRAPHIES. Jacques Maritain, <i>La mort de Georges Rouault</i> . — Pierre Courthion, <i>Georges Rouault</i> . — Pierre Courthion, 1. <i>Paris d'autrefois : De Fouquet à Daumier</i> ; 2. <i>Paris des temps nouveaux : De l'impressionnisme à nos jours</i> . — Jean Maury et René Percheron, <i>Itiné-</i>	

depuis qu'elle avait appris l'arrestation de Nelly Forget (sœur protestante de la communauté évangélique de Grandchamp). Les parachutistes pénètrent chez elle de nuit et lui demandent de dire aussitôt où se cache X... Elle n'en sait rien et dit qu'elle ne sait pas. On la déshabille de force et la soumet au supplice de la baignoire (où on lui maintient de longs moments la tête sous l'eau pour qu'elle parle), avant même de la jeter en prison. Là, elle partage le sort de vingt femmes musulmanes et européennes. Toutes ont subi la torture et les coups. Elle retrouve en prison Nelly Forget et apprend par les camarades que celle-ci a été affreusement torturée. A un certain moment, sous la violence des coups, elle aurait crié : « Jésus ! » et un parachutiste se serait exclamé : « Arrêtez, elle a donné un nom ! » Son attitude de dignité chrétienne a fini par impressionner même ses bourreaux. (Rappelons que N. Forget devait être *acquittée* au cours du jugement).

C. S... est condamnée à cinq ans de prison avec sursis, et remise en liberté. Elle dépose plainte contre la torture. Les parachutistes, qui ont enlevé ses deux jeunes frères (des jeunes gens de 20 ans et 16 ½ ans qui n'avaient participé à aucune activité clandestine), déclarent à sa mère : « Nous te rendrons tes fils si ta fille retire sa plainte. » Elle la maintient par souci de justice, à cause des autres. L'un de ses frères, après avoir subi la torture, est envoyé dans un camp. Le cadet est torturé également, puis envoyé à l'hôpital Maillot (Alger) et ensuite repris et *achevé* par les parachutistes. Il est porté « évadé ».

En prison, C.S... attire les confidences, tant il rayonne d'elle de paix intérieure et de droiture. Un légionnaire, qui lui porte à boire en cachette, lui dit un jour où ils sont seuls : « J'ai été trompé par Hitler et me suis engagé à 17 ans chez les SS. Après la guerre, j'ai voulu refaire ma vie, et suis entré à la Légion étrangère. Et maintenant, les Français me font faire le même métier. »

Le témoignage de C.S... est digne, paisible et dépourvu de haine. A un chrétien révolté qui lui dit : « J'espère que Dieu ne pardonnera pas à vos bourreaux », elle répond : « Dieu pardonne toujours, Il est Amour. »

2° Le Français M... a fait un récent stage au barreau d'Alger. Il déclare : si une bombe éclate dans une rue, les Français présents ne sont pas inquiétés et peuvent rentrer chez eux. Le sort du musulman est tout autre : s'il fuit, on lui tire dessus ; s'il reste, on l'emmène et lui fait subir la « question » pour lui arracher des aveux. Quel que soit le chef d'accusation, le musulman subit presque toujours la torture.

Il ne passe en jugement (devant le tribunal militaire) que lorsque les traces des sévices sont suffisamment effacées. Si son avocat plaide l'invalidité des aveux arrachés par la torture, et souvent rétractés ensuite, le tribunal appelle le médecin légiste qui examine l'accusé et déclare ne pas trouver trace des tortures. Dans la majeure partie des cas, le présumé coupable est condamné sur la base de ces aveux. S'il est accusé d'attentat terroriste ou de complicité avec les terroristes, c'est la peine capitale. Aucune circonstance atténuante n'est retenue. Pour le port d'armes prohibé ou la diffusion de tracts, ce sont les travaux forcés, de dix à vingt ans, sans sursis.

Parfois, la condamnation à mort est prévue dès avant le jugement, et l'avocat trouve au dossier les feuilles pré-établies (pour gagner du temps !).

Il n'y a jamais de blâme envers les soldats qui se sont rendus coupables de torture. Le tribunal *sait* que la torture a été appliquée et que les aveux ont été extorqués, mais il *nie* l'évidence.

Il suffit que l'avocat fasse allusion dans son plaidoyer aux méthodes employées par des soldats français, pour que l'accusé soit condamné d'office à mort, son avocat ayant injurié l'Armée française. Sa défense doit être extrêmement modérée, prudente et dépourvue d'accusations contre les Français, sous peine de porter préjudice à l'accusé.

Avant l'ouverture d'une audience, M... serre la main de son client algérien. On le lui reproche : c'est faire trop d'honneur à un « bicot ». L'attitude du

tribunal vise au mépris systématique de l'Arabe. Un procès a dû être interrompu parce que l'avocat du gouvernement refusait à l'avocat de la défense (d'origine arabe) le droit de porter une décoration gagnée durant l'autre guerre.

3° Notre troisième témoignage a paru dans l'*Express* du 27 septembre. Le voici résumé. Une jeune Française, Léone Mezurat, occupe pendant trois ans un poste d'institutrice en Kabylie, puis à Chréa, où elle vit en bons termes avec la population indigène, mais en dehors de toute activité politique. D'autre part, un travail auxiliaire de directrice-économe d'une colonie de vacances la met en relation avec de jeunes musulmans qui sont arrêtés au début de 1957. Chez l'un d'eux, on trouve quelques lettres d'elle, d'ordre tout à fait personnel. Un jour, on perquisitionne à son domicile, sans rien trouver. Peu après on l'arrête, et on la conduit dans une salle de tortures où on va « l'interroger » pendant des heures : « Au début, ils mettent le courant par pressions successives. J'avais une borne au pouce gauche, l'autre à l'oreille gauche. Ça donne des coups inouïs dans la tête... Ensuite, quand ils ont vu que je ne parlais pas, ils m'ont mis le courant continu. Je ne voudrais pas que ça arrive à quelqu'un d'autre. Ils laissent le circuit jusqu'à l'étouffement, on ne peut pas avaler sa salive. On a la figure qui enfle énormément et qui est pleine de tics. Ça vous paralyse. J'ai voulu parler et j'ai eu la langue coupée par mes dents. On dirait qu'on a la tête détachée au ras du cou... Ça a duré à peu près trois heures. A ce moment-là, j'étais complètement effondrée. Et j'entendais : « Et ta clique, et ta clique, dis-nous seulement un nom ! A qui as-tu remis les documents ? Un seul nom à Paris ? »... Je leur ai dit : « Je ne sais rien. » C'est à ce moment-là qu'ils m'ont mis le courant sur une oreille et sur le pouce. Je ne sentais plus l'oreille ni le pouce. Je ne me suis pas rendu compte qu'il était brûlé. Ce n'est qu'après quatre ou cinq jours que je m'en suis rendu compte. Je me suis rendu compte qu'ils allaient brancher le pôle sur l'autre oreille. Là, j'ai compris que c'était ma mort. Que je n'avais aucun moyen d'en sortir, que je n'avais rien à dire, que ça durerait autant qu'il le faudrait, jusqu'à ma mort.

« Ils ont continué le courant continu. Je pense que je me suis évanouie trois ou quatre fois. Ils me relevaient, me redressaient. Pendant le deuxième temps, je bavais une salive très curieuse. Ce n'était pas liquide, c'étaient des grains de sable. La bouche emplit de grains de sable et j'ai vu que ça sortait rouge. Ça tombait sur ma robe. »

De guerre lasse, on l'abandonne toute une nuit dans un coin de la chambre des tortures. Le lendemain, on la transporte dans une cave où se trouve d'autres femmes qui ont subi un sort semblable ; elle y reste cinq jours, dans un état lamentable, la mâchoire bloquée, avec les cris de ceux qu'on torture dans la pièce voisine : « J'ai beaucoup souffert de mon interrogatoire, mais le plus pénible c'étaient les cris de ceux qu'on torturait. Encore maintenant, la nuit, je ne peux pas dormir, je me réveille, j'entends ces cris. Toutes les nuits et même le jour, on entendait ces hurlements. C'était atroce. Encore aujourd'hui je souffre plus de ces cris que de mon propre interrogatoire. »

Pour finir, on la relâche, car elle n'a rien à dire. Le capitaine l'interroge une dernière fois : « Dis-moi si vraiment tu as fait quelque chose ? — Je jure que je n'ai participé à aucun complot ni à quoi que ce soit de mal. — Alors tu seras relâchée bientôt. — Oui, mais pourquoi m'a-t-on arrêtée et torturée ? — Oh ! torturée, torturée... Nous, que veux-tu, une belle fille dans la montagne, ça nous a paru louche. »

Elle peut partir enfin, mais avec l'interdiction de parler de son interrogatoire ou de se faire soigner : « Si tu te fais soigner, ou si tu vas voir un médecin, on te descendra. » Après un séjour en France chez ses parents, elle se prépare à repartir pour l'Algérie : « Encore malade, je vois avec angoisse le moment où il va falloir rejoindre mon poste... Seuls règnent, là-bas, la terreur et l'arbitraire. »

De tels faits ne sont pas isolés. Une fois le principe admis que la torture peut être justifiée par la recherche de renseignements, le « système » est présent, même s'il n'a jamais fait l'objet de directives spéciales. Le consentement des responsables est manifesté par le silence, et par le fait que des sanctions ne sont pas prises.

Dans un régiment particulièrement compromis, l'enquête a pu dénombrer l'existence de six équipes de tortures spécialisées (chacune de deux officiers et quatre soldats). Il est évident que la responsabilité morale engage bien plus que ces 36 hommes, mais tout l'échelon de leurs officiers, qui ne peuvent ignorer ces faits. Comparativement au nombre de soldats de l'armée, le chiffre des gens compromis peut être considéré comme restreint, mais les dégâts sont énormes. L'enquêteur de *La Croix* (11 janvier 1958) écrit : « Il n'y a guère de famille musulmane, même parmi celles qui étaient, au départ, les plus acquises à la cause française, qui n'ait été touchée, de près ou de loin, qui n'ait eu un frère, un oncle ou un cousin tué ou arrêté. »

Est-il besoin de dire que le principe qui sert à justifier la torture est non seulement immoral, ce qui déjà doit suffire, mais en outre le plus souvent illusoire ? On prétend « obtenir des renseignements permettant d'éviter la mort de victimes innocentes » :

Mais, note l'enquêteur de *La Croix* (10 janvier 1958) il arrive très rarement que l'on ait en face de soi un dépositaire de bombes, ou un homme qui « sait ». Le plus souvent on est en face de simples suspects. Or sous la torture, les gens avouent n'importe quoi, pour échapper, ne serait-ce qu'un instant, à la douleur insupportable. « J'aurais dit que j'avais chez moi un porte-avion », m'a confié un torturé à la magnéto. Beaucoup de gens ont livré ainsi des noms, n'importe lesquels, les premiers qui leur sont passés par la tête. On imagine l'épreuve morale représentée par le fait de rencontrer ensuite dans les geôles la personne que l'on a nommée au « petit bonheur » (si l'on ose s'exprimer ainsi) et qui a été ensuite torturée à son tour. Les musulmans du bled, volontiers procéduriers, et souvent en litige pour la propriété d'une chèvre, d'un mouton ou d'un bout de terrain, ont ainsi dénoncé leurs adversaires ou l'ennemi de la famille. Et l'on a, à partir de leurs déclarations, bâti des « réseaux » fictifs. Un grand nombre de cas de tortures ne se justifient absolument pas par la véritable recherche du renseignement. Il est arrivé souvent, en effet, que l'on torture préalablement à tout interrogatoire, comme « préparation psychologique », des « suspects » à peine suspects. D'autre part, on a placé parfois les torturés dans des postures ou des situations que la plume se refuse à décrire, et qui n'étaient absolument pas nécessaires pour obtenir des renseignements (la souffrance physique y pourvoyant amplement, sans qu'il soit nécessaire d'y ajouter une humiliation morale).

On cite le cas d'un condamné à mort, déjà exécuté, pour un assassinat dont dix-sept inculpés ont, sous la torture, avoué être les auteurs !

*

Dans une plaquette sur *La question*, qui vient de sortir aux « Editions de minuit », Henri Alleg, ex-directeur d'*Alger républicain*, nous donne le récit lucide, précis, sans haine, de l'inimaginable épreuve par laquelle il

vient de passer. Les noms des tortionnaires sont mentionnés par leurs initiales, leurs qualités sont indiquées, leur personnage décrit. Pour le faire parler, tout a été mis en œuvre. A la fin d'une séance de magnéto, il entend : « Toi, tu ne veux rien dire, alors on va prendre ta femme. Tu crois qu'elle tiendra le coup ? » Puis : « Tu crois que tes gosses sont à l'abri parce qu'ils sont en France ? On les fera venir quand on voudra. » La séance où le médecin, après une injection de penthotal, lui parle avec douceur pour lui arracher des aveux est atroce.

Une horrible *Notice psychologique pour les centres d'hébergement*, notice officielle, fixe les règles de l'action psychologique à mener pour « récupérer » le plus grand nombre possible d'hébergés. *Le Monde* du 23 janvier 1958 en a publié des extraits.

La première partie est consacrée aux généralités, avec références aux expériences soviétique, chinoise, coréenne, vietminhienne). La seconde est entièrement consacrée aux méthodes d'action psychologique, qui comporte trois phases : « Désintégrer l'individu », « création d'une conscience collective » ; « Réendoctrinement », « création de la collectivité » ; « Réaction de la collectivité sur l'individu ».

Pour « désintégrer l'individu », il faut d'abord « créer l'isolement moral. Détacher, séparer l'individu du milieu dans lequel il vivait antérieurement ». Conclusion à laquelle doit aboutir cette phase : « Nous avons été trompés par nos chefs, qui sont égoïstes, peureux, intéressés, à la solde de Tunis ou poussés par leur ambition personnelle. » La Notice déclare : « Tout hébergé est complice d'assassinat ou un lâche. Il a transgressé les préceptes du Coran qui interdisent tout crime ou toute exaction (ne pas trop insister sur ce thème). Il mérite la mort et l'enfer. »

Comme il se doit l'autocritique doit être exercée : « Il faut qu'il avoue ses erreurs, ses faiblesses en public ou par écrit. Il faut qu'il expose les phases de son évolution. Pourquoi était-il un criminel ? Pourquoi a-t-il compris qu'il était dans l'erreur ? Maintenant compte-t-il agir en *artisan de l'Algérie nouvelle et française* ? »

Qui pourra juger si le camarade est digne de ce titre d'artisan de l'Algérie nouvelle et française, et donc digne d'être libéré ? « Seule la collectivité du camp. C'est le moment où vont s'établir les *listes de libération* proposées au chef de camp. Ceux qui ne figurent pas sur la liste ont le droit d'accuser un camarade y figurant de duplicité, de mensonge, d'indignité, et de chercher à prendre sa place. Chacun expose son point de vue. La collectivité se fait juge. Dans un *meeting* final, les *artisans de l'Algérie nouvelle et française* sont remis aux mains de la population, qui leur fait fête. »

*

Et la *Commission de Sauvegarde des Droits et Libertés individuels* ? En décembre dernier, M. Robert Delavignette, l'un de ses membres démissionnaires depuis le 21 septembre, a pris la parole au cours d'une réunion

du Syndicat général de l'Education Nationale, pour tirer les conclusions de son expérience :

« Je vous avouerai ma candeur. Je n'ai pas partagé, au moment de la création de la Commission de sauvegarde, le scepticisme de certains. J'ai cru dans la parole d'un président du Conseil. Je n'ai pas voulu croire qu'il s'agissait d'une manœuvre destinée à donner aux Français une bonne conscience. J'ai pensé que la décision était prise de connaître coûte que coûte la vérité, et de faire respecter coûte que coûte les Droits de l'Homme.

« Certes, il n'était pas question pour nous, membres de la Commission de sauvegarde, d'être une sorte de supermagistrature, munie de pouvoirs judiciaires, ni une commission disciplinaire, munie de pouvoirs administratifs, mais deux pouvoirs nous avaient été formellement garantis par M. Guy Mollet. Celui d'entendre en toute liberté des témoins. Celui d'être entendus en retour par le gouvernement. Nous n'avons pas bénéficié de notre premier pouvoir dans toute sa plénitude. Des pressions ont été faites sur certains fonctionnaires pour les empêcher de témoigner devant nous. Ceux qui ont passé outre ont été pénalisés dans leur carrière. Cela ne s'est pas fait immédiatement, mais quelques semaines ou quelques mois plus tard. D'autres témoins qui ont pu parler quand même ont été victimes de menaces d'intimidation.

« C'est pour cette raison, entre autres, que je ne me reconnais pas le droit de publier mon rapport. Car je n'ai pas les moyens de protéger ceux qui ont fait confiance à une commission créée par le gouvernement français. Et si le gouvernement ne publie pas les rapports de la commission, serait-ce que lui aussi n'aurait pas les moyens de protéger les témoins ?

« Qu'est-il advenu de la deuxième promesse, celle d'être entendus par le gouvernement ? De juin à août, nous avons envoyé huit rapports au gouvernement, plus un rapport d'ensemble. A ma connaissance, nous n'avons pas été avertis des suites données à ces rapports, malgré la promesse qui nous en avait été faite. »

*

Il y a quelque chose de proprement odieux à entendre des aumôniers, des prêtres catholiques, s'employer à justifier l'emploi de la torture. Nous avons rapporté, dans *Nova et Vetera*, 1957, p. 158, en parlant du petit livre de Pierre-Henri Simon, la réponse que lui fit un aumônier catholique à qui il demandait si l'on avait vraiment torturé en Indochine. Depuis, *Témoignage chrétien* a publié un document plus navrant encore, en le faisant précéder du chapeau suivant : « Il y a environ deux mois, nous avons sous les yeux un document dont nos lecteurs pourront aujourd'hui mesurer l'importance. Nous avons préféré attendre sa parution dans le numéro de juin d'*Alger Université*, organe des étudiants européens d'Algérie, avant d'en soumettre les passages essentiels à nos lecteurs. Ces *Réflexions d'un prêtre sur le terrorisme urbain* ont été prononcées par un aumônier parachutiste de la X^e Région militaire, s'adressant aux *soldats pacificateurs*. »

Il y est dit, sans doute, « qu'il n'est jamais permis de prendre au hasard un passant le premier venu, et d'essayer par la violence de lui extorquer l'aveu d'une culpabilité dont on prétend le charger, sans en avoir recueilli par ailleurs aucune véritable preuve ». Fort bien ! Mais cette précision va servir ici à éluder complètement l'autorité de la déclaration du Pape Nicolas I^{er}. Après quoi, l'auteur énonce tranquillement :

« On ne voit pas ce qu'a de monstrueux le fait de soumettre un criminel — reconnu tel par ailleurs, et déjà passible de mort — à un interrogatoire pénible, certes, mais dont le seul but est de parvenir grâce aux révélations qu'il fera sur ses complices et ses chefs, à protéger efficacement des innocents... »

« C'est une erreur — dont nous sommes une fois de plus redevables au progressisme bêtard — que de prétendre que le même code pénal puisse être capable de maintenir dans l'ordre aussi bien les peuples primitifs que les peuples évolués. A peuples civilisés, code pénal de civilisés ; à peuples primitifs, code pénal de primitifs... »

« Qu'on ne vienne pas ici me parler du *respect de la liberté* de cet individu, c'est un dévoyé... »

[Et voici l'exhortation finale] : « En venant ici, vous aviez accepté le risque de vous faire tuer pour assurer la protection des honnêtes gens, qu'ils soient musulmans ou européens. Le terrorisme urbain vous impose en plus une besogne moins conforme à vos goûts de soldats. Cette besogne il faut la faire, parce que nous devons rester ici... »¹

Si le sel de la terre en vient là ! S'il en vient à proposer, aux jeunes garçons de France, le noble apprentissage de la torture, à qui, dès lors, en appeler ?

*

Relisons quelques textes de Pie XII :

« Venger un attentat à la bombe commis par un inconnu en fauchant à la mitrailleuse les passants qui se trouvent par hasard dans la rue, n'est pas un procédé légal... »

« Déjà le premier pas de l'action punitive, l'arrestation, ne peut obéir au caprice, mais doit respecter les normes juridiques. Il n'est pas admissible que même l'homme le plus irréprochable puisse être arrêté arbitrairement et disparaître sans plus dans une prison.

« Envoyer quelqu'un dans un camp de concentration et l'y maintenir sans aucun procès régulier, c'est se moquer du droit.

« *L'instruction judiciaire doit exclure la torture physique et psychique et la narco-analyse, d'abord parce qu'elles lèsent un droit naturel même si l'accusé est réellement coupable.* Et puis parce que trop souvent elles donnent des résultats erronés. Il n'est pas rare qu'elles aboutissent exactement aux aveux souhaités par le tribunal et à la perte de l'accusé, non parce que celui-ci est coupable en fait, mais parce que son énergie physique et psychique est épuisée et qu'il est prêt à faire toutes les déclarations que l'on

¹ Le récent numéro de mars de la *Lettre aux Communautés de la Mission de France* sonne autrement : « Prêtres de l'Eglise catholique fondée par le Christ pour toutes les races et toutes les civilisations de la terre, nous n'avons pas le droit de nous enfermer dans des vues étroitement nationales... »

« Bien qu'on ait parlé beaucoup plus dans la presse du terrorisme que des tortures, il ne faudrait pas que la dénonciation des tortures soit à son tour une façon de masquer le terrorisme. L'un et l'autre sont injustifiables.

« Sans contester que le bien commun puisse exiger l'exercice d'un droit de censure de la part de l'Etat, il faut rappeler que l'opinion a le droit de connaître la vérité sur ce qui engage la responsabilité morale individuelle et collective des citoyens. »

voudra. Plutôt la prison et la mort que pareille torture physique et psychique ! De cet état de choses, Nous trouvons d'abondantes preuves dans les procès spectaculaires bien connus avec leurs aveux, leurs auto-accusations et leurs requêtes d'un châtement impitoyable. »

Le Pape cite ici le texte de Nicolas I^{er}, et ajoute : « Qui ne souhaiterait que durant le long intervalle écoulé depuis lors, la justice ne se soit jamais écartée de cette règle ! Qu'il faille aujourd'hui rappeler cet avertissement donné voici onze cents ans, est un triste signe des égarements de la pratique judiciaire au XX^e siècle. » (*Discours aux membres du IV^e Congrès international de Droit Pénal*, 3 octobre 1953, dans *Doc. Cath.*, 1953, col. 1354-1355.)

Dans son *Discours aux membres de l'Assemblée Générale de la Commission Internationale de la Police Criminelle*, 15 octobre 1954 (*Doc. Cath.*, 1954, col. 1349-1351), où il rappelle que le déroulement entier d'un procès doit tendre à un seul but, *la mise en lumière de la vérité*, et où il renvoie à plusieurs des passages que nous venons de transcrire, le Souverain Pontife pose une question : « La justice d'aujourd'hui n'est-elle pas retournée, en maints endroits, et sous des apparences à peine déguisées, à une véritable torture, parfois beaucoup plus violente que les épreuves d'autrefois ? Notre temps ne court-il pas le risque de voir s'élever un jour contre lui le reproche d'avoir, sans frein ni scrupule, poursuivi dans l'interrogatoire des fins utilitaires ? »

Principes et critique d'une pédagogie basée sur la pensée de Karl Marx¹

I. INTRODUCTION

1. Une philosophie dont la prétention est d'apporter une réponse définitive et complète aux questions concernant l'homme, sa nature et sa destinée, aura nécessairement son mot à dire sur la pédagogie et sur l'éducation, et ceci à divers titres.

D'abord, sans oublier toutes les nuances, correctifs et paradoxes, qu'apporte la pratique de l'éducation, nous soulignerons l'importance que nous devons attacher aux idées du maître, à sa philosophie de l'homme et de la vie. Cette philosophie ne peut pas ne pas exercer une profonde influence sur l'éducation et sur l'enseignement donnés par le maître. Elle inspirera et imprènera son comportement à l'égard de l'élève, qui subira d'autant plus sa « contagion » qu'on aura affaire à un meilleur pédagogue — s'il est vrai qu'une certaine sympathie est nécessaire à la réussite de l'œuvre pédagogique. Plus directement, le maître sera porté à enseigner la philosophie à laquelle son esprit adhère. C'est pourquoi ceux à qui incombent des responsabilités et un droit de regard sur les choses de l'éducation, parents ou dirigeants de la cité, ne peuvent pas se désintéresser des idées de ceux à qui ils confient l'enfant. Mais ce point déborde le cas précis des maîtres marxistes.

Examiner d'abord la philosophie professée par l'éducateur serait aborder le problème sous son aspect le plus large et aurait l'inconvénient de nous conduire à un exposé de thèmes déjà connus. Mieux vaut peut-être entrer dans notre sujet en dégageant de la pensée de Marx certaines idées sur l'éducation.

¹ Conférence donnée au *Cours international d'été* de Toumliline, Maroc, août 1957. Nous la publions avec l'aimable autorisation de la direction du Cours. L'excellente revue marocaine *Confluent*, n° 17, déc. 1957, a donné un compte rendu de l'ensemble des travaux.

Car l'éducateur, sur le point d'entreprendre son œuvre, se posera, serait-ce implicitement — du moins on l'espère — une série de questions : A qui ai-je affaire ? *Qui* est l'enfant auquel je m'adresse ? Que dois-je faire du disciple, où le conduire ? Qu'est-ce que je *peux* en faire ? Qu'ai-je *le droit* d'en faire ? Que dois-je respecter en lui ? Où l'influence risque-t-elle de devenir infraction ?

Très rares sont les passages de son œuvre, où Marx parle explicitement de l'éducation. Mais, sans compter que plus d'une affirmation de la philosophie marxiste a pour corollaire une thèse pédagogique, ces assertions sont assez claires et catégoriques pour qu'elles puissent servir de base à un système cohérent d'éducation.

II. L'AUTOÉDUCATION

2. Dans la troisième des célèbres thèses sur Feuerbach (1845), Marx nous dit : « L'enseignement matérialiste sur le changement des circonstances et sur l'éducation oublie que les circonstances doivent être changées par les hommes et que l'éducateur lui-même doit être éduqué. [Cet enseignement] doit donc diviser la société en deux parties — dont l'une est placée au-dessus d'elle. La convergence du changement des circonstances et de l'activité humaine ou autotransformation ne peut être saisie et rationnellement comprise que comme *praxis révolutionnaire*. »

Marx s'en prend aux insuffisances des matérialistes français du XVIII^e siècle, que Feuerbach ne fait que continuer. Il leur oppose sa conception dialectique de l'éducation.

Ces matérialistes partagent la vision rationaliste de l'homme qui triomphe en leur siècle. L'homme est raison, raison équipée d'idées claires, qu'une méthode appropriée permet de saisir avec une relative facilité ; saisies, ces idées entraînent la conviction ; et il suffit de savoir, pour être déjà engagé sur le chemin d'un bonheur qui se présente comme un fruit de la raison éclairée. Que se lève le soleil de la raison et aussitôt se dissipent les nuages des « préjugés », de la « superstition », de l'imagination. L'Homme est sur le seuil d'une ère nouvelle, où il n'aura plus qu'à progresser indéfiniment sur la voie du bonheur. Or cette conception optimiste de l'Homme s'appuie sur une représentation de l'Histoire que l'on peut qualifier de *pédagogique*. En effet, qu'est-ce qui retient l'Humanité d'entreprendre sa marche au bonheur sinon la ténacité des préjugés anciens ? Il faut donc que des hommes, libérés du culte du passé, dispensent à l'Humanité la lumière de

la raison. Ces hommes éclairés, investis de la mission d'éducateurs du genre humain, ce sont les Philosophes et les « Despotismes éclairés », c'est-à-dire ceux qui, dotés du pouvoir politique, écoutent les Philosophes et se conforment, dans l'action, à leur enseignement. Dans cette optique, les Pédagogues sont les Protagonistes de l'Histoire. Ils sont comme les Prophètes de la Raison. Et la pédagogie est essentiellement *enseignement*. On ne doute pas de l'efficacité des idées. Les écrits pullulent qui ont plus ou moins directement pour thème « l'éducation du genre humain ».

C'est par rapport à cette conception que Marx va définir sa position.

3. Or, trois points sont à souligner dans cette conception.

Le premier est que la pédagogie dont il est question n'est pas précisément une pédagogie de l'enfant. L'être à éduquer est l'adulte. Ou, si l'on veut, tout homme qui n'est pas Philosophe, est considéré comme un enfant. Être éduqué équivaut à être éclairé. Les « lumières » par conséquent constituent la maturité.

Le second point concerne l'objet de l'éducation : éduquer n'est pas tant éveiller, aider au développement que transformer. Dès lors que l'éclosion de la raison est entravée par l'emprise des préjugés, l'éducateur est censé mener un combat ; l'apostolat de la raison est lutte contre la « superstition ». Il s'agit de faire passer l'humanité d'un règne à un autre. On pourrait parler de « conversion ».

Le troisième point concerne ce que Marx appelle ici les « circonstances », ou le milieu. Si l'homme, dont la nature est raison, vit dans la captivité contre-nature des préjugés et superstitions, c'est qu'il est entouré d'un ensemble d'institutions dont le prestige et l'autorité viennent de la coutume, laquelle est dépourvue de justifications. Dispensez un enseignement conforme à la raison, créez des institutions selon « le droit naturel », c'est-à-dire selon les *dictamina* de la raison, et vous créez du même coup un milieu en harmonie avec la nature de l'homme, qui favorisera l'épanouissement de cette nature. Œuvre des Philosophes et des « Despotismes éclairés », les institutions selon la raison ont une vertu pédagogique. On conçoit que les penseurs matérialistes aient été portés à accentuer l'importance du milieu, des « circonstances ».

Pédagogie d'adultes, puisque pédagogie pour l'ensemble de l'humanité, rôle novateur et révolutionnaire de la raison, action du milieu, ces idées se retrouvent, renforcées, dans le marxisme.

4. Mais il y a un point sur lequel Marx rompt avec le XVIII^e siècle. En effet, ce dernier, siècle « bourgeois », fait reposer sa conception sur une inégalité de classes : les éducateurs s'opposent aux éduqués. Ou, comme l'on dirait aujourd'hui, la conception visée est essentiellement paternaliste. Elle s'oppose donc à l'idée que Marx se fait de la démocratie ; celle-ci doit être strictement égalitaire. Toute hiérarchie et toute autorité sont des traces de transcendance à effacer. C'est pourquoi le Maître apparaît comme solidaire du monde de l'aliénation. La véritable éducation est une éducation sans maître, sans pédagogue, en ce sens que l'homme est son propre pédagogue, que le processus pédagogique est un processus d'« autotransformation ». Nous allons voir bientôt comment comprendre cette dernière affirmation. Notons ici que le cri de « mort à l'école » qui se fit entendre en Russie dans les premières années de la Révolution, pouvait se réclamer de cette thèse de Marx, bien qu'il ne corresponde pas à une intelligence exacte de la pensée marxienne.

III. INSTRUCTION ET ÉDUCATION

5. Dire que le milieu exerce une influence sur l'homme et qu'un milieu favorable peut jouer un rôle éducateur, c'est énoncer un fait d'évidence. Ce fait reçoit en marxisme une nouvelle signification, sa portée y est exagérément soulignée. L'homme, en effet, s'y présente comme le produit des infrastructures économiques. Cette affirmation, ajoutons-le aussitôt, ne rend compte que d'une face d'une réalité « dialectique ». L'homme est le produit des infrastructures économiques, mais il est le créateur de ces infrastructures, de sorte qu'il se crée lui-même, en créant le déterminisme qui l'engendre. Il y a interaction entre la base économique et son produit humain, chacun des deux termes étant à la fois cause et effet de l'autre. Par là s'exprime le *matérialisme dialectique* : l'homme, être matériel, est *praxis*.

6. De là découlent quelques conséquences importantes pour l'éducation.

D'abord, dans cette vision des choses, où l'homme est l'être suprême, créateur de soi, l'éducation, ou l'autoéducation, n'est qu'une expression de la création de soi par soi. « L'homme éduque l'homme » devient : « L'homme *fait* l'homme », crée « l'homme nouveau ». On suppose *a priori* la plasticité et la malléabilité de l'homme, et ceci non seulement en fait, mais encore en droit. L'éducateur qui s'en prend aux structures a le droit d'agir sur une matière humaine souple et qu'on modèle à volonté.

En effet, le XVIII^e siècle se situait encore dans une perspective classique : il fallait retrouver ou promouvoir l'homme naturel, ou l'homme selon la raison. On supposait qu'il existe une nature humaine, stable, et donc un canon humain, auquel l'homme existant doit tendre à se conformer ; on admettait une vérité humaine intemporelle. Hegel avait rompu avec cette manière de voir en considérant les époques historiques comme des totalités comportant chacune *sa* religion, *sa* philosophie, *sa* morale. Le marxisme renchérit : reflet de l'infrastructure économique qui ne cesse d'évoluer, l'homme est historicisé, c'est-à-dire relativisé. On ne regarde plus l'homme, vivant certes sous des ciels historiques et culturels fort différenciés ; on oppose tel homme, l'homme socialiste, par exemple, à tel autre. Par là, l'unité du genre humain est niée et la nécessité de refondre l'homme selon le canon de l'homme à venir, hétérogène par définition à son prédécesseur, et son antagoniste, est posée en principe.

Ainsi des thèses sur l'infrastructure et sur le caractère historique de l'homme, découle celle de l'éducation comme transformation d'une matière pleinement malléable en droit, quoi qu'il en soit des obstacles rencontrés en fait.

7. Il nous faut souligner encore une autre conséquence. Les circonstances, le milieu, ne désignent pas la nature en elle-même, mais la nature transformée par le travail de l'homme, le mode d'exploitation de la nature, les rapports que ce mode d'exploitation crée entre les hommes. L'action sur le milieu est œuvre collective et c'est pourquoi l'homme qui s'éduque soi-même en pesant sur les circonstances n'est plus, comme chez les penseurs du XVIII^e siècle, l'individu, mais cet être collectif que Marx appelle l'« être générique » (*Gattungswesen*)¹. L'entité qui compte, l'être que l'on éduque, ce n'est plus telle ou telle personne, mais la collectivité. En droit, le résultat attendu est un résultat touchant un ensemble, la création d'un homme collectif qui façonne les psychologies, polarise les volontés vers une œuvre commune comme vers leur fin dernière, et qui peut rejeter, le cas échéant, les individus rébarbatifs comme des déchets inutilisables.

8. Il est une dernière conséquence qu'il nous faut retenir. Alors que la vision rationaliste du siècle précédent s'accompagnait d'une confiance quasi illimitée dans le pouvoir de l'idée proclamée comme telle, Marx s'engage sur une voie opposée, où la pensée spéculative est jetée en discrédit.

¹ Cf. *Thèses sur Feuerbach*, n° 6, 7, 10.

L'interaction entre l'homme et le milieu, qui est le lieu propre de l'éducation, s'opère dans et par la « praxis révolutionnaire ». Il faut entendre par là l'activité de la classe révolutionnaire, le prolétariat, qui précisément exerce l'activité propre de l'homme, le travail, et qui en luttant politiquement pour le pouvoir lutte pour sa reconnaissance. Nous reviendrons sur ce point important : de lui dépend le contenu d'un humanisme marxiste et, par contre-coup, la nature des programmes scolaires.

9. Parvenus à cet endroit de notre exposé, nous pouvons résumer : l'homme marxiste se présente à nous comme un être matériel, collectif et historique, dont le travail est l'activité spécifique. Par cette activité, l'homme opère sa propre transformation, transformation qui a l'ambition d'être une autocréation. A la fois matière et artisan de cet ouvrage, l'homme collectif, qui doit simultanément accéder à la conscience de ce qu'il devient, est aussi bien éducateur qu'éduqué. En ce sens, toute la vie est une œuvre d'éducation et la société se confond avec une vaste entreprise pédagogique. Cependant cette pédagogie est une pédagogie, qui, en vertu d'une revendication égalitaire de fond, tend à bannir le maître en tant qu'il est distinct du disciple. Il représente, en effet, une aliénation, un vestige de transcendance.

IV. PÉDAGOGIE ET PROPAGANDE

10. Pédagogie sans maître ? On pourrait être tenté de définir ainsi la pédagogie marxiste sur la base des seules *thèses sur Feuerbach*. Dans quelle mesure ces thèses cadreraient avec les exigences du réel ? On pourrait en atténuer la portée ; le maître, dirait-on, est le camarade aîné qui fait preuve de solidarité, ou encore, il représente une survivance, dont le maintien s'impose en une époque de transition. Cette interprétation ne serait pas exacte. Le maître, que nous avons vu disparaître du tableau d'une pédagogie orientée vers la création de l'homme par l'homme, va réapparaître investi d'un pouvoir d'autant plus étendu que son programme est plus ambitieux.

11. Car si l'homme se crée et s'éduque par et dans son action sociale et historique, le marxisme ne reconnaît pas à toute action un caractère authentique ni par conséquent une vertu éducative. Il y a des actions anachroniques, « réactionnaires ». L'histoire a un sens, elle progresse nécessairement, « rationnellement » dans une direction donnée et la vérité ou

l'erreur se mesurent selon la conformité à cette marche. La vérité devient contemporanéité à la marche de l'Histoire révélée par le marxisme. En effet, dans la croissance de l'Histoire, l'Humanité ne progresse pas d'un mouvement homogène. Au contraire, elle se stratifie en groupes antagonistes, dans une opposition qui est l'âme du mouvement. L'Histoire, en d'autres termes, est lutte des classes et le caractère décisif d'une époque est conféré par la classe qui y exerce l'hégémonie, hégémonie qui se veut rationnellement justifiée. Cette classe dès lors s'identifie à l'Histoire, elle est la vérité. Aujourd'hui la classe appelée à l'hégémonie est le Prolétariat et la vérité de notre siècle est la vérité prolétarienne. Le Prolétariat est l'Histoire ; cela veut dire qu'il est l'Histoire consciente de soi. Mais le Prolétariat n'est pas tel ou tel prolétaire empirique, il est cette portion organisée qui se donne comme la « conscience du Prolétariat », le *Parti*. Ainsi la conception mythique du Parti, Prophète de l'Histoire, détenteur d'une vérité qu'il crée, dont le verdict est radical et sans appel, nous restitue-t-elle le maître que nous avons perdu. Le Parti est le Pédagogue, chargé de créer le disciple, selon les normes d'une vérité que, « conscience du Prolétariat », conscience de l'Histoire, il est seul à déchiffrer puisqu'il l'incarne. Personification de la vérité absolue, il possède un pouvoir magistériel absolu.

12. Ajoutons que l'instrument qui est aux mains de ce Pédagogue est l'Etat qui, selon la théorie marxiste, est l'instrument de domination de la classe au pouvoir. La politique est essentiellement affaire de force, de lutte contre l'ennemi intérieur ou extérieur. Dans ce combat un front a une spéciale importance : le front idéologique. L'école devient ainsi un des points d'application privilégiés du combat idéologique. Avec les grands moyens d'information, elle constitue une des armes les plus efficaces de la lutte. S'adressant à l'enfant et au jeune, ne dispose-t-elle pas du matériel historique le plus plastique, celui dans lequel il est le plus aisé de mouler l'homme de l'avenir ?

Nous rejoignons ainsi une des thèses-clefs que toute théorie marxiste de l'éducation, qu'elle le veuille ou non, doit souligner : l'absorption de la pédagogie par la propagande du Parti. La vérité est l'Histoire et l'Histoire est commandée par des rapports de force. La force triomphante sera le sceau de la vérité accomplie ; la conquête idéologique des masses et l'unification monolithique des esprits sont la nécessaire épiphanie de la vérité qui est force.

13. Ces notions d'Histoire et de Parti sont donc décisives pour l'intelligence des bases de la pédagogie marxiste. Elles prennent leur origine dans le *Manifeste du Parti communiste* de 1848 et ont été particulièrement mises en évidence par la lignée des théoriciens qui, de Engels et de Lénine, aboutit à Staline. Depuis le rapport Kroutchev et depuis Poznan, la notion capitale de Parti semble mortellement atteinte. Avec elle, c'est tout un pan de l'édifice théorique d'une pédagogie marxiste qui risque de s'écrouler.

L'homme, dans la conception marxiste, se crée soi-même par la médiation du seul interprète d'une Histoire dont la structure est fournie par un rapport de force : le Parti.

C'est pourquoi, à regarder la logique du système, l'éducation marxiste est totalitaire. On ne voit pas comment y introduire une exigence de respect de la personne de l'élève.

V. LA PROMOTION DE L'HOMME SOCIALISTE

14. Nous avons jusqu'ici considéré la notion même d'éducation dans le marxisme, la portée de ses ambitions, l'étendue des pouvoirs qu'elle s'accorde, l'orientation qui sera imprimée à ses méthodes. L'éducation n'est autre chose que la création, par le Parti mystiquement substitué au « Prolétariat », de l'homme socialiste. Quel est cet homme socialiste ? Il doit exister d'abord à l'état de *type idéal*. L'éducateur marxiste s'inspirera dans son œuvre d'un certain idéal de l'homme, qui, comme nous allons le dire, est double, car deux canons humains quelque peu divergents exercent leur attirance sur l'« homme socialiste ».

Nous distinguerons le type dont la réalisation s'impose dans l'immédiat, ou le type *pionnier*, et le type, profilé à un horizon plus lointain, de l'homme nouveau dont la naissance n'est possible qu'à l'intérieur de l'univers socialiste déjà réalisé.

15. Disons d'abord un mot de ce dernier. Une vision philosophique de l'homme guide le travail de l'éducateur et forme le contenu de l'enseignement qu'il transmet. Cette vision philosophique, en montrant ce qu'est l'homme, assigne les buts, les fins de son existence. Elle est donc prégnante d'une morale. Or la conception marxiste est une conception matérialiste.

« Il ne faut pas une grande perspicacité, écrit Marx, dans *La Sainte Famille*, pour apercevoir le lien nécessaire du matérialisme avec le communisme et le socialisme, lorsqu'on considère ses théories sur la bonté

originelle et les dons intellectuels égaux des hommes, la toute-puissance de l'expérience, de l'habitude, de l'éducation, l'influence des conditions extérieures sur les hommes, la haute portée de l'industrie, la légitimité du plaisir, etc. Si l'homme tire toute connaissance, toute sensation, etc., du monde sensible et de l'expérience dans le monde sensible, il importe d'organiser le monde empirique de telle manière que l'homme y éprouve et s'y assimile ce qui est vraiment humain, qu'il s'y connaisse comme homme. Si l'intérêt bien entendu est le principe de toute morale, il importe de faire coïncider l'intérêt privé avec l'intérêt humain. Si l'homme n'est pas libre, au sens matérialiste, c'est-à-dire s'il est libre non point par la puissance négative d'éviter ceci ou cela, mais par le pouvoir positif de faire valoir sa véritable personnalité, on ne doit pas châtier le crime dans l'individu, mais détruire les lieux d'origine antisociaux du crime et donner à chacun l'espace social nécessaire à l'épanouissement essentiel de sa vie. Si l'homme est façonné par les circonstances, il faut façonner les circonstances humainement... »

Plusieurs thèmes sont ici réunis dont le lien avec le matérialisme est inégalement nécessaire.

Pour notre propos, nous en retiendrons deux.

16. Le premier concerne « la toute-puissance de l'expérience, de l'habitude, de l'éducation ». Evidemment, il intéresse au premier chef la théorie et les méthodes de l'éducation. Nous remarquerons que, s'il est vrai que toute théorie matérialiste de la connaissance doit affirmer que l'expérience est source des connaissances et que nos idées possèdent un caractère acquis, la réciproque ne l'est pas. Une philosophie authentique insistera sur le rôle primordial de l'expérience et sur l'importance de l'acquisition, de l'habitude, non seulement dans la formation de la connaissance mais encore dans l'édification de la personnalité morale. Nous disons que sur ce point la philosophie marxiste peut véhiculer des valeurs authentiques et qu'une constellation idéologique marxiste, par accident, est favorable à l'éclosion de ces valeurs — pour autant que des éducateurs de race retiennent principalement l'invitation à se rendre dociles à l'expérience, que le marxisme n'est pas seul à lancer.

17. Le second thème concerne plus directement le type humain que l'éducation marxiste a pour tâche de promouvoir. Il est condensé dans les formules : « Haute portée de l'industrie, légitimité du plaisir. »

Le marxisme propose une éthique, dont l'affirmation fondamentale est que la fin de l'homme est donnée dans l'ici-bas, que les biens saturants et définitifs sont des biens terrestres. Certes, il y a un large fossé entre les matérialismes hédonistes et épicuriens du XVIII^e siècle et la morale matérialiste du marxisme. C'est plutôt aux économistes libéraux que l'on pense, dont le souci était bien, même si c'était pour asseoir une morale individualiste, « de faire coïncider l'intérêt privé avec l'intérêt humain ». Les biens terrestres dont l'homme jouit, ce sont ceux qu'il produit par son travail et son industrie. Et si l'accent est mis par Marx sur la légitimité des plaisirs, c'est surtout pour revendiquer les droits de ceux qui sont illégitimement privés des biens matériels indispensables. Nous touchons là une des grandes ambiguïtés du marxisme, ambiguïté dramatique. L'inspiration qui soulève cette pensée, vivante chez Marx et chez de nombreux révolutionnaires mais progressivement étouffée par les régimes marxistes, est humaniste : organiser le monde humainement pour que l'homme s'y reconnaisse. La méprise fatale a été de croire que cette réalisation de l'homme est assurée exclusivement par les biens terrestres, qu'elle implique le rejet du monde spirituel, de Dieu et de l'immortalité de l'âme, qui sont la justification de la dignité de la personne.

Si donc l'on regarde les fins éthiques que le marxisme assigne à l'homme, il apparaît comme une des modalités du matérialisme éthique et pratique contemporain, matérialisme qui risque d'être congénital à la civilisation technique, à moins qu'elle ne reçoive ce « supplément d'âme » dont nous avons parlé Bergson. L'originalité du marxisme est, ici, de fournir à cette tendance au matérialisme pratique une traduction théorique.

L'homme transforme la terre pour en jouir : quel est l'aboutissement ultime du culte de la production ? Sur quoi débouche, en dernier ressort, l'enthousiasme pour les entreprises prométhéennes ? L'abondance des biens de consommation finalise un effort colossal. S'il faut des héros et des pionniers pour édifier les grands ouvrages de la technique, il reste que les fruits de cette technique sont le bien-être, les conditions d'une vie humaine décente. Mais ces conditions par elles-mêmes ne représentent pas la solution ; elles ne font qu'offrir à la liberté l'espace requis pour l'exercice de ses risques. L'erreur du marxisme est de penser et de prêcher que la conquête des moyens, au lieu de servir l'homme, possède encore le pouvoir infaillible de le réaliser. La récompense d'un travail gigantesque est donc la naissance d'un homme dont le *way of life* est étrangement semblable à celui de l'homme suédois, s'il est vrai que ce dernier représente la quintessence de l'Occident technique.

18. Je pense que nous avons là l'explication de deux phénomènes, dont le premier est la hantise des Etats-Unis, dont font montre les dirigeants soviétiques, et le second la crise qui travaille la jeunesse russe. Cette crise pourrait bien être une conséquence nécessaire de la bipolarité de l'idéal humain du marxisme dont j'ai parlé plus haut.

En effet, nous avons vu que l'idéal lointain ou différé de l'homme offert par cette philosophie est celui d'une éthique matérialiste qui accorde une confiance optimiste à la civilisation technique. Il nous faut maintenant dire un mot de l'idéal prochain ou du type pionnier.

Le marxisme n'invite pas à vivre dans l'univers socialiste ; il invite à construire cet univers. Ce que la pédagogie vise à réaliser c'est le bâtisseur de cité, bâtisseur doublé d'un soldat, car on construit en menant la lutte contre les saboteurs. A cela un style de vie héroïque est requis. Don de soi au bien commun et lutte contre l'égoïsme, zèle au travail, sens de la discipline et du service, maîtrise de soi, il serait injuste de méconnaître ce qu'une éducation centrée sur ces valeurs comporte de positif. On soulignera même une sévérité et une austérité poussées et ce puritanisme qui semble indissociable des dictatures de fer.

Mais la faiblesse d'une telle éthique provient de ce qu'elle est sans défenses contre l'usure. Elle est, par définition, l'éthique de l'effort exceptionnel, de la mise en train, du départ vers l'aventure ; elle est l'éthique d'une génération, la génération de l'initiative absolument nouvelle. Mais cette éthique supporte-t-elle la confrontation avec les échecs inévitables, les désillusions, les délais, les lassitudes et la monotonie, et plus simplement la durée ? Elle nous paraît d'autant plus vulnérable que la morale du héros ouvre sur la perspective plus lointaine de l'idéal de vie matérialiste et que la conviction de la nécessité du sacrifice et de la patience s'amenuise. L'idéal différé finit par se substituer à l'idéal prochain. Dans le domaine de l'histoire, il faut porter les jugements sur une certaine durée. Abstraction faite de sa légitimité, l'éthique marxiste ne constitue-t-elle pas une erreur de calcul, du point de vue même de l'efficacité ? Aux éducateurs qui doivent préparer une nation à faire un bond dans le développement économique, la question doit être clairement posée.

VI. CONTENU DE L'HUMANISME MARXISTE

19. Nous avons parlé de la nature de la pédagogie marxiste, puis de l'éthique que le marxisme inculque. Il nous reste, pour finir, à dire un mot

bref du contenu de l'humanisme marxiste, et plus précisément, de la question des programmes et des « humanités ».

La philosophie marxiste enseigne l'incapacité radicale de la connaissance désintéressée à saisir la vérité. Dire attitude spéculative ou contemplative, c'est dire attitude bourgeoise. L'homme est essentiellement travailleur, la vérité est donnée dans et par la praxis. Ainsi, Marx disait-il¹ que l'industrie est le livre ouvert de la vraie psychologie, car dans la réalisation du travail se reflète la vérité de l'homme. Par la médiation du travail qui transforme la nature, par la médiation de l'industrie, les sciences de la nature et les sciences de l'homme doivent devenir une seule science. Toute la culture dès lors n'est-elle pas essentiellement finalisée par la formation technique, par les besoins de l'industrie ? Et comme l'équipement industriel est affaire du Plan, et que la planification totale englobe tous les domaines de la politique, la politisation de la culture ne s'impose-t-elle pas nécessairement ? L'homme alors n'est plus qu'un technicien équipé professionnellement et idéologiquement en vue du plus grand rendement. Il n'y a pas de doute que ce danger d'absorption de la culture humaine par une formation technologique, qui est propre à notre siècle, se trouve accru par la vision marxiste des choses.

20. Il faut cependant ajouter que Marx lui-même, qui avait eu la formation d'un bourgeois ouvert à tous les biens de la culture, était animé d'un grand souci humaniste, que sa philosophie ne traduit pas toujours heureusement ni exactement. C'est ainsi qu'il a attiré l'attention sur les dégâts humains qui sont l'effet de la division du travail et il semble avoir nourri l'idée utopique de l'homme intégral capable d'exercer toutes les activités. Il entendait abolir les frontières entre le travail intellectuel et le travail manuel, en demandant que la dignité de ce dernier soit reconnue. Ainsi aborde-t-il le problème de l'éducation quand il traite dans le premier livre du *Capital* des premières législations, encore timides, qui essayent de réglementer le travail des enfants.

L'éducation de l'avenir « unira pour tous les enfants au-dessus d'un certain âge le travail productif avec l'instruction et la gymnastique, et cela non seulement comme méthode d'accroître la production sociale, mais comme la seule et unique méthode de produire des hommes complets ». Le maintien dans l'industrie de la division du travail qui « transforme l'ouvrier de fabrique en accessoire conscient d'une machine partielle » est

¹ Dans les manuscrits écono-philosophique de 1844.

un monstrueux anachronisme, alors que « tant que le métier et la manufacture furent la base générale de la production sociale, la subordination du travailleur à une profession exclusive, et la destruction de la variété originelle de ses aptitudes et de ses occupations purent être considérées comme des nécessités du développement historique ». Au contraire la technologie a découvert « le petit nombre de formes fondamentales dans lesquelles, malgré la diversité des instruments employés, tout mouvement productif du corps humain doit s'accomplir ; de même que le machinisme le plus compliqué ne cache que le jeu de puissances mécaniques simples.

« L'industrie moderne ne considère et ne traite jamais comme définitif le mode actuel d'un procédé. Sa base est donc révolutionnaire (...). Si la nature même de la grande industrie nécessite le changement dans le travail, la fluidité des fonctions, la mobilité universelle du travailleur, elle reproduit, d'autre part, sous sa forme capitaliste, l'ancienne division du travail avec ses particularités ossifiées (...).

« Mais si la variation dans le travail ne s'impose encore qu'à la façon d'une loi physique, dont l'action, en se heurtant partout à des obstacles, les brise aveuglément, les catastrophes mêmes que fait naître la grande industrie imposent la nécessité de reconnaître le travail varié et, par conséquent, le plus grand développement possible des diverses aptitudes du travailleur, comme une loi de la production moderne, et il faut à tout prix que les circonstances s'adaptent au fonctionnement normal de cette loi. C'est une question de vie ou de mort. Oui, la grande industrie oblige la société sous peine de mort à remplacer l'individu morcelé, porte-douleur d'une fonction productive de détail, par l'individu intégral qui sache tenir tête aux exigences les plus diversifiées du travail et ne donne, dans des fonctions alternées, qu'un libre essor à la diversité de ses capacités naturelles ou acquises ». Marx affirme sa conviction que « la conquête inévitable du pouvoir politique par la classe ouvrière va introduire l'enseignement de la technologie, pratique et théorique, dans les écoles du peuple ». Au terme, on aura la suppression de l'ancienne division du travail¹.

Cependant, de ces vues qui concernent aussi bien les problèmes du travail humain, tels que les a étudiés M. Friedmann que les problèmes de l'éducation proprement dite, on retiendra que si les prévisions optimistes esquissées par Marx sont loin de s'être réalisées, cela tient peut-être à sa croyance quelque peu naïve en la vertu de la conquête du pouvoir politique par le prolétariat. Certains points restent vrais : l'industrialisation exige

¹ Cf. *Capital*, livre I, trad. Roy, II, pp. 161 et suiv.

la suppression de l'analphabétisme. Mais savoir lire n'est pas encore entrer de plain pied dans la culture. Cependant là n'est pas l'essentiel. Nous voudrions souligner que l'universalité de l'esprit humain, dont la vertu irremplaçable des « humanités » est de faire prendre conscience, n'arrive pas à être pleinement justifiée dans le marxisme. Car l'universalité véritable est la marque d'un esprit capable de l'Absolu, rejoint par les opérations immanentes de connaissance et d'amour. Or le marxisme récuse cet Absolu et déprécie le caractère contemplatif de l'esprit. L'homme marxiste est praxis, travail, acte de production. La multiplicité des activités ne saurait remplacer l'authentique universalité ni par conséquent asseoir un authentique humanisme. L'esprit polytechnicien n'est pas une nouvelle manifestation du sage ; l'économie n'est pas la sagesse. Nous pensons donc que si le mérite du marxisme est d'avoir attiré notre attention sur la valeur du travail humain et des activités techniques, il ne saurait fournir les bases d'un système d'éducation qui intègre vraiment ces valeurs, puisqu'il jette le discrédit sur les activités spirituelles désintéressées et fait du travail producteur l'essence de l'homme. La philosophie de la praxis a trahi les aspirations humanistes de Marx lui même.

Quant à la réalisation de programmes scolaires assurant l'harmonie de la culture et du travail, on en trouve des ébauches dans le foisonnement des projets qui ont marqué les premières années du régime soviétique. Il semble que les diktats politiques du Plan aient progressivement étouffé ces tendances ¹.

VII. CONCLUSION

21. Quelle conclusion dégager de ce survol ? Il semble que les postulats de la pédagogie marxiste ne soient qu'une expression aiguë des problèmes de l'âge technique. En fait, je pense qu'idéologiquement le marxisme est une « maladie infantile » de cet âge technique. Par là, son mérite est de souligner des problèmes qui se posent réellement à tous ceux qui sont aujourd'hui responsables d'une politique scolaire.

Quant aux réponses qu'il apporte à ces problèmes, dans leurs lignes de fond, elles sont inacceptables pour les croyants et pour tout humaniste. Car, niant la dignité inaliénable de la personne et sa capacité d'Absolu, ignorant les limites du pouvoir politique, elles sont en définitive ruineuses pour l'homme.

FR. M.-M. COTTIER, O. P.

¹ Cf. L. VOLPICELLI, *L'évolution de la pédagogie soviétique*, Neuchâtel, 1954, pp. 236.

Poèmes

I

O cœur
 Garderais-tu pour toi quelque chose
 Quelle douceur au monde quelle douceur
 Demain ne serait rose
 Fanée ne serait lampe éteinte
 Absinthe
 Maladive ô cœur ne sais-tu pas
 Donner tout
 Ce que tu as
 Oh ! ne sais-tu donner d'amour
 Parce que Dieu existe simplement
 Et qu'Il t'a fait pour Lui petite braise
 Ardente petit mendiant
 De glaise

II

O seule mort
 Mort corporelle un jour tu seras là
 Sur le bord
 De ma vie Simplement tu t'approcheras
 De ces mains et ces yeux fatigués
 De leurs pauvres trésors
 Et qui n'ont su tout à fait les donner
 Qui les aimaient encore
 Oh ! ce jour-là prends-les Sais-tu bien
 Qu'ils pèsent comme plomb
 Dans mes mains
 Et que c'est long
 De désirer toujours et ne savoir comment
 On perd comment on donne
 Son dernier or et comment on devient ce passant
 Qui demande l'aumône

ANNE PERRIER

Les trois cités : celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable

Nous résumerons la pensée de saint Augustin (I), définirons les trois cités (II), et préciserons les sens du mot « monde » (III).

I. LA PENSÉE DE SAINT AUGUSTIN

Elle se résume dans l'opposition des deux cités ; elle identifie l'Eglise et la cité de Dieu ; elle reconnaît qu'une part des choses temporelles échappe à la cité du mal.

L'OPPOSITION DES DEUX CITÉS. — C'est l'Ecriture sainte qui nous apprend qu'il y a une *cité de Dieu*, où il nous convie par son amour et « à laquelle les citoyens de la *cité terrestre* préfèrent leurs dieux »¹. En dépit de la multitude des peuples, des mœurs, des langues, il n'existe que « deux sortes de sociétés humaines, qui, selon l'Ecriture, puissent s'appeler cités : celle des hommes qui veulent vivre en paix selon la chair, celle des hommes qui veulent vivre en paix selon l'esprit »². « Nous divisons l'humanité en deux parts : celle de ceux qui vivent selon l'homme, et celle de ceux qui vivent selon Dieu. Nous les appelons aussi mystiquement deux cités, c'est-à-dire deux sociétés d'hommes, *quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum*. L'une est prédestinée à régner éternellement avec Dieu ; l'autre à subir un supplice éternel avec le diable »³. C'est un peu avant que se lit le grand texte : « Deux amours ont donc bâti deux cités, *fecerunt itaque civitates duas amores duo* : l'amour de soi jusqu'au

¹ *De civitate Dei*, livre XI, ch. 1. Le mot *cité* est emprunté aux psaumes : « *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei* », Ps. (vulg.) LXXXVI, 3 ; « *Magnus Dominus... in civitate Dei nostri* », Ps. XLVII, 2, 3, 9 ; « *Fluminis impetus lactificat civitatem Dei* », Ps. XLV, 5, 6.

² *Ibid.*, livre XIV, ch. 1.

³ *Ibid.*, livre XV, ch. 1, n° 1. — S. AUGUSTIN emploie quelquefois, comme ici, le mot *prédestination* pour désigner tout décret divin, même celui, vu leurs démerites, de punir les méchants. Mais, au sens strict, il appellera *prédestination* « la présience et la préparation des bienfaits par lesquels sont très certainement sauvés tous ceux qui sont sauvés », *De dono perseverantiae*, ch. 14, n° 35. Dès lors, il y a *prédestination* au ciel et à la gloire, mais non à l'enfer et au châtement.

mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste. L'une se glorifie en soi ; l'autre dans le Seigneur. L'une cherche sa gloire chez les hommes, l'autre reçoit sa gloire la plus chère de Dieu qui connaît son cœur, *conscientiae testis*. L'une, enivrée de sa propre gloire, dresse la tête ; l'autre dit à son Dieu : ma gloire, c'est Toi, c'est Toi qui relèves mon visage »¹.

Saint Augustin s'autorise de l'Écriture pour donner au mot *cité* un sens nouveau et transposé². Les deux cités dont il parle sont transcendantes par rapport à la multitude des peuples, des mœurs, des langues. Elles se définissent en fonction des fins suprêmes : l'amour ou le mépris de Dieu. Quand donc on les appellera *mystiquement* des cités, c'est d'abord, sans doute, par référence aux textes de l'Écriture ; mais plus profondément encore, et sans nul contresens, croyons-nous, par référence à leurs fins ultimes, manifestées dans l'Écriture même.

Les dix premiers livres de la *Cité de Dieu* établissent l'inaptitude du paganisme comme tel à procurer soit la prospérité de la vie présente (I-V), soit le bonheur de la vie future (VI-X). Les douze livres qui suivent exposent l'origine (XI-XIV), le progrès (XV-XVIII), la fin (XIX-XXII), des deux cités, entremêlées dans le siècle présent, *in hoc saeculo perplexas*. A ces deux cités appartiennent les anges, d'une part bons, d'autre part déchus.

L'ÉGLISE EST LA CITÉ DE DIEU. — Sous leur double état, d'abord pérégrinal, puis glorieux, l'Eglise et la cité de Dieu coïncident. Ce sont deux vues, deux concepts, deux aspects, d'une réalité identique. Telle est la pensée d'Augustin.

« S'il est manifeste, dit-il, que Sion est la cité de Dieu, quelle est la cité de Dieu, sinon la sainte Eglise, *quae est civitas Dei, nisi sancta Ecclesia* ? En effet les hommes qui s'aiment entre eux, et qui aiment leur Dieu habitant parmi eux, font une cité à Dieu. Leur cité est rassemblée par une loi ; leur loi même, c'est la charité, et la charité c'est Dieu, selon qu'il est écrit : *Dieu est charité*. Qui est plein de charité est donc plein de Dieu ; et une multitude d'hommes pleins de charité font une cité à Dieu. Cette cité s'appelle Sion : donc l'Eglise est Sion, *ergo Ecclesia est Sion* »³. L'arche, dit-il ailleurs, est « la figure de la cité de Dieu pérégrinant en ce siècle, c'est-à-dire de l'Eglise »⁴. Les événements de l'histoire biblique « sont à référer au Christ et à son Eglise, qui est la cité de Dieu »⁵. L'Eglise du ciel est la cité même des saints, immortelle, éternelle : « Sion, qui veut dire *spéculation*, est l'image de l'Eglise présente, comme Jérusalem est l'image de l'Eglise future, à savoir de la cité des saints, *civitatis sanctorum*, qui jouissent déjà de la vie des anges, car Jérusalem signifie *vision* de paix ;

¹ *De civitate Dei*, livre XIV, ch. 28.

² Voir *Eglise du Verbe incarné*, t. II, p. 59, note 3.

³ *Enarr. in Ps. XCVIII*, n° 4.

⁴ *De civitate Dei*, livre XV, ch. 26.

⁵ *Ibid.*, livre XVI, ch. 2.

et la spéculation précède la vision, comme cette Eglise-ci précède l'Eglise promise, à savoir la cité immortelle et éternelle, *civitatem immortalem et aeternam* »¹.

« La cité de Dieu, c'est-à-dire l'Eglise du Christ », dira Pie IX². »

LA CITÉ TERRESTRE ET LES CHOSES TEMPORELLES. — 1. La cité impie, la cité du mal, *civitas impia*, *mala civitas*, faite des cités où règne le diable, *in quibus diabolus regnat*³, est appelée le plus souvent par saint Augustin la cité terrestre, *terrena civitas*. Elle est terrestre au sens mauvais de matérielle et d'idolâtrique. La raison en est qu'elle se jette sur les biens terrestres et temporels, qui sont passagers et faits pour le simple usage, comme sur une « fin » absolue et dont elle veut « jouir ».

Augustin l'identifie, par exemple, avec l'empire oriental de Babylone, puis avec l'empire occidental de Rome ; cependant ces identifications ne peuvent exprimer autre chose qu'une approximation, qu'une vue dominante, d'ailleurs incontestable : à savoir que, par-delà l'œuvre humaine authentique, parfois admirable, accomplie par les grands empires du passé et par toute la « cité antique », il y a place pour le mystère de l'iniquité, pour la concupiscence de la chair, pour la concupiscence des yeux, pour l'orgueil de la vie, c'est-à-dire pour cette *libido dominandi* qui est le ressort de tous les impérialismes⁴, et pour l'effrayante apparition de l'idolâtrie.

2. Même pour Augustin, la cité du mal n'absorbe pas en elle la totalité des choses terrestres et temporelles. Il y a des réalités de l'ordre de la nature et de la culture qui, sans être de soi salutaires, sont bonnes, heureuses, désirables.

Qu'on se rappelle les passages célèbres de la *Cité de Dieu* où, faisant écho à l'enseignement de l'Évangile : « Ainsi serez-vous fils de votre Père qui est dans les cieux, et qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes » (Mt., v, 45), il parle de ces choses enviables qui sont communes aux bons et aux méchants : « Faisons remonter l'origine du pouvoir sur les royaumes et les empires, au seul vrai Dieu, qui donne la félicité dans le royaume des cieux aux seuls bons, et le règne terrestre, *regnum terrenum*, aux bons et aux impies, selon qu'il lui plaît, sans que rien d'injuste puisse lui plaire »⁵. « La cité terrestre, qui ne sera pas éternelle — car lorsqu'elle sera condamnée au suprême supplice elle cessera d'être une cité —, possède ici-bas son propre bien, dont la possession la réjouit, pour autant que la joie peut naître de telles choses... On ne saurait, en effet, soutenir sans erreur que les choses qu'elle

¹ *Enarr. in Ps. IX*, n° 12. Voir *Eglise du Verbe incarné*, t. II, pp. 33-34, 59, 65, 79.

² Encyclique *Etsi multa luctuosa*, 21 novembre 1873, Denz., n° 1841.

³ *Enarr. in Ps. IX*, n° 8.

⁴ En décrivant la cité de Dieu, il faudra parler aussi de cette « cité terrestre qui, avide de dominer et servie par tous les peuples, est elle-même dominée par sa passion de dominer, *ipsa ei dominandi libido dominatur* », et qui préfère ses dieux au Créateur. *De civitate Dei*, livre I, ch. 1.

⁵ *De civitate Dei*, livre V, ch. 21.

désire ne sont pas des biens, puisque elle-même, en tant qu'humaine, est encore meilleure, *quando est et ipsa in suo genere humano melior*. Elle désire une certaine paix terrestre pour y abriter ces humbles réalités... Quand triomphent les défenseurs de la plus juste cause, qui pourrait douter qu'une telle victoire est heureuse, et une telle paix désirable, *optabilem pacem*? Ce sont là des biens, et sans aucun doute, des dons de Dieu, *et sine dubio Dei dona sunt* »¹. La cité céleste accueille toutes les diversités pourvu qu'elles « tendent à cette seule et même fin de la paix terrestre... Elle use donc en cet exil de la paix terrestre ; elle protège et désire les choses qui concernent la nature mortelle des hommes et l'union des volontés humaines, *humanarum voluntatum compositionem*, autant que le permet la cause de la piété et de la religion ; elle réfère la paix terrestre à la paix céleste »². « Tant que les deux cités sont mêlées ensemble, nous profitons nous aussi de la paix de Babylone, dont le peuple de Dieu est assez libéré par la foi pour passer à travers elle comme en pèlerinage. C'est pourquoi l'Apôtre avertit l'Eglise de prier pour les rois et pour les chefs, I Tim., II, 2... Et le prophète Jérémie, annonçant à l'ancien peuple de Dieu sa captivité prochaine, et lui commandant au nom de Dieu d'aller sans murmure en Babylone..., l'engage à prier pour cette dernière, car dit-il, Jérém., XXIX, 7, dans sa paix est votre paix, à savoir votre paix temporelle, commune aux bons et aux méchants »³. Augustin ne pourra se retenir d'admirer la force d'âme des Romains : « *O indoles romana laudabilis*, ô noblesse de l'âme romaine, ô race des Régulus, des Scévolas, des Scipions, des Fabricius..., s'il brille en toi quelque grandeur naturelle, seule la vraie piété pourra la purifier et l'achever... Réveille-toi, car voici venir le jour ! Mais n'es-tu pas déjà réveillée en ceux de tes enfants dont la vertu consommée, dont le martyre pour la vraie foi, sont notre gloire ? »⁴ Il va même jusqu'à écrire à Marcellin que « dans la puissance et la splendeur de l'empire des Romains, Dieu a voulu manifester le prix des vertus civiles même hors de la vraie religion, afin que, celle-ci survenant, nous comprenions que les hommes sont alors faits citoyens d'une autre cité, dont le roi est la vérité, dont la loi est la charité, dont le rythme est l'éternité »⁵.

Qu'on se rappelle encore l'attitude d'Augustin à l'égard des philosophes anciens, notamment dans les livres VI à X de la *Cité de Dieu*. Il aime à s'emparer de tout ce qu'ils ont dit de juste. Il s'aide de Varron pour critiquer la théologie mythique ou théâtrale des poètes⁶. Il s'aide de Sénèque

¹ *De civitate Dei*, livre XV, ch. 4.

² *Ibid.*, livre XIX, ch. 17. Tout le chapitre est à lire.

³ *Ibid.*, ch. 26.

⁴ *Ibid.*, livre II, ch. 29.

⁵ *Epist. CXXXVIII*, n° 17. Ce qui est opposé dans ce texte, c'est, d'une part l'empire romain considéré dans ses vertus civiles, non en tant que dominé par le mal, et, d'autre part, les citoyens d'une autre cité, *cives alterius civitatis* : donc deux cités.

⁶ « O Marcus Varron, tu es le plus pénétrant et sans aucun doute le plus savant de tous les hommes ; homme toutefois, et non pas dieu ; ni même homme élevé par l'esprit de Dieu au point de lumière et de liberté permettant de découvrir et d'annoncer les choses divines ! » *Ibid.*, livre VI, ch. 6.

pour critiquer la théologie civile¹. Il fait l'éloge de Platon qui a reconnu le vrai Dieu comme auteur de la nature². Il ne veut pas que l'on confonde les philosophes dans une même réprobation³, mais qu'on loue tous ceux qui ont bien pensé de Dieu dans l'Atlas, la Lybie, l'Egypte, l'Inde, la Perse, la Chaldée, la Scythie, les Gaules, l'Espagne⁴. Il aime à citer Plotin⁵.

Voilà donc un ensemble de richesses qui ne relèvent directement ni de la cité du diable ni de la cité de Dieu. Elles peuvent être de l'ordre de la nature, comme la pluie et le soleil répandus sur les bons et sur les méchants. Elles concernent aussi tous les domaines de la culture : pouvoir politique, juste victoire, paix temporelle, multitude des langues, des mœurs et des lois, convergence des volontés humaines, courage, « vertus civiles même hors de la vraie religion », vérités découvertes et proclamées par les philosophes... Bref un monde de valeurs authentiques, spécifiées non par ordre immédiat aux fins ultimes, mais par ordre immédiat aux fins humaines et composant le tissu de notre vie en société. Ainsi, en-dessous des deux cités divisant les hommes par rapport à l'éternité, celle de Dieu et celle du diable, il y a place pour un *tertium quid*⁶, qui affleure constamment au cours de l'ouvrage sur la *Cité de Dieu* ; qui n'est pas l'objet de la préoccupation directe d'Augustin ; auquel il ne donne pas de nom précis ; et que nous pourrions appeler, dans un sens tout à fait propre, la cité de l'homme⁷.

II. LA DÉFINITION DES TROIS CITÉS

On opposera, sur le plan du spirituel, la cité de Dieu et la cité du diable ; on distinguera ensuite du plan du spirituel, le plan du temporel et des choses humaines.

LES DEUX CITÉS TRANSCENDANTES. — 1. C'est immédiatement par leur ordre aux fins *suprêmes, ultimes, transcendantes*, qui seront ou jointes ou

¹ *De civitate Dei*, livre VI, ch. 10.

² *Ibid.*, livre VIII, ch. 5.

³ *Ibid.*, ch. 9.

⁴ *Ibid.*, ch. 8.

⁵ *Ibid.*, livre IX, ch. 17.

⁶ H.-I. MARROU, *Civitas Dei, civitas terrena : num tertium quid?* dans *Studia patristica*, Band 64, vol. II, Akademie-Verlag, Berlin, 1957, p. 348.

⁷ La fréquente méconnaissance de cette « troisième cité » tient, croyons-nous : 1° au fait qu'elle n'est pas explicitement dégagée comme telle par Augustin ; 2° au fait d'une lecture insuffisamment attentive de la discussion instaurée par Augustin, livre II, ch. 21, et livre XIX, ch. 21 à 26, sur un passage de la *République* de Cicéron : pas de république sans justice ; mais peut-il y avoir justice dans une simple république humaine ? Non, répond Augustin, si l'on pense à la justice au sens biblique et évangélique ; oui, si l'on se contente d'opposer une victoire juste à une victoire injuste, une paix souhaitable à une guerre inique, etc. : saint THOMAS dira que les vertus acquises, qui n'excèdent pas les ressources de notre nature et nous proportionnent à la fin ultime dans l'ordre des choses humaines, ont été fréquentes chez les Gentils, I-II, qu. 65, a. 2 ; 3° à l'erreur de supposer que, selon la prophétie de Daniel, le royaume du Christ devrait abolir la légitimité des royaumes politiques.

manquées, que se définissent les deux citées suprêmes, ultimes, transcendantes, contraires par leur esprit, différentes dans leurs manifestations visibles, opposées dans tout leur être : d'une part la cité de Dieu, ou l'Eglise, ordonnée immédiatement aux fins de la vie éternelle ; d'autre part la cité du diable, insurgée contre les biens de la vie éternelle : « Deux amours ont bâti deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste ; l'une qui se glorifie en soi, l'autre dans le Seigneur »¹. Il est clair que le mot *cité*, qui désigne d'abord une communauté politique de vie et de sort, est transposé quand il passe du temporel au spirituel, et qu'il est alors à entendre d'une manière non pas univoque, mais proportionnelle et analogique.

2. Les rapports de l'Eglise avec la cité du mal sont régis par une loi d'opposition : « Quel rapport en effet entre la justice et l'impiété ? Quelle union entre la lumière et les ténèbres ? Quelle entente entre le Christ et Bélial ? Quelle association entre le fidèle et l'infidèle ? Quel accord entre le temple de Dieu et les idoles ? Or, c'est nous qui le sommes, le temple du Dieu vivant, ainsi que Dieu l'a dit : J'habiterai au milieu d'eux... » (II Cor., VI, 14-16). L'apôtre exhorte ici les chrétiens à ne pas former avec les infidèles « d'attelage disparate ».

Mais ses exigences ne s'arrêtent pas là, elles vont plus loin : « En possession de telles promesses, bien-aimés, purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit, achevant de nous sanctifier dans la crainte de Dieu » (VII, 1). L'opposition entre la lumière et les ténèbres, entre le Christ et Bélial, se transporte dès lors à l'intérieur même des chrétiens.

3. La cité de Dieu, l'Eglise, est sans péché, non sans pécheurs. Tout ce qui, chez les justes surtout, et même chez les pécheurs, témoigne en faveur de dons authentiques de l'Esprit, se trouve en dedans et en deçà de l'Eglise et forme son être. Et tout ce qui, chez les pécheurs surtout, et même chez les justes témoigne dans le sens du péché, est situé en dehors et au-delà de l'Eglise et lui demeure étranger.

En sorte que, à parler théologiquement et rigoureusement, l'Eglise s'oppose ici-bas à la cité du mal non pas comme le camp des « bons » au camp des « méchants » ; mais — par une distinction plus subtile, « plus incisive qu'un glaive à deux tranchants et pénétrant jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit » (Hébr., IV, 12) — comme le camp des valeurs relevant du Christ au camp des valeurs relevant du Prince de ce monde ; comme le camp de ce qui est bon (dans les bons et les méchants) au camp de ce qui est mal (dans les méchants et dans les bons). Ses frontières partagent en deux l'être de ses enfants clercs et laïques, prenant en deçà la partie pure, laissant au-delà la partie impure. Plus encore, elles s'efforcent de partager en deux l'être de ceux qui ne se disent pas ses enfants, cherchant en eux la part du ciel pour l'enclorre à l'intérieur d'elles-mêmes.

LA CITÉ HUMAINE. — 1. En opposant comme nous venons de le faire le

¹ Saint AUGUSTIN, *De civitate Dei*, livre XIV, ch. 28.

royaume du Christ et le royaume du Prince de ce monde, la cité du bien et la cité du mal, nous nous sommes placés dans la perspective immédiate de la fin *ultime*, espérée ou refusée, qui commande tout le livre de la *Cité de Dieu*. Elle est exacte, sans doute, mais elle n'est pas complète. Pour l'achever, il faudrait encore distinguer le plan de la cité humaine, renfermant tout ce qui relève des choses de César et des choses de la culture, et spécifiée par un rapport immédiat au bien commun temporel, lequel ne peut être qu'une fin *intermédiaire*.

Cette troisième cité, saint Augustin ne l'a pas méconnue. Il marque suffisamment, au cours de son grand ouvrage, la présence de biens véritables, d'ordre politique et culturel, qui sont communs aux bons et aux méchants et dont les deux cités transcendantes essaient de faire leur profit. Mais il est vrai qu'il ne l'a pas dégagée expressément et qu'il n'a qu'un nom, celui de « cité terrestre » pour désigner d'une part la cité du mal et d'autre part les biens temporels périssables : ce qui n'ira pas sans équivoques¹.

2. C'est la perspective ouverte par saint Thomas qui permettra de distinguer expressément la fin *ultime* ou *supravalente* absolument parlant (fin spirituelle de la vie éternelle) et la fin *intermédiaire* ou *infravalente*, qui n'est ultime que dans un ordre donné (fin temporelle des cités humaines). Si tout doit se subordonner à la fin ultime, autre est la subordination de la fin intermédiaire, désirée pour elle-même bien qu'en relation à la fin ultime, autre la subordination du pur moyen, recherché uniquement en vue de la fin (pareillement, dans le registre de la causalité efficiente, autre est la subordination de la cause seconde, à qui il est donné d'agir par elle-même, autre la subordination du pur instrument)².

Dès lors, il sera possible de distinguer expressément : d'une part, les cités transcendantes, définies par leur ordre direct aux fins ultimes, d'autre part, la cité humaine, définie par son ordre direct aux fins temporelles et périssables. D'où trois sortes de cités : la *cité de Dieu*, où le diable n'a point de part ; la *cité du diable*, au péché de laquelle Dieu n'a point de part ; la *cité de l'homme*, sollicitée à la fois par les deux cités suprêmes³.

¹ Plus tard, certains de ceux qui se réclameront de la doctrine augustinienne s'efforceront de résorber dans la cité de Dieu tout ce qu'il y a de bon dans la cité terrestre (ce sera l'origine de ce qu'on a appelé l'« augustinisme politique » et des erreurs médiévales attribuant à l'Eglise un « pouvoir direct » sur le politique). D'autres, au contraire, tenteront de rejeter dans la cité du diable tout l'ordre des valeurs temporelles, politiques et juridiques (il s'est trouvé des « spirituels » pour voir une œuvre du diable dans toute législation, soit civile, soit canonique).

² Sur la distinction entre fin *ultime* et fin *intermédiaire* chez Aristote et saint Thomas, voir JEAN DE SAINT-THOMAS, I-II, qu. 1 ; disp. 1, a. 1, n° 17 ; a. 4, n° 1-20 ; édit. Vivès, t. V, pp. 8 et 77-87.

³ Saint Thomas distingue : les vertus acquises, qui ordonnent à la fin *ultime* dans un ordre donné, et les vertus infuses, qui ordonnent à la fin *ultime* absolument parlant, I-II qu. 65, a. 2 ; les vertus acquises, qui proportionnent à la vie civile, et les vertus infuses, qui proportionnent à la vie spirituelle, venant de la grâce et selon laquelle l'homme vertueux est membre de l'Eglise, III Sent., dist. 33, qu. 1, a. 2, quaest. 4 ; la rectitude de l'acte proportionné au bien civil, et la rectitude de l'acte proportionné à la gloire éternelle, *Ibid.*, quaest. 3, ad 2 ; la science politique qui considère la fin *ultime* de la vie et

Réhabilitant la cité terrestre, la *civitas terrena*¹, saint Thomas l'oppose à la cité céleste, *civitas caelestis*, non pas comme la cité du mal et du diable, mais comme la cité humaine et temporelle : « Le bien de l'homme en tant que citoyen est d'être, sur le plan de la cité, ordonné à tous les autres... Mais l'homme n'est pas seulement citoyen de la cité terrestre, *terrenae civitatis*, il est encore participant de la cité céleste, *civitatis caelestis*, de cette Jérusalem dont le prince est Dieu, et dont les citoyens sont les anges et tous les saints, soit qu'ils règnent dans la gloire et se reposent dans la patrie, soit qu'ils pèrègrinent sur la terre, selon le mot de l'apôtre, Ephés., II, 19 : *Vous êtes les concitoyens des saints, vous êtes de la maison de Dieu*. Mais pour que l'homme soit participant de cette cité, sa nature ne suffit pas, il doit être élevé à cela par la grâce de Dieu. Et il est manifeste que les vertus qui sont dans l'homme en tant qu'il est membre de cette cité-là, il ne peut pas les acquérir par ses forces naturelles : c'est pourquoi elles ne sont pas causées en nous par nos actes, mais elles sont infusées en nous par le don divin »².

3. Il est clair que la vie temporelle, la vie selon l'ordre de la culture et de la civilisation, est absolument *inséparable* de la vie humaine en général ; que l'homme n'ordonne bien sa vie à la fin dernière naturelle que s'il ne se détourne pas de la fin surnaturelle ; et « qu'il serait absurde de découper dans l'être humain réel et concret un *homo politicus* qu'on traiterait comme un homme de la pure nature »³. Mais si la vie temporelle est étroitement solidaire de tout l'ensemble de la vie humaine, elle en constitue néanmoins un domaine *distinct*, nettement reconnaissable et définissable.

Ayant posé la question de savoir s'il y a des actes humains indifférents⁴, saint Thomas répond que les actes délibérés ne sont jamais moralement indifférents. Sur le plan de la vie civile ou culturelle, ils seront toujours, de soi, bons ou mauvais, conformes ou contraires à l'exigence des vertus politiques. En l'homme qui n'a pas la grâce, ces actes bons ne seront surnaturellement ni méritoires ni démeritoires. En l'homme qui a la grâce, ces actes bons deviendront méritoires, car la charité, qui régit toutes les vertus

des choses humaines, et la science divine qui considère la *fin ultime* de tout l'univers, *Ethic.*, livre I, leçon 2, n° 31, édit. Pirotta, Turin, Marietti, 1934, n° 31 ; les vertus politiques, qui proportionnent à la vie civile et *disparaissent après cette vie*, et les vertus cardinales infuses, qui proportionnent à la gloire céleste et *subsistent dans la patrie*, *De virtutibus cardinalibus*, qu. 1, a. 4 et ad 7 ; les vertus acquises ou politiques qui proportionnent à la vie de la cité terrestre, *civitatis terrena*, et qui disparaîtront, *quia haec civitas non manebit in patria*, et les vertus infuses qui proportionnent à la vie spirituelle, *secundum quam homo est civis civitatis Dei, et membrum corporis Christi quod est Ecclesia, et haec quidem civitas in futuro non evacuabitur sed perficietur*, *III Sent.*, dist. 33, qu. 1, a. 4, et ad 5. Dans ce texte remarquable, saint Thomas : 1° assigne son rôle légitime à la *civitas terrena* ; 2° identifie d'emblée l'Eglise, le *corpus du Christ*, la *cité de Dieu*.

¹ Il l'avait fait dès son *Ecrit sur les Sentences*, 1253-1255 ; voir la fin de la note précédente.

² *De virtutibus in communi*, qu. 1, a. 9 ; composé entre 1269-1272.

³ Jacques MARITAIN, *Science et Sagesse*, Paris, Laberge, 1935, pp. 300-302.

⁴ *II Sent.*, dist. 40, qu. 1, a. 5.

comme la volonté régit toutes les puissances, les ordonne à la fin de la vie éternelle¹.

Dès lors, si l'on regarde à l'action en tant que, produite et « élicitée » par les vertus civiles, elle aboutit immédiatement à une œuvre culturelle (*finis operis*), l'on dira qu'elle relève de la cité de l'homme. Mais si l'on regarde à cette même action en tant que, reprise et « impérée » par la vertu supérieure de charité, elle est référée ultérieurement à la fin ultime (*finis operantis*), l'on dira qu'elle relève de la cité de Dieu. L'action par laquelle saint Louis régissait le bien commun temporel de la France émanait immédiatement de la « prudence régnative »² en tant que vertu civile et acquise, mais était référée ultérieurement à la fin ultime : un peu comme l'action du médecin, de l'artiste, du technicien relève immédiatement de leur art, mais peut être, elle aussi, référée ultérieurement à la fin ultime³. Tandis que l'action par laquelle Grégoire VII, ou Pie X, régissait le bien commun spirituel de l'Eglise émanait immédiatement de la « prudence régnative » en tant que vertu infuse, pour se référer ultérieurement à la fin ultime. Autre, en effet, est la règle de la prudence régnative préposée à la bonne marche des royaumes de ce monde, autre la règle de la prudence régnative préposée à la bonne marche du royaume qui n'est pas de ce monde.

Ainsi, les activités de civilisation, ordonnées directement à la fin intermédiaire et infravalente du bien temporel, du bien culturel, du bien humain, après avoir produit ici-bas leur effet qui est temporellement heureux ou malheureux, temporellement réussi ou manqué — et l'embrouillement des fils est tel que ce qui est fait en état de grâce peut être temporellement manqué, et ce qui est fait en péché mortel temporellement réussi pour une part parfois considérable — sont en suprême instance réfractées dans le vaste espace de l'une des deux cités « mystiques », pour y jeter un dernier et surprenant éclat, et pour y libérer la charge de spiritualité sainte ou perverse, divine ou satanique qu'elles recèlent.

LA CITÉ HUMAINE DANS SES RAPPORTS AVEC LES DEUX CITÉS TRANSCENDANTES. — 1. Alors que les rapports de l'Eglise avec la cité du mal sont

¹ « Actus virtutis politicae non est indifferens, sed de se bonus est, et si sit gratia informatus, erit meritorius » *Ibid.* — La référence à Dieu qui doit accompagner chaque action du chrétien peut s'exercer ou bien *in actu*, « ou bien seulement *in virtute*, quand l'influence de la première ordination à Dieu se fait sentir dans les actions ultérieures ; un peu comme l'attraction de la fin ultime s'exerce sur les fins qui lui sont subordonnées » *Ibid.*, ad. 7.

² Sur la « prudence régnative », voir S. THOMAS, II-II, qu. 50, a. 1.

³ « Il n'y a pas de prudence politique infuse pour la vie sociale terrestre ; une vertu surnaturelle de prudence politique, c'est seulement celle qui concerne le gouvernement de l'Eglise du Christ... ; mais il faut ajouter aussitôt qu'il n'y a pas de parfaite vertu naturelle de prudence politique qui ne soit unie dans l'âme à l'organisme surnaturel des dons et des vertus infuses ; la prudence politique d'un saint Louis était une vertu acquise : elle n'était vertu au sens plein et parfait du mot que parce qu'elle était surélevée par les vertus surnaturelles. » Jacques MARITAIN, *Questions de conscience*, Paris, Desclée De Brouwer, 1938, p. 10.

régis par une loi d'irréductible *opposition*, ses rapports avec la cité humaine sont régis par une loi de *distinction*, qui doit devenir une loi d'*harmonie*, mais dont le Prince de ce monde s'efforce de faire une loi de *conflit*.

Que la cité humaine soit sollicitée simultanément par la cité du diable et par la cité de Dieu, cela est inévitable. Mais c'est en des formes et pour des fins bien différentes.

La cité de Dieu respecte la spécificité des cités humaines. Son influence vise non à les utiliser comme de purs moyens, et dès lors, à les assimiler, à les changer en son propre corps ; mais à les secourir dans leur rôle de fins intermédiaires et infravalentes, à les orienter selon les exigences les plus intimes et les plus hautes déposées au fond d'elles-mêmes par le Créateur, à les rendre plus purement humaines : « C'est nous qui rappelons à tous et à chacun que n'est vraiment et pleinement humain que ce qui est chrétien, et que ce qui est antichrétien est inhumain ¹. »

La cité du diable tente au contraire de ruiner les cités humaines. Elle les persuade d'ériger leurs fins intermédiaires en fins ultimes, leurs fins terrestres en fins suprêmes. C'est la sûre manière de les affoler et de les renverser. Et cependant, même alors, il reste que la cité politique, en raison de sa propre nature, résiste pour une part aux entreprises de perversion, qu'elle n'est pas entraînée entièrement par les puissances du mal, et qu'un peu de bien authentique continue de subsister en elle. On pourra distinguer encore la cité de l'homme et la cité du diable. Sous Néron comme sous Domitien, au temps de l'Épître aux Romains comme au temps de l'Apocalypse, les chrétiens devront savoir reconnaître la part (c'est l'enseignement de saint Paul) que Dieu leur demande de donner à César, en tant que chef d'une cité humaine ; et la part (c'est l'enseignement de saint Jean) que Dieu leur demande de refuser absolument à ce même César, en tant que son visage est celui de l'Antéchrist, et qu'il est l'instrument du Prince de ce monde.

2. En précisant, plus haut, que c'est en vivant dans la cité de Dieu ou dans la cité du diable, ordonnées aux fins ultimes que nul n'élude, que l'homme construit, comme par surcroît, la cité terrestre — qui ne sera donc à aucun titre une cité terrestre de l'homme de la nature pure, mais qui sera inévitablement une cité terrestre de l'homme de la nature déchue ou rachetée —, nous avons noté que, même produites hors de la grâce, certaines de ses œuvres peuvent réussir au moins partiellement sur le plan culturel. Il y a là une vue que la théologie doit signaler, mais qui intéresse plus directement la philosophie chrétienne de l'histoire : « Saint Thomas tient qu'un homme dont les actions ne sont pas vivifiées par la grâce et la charité peut avoir les vertus naturelles, à l'état imparfait ², et être capable d'accom-

¹ PIE XI, discours du 24 décembre 1938.

² « La vraie vertu *absolument parlant*, est celle qui est ordonnée au bien principal de l'homme... Mais si l'on entend par vertu ce qui ordonne à une fin particulière, l'on dira que, même là où manque la charité, il peut y avoir vertu, c'est-à-dire ordination à un bien particulier... Si ce bien particulier est un vrai bien, par exemple la conservation de la cité, ou quelque chose de semblable, il y aura une *vraie vertu*, mais *imparfaite*, tant qu'elle n'est pas référée au bien final et parfait », II-II, qu. 23, a. 7.

plir certains biens particuliers, comme planter une vigne ou construire une maison ¹. Mais ces biens particuliers jouent, me semble-t-il, une part terriblement importante dans l'histoire du monde. Considérons, par exemple, le domaine de l'art — et nous savons combien l'humanité a besoin de l'art et de la poésie ! Combien d'artistes ont donné au monde des chefs-d'œuvre, alors qu'ils vivaient dans le péché ! Je rappelle le mot de Shelley, disant que les péchés du poète sont lavés par le Temps rédempteur : ce n'est pas vrai de l'âme du poète, mais c'est vrai de son œuvre ; car, avec la croissance du temps l'œuvre est purifiée, pour ainsi parler, et nous pouvons l'admirer sans être blessés par elle. On pourrait faire une remarque analogue à propos des initiatives politiques des hommes : bien des œuvres sociales et politiques, sans doute ambivalentes, mais dont la valeur principale penchait du côté du bien naturel et du progrès du monde, ont été accomplies par des hommes vivant dans le péché ².

3. Il faut ajouter que l'histoire profane confluera, au delà du temps, dans les deux cités transcendantes.

Les valeurs temporelles qui sont en rapport d'accord et d'harmonie avec la cité de Dieu seront entraînées par elle pour être mystérieusement sauvées et transfigurées avec elle. « La création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu : si elle a été assujettie à la vanité... c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous savons, en effet, que toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement » (Rom., VIII, 19-22). Ce que Paul dit ici de l'univers de la nature vaut aussi des richesses culturelles qui auront fructifié en lui au cours du temps. Dans l'au delà de l'histoire, où la distinction entre le temporel et le spirituel s'évanouira et où Dieu sera tout en tous, les biens de la culture, sous les aspects qui en eux auront été trouvés susceptibles d'être conservés, se subordonneront pleinement et directement, après avoir été clarifiés et illuminés, aux biens du Royaume pour tisser autour d'eux comme une frange de douceur humaine ³.

¹ I-II, qu. 109, a. 2.

² Jacques MARITAIN, *On the philosophy of history*, New York, Charles Scribner's sons, 1958, ch. IV, n° 6, p. 143.

³ « La philosophie chrétienne s'inquiétera du sens de l'histoire humaine... quant à l'œuvre terrestre et immanente au temps qui s'y accomplit... Le philosophe ne se console pas de la perte irréparable de la moindre réalité fugitive, d'un visage, d'un geste de la main, d'un acte de liberté ou d'un accord de musique, où passe un peu d'amour ou de beauté. Il a sa solution à lui, dois-je l'avouer, il croit que rien de tout cela ne passe, parce que la mémoire des anges garde toutes ces choses, et que, choisies et proférées par et dans des esprits, elles sont là mieux qu'en elles-mêmes, il croit que les anges ne cesseront pas de se raconter les uns aux autres et de faire ainsi revivre en eux sous mille formes l'histoire de cette pauvre terre. » Jacques MARITAIN, *Science et Sagesse*, p. 208.

La solution du théologien est plus merveilleuse encore. La voici, rappelée par le même auteur : « Quand, parvenu au terme, le sujet se voit en Dieu et dans l'éternité divine, tous les moments de sa vie passée lui sont connus dans l'actualité et la présentiaité de l'instant où ils ont été vécus, et tous ses actes (même les mauvais, maintenant

Les valeurs temporelles qui seront en rapport d'opposition et de conflit avec la cité de Dieu seront, à leur tour, entraînées par la cité du mal pour être mystérieusement reprouvées avec elle.

En y incluant à la fois la cité terrestre et les deux cités transcendantes, on dira que « l'histoire du monde est bicéphale. Le Chef de tous les bons la conduit pour sa part là où Dieu sera tout dans tous ; pour sa part, le Chef des méchants là où la créature sera tout pour elle-même. Quand ces deux parts, à chaque instant mêlées, auront achevé de se séparer, l'histoire elle-même sera achevée¹. . . Les mondes qui se sont levés dans l'héroïsme se couchent dans la fatigue, pour que viennent à leur tour des héroïsmes nouveaux et des souffrances nouvelles, qui feront lever d'autres mondes. L'histoire humaine grandit ainsi, car ce n'est pas là un processus de répétition, mais d'expansion et de progrès ; elle grandit comme une sphère en expansion, se rapprochant à la fois de sa double consommation — dans l'absolu d'en-bas où l'homme est dieu sans Dieu, et dans l'absolu d'en-haut où il est Dieu en Dieu »².

III. LES SENS DU MOT « MONDE »

On indiquera les principaux sens du mot dans l'Écriture, puis chez saint Augustin, enfin on retiendra quelques sens dont l'emploi semble plus fréquent.

QUELQUES SENS DU MOT DANS L'ANCIEN TESTAMENT³. — Dans l'Ancien Testament, monde (*tebel*) est synonyme de terre (*aretz*). On les distingue parfois de la mer. Avec le ciel, ils constituent l'univers des Hébreux. Le ciel et la terre sont des témoins, perceptibles même aux Gentils, de la Sagesse divine. Elle utilise aussi pour ses fins les catastrophes et les calamités (Ps. LXXIV, 13-18).

Le monde, la terre est l'habitat de l'homme, des nations, des royaumes. On passe ainsi aux sens ethnique et éthique ; le monde signifie les peuples capables d'agir bien ou mal ; Dieu jugera le monde avec justice (Ps. IX, 9).

La terre signifie l'humanité (Is., xxvi, 18) née d'elle (Ps. X, 18) fragile comme elle. Il ne faut pas s'attacher exagérément aux choses passagères du monde et du temps : on trouve là comme une anticipation du Nouveau Testament (Ps. XXXIX, 5-6).

non seulement pardonnés, mais ne laissant plus ni tache ni ombre) comme émanant présentement de la fraîcheur de la subjectivité, cette fois translumineuse elle-même. Et dans la vertu de la vision où son intelligence possède l'*Ipsum esse subsistens*, il ne connaît pas seulement lui-même et toute sa vie d'une manière souverainement existentielle, mais aussi les autres créatures, qu'en Dieu il connaît enfin comme sujets, dans les profondeurs dévoilées de leur être. » *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Hartmann, 1947, p. 132.

¹ Jacques MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, Desclée De Brouwer, 1933, p. 99.

² *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936, p. 310.

³ Cf. le mot *World*, dans *A Dictionary of the Bible* de James Hastings.

Le livre de la Sagesse introduit le mot *cosmos*, au sens qu'il avait dans la philosophie grecque, pour signifier l'ordre de l'univers (I, 14) qui combat contre les insensés (v, 20). D'une part, il est dit que l'envie du diable y introduit la mort (II, 24), et la perversité de l'homme, l'idolâtrie (xiv, 12-31). D'autre part, on lit que « la multitude des sages est le salut du monde » (vi, 24), que « l'espoir du monde se réfugie » dans l'arche (xiv, 6). Ainsi, le monde commence d'apparaître comme une réalité historique, ambivalente, construite en partie par l'homme, mais capable en retour d'influencer l'homme.

LE « MONDE » DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Il est difficile de délimiter et de classer les différents sens du mot « monde » dans le Nouveau Testament, car là-même où il semble pris d'une façon usuelle et courante, la perspective évangélique lui donne des dimensions nouvelles et une coloration encore inconnue.

1. *Le monde du temporel en tant qu'entraîné vers l'eschatologie*. — « Qu'est-ce que le monde ? Dans un sens très général, c'est l'ensemble des choses créées, ou de tout ce qui n'est pas Dieu. Puis, dans un sens plus restreint, c'est notre univers matériel et visible. Enfin, c'est notre univers humain et moral, le cosmos de l'homme, de la culture et de l'histoire, tels qu'ils se développent sur la terre, avec toutes les relations mutuelles et les tensions qu'ils impliquent. Le monde, dès lors, appartient constitutivement à l'ordre de la nature »¹. Le monde matériel est créé par Dieu, il n'est pas, comme pour la Gnose, le résultat d'une tragédie cosmique : « Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait » (Jean, I, 3) ; « Le monde a été fait par lui » (Jean, I, 10) ; « C'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Dominations, Principautés, Puissances : tout a été créé par lui et pour lui. . . et tout subsiste en lui » (Col., I, 16-17) ; « Tout ce que Dieu a créé est bon, et aucun aliment n'est à proscrire, si on le prend avec action de grâces » (I Tim., IV, 4).

Les divers emplois du mot monde pour désigner les choses de l'ordre de la nature et de la culture se rencontrent dans le Nouveau Testament. Mais ce qui frappe tout d'abord, c'est qu'ils y prennent une sonorité nouvelle, ils débordent leurs propres limites, ils revêtent un sens eschatologique. Il y est question d'un univers qui a été tiré du néant : « Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais près de toi avant que le monde fût » (Jean, xvii, 5) ; « Père. . . , tu m'as aimé avant la création du monde » (Jean, xvii, 24) ; d'un univers qui est transitoire et se hâte vers sa fin : « J'estime que les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous » (Rom., VIII, 18) ; « Nous ne regardons pas aux choses visibles, mais aux invisibles ; les choses visibles en effet n'ont qu'un temps, les invisibles sont éternelles » (II Cor., IV, 18) ; « Que ceux qui usent de ce

¹ Jacques MARITAIN, *On the philosophy of history*, ch. IV, n° 2, p. 123. — L'ordre de la nature peut s'opposer soit immédiatement à l'ordre de la culture, soit plus généralement à l'ordre de la grâce ou de la surnature.

monde soient comme n'en usant pas ; car elle passe la figure de ce monde » (I Cor., VII, 31) ; d'un univers qui sera refondu et restauré : « En ce jour les cieus se dissiperont avec fracas, les éléments embrasés se dissoudront, la terre avec les œuvres qu'elle renferme sera consumée » (II Pierre, III, 10) ; « Puis je vis un ciel nouveau et une nouvelle terre : le premier ciel, en effet, et la première terre ont disparu, et de mer, il n'y en a plus » (Apoc., XXI, 1) ; « Recevez le royaume qui vous a été préparé depuis la fondation du monde » (Mt., XXIV, 34) ; « Lors de la régénération (*palingénésie*), quand le Fils de l'homme siégera sur le trône de sa gloire... » (Mt., XIX, 28) ; « Jésus, que le ciel doit garder jusqu'au temps de la restauration (*apocatastase*) de toutes choses... » (Act., III, 21). Toutes les choses du monde nous sont présentées comme entraînés par un courant irréversible qui les rend précaires, mais aussi précieuses et décisives.

2. *Le monde du temporel, en tant que lieu de rencontre des deux cités spirituelles.* — Le monde de la nature et de la culture apparaît dans le Nouveau Testament non seulement comme transitoire et entraîné vers sa manifestation eschatologique, mais encore comme le lieu où viennent se rencontrer pour un temps les deux cités transcendantes, la cité de la grâce rassemblée autour du Fils de l'homme et la cité du mal rassemblée autour du Diable : « Celui qui sème le bon grain, c'est le Fils de l'homme ; le champ, c'est le monde ; le bon grain, ce sont les fils du Royaume ; l'ivraie ce sont les fils du Mauvais ; l'ennemi qui la sème c'est le Diable ; la moisson c'est la fin du monde » (Mt., XIII, 37-39). Au monde comme lieu de rencontre, de soi neutre et indifférent, des deux cités mystiques, un peu comme l'air est lieu de rencontre du jour et de la nuit, peuvent se rattacher des textes comme les suivants : « Je remercie Dieu à votre sujet... de ce qu'on publie votre foi dans le monde entier » (Rom., I, 8) ; « Nous avons été livrés en spectacle au monde, aux anges et aux hommes » (I Cor., IV, 9) ; « En vous écrivant de n'avoir pas de relation avec les impudiques, je n'entendais pas d'une manière absolue les impudiques de ce monde... car il vous faudrait alors sortir du monde » (I Cor., V, 10) ; « Père..., je ne te prie pas de les retirer du monde, mais de les garder du Mauvais » (Jean, XVII, 5) ; « Je ne suis plus dans le monde, mais eux sont dans le monde » (Jean, XVII, 11).

3. *Le monde du temporel, en tant que sollicité par les deux cités spirituelles.* — Les valeurs de ce monde provisoire de la nature et de la culture, les lois de leur développement naturel, leur ordination à leurs fins respectives¹, sont reconnues et respectées dans l'Evangile, elles n'y sont pas méprisées : on y parle des semences, de la moisson, des travaux de la vigne, de la vie des pêcheurs, des occupations ménagères, du mariage et des relations familiales, du service militaire, de l'impôt à payer aux autorités, du pouvoir qu'elles détiennent. Mais, si ce même monde est le lieu de rencontre des

¹ Le philosophe qui s'interroge sur les fins purement temporelles et terrestres de l'histoire, peut les ramener à trois : soumettre la terre ; déployer l'activité spirituelle dans l'ordre du savoir, de la création artistique, de la moralité ; manifester les multiples potentialités de la nature humaine. Cf. Jacques MARITAIN, *On the philosophy of history*, ch. IV, n° 2, p. 125.

deux cités transcendantes, il est impossible qu'il ne soit pas coloré par leur flamme, qu'il échappe à leur influence, que ses ressources et ses valeurs n'en soient pas modifiées — nous entendons dans leur ordre propre et sur le plan même du temporel : ou bien elles seront purifiées et illuminées par quelque rayon tombé de l'Evangile, ou bien elles seront perverties par l'attrait du mal. Ce n'est plus seulement au titre de sa fuite irréversible vers un au-delà eschatologique, c'est au titre plus secret de son rapport inévitable avec les deux cités transcendantes qui courent dans le temps parallèlement avec lui, que le monde culturel se revêt de mystère : il est lui-même affecté par l'opposition irréductible des deux amours qui ont bâti les deux cités suprêmes, il est scindé dans ses propres orientations selon que les fins ultimes et supravaleuses auxquelles il s'ordonne sont le Christ ou Bélial, la lumière ou les ténèbres. A ce degré déjà, on pourra donc parler du « mystère du monde ». Considérant le double progrès simultané de l'histoire humaine dans le bien et dans le mal, Jacques Maritain écrit : « Etant donnée la relation du monde à l'univers de la grâce, la croissance du bien naturel, et de même inversement la croissance du mal, sont plus grandes maintenant qu'elles ne l'auraient été dans l'hypothèse possible d'un monde existant à l'état de nature pure. Nous sommes ici confrontés avec ce que nous pouvons appeler le *mystère de ce monde* : non seulement le mystère impliqué par la création même de la nature ; mais le mystère plus profond impliqué dans le commerce entre la nature et la grâce, avec, d'une part, les voies obscures (c'est-à-dire trop lumineuses pour nos yeux) mais justes et miséricordieuses suivant lesquelles la grâce pénètre et parfait et transforme la nature ; et, d'autre part, les recès ténébreux où se situent les luttes perfides et obstinées de la nature contre la grâce. Le bien naturel et le bien surnaturel sont emmêlés, et le Christ est en cause ici et là. Le mal naturel et le mal surnaturel sont aussi emmêlés, et l'Ange déchu est en cause ici et là »¹. « Le monde ne peut pas être neutre par rapport au Royaume de Dieu. Ou bien il aspire à lui et est vivifié par lui ; ou bien il le combat. En d'autres mots, le rapport du monde avec l'univers de la grâce est, ou bien un rapport d'union et d'inclusion, ou bien un rapport de séparation et de conflit »².

L'ouverture du monde sur les deux cités transcendantes est rendue continuellement présente dans l'Evangile. Soit par le passage prompt et naturel qui s'y fait des choses du temps à celles du royaume : Simon et André seront pêcheurs d'hommes (Mt., IV, 20) ; le semeur est le Fils de l'homme (Mt., XIII, 37) ; la perle de grand prix (Mt., XIII, 45) et le festin de noces (Mt., XXII, 2) désignent le royaume des cieus. Soit par des traits soudains qui révèlent que, sous la trame d'occupations humaines toutes pailleuses, le partage des cœurs est déjà fait : « Alors, de deux hommes qui seront aux champs, l'un sera pris, l'autre laissé ; de deux femmes qui seront à moudre, l'une sera prise, l'autre laissée » (Mt., XXIV, 40-41).

¹ *Ibid.*, ch. IV, n° 4, p. 132.

² *Ibid.*, ch. IV, n° 5, p. 136.

C'est le monde de la culture, en tant qu'il est capable de subir l'influence de l'une des deux cités transcendantes, qu'on peut reconnaître dans les textes suivants. En voici qui réfèrent à la cité de Dieu : « Tout est à vous, soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, soit le monde, soit la vie, soit la mort, soit le présent soit l'avenir. Tout est à vous, mais vous, vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » (I Cor., III, 21-23) ; « Ce sont là choses dont les Gentils sont en quête. Or votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela. Cherchez d'abord le Royaume et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît » (Mt., VI, 32-33) ; « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut » (Jean, XIX, 11) ; « Si mon royaume était de ce monde, mes gens auraient combattu pour que je ne fusse pas livré aux Juifs » (Jean, XVIII, 36) ; « Vous étiez sans Christ... n'ayant ni espérance ni Dieu en ce monde » (Ephés., II, 12) ; .

En voici d'autres, qui réfèrent à la cité du « mal » : « Le diable l'emmena encore sur une haute montagne, lui montra tous les royaumes du monde avec leur gloire, et lui dit : Tout cela je te le donnerai... » (Mt., IV, 8-9 ; cf. Luc, IV : « Je te donnerai toute cette puissance et la gloire de ces royaumes, car elle m'a été remise, et je la donne à qui je veux ») ; « Que servira-t-il à l'homme de gagner le monde entier, s'il vient à perdre son âme ? » (Mt., XVI, 26).

4. *Trois sens spirituels du mot « monde »*. — Il faut passer à des sens plus profonds du mot « monde ». Ils ne concernent plus l'œuvre et l'activité humaines culturelles, mais l'homme dans son rapport immédiat avec les fins ultimes et supralatentes.

Le texte bouleversant de Jean, III, 16, introduit dans ces considérations : « Oui, Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle. »

Le monde que Dieu aime, c'est l'humanité créée par lui, dotée par lui de la grâce originelle, puis abîmée et perdue à la suite d'une catastrophe initiale, et incapable de sortir par elle-même des ténèbres et de l'ombre de la mort. Dieu aime cette humanité pécheresse, non certes à cause de ses péchés et de ses blessures, mais pour l'en délivrer. Il lui donne son Fils unique à deux reprises, à Noël et le Vendredi-Saint. Elle est dès lors à la fois déchue et rachetée. Le monde, en un premier sens, va donc désigner l'humanité déchue et rachetée, l'humanité en tant qu'objet de rédemption. Mais quels seront les effets des prévenances de l'amour rédempteur ? Elles pourront être méprisées et rejetées : alors se constituera le monde rebelle de la cité du mal. Elles pourront être accueillies, et alors se formera le monde réconcilié, la cité que Dieu aime pleinement et qui aime Dieu. En tout, trois sens nouveaux du mot « monde ».

5. *Le monde, en tant qu'objet de rédemption*. — Les textes où le monde signifie l'humanité tombée en tant qu'objet de rédemption sont nombreux : « De même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes... car jusqu'à la loi il y avait du péché dans le monde » (Rom., V, 12-13) ; « Alors

que nous étions sans force, le Christ au temps marqué est mort pour des impies : à peine mourrait-on pour un juste... Mais Dieu prouve son amour envers nous, en ce que, alors que nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous » (Rom., V, 6-8) ; « C'est pourquoi, en entrant dans le monde, le Christ dit : Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation, mais tu m'as donné un corps... Voici que je viens pour faire ô Dieu, ta volonté » (Hébr., X, 5-7) ; « C'est lui qui est victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier » (I Jean, II, 2) ; « Nous savons que c'est vraiment lui le Sauveur du monde » (Jean, IV, 42) ; « C'est vraiment lui, le prophète qui doit venir dans le monde » (Jean, VI, 14) ; « Je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, celui qui devait venir en ce monde » (Jean, XI, 27) ; « Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde » (Jean, IX, 5) ; « Je ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité » (Jean, XVIII, 37) ; « Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde » (Jean, XVII, 18) ; et enfin le grand texte : « Oui Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique... Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (Jean, III, 16-17 ; cf. XII, 47). On pourrait encore citer Jean, XIV, 30 : « Il faut que le monde sache que j'aime le Père et que j'agis comme le Père me l'a ordonné » ; mais peut-être est-il déjà question ici du « monde réconcilié ».

6. *Le monde, en tant que cité du mal*. — Abstraction faite de la venue du Christ, l'humanité déchue est dans les ténèbres et l'ombre de la mort. Elle appartient au diable, « homicide dès le commencement » (Jean, VIII, 14). Il faut la lui arracher. Mais elle ne peut être sauvée que par le sang du Christ. « Le diable est pécheur dès l'origine, c'est pour détruire les œuvres du diable que le Fils de Dieu est apparu » (I Jean, III, 8). Le Christ est-il reçu ? le monde objet de rédemption, dont nous venons de parler, se change en monde réconcilié : voilà la cité de Dieu. Le Christ est-il refusé ? le monde objet de rédemption se change en monde damné : voilà la cité du diable. La venue du Christ agit dès lors à la manière d'un jugement discriminatoire : « Qui croit en lui n'est pas condamné ; qui ne croit pas est déjà condamné, parce qu'il n'a pas cru au Nom du Fils unique de Dieu. Et le jugement, le voici : la lumière est venue dans le monde (dans le monde objet de rédemption), et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière parce que leurs œuvres étaient mauvaises » (Jean, III, 18-19).

Deux manières d'être se partagent donc les hommes. Ils sont de Dieu ou du diable (et le conflit pourra se transporter à l'intérieur de chacun d'eux). Ils agiront selon ce qu'ils sont. Mais leur manière d'être n'est pas fatale. Elle dépend d'une option primordiale : à eux de décider pour la

¹ « L'homme doit ou a dû décider pour Dieu ou contre Dieu ; et la révélation de Dieu en Jésus le remet à nouveau en face de cette décision. Le dualisme cosmologique de la gnose s'est transformé chez Jean en un dualisme de la libre décision, *Entscheidungs-Dualismus*. » Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1953, p. 367. Laissons ici de côté la manière aberrante dont Bultmann interprète « la révélation de Dieu en Jésus ».

lumière ou pour les ténèbres. Ce n'est pas ici le dualisme du mythe gnostique mais un dualisme de la libre décision¹. Les deux attitudes fondamentales, les deux cités des hommes, s'opposent comme les ténèbres et la lumière, la mort et la vie, l'illusion et le réel, le mensonge et le vrai, l'esclavage et la liberté, ce qui vient d'en bas et du diable et ce qui vient d'en haut et de Dieu. Le monde mauvais reste créature de Dieu ; en se dressant contre la Source de son être, il ne peut produire que de l'apparence, de l'illusion, du mensonge : illusion qui est non pas simple erreur passagère, mais volonté foncière et consciente de révolte contre Dieu, lequel est « Vérité »¹.

Voici quelques passages où le monde désigne non plus le monde que Dieu a créé et aimé, non plus le monde objet de rédemption, mais la cité du mal. Il faut se garder du monde : « N'aimez ni le monde ni rien de ce qui est dans le monde ; si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui » (I Jean, II, 15) ; « Pour moi, que jamais je ne me glorifie sinon dans la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde » (Gal., VI, 14) ; « Ne savez-vous pas que l'amitié pour le monde est inimitié contre Dieu ? Qui veut donc être ami du monde se rend ennemi de Dieu » (Jacques, IV, 4). Le monde gît dans le mal : « Tout ce qui est dans le monde, la convoitise de la chair, et la convoitise des yeux, et l'orgueil de la vie, vient non pas du Père, mais du monde » (I Jean, II, 16) ; « Malheur au monde à cause des scandales ! » (Mt., XVIII, 7) ; « Nous savons que nous sommes de Dieu et que le monde entier gît dans le Mauvais » (I Jean, V, 19). Le monde refuse et hait le Christ et ses disciples : « Le monde me hait parce que j'atteste que ses œuvres sont mauvaises » (Jean, VII, 7) ; « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a hait avant vous ; si vous étiez du monde, le monde aimerait son bien ; mais parce que vous n'êtes pas du monde, et que j'ai choisi de vous tirer du monde, le monde vous hait » (Jean, XV, 18-19) ; « Ne vous étonnez pas, frères, si le monde vous hait » (I Jean, III, 13) ; « Vous pleurerez et vous lamenterez ; le monde, lui se réjouira » (Jean, XVI, 20) ; « Je leur ai donné ta parole et le monde les a pris en haine, parce qu'ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde » (Jean, XVII, 14). Le monde est ce que le Christ est obligé d'abandonner : « Je prie pour eux ; je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés, car ils sont à toi... et tout ce qui est à toi est à moi » (Jean, XVII, 9-10). Le monde se groupe sous le diable pour s'opposer au Christ : « Ce n'est pas contre des adversaires de chair et de sang que nous avons à lutter, mais contre les Principautés, contre les Puissances, contre les Régisseurs de ce monde de ténèbres, contre les Esprits du Mal qui habitent les espaces célestes » (Ephés., VI, 12) ; « Le Prince de ce monde vient ; contre moi il ne peut rien » (Jean, XIV, 30) ; « C'est maintenant le jugement de ce monde ; maintenant le Prince de ce monde va être jeté dehors » (Jean, XII, 31) ; « Quand viendra le Paraclet, il confondra le monde... en matière de jugement, parce que le Prince de ce monde a été jugé » (Jean, XVI, 8-11). Le règne du monde est illusoire :

¹ Cf. *Ibid.*, p. 365.

« Le monde passe avec ses convoitises » (I Jean, II, 17) ; « Tout ce qui est né de Dieu triomphe du monde, et ceci est la victoire qui triomphe du monde, notre foi » (I Jean, V, 4).

7. *Le monde, en tant que cité de Dieu.* — Y a-t-il des lieux dans l'Écriture où le monde désigne la cité même de Dieu ? Ils seront plus rares. C'est bien, cependant, l'équivalent d'un monde nouveau, d'un monde béni, qu'on trouve dans quelques passages de saint Paul : « Si, étant ennemis, nous avons été réconciliés à Dieu par la mort de son Fils, combien plus, une fois réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie » (Rom., V, 10) ; le dessein de Dieu est « de récapituler toutes choses dans le Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre » (Ephés., I, 10) ; « Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude, et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (Col., I, 19-20). Mais il y a surtout le grand texte où figure le mot « monde » : « Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle : l'ancien disparaît, le nouveau paraît. Et le tout vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui par le Christ et nous a confié le ministère de la réconciliation. Car Dieu était dans le Christ, se réconciliant le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes, et mettant sur nos lèvres la parole de la réconciliation » (II Cor., V, 17-19).

Est-ce encore le monde « objet de rédemption », n'est-ce pas déjà le monde de la foi, qui est nommé dans Jean, XIV, 30 : « Il faut que le monde sache que j'aime le Père et que j'agis comme le Père me l'a ordonné » ? Et plus loin : « Je ne prie pas pour eux seulement, mais pour ceux-là aussi, qui, sur leur parole, croiront en moi... pour qu'ils soient parfaitement un, et que le monde sache que tu m'as envoyé et que je les ai aimés comme tu m'as aimé » (Jean, XVII, 20-23). Le « monde » qui sait vraiment que Jésus est aimé du Père, un avec le Père, envoyé pour unir au Père ceux qui accueillent son message, est-il autre que le monde déjà réconcilié ? Il faut ici relire le plus grand texte peut-être de l'Évangile : « Oui, Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique... » (Jean, III, 16) ; il a donné son Fils unique à tous les hommes, et le monde qu'il a ainsi aimé est le « monde objet de rédemption » ; et il a donné son Fils unique plus mystérieusement encore « comme Tête au-dessus de tout, à l'Eglise qui est son Corps, la plénitude de Celui qui est rempli (par Dieu) selon tout et en tout » (Ephés., I, 22), et le monde qu'il a ainsi aimé est le « monde réconcilié ».

Nous avons discerné trois sens temporels et trois sens spirituels du mot monde, sous lesquels il serait aisé, croyons-nous, de rassembler les divers textes du Nouveau Testament.

QUELQUES EMPLOIS DU MOT « MONDE » CHEZ SAINT AUGUSTIN. — 1. L'univers est plus admirable que les miracles : « Tous les miracles de ce monde ne valent pas l'ensemble même de ce monde, à savoir le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent : et cela indubitablement est l'œuvre de Dieu »¹.

¹ *De civitate Dei*, livre X, ch. 12.

Il constitue un vaste poème, car Dieu, qui a créé toutes choses, continue de les régir « de sorte que la beauté de toute la suite du temps, faite de la convenance de chaque élément au moment qui lui est dévolu, se déroule comme un chant grandiose, dont la modulation est ineffable, et que ceux qui honorent Dieu ici-bas dans le temps de la foi passent ensuite à la contemplation éternelle de sa splendeur »¹.

2. Le chrétien doit se servir du monde de la nature et de la culture, non s'y asservir : « Que doit faire le chrétien ? User du monde, non servir le monde. Qu'est-ce à dire ? Que celui qui possède soit comme ne possédant pas »²...

3. Mais le monde peut signifier la cité de Dieu : « Les donatistes ne voulaient pas que le monde pût signifier l'Eglise, et ils apportaient en leur faveur de nombreux textes... Les catholiques leur opposaient d'autres textes où le monde est pris dans un bon sens, par exemple II Cor., v, 19 : *Dieu était dans le Christ pour se réconcilier le monde*. Et d'autres textes pareils, qui désignent l'Eglise, car c'est elle qui, par le Christ, est réconciliée à Dieu »³. « En ne voulant pas convenir que le monde pût signifier l'Eglise, ils allaient contre la parole de l'Apôtre, disant que *Dieu était dans le Christ pour se réconcilier le monde* ; et contre la parole même du Seigneur, disant : Le Fils de l'homme est venu *non pour juger le monde mais pour que le monde soit sauvé par lui*. Dire que le monde peut être réconcilié à Dieu et sauvé par le Christ, c'est dire que le monde signifie l'Eglise, qui seule, réconciliée à Dieu par le Christ, est sauvée »⁴.

4. On peut opposer, au monde du *diable*, ce monde de la *nature* qui subsiste jusque dans les méchants. Sur le texte de Jean, 1, 10 : *Le monde a été fait par lui (le Verbe) et le monde ne l'a pas connu*, Augustin écrit : « Il y a deux mondes... Le monde fait *par* Jésus n'est pas celui dont il est dit, Ephés., vi, 12, qu'il est régi par les princes et les puissances des ténèbres. Le monde qui n'a *pas* connu Jésus, ce sont les amants du monde, pécheurs, iniques, superbes, infidèles »⁵. Et encore : « Un Dieu bon a fait le monde, le ciel, la terre, la mer, et ceux-mêmes qui aiment le monde. Ce n'est pas lui qui fait qu'ils aiment le monde et n'aiment pas Dieu. Il leur a donné ce qui est de leur *nature*, non ce qui est de la *faute* »⁶. Du monde de la nature le saint Docteur écrit encore : « Après le jugement, ce ciel et cette terre passeront, un ciel nouveau et une terre nouvelle paraîtront. Car le monde passera, par *mutation*, non par *destruction* »⁷.

5. Mais à la cité du diable s'oppose plus radicalement encore la cité même de Dieu. Le conflit des deux cités est un conflit de deux mondes : « Il y a deux mondes, l'un persécuteur, l'autre persécuté... *Si le monde vous hait*,

¹ *Epist. CXXXVIII*, n° 5.

² *Enarr. in Ps. XCV*, n° 14.

³ *Breviculus collationis cum donatistis*, 3 dies, n° 15.

⁴ *Ad donatistas post collationem*, ch. VIII, n° 11.

⁵ *Enarr. in Ps. CXLI*, n° 16.

⁶ *Sermo XCVII*, ch. v, n° 5.

⁷ *De civitate Dei*, livre XX, ch. 14.

sachez qu'il m'a haï d'abord, Jean xv, 18. Voilà le monde qui hait. Et que hait-il, sinon un monde ? *Dieu était dans le Christ pour se réconcilier le monde*, II Cor., v, 19. Le monde damné persécute ; le monde réconcilié est persécuté. Le monde damné, c'est tout ce qui est hors de l'Eglise ; le monde réconcilié, c'est l'Eglise, *mundus damnatus, quidquid praeter Ecclesiam ; mundus reconciliatus, Ecclesia*. Car il est dit, Jean, III, 17 : Le Fils de l'homme n'est pas venu *pour juger le monde mais pour que le monde soit sauvé par lui* »¹.

On le voit, ce sont les sens scripturaires du mot « monde » que retient Augustin pour les opposer à ses adversaires donatistes et manichéens.

L'EXPRESSION « MONDE CHRÉTIEN ». — 1. Pour signifier que l'Eglise est vaste comme l'humanité et qu'il n'y aura personne au ciel qui ne lui ait appartenu dès ici-bas au moins par le désir, nous continuerons, après saint Augustin, de l'appeler le « monde réconcilié », et à l'opposer au « monde damné », comme la cité de Dieu à la cité du diable.

Mais l'expression de « monde chrétien » n'est pas synonyme d'Eglise. Elle désigne tout autre chose. Elle signifie un mélange de l'Eglise et de ce qui n'est pas elle. On peut lui donner deux sens principaux.

2. *Mélange du temporel et du spirituel*. — Si l'on se réfère à la distinction du spirituel et du temporel, du Royaume qui n'est pas de ce monde, et des royaumes qui sont de ce monde, on appellera « monde chrétien » un ensemble culturel qui accepte dans une mesure plus ou moins réelle, plus ou moins profonde, l'influence purificatrice et illuminatrice du christianisme.

On parlera de cité chrétienne, de culture chrétienne, de civilisation chrétienne, de monde chrétien. En toutes ces expressions, le mot « chrétien » est adjectif. Dans l'expression « Eglise chrétienne », au contraire, le mot « chrétien » est substantif.

La manière dont une cité, une culture, un monde accepte l'influence du christianisme est toujours partielle. L'influence néfaste des puissances du mal n'est jamais éliminée. Même chrétien, un ensemble culturel, un monde, est un mélange : non plus seulement mélange d'humain et de clartés chrétiennes, mais encore mélange d'humain et de séductions du mal. Outre la part de l'homme, il y faudra faire la part de Dieu et la part du diable : mais, si le monde est chrétien, elles ne seront point égales.

3. *Qu'est-ce qu'une « chrétienté » ?* — Appelons « chrétienté », non pas un monde qui ne serait chrétien que nominale et décorativement, mais une civilisation d'inspiration véritablement et vitalement chrétienne². Nous dirons, avec Jacques Maritain : « La notion de chrétienté est nettement distincte de la notion de christianisme et de celle d'Eglise. La chrétienté appartient au royaume temporel, elle relève du monde, du monde en tant que surélevé dans son ordre propre par le levain du christianisme. S'il y a, comme je le crois, une mission temporelle pour le chrétien, comment l'espé-

¹ *Sermo XCVI*, ch. VII, n° 8.

² Cf. Charles JOURNET, *Le christianisme est-il responsable de la culture européenne*, dans *Comprendre*, Société européenne de culture, Venise, 1957, n° 17 et 18.

rance terrestre qui vivifie cette mission pourrait-elle ne pas avoir pour idéal suprême, de construire une civilisation ou meilleure ou nouvelle ? La volonté et le rêve d'établir une chrétienté, ou de l'améliorer, voilà la volonté et le rêve des chrétiens travaillant dans le monde. Il y a eu une chrétienté réelle et authentique (imparfaite cependant, et gâtée par bien des taches) au moyen âge. A chaque âge nouveau de l'histoire humaine (comme est, à mon avis, notre propre âge par rapport au moyen âge et à l'âge baroque), il est normal que les chrétiens espèrent une nouvelle chrétienté, et se représentent à eux-mêmes, pour guider leur effort, un idéal historique approprié au climat particulier de l'âge en question »¹. Le même auteur continue : « En toute chrétienté, ancienne ou nouvelle, le mal et le diable auront sans doute leur part. Je viens de dire que la chrétienté appartient au royaume de ce monde. Mais, parce qu'elle est un *monde chrétien* dans un sens particulièrement authentique et éminent ; en d'autres mots, par ce qu'elle est un monde réellement et vitalement inspiré par le christianisme dans ses structures mêmes et ses institutions, la part de Dieu et la part du bien prévalent en elle d'une manière décisive, et la poussent en avant, aussi longtemps qu'elle ne commence pas d'entrer en décadence »².

Même dans une chrétienté ainsi définie le mal aura sa part : « Notre distinction entre le monde comme vitalement activé par le royaume de Dieu et le monde comme séparé lui-même du royaume, est vraie non seulement par rapport à ce monde en général, mais aussi par rapport au monde chrétien (ou aux mondes chrétiens) en particulier. Ces mondes chrétiens sont à la fois vitalement inspirés par le royaume de Dieu, sous un certain aspect et dans une certaine mesure ; et, sous un autre aspect, divisés de lui par le péché. Pour autant qu'ils sont divisés du royaume, ils accorderont leurs faveurs aux disciples du Christ d'une bien étrange manière. Dans le monde païen d'autrefois, le chrétien était persécuté en étant tué, lapidé, crucifié, jeté aux bêtes. Dans le monde chrétien, le chrétien — je pense à l'homme ou à la femme qui vit réellement selon les règles chrétiennes et selon les inspirations de l'Esprit de Dieu (les dons du Saint-Esprit sont reçus avec la grâce divine, et selon l'enseignement de saint Thomas, ils sont nécessaires pour le salut) est persécuté d'une autre manière, moins violente parfois, mais non moins réelle — y a-t-il, en effet, plus pure persécution que la persécution fraternelle ? Jeanne d'Arc a été brûlée vive... C'est d'une manière analogique, en vérité, que les passages de l'Evangile sur le monde — en tant que fermé sur lui-même, sont à entendre dans le monde païen et dans le monde chrétien... »³.

4. *Mélange des deux cités spirituelles dans les chrétiens.* — Nous avons dit plus haut que l'Eglise est sans péché, non sans pécheurs. Tout ce qui, chez les justes surtout et jusque dans les pécheurs, est don authentique de l'Esprit, est en deçà de ses frontières. Tout ce qui, chez les pécheurs surtout

¹ *On the philosophy of history*, ch. IV, n° 9, p. 156.

² *Ibid.*, p. 157.

³ *Op. cit.*, ch. IV, n° 7, p. 146.

et jusque dans les justes, est péché, est au delà de ses frontières. En sorte qu'à parler rigoureusement, l'Eglise et la cité du mal s'opposent, non pas comme le camp des « bons » au camp des « méchants » ; mais, suivant une distinction plus acérée, comme le camp des valeurs relevant du Christ, au camp des valeurs relevant du Prince de ce monde.

Si donc on se réfère à la distinction qui oppose irréconciliablement entre elles, comme la lumière et les ténèbres, les deux cités transcendantes, on appellera « monde chrétien » l'étrange mélange qui, tant que les chrétiens ne sont pas saints, laisse coexister, tour à tour, dans leur comportement et jusque dans leur cœur, la cité du diable à côté de la cité de Dieu.

En ce sens, il faudra dire que le « monde chrétien », qui n'est pas l'Eglise, qui confesse l'Eglise, mais aussi la trahit, et parfois d'une manière scandaleuse, se retrouve partout où vivent des chrétiens non pleinement transformés par la grâce. Il envahit les sphères profanes ; il n'y est pas relégué, il franchit les grilles des couvents cloîtrés¹. Il lutte contre l'Eglise, même en se prévalant d'elle : « Périls dans les déserts, périls sur la mer, périls parmi les faux frères », dit l'Apôtre (II Cor., XI, 26). Et ailleurs : « Oui, tous ceux qui veulent vivre pieusement dans le Christ Jésus connaîtront la persécution » (II Tim., III, 12).

Relisons ici ces lignes libératrices : « Les catholiques ne sont pas le catholicisme. Les fautes, les lourdeurs, les carences et les sommeils des catholiques n'engagent pas le catholicisme. Le catholicisme n'est pas chargé de fournir un alibi aux manquements des catholiques. La meilleure apologétique ne consiste pas à justifier les catholiques ou à les excuser quand ils ont tort, mais au contraire à marquer ces torts, et qu'ils ne touchent pas la substance du catholicisme, et qu'ils ne mettent que mieux en lumière la vertu d'une religion toujours vivante en dépit d'eux. L'Eglise est un mystère, elle a sa tête cachée dans le ciel, sa visibilité ne la manifeste pas adéquatement ; si vous cherchez ce qui la représente sans la trahir, regardez le Pape et l'épiscopat enseignant la foi et les mœurs, et regardez les saints au ciel et sur la terre ; ne nous regardez pas nous autres pécheurs. Ou plutôt regardez comment l'Eglise panse nos plaies, et nous conduit clopin-clopant à la vie éternelle »².

Sous cet aspect, le « monde chrétien » peut se définir le mystère du conflit des deux cités transcendantes, en tant qu'il se continue à l'intérieur même des chrétiens qui n'ont pas encore tout donné au Christ.

La grande, universelle et publique séparation qui dégagera l'Eglise des péchés du « monde chrétien » ainsi entendu, et manifestera en même temps la multitude de ceux qui lui appartenaient secrètement par la sainteté de leur désir « se fera à la fin des siècles par la sentence du Juge. Toute l'Eglise soupire après cette séparation, où il ne restera plus à Jésus-Christ que des

¹ Finissons le texte cité en dernier lieu : « Jeanne d'Arc a été brûlée vive, saint Jean de la Croix enfermé dans un cachot ; sainte Thérèse de Lisieux a été doucement et inexorablement poussée dans les bras de la mort. »

² Jacques MARITAIN, *Religion et culture*, Paris, Desclée De Brouwer, 1930, p. 60.

membres vivants ; les autres étant retranchés par ce terrible *Discedite*, que Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour consommer toutes choses aussi bien qu'il les a commencées pour son Eglise, prononcera sur elle, et avec elle, et par elle. . . Alors l'Eglise ira au lieu de son règne, n'ayant plus avec elle que ses membres spirituels, démêlés et séparés pour jamais de tout ce qu'il y a d'impur ; cité vraiment triomphante, royaume de Jésus-Christ et régnante avec Jésus-Christ »¹.

5. L'expression de « monde chrétien » nous servira le plus souvent à désigner : soit le mélange du temporel et d'un spirituel dont il subit inégalement le double attrait, par exemple dans une chrétienté ; soit le mélange, dans le cœur des chrétiens imparfaits, des deux cités transcendantes, celle du bien et celle du mal.

CHARLES JOURNET

¹ BOSSUET, *Lettre à une demoiselle de Metz sur le mystère de l'unité de l'Eglise et les merveilles qu'il renferme*.

Pavlov et la connaissance de l'homme

La médecine soviétique s'est illustrée par d'éclatantes réussites, dont l'accouchement sans douleur n'est que la plus connue. En fait, les travaux de l'école russe touchent aux domaines les plus variés, de l'endocrinologie à la psychologie. Or, il est remarquable que tous s'inspirent d'une doctrine unique, tous se réfèrent à une même conception de l'homme, avec sa physiologie dominée par l'activité nerveuse supérieure et englobant tous ses comportements. Cette conception est celle de Pavlov. Essentiellement scientifique, et dans cet ordre très valable, elle prétend appuyer une philosophie qui l'est moins. C'est à ce double titre qu'elle mérite l'attention.

La notion fondamentale de la doctrine pavlovienne est le réflexe conditionné. On peut illustrer cette notion par l'exemple classique du chien qui salive au seul bruit d'une sonnerie annonciatrice du repas. On distingue là :

- un *réflexe absolu*, la salivation, qui est la réaction spontanée, innée, de l'animal au contact de la nourriture ;
- une excitation quelconque, ici sonore, de soi sans rapport avec la salivation ;
- une expérience vécue, particulière, selon laquelle ce bruit, précédant l'arrivée de la nourriture, en est devenu pour ce chien le signal.

Le réflexe conditionné relie donc un excitant quelconque, de soi indifférent, à une réaction organique qui constitue la réponse propre à un autre excitant. On peut établir expérimentalement des relations de ce type, associant un réflexe absolu quelconque (alimentaire, défensif, etc.) à n'importe quel excitant (sonore, visuel, mécanique, etc.). Il suffira, par exemple, de faire précéder plusieurs fois l'apport de nourriture d'un certain son, après quoi le chien salivera rien qu'en l'entendant. La nourriture, excitant du réflexe absolu, est dès lors, chez ce chien particulier, associée au son, excitant conditionné.

Tout réflexe, absolu ou conditionné, comporte une sensation et une réaction ; il est donc l'acte conjugué de deux fibres nerveuses, l'une sensible,

l'autre motrice, qui se rejoignent en un centre. Dans le cas des réflexes absolus, ce centre se situe dans le système nerveux au-dessous du cerveau, dans la moëlle épinière. Dans le cas des réflexes conditionnés, l'influx nerveux passe toujours par l'écorce cérébrale ou *cortex*, centre classique de l'activité « volontaire ». Cela a été démontré sur des animaux privés chirurgicalement de leur cortex.

Le réflexe conditionné est donc une synthèse réalisée au niveau du cortex, coordonnant deux phénomènes, l'un extérieur, l'autre intérieur, en vue d'une meilleure utilisation du milieu extérieur par l'animal. En effet, il est avantageux pour lui de reconnaître sa nourriture à distance par l'ouïe ou la vue plutôt qu'au seul contact direct avec la muqueuse buccale, ce qui est le cas quand il est réduit à ses seuls réflexes absolus. C'est le mécanisme du réflexe conditionné qui rend l'animal capable de rechercher ce qui lui est utile et d'éviter ce qui lui est nuisible.

Cependant, le milieu extérieur n'est pas seulement complexe, il est encore variable ; les circonstances peuvent changer de telle sorte que le réflexe acquis précédemment cesse d'être une réponse adéquate à la situation. A cette mouvance aussi l'organisme s'adapte. Déterminés par les circonstances extérieures, les réflexes conditionnés évoluent avec elles. Cela veut dire qu'ils peuvent être supprimés ou modifiés. Par exemple : une sonnerie est devenue pour un chien signal du repas, puis on la lui fait entendre encore mais sans plus la faire suivre de nourriture. Au début, le chien salivera encore en l'entendant, puis il cessera de le faire et ne réagira plus à ce signal. Apparemment, la liaison sonnerie-repas est supprimée. Or, en fait, elle n'est qu'empêchée : après quelques temps de repos, le chien recommence à saliver à la première audition du signal en question. Le réflexe conditionné n'a été que tenu en échec provisoirement, il a été *inhibé*. Cette notion est capitale. Pavlov a découvert que l'inhibition est un phénomène nerveux actif, inverse de l'excitation ; comme l'excitation, elle s'irradie et se concentre. C'est grâce à elle que l'organisme adapte ses réactions aux variations du milieu extérieur ; c'est elle qui, selon les besoins, éteint, hiérarchise, différencie les réflexes conditionnés.

Ainsi, un chien qui salive d'ordinaire à un certain son ne le fait pas si un événement insolite, l'entrée de quelqu'un par exemple, attire son attention en même temps que le son coutumier se fait entendre ; le réflexe préalablement établi est provisoirement suspendu. Cette inhibition dite externe hiérarchise les excitations selon leur urgence ; si l'événement insolite s'avère indifférent, elle se dissipe très vite et les réflexes antérieurs

réapparaissent. Autre exemple : chez un chien, un réflexe est élaboré puis éteint comme on l'a vu plus haut ; le signal est devenu en apparence indifférent. On fait alors intervenir un événement insolite qui capte l'attention de l'animal en même temps que l'ex signal est mis en action : on constate alors que la réaction préalablement éteinte réapparaît. Cette fois, c'est en quelque sorte l'inhibition qui a été inhibée.

Voici un exemple de différenciation : le métronome à 120 coups par minute est devenu signal de nourriture pour un chien. On le lui fait entendre alors à d'autres fréquences, non suivi de nourriture. Aux premières auditions de ces signaux, il salive aussi ; puis, plus ou moins rapidement, il apprend à les distinguer et ne réagit plus qu'au premier, reconnu comme seul signal alimentaire dans la série des métronomes. L'excitation s'est d'abord généralisée, irradiée, à tous les sons voisins du signal, puis elle s'est concentrée sur lui seul, l'inhibition éteignant tous les autres. Ces différenciations peuvent être extraordinairement fines : un chien distingue parfaitement au métronome 100 et 96 coups par minute ; il distingue également le huitième de ton (l'homme ne va que jusqu'au quart). On peut relever en passant l'élégance de cette méthode pour mesurer la sensibilité animale.

La notion d'inhibition est une acquisition originale de l'école pavlovienne ; elle a été approfondie et complétée grâce à des expériences très ingénieuses. Pavlov fut amené à la considérer comme un état des cellules nerveuses, état non seulement utile à l'organisme lors de l'adaptation fine aux conditions ambiantes, mais encore propre à la protection et à la réparation du système nerveux supérieur. Le sommeil apparaît comme une inhibition diffusée à tous le cortex ; comme tel il a fait l'objet d'études poussées, de même que les altérations de la réactivité nerveuse qui le précèdent et le suivent immédiatement, et qu'il nomme *états de phase*. Au cours de ces états, les excitants forts et faibles obtiennent d'abord les mêmes réponses (phase d'égalisation), puis des réponses en raison inverse de leur force (phase paradoxale), parfois enfin des réponses inversées non plus quantitativement mais qualitativement : ce qui excitait inhibe, ce qui inhibait excite (phase ultra-paradoxale). Ces états de phase, normalement, se succèdent très rapidement au début du sommeil, puis, en sens inverse, à la fin. Anormalement, ils peuvent se fixer ; on les observe dans diverses maladies psychiques.

L'inhibition n'est pas accessoire, mais essentielle au fonctionnement normal du système nerveux supérieur ; elle est inséparable de l'excitation, qu'elle corrige et module sans cesse en fonction des conditions extérieures.

Il y a entre les deux une tension constante ; elles se composent un peu à la manière de l'action et de la réaction dans le mouvement mécanique.

Pavlov a dégagé encore de ses observations sur l'animal la notion de *stéréotype dynamique* : il s'agit de réflexes conditionnés complexes, dont l'exemple type est le dressage. Constitué à l'aide de nombreux excitants extérieurs, le comportement stéréotypé acquiert vis-à-vis d'eux une relative autonomie qui fait qu'il suffira d'un seul signal simple pour le déclancher. Le stéréotype dynamique automatise la réponse de l'animal à une situation compliquée, lui épargnant la répétition d'un gros effort de synthèse. Mais il a, comme tout automatisme, l'inconvénient d'une grande inertie ; il est relativement difficile à l'élaborer et plus encore à modifier.

C'est encore en observant ses chiens que Pavlov en vint à décrire quatre types nerveux fondamentaux, quatre tempéraments caractérisés soit par la prédominance de l'excitation ou de l'inhibition, soit par la vitesse de formation et la stabilité des réflexes conditionnés. Ces quatre types coïncident curieusement avec ceux qu'Hippocrate avait définis chez l'homme selon d'autres critères, le type excité selon Pavlov correspondant au colérique d'Hippocrate, l'inhibé au lymphatique, l'équilibré inerte au flegmatique, et l'équilibré labile au sanguin.

Tout l'organisme participe à l'activité réflexe conditionnelle ; toute la vie végétative, quoique fondamentalement indépendante du cortex, se trouve constamment sous son influence ; mouvements viscéraux, sécrétions, composition des humeurs, tout peut être modifié par elle. Il y a perpétuelle correspondance et interaction entre vie végétative et vie active, entre milieux extérieur et intérieur.

En voici quelques exemples :

— Un chien qu'on surcharge au moment de le mettre dans sa cage augmente ses combustions (réflexe absolu). Bientôt, la seule vue de la cage produira le même effet.

— On peut associer l'action d'une drogue à un signal quelconque — un coup de sifflet par exemple, mais ce peut être aussi la piqure elle-même —, puis obtenir par ce seul signal l'effet de la drogue : cela a été expérimenté sur l'animal pour la thyroxine (augmentation du métabolisme), l'insuline (hypoglycémie ; le même phénomène a été vérifié chez l'homme), la caféine, etc. De même, une injection médicamenteuse substituée à une injection habituelle indifférente voit son effet normal diminué ou supprimé. De la même façon, on peut produire avec un médicament l'effet d'un autre : par exemple, deux groupes de chiens reçoivent régulièrement des injections,

les premiers, de dinitrophénol, qui donne la fièvre, les seconds, de bulbo-capnine, qui entraîne la catalepsie ; puis, on intervertit les deux médicaments, toutes choses égales d'ailleurs : les premiers chiens, piqués à la bulbo-capnine, réagissent par la fièvre ; les seconds, piqués au dinitrophénol, réagissent par la catalepsie comme d'habitude.

— On peut déclancher chez les animaux par voie de réflexe conditionné des troubles tels que l'hypertension, l'asthme, etc.

Tout cela offre un très grand intérêt médical ; ces choses-là étaient connues, comme le prouve par exemple l'emploi des dilutions homéopathiques, mais cette connaissance n'était qu'empirique.

Les expériences de Pavlov sur le chien ont également enrichi la psychopathologie. Il observa en effet diverses névroses bien caractérisées chez des animaux traumatisés ou surmenés. Rappelons un exemple célèbre : on montre à un chien un cercle lumineux, suivi de nourriture, et une ellipse lumineuse très excentrique sans nourriture ; le chien différencie facilement ces deux signaux. On lui fait voir ensuite une série d'ellipses se rapprochant de plus en plus du cercle : la différenciation se fait de plus en plus laborieusement ; pour finir, quand on arrive à l'ellipse d'excentricité 9/8, le chien se met à hurler et se débattre ; on lui montre de nouveau une des ellipses qu'il avait facilement différenciées : cette fois, cela ne va plus. Tous les réflexes acquis sont troublés. Cet état peut, sans qu'on répète l'expérience qui l'a déclenché, durer des mois ; sa gravité dépend entre autres du type nerveux de l'animal.

On peut provoquer expérimentalement des névroses de divers types, telles la neurasthénie, la schizophrénie, la paranoïa, etc.

Pavlov étudia encore l'effet de certaines drogues sur l'activité nerveuse supérieure ; il trouva par exemple que le brome favorise et concentre l'inhibition tandis que la caféine favorise l'excitation. On peut guérir des névroses par l'emploi de l'une ou de l'autre ou des deux à la fois selon les cas.

L'intérêt médical d'une psychiatrie expérimentale sur l'animal se devine sans peine.

Il s'agit maintenant de passer à l'homme. Sans doute l'immense complexité de son comportement réduit les possibilités d'expérimentation ; aussi Pavlov et ses disciples lui étendent-ils leurs notions fondamentales principalement par analogie. Cette extension paraît d'ailleurs justifiée. Mais Pavlov n'en est pas resté là. Il a fort bien su discerner dans l'activité nerveuse supérieure de l'homme une originalité qui la rend irréductible à celle des animaux les plus parfaits : la faculté du langage, lequel constitue

le *deuxième système de signalisation* ; le premier système étant le monde des sensations. La parole, non en tant que son seulement, mais en tant que pensée, détermine le comportement humain à la manière d'un excitant conditionné. Il y a comme une identité du mot et de la chose : un homme et un chien peuvent réagir à une sonnerie ; ipso facto, l'homme réagira aussi au mot « sonnerie », pas le chien. Pour lui le mot n'est qu'un son, sans rapport avec la chose signifiée ; pour l'homme, le mot est le signal d'un signal et ce en vertu d'une liaison acquise antérieurement.

Le deuxième système de signalisation reflète le premier ; il se prête à la généralisation : l'homme chez qui on a élaboré un réflexe conditionné au mot « bête fauve » réagira sans autre préparation aux mots « tigre », « lion », etc. On peut apprendre à un chien à distinguer plusieurs centaines de mots : il n'aura pour autant acquis aucun vocabulaire. Le signal verbal est tout autre chose qu'un simple signal sonore ou visuel.

La langue est d'origine sociale, extérieure à l'individu, qui l'acquiert par voie de réflexes conditionnés ; mais le langage — dont elle est le matériau — est une fonction du cerveau.

Le deuxième système — donc le monde de la pensée — est prévalent chez l'homme : c'est lui qui est « le système régulateur de la conduite humaine » dit Pavlov. Il est d'ailleurs inséparable du premier système qu'il reflète et analyse. Il y a entre les deux un équilibre normal dont la rupture entraîne divers types de névroses : ainsi l'hystérie serait caractérisée par la prédominance anormale du premier système sur le second, et la psychasthénie par l'étouffement du premier, le second tournant à vide pour ainsi dire. Ces deux types de névroses sont spécifiquement humains.

Voyons maintenant ce qui en est de la douleur à l'aide de l'exemple suivant : on applique à la patte d'un chien un courant électrique intense, destructeur. Il a une vive réaction de défense et retire sa patte. Or, si on fait de ce courant électrique à la patte un signal alimentaire, c'est la réaction alimentaire seule qu'on observera. Le réflexe de défense est complètement inhibé. Cela dans certaines limites bien sûr ; si l'excitant douloureux devient trop violent, les deux réflexes de défense et de salivation entrent en conflit ; il peut en résulter une névrose.

Ce mécanisme explique qu'on puisse opérer des nourrissons pour sténose du pylore par exemple sans autre anesthésie qu'une tétine de biberon, la tétée inhibant la perception douloureuse.

La sensation douloureuse est donc dans une grande mesure conditionnelle. Chez l'homme, c'est principalement la pensée — le deuxième système —

qui modifie les perceptions, et pas seulement celles qui sont douloureuses. Il y en a mille exemples évidents ; nous en faisons tous les jours l'expérience. Que de fois, et même au laboratoire, nous voyons ce que nous pensons devoir être à la place de ce qui est ! Dans le cas des douleurs de l'accouchement, l'école russe a démontré que les choses se présentent ainsi : si la femme est persuadée, pour l'avoir toujours entendu dire, que l'accouchement est très douloureux, le moment venu elle aura peur, se crispiera à contretemps, et la douleur en sera considérablement amplifiée. Mais si elle a appris à considérer cet événement physiologique comme naturel, comme un effort et non comme une douleur, cela ira déjà beaucoup mieux. Et si, en plus, elle sait comment les choses se passent, à quoi correspondent précisément les contractions, elle participera activement à son accouchement au lieu de le subir, et l'attention qu'elle y portera inhibera encore les sensations douloureuses. Les faits ont abondamment confirmé ces vues. Combien cette façon de mettre un enfant au monde, sollicitant la conscience au lieu de l'anesthésier, est plus digne de l'humain !

L'exemple de l'accouchement sans douleur montre à quel point la conscience peut maîtriser les processus physiologiques. Peut-être que la science occidentale rejoint ainsi les techniques de domination de soi-même élaborées empiriquement par la mystique naturelle de l'Orient, tel le yoga ?

La connaissance des mécanismes conditionnés et de leurs lois intéresse évidemment l'éducation et sa contrefaçon, la propagande, qu'elle soit commerciale, idéologique ou politique. L'une tend à former des hommes libres, maîtres d'eux-mêmes et de leurs réflexes, sachant utiliser les automatismes mêmes de leur système nerveux pour favoriser la rationalisation de leur comportement. L'autre au contraire veut asservir l'esprit des hommes ; en agissant sur leurs automatismes physiologiques à leur insu, elle cherche à inhiber en eux la réaction rationnelle. Dans les deux cas, les mêmes mécanismes sont en jeu. Il est intéressant d'étudier à ce point de vue soit les pratiques des ascètes (inhibition contrôlée des instincts), soit les techniques publicitaires (excitation des instincts ; voir les affiches « viscérales »), soit enfin les procédés policiers destinés à extorquer des aveux. Il est juste de reconnaître à ce propos que les hommes ont su abrutir et dépersonnaliser leurs semblables bien avant que Pavlov ait montré qu'on peut produire des névroses expérimentalement. Ses découvertes ont-elles contribué à perfectionner l'art des aveux « spontanés » ? On pense au rôle que pourrait jouer dans ce cas un état de phase ultra-paradoxe provoqué.

Ce serait en tout cas bien contre son gré ; dans son esprit, la science ne pouvait servir qu'au bonheur de l'humanité et à sa libération.

*

On voit tout ce que Pavlov apporte d'authentique à la connaissance de l'homme et de son comportement. Or, la vérité attire puissamment, comme l'or. Et la fausse monnaie passe avec la bonne, l'erreur philosophique avec la vérité scientifique. C'est pourquoi il n'est pas sans importance que l'œuvre de Pavlov s'inscrive dans un contexte clairement matérialiste et athée.

Trop homme de science pour laisser un quelconque système philosophique s'interposer entre la nature et lui dans la recherche, il n'était pas assez philosophe pour éviter la confusion des valeurs en sens inverse. Sa métaphysique n'est que l'ombre portée de ses notions scientifiques, la projection à l'infini de vérités finies. Elle coïncide parfaitement avec le marxisme classique, auquel elle apporte surtout une confirmation prestigieuse.

Voici quelques expressions caractéristiques :

— « J'estime que la conscience représente la fonction nerveuse d'un segment déterminé des hémisphères. » Ceci coïncide parfaitement avec le dogme marxiste selon lequel la pensée est le produit du cerveau, le produit de la matière.

— « L'homme est un système (plus vulgairement une machine) comme n'importe quel autre système de la nature, soumis aux lois inéluctables et communes à toute la nature ; mais, dans les horizons de notre science contemporaine, ce système est unique par la puissance de son autorégulation. . . A première vue, il y a quelque chose d'affreux, de discordant dans ce rapprochement entre un système (une machine) et l'homme avec tous ses idéaux, ses aspirations, ses réalisations. Mais en est-il réellement ainsi ? En regardant plus à fond, l'homme n'est-il pas le sommet de la nature, l'incarnation suprême de ses inépuisables ressources, la réalisation de ses lois puissantes encore inexplorées ? N'est-ce pas suffisant pour soutenir la dignité de l'homme, le remplir d'une intense satisfaction ? La vie, elle, garde tout ce que contient l'idée de libre arbitre, avec la responsabilité personnelle, sociale et civique. Je garde la possibilité, d'où l'obligation pour moi, de me connaître, et, utilisant cette connaissance, de me tenir constamment à la hauteur de mes moyens. Les obligations et les exigences sociales et civiques ne sont-elles pas les conditions qui se présentent à mon système et doivent y produire les réactions correspondantes dans l'intérêt de l'intégrité et du perfectionnement du système ? » C'est la négation claire du libre arbitre.

— A propos d'un exemple de réflexe conditionné chez un chien : « Pourquoi est-ce seulement une simple association, comme l'admettent généralement les psychologues, et nullement un acte de compréhension, de perspicacité, ne serait-ce qu'élémentaires, voilà qui reste obscur pour moi. » Et ailleurs, il écrit en parlant de l'élaboration de ces réponses complexes qu'il nomme stéréotypes dynamiques : « Il me semblerait étrange de refuser à ce travail nerveux le nom d'intellectuel, uniquement parce que les psychologues n'attribuent au chien qu'une activité associative. » Négation implicite de la connaissance, ramenée à un automatisme pas différent en soi de celui d'une machine inanimée.

Ce n'est pas un hasard si Pavlov, niant que l'âme soit une substance, lui refuse une volonté libre et méconnaît profondément la nature de l'intelligence. Ce sont justement les deux facultés purement spirituelles par où l'âme dépasse la capacité du corps au point de pouvoir lui survivre. Toute la réalité spirituelle échappe à qui n'admet comme valables que le seul mode de connaissance scientifique et son critère unique, la vérification expérimentale. La science n'a pas de limites extrinsèques, mais elle en a d'intrinsèques : son objet ne peut être que le monde de la matière où règne le déterminisme. Le monde de l'esprit, où règne la liberté, lui est a priori étranger ; n'y accède qu'une connaissance de mode contemplatif.

En tant qu'il participe au monde de la matière, l'homme est soumis au déterminisme et appartient au champ de l'analyse scientifique. Mais il participe également au monde spirituel par son intelligence capable d'universel ; sans doute la connaissance intellectuelle ne peut se passer de la connaissance sensible — il n'y a pas de concepts innés — mais elle la dépasse infiniment. Concevoir le passage de l'image au concept comme la simple irradiation d'un processus nerveux dans une zone du cerveau est une bien pauvre explication ! L'ordre de la connaissance transcende celui de la biologie, alors même qu'en l'homme il s'y trouve profondément — mais non complètement — immergé.

Ces réserves n'infirmant pas l'authentique valeur scientifique de cette œuvre et n'empêchent pas qu'elle trouve place comme telle, au plan convenable, dans la synthèse réaliste de saint Thomas aussi bien que dans celle de Marx.

ANNETTE TARDENT

Structure et théologie des deux premiers chapitres de saint Luc¹

Voici un ouvrage important, neuf, riche d'innombrables informations et cependant ordonné et composé, auquel le souci de dépasser l'exégèse purement philologique pour rencontrer la pensée vivante qui se déploie sous le texte donne de l'unité et de la profondeur. Il ne laissera indifférent ni l'exégète ni le théologien : et l'on voit que l'auteur tient à l'estime de l'un et de l'autre.

1. Malgré le danger qu'il y a à livrer sa pensée sous forme de résumé, l'auteur en propose la récapitulation suivante :

La structure de *Luc 1-2* s'est révélée à nous en son ordonnance comme un diptyque entre Jean-Baptiste et Jésus ; en sa progression, comme une montée de Jésus « gloire d'Israël » (2, 32) au temple en référence aux prophéties de Daniel 9 et de Malachie 3.

Ce double examen nous a conduit à un problème théologique. La référence de Jean à Jésus, et le contact avec Mal., 3, 1 semblaient postuler une identification de Jésus à Yaweh. Un ensemble d'allusions scripturaires convergentes (ch. 3) et l'examen du genre littéraire (ch. 4) ont confirmé cette conclusion.

La pensée de *Luc 1-2* se dégage sur le fond d'un ensemble de récits stylisés, mais concrets, et sans « commentaires ». Elle ne s'exprime guère en formules directes ; mais se cherche — et se trouve — à travers un ensemble d'allusions et de visées convergentes référant les événements de l'enfance de Jésus à un ensemble de textes bibliques où était décrite la manifestation eschatologique de Yaweh en son peuple. *Luc 1-2* réalise une étape bien orientée sur la voie qui conduit à Jean 1, 1-14. Il n'a pas à sa disposition l'appareil conceptuel de Jean : la théologie des hypostases. Du moins la notion de Fils de Dieu lui a-t-elle permis d'entrevoir la conciliation entre la divinité de Jésus et le respect de la transcendance divine (chap. 5).

Cette théologie de la divinité du Christ se découvre pour l'essentiel à travers une théologie de la Vierge qui apparaît comme le lieu de cette résidence, réalisation de la Fille de Sion et type de l'arche d'alliance (chap. 6).

Luc 1-2 peut donc être lu de façon cohérente à deux degrés de profondeur. Vu sous certains angles, un lac apparaît comme une surface grise et neutre. Sous d'autres, il livre une troisième dimension : le paysage et le soleil s'y reflètent. Ainsi, on peut en rester à la surface du Lac : on y verra (avec raison) la

¹ René LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, 1957, Gabalda, 232 pages.

très simple histoire de l'enfance du Messie et son humble insertion dans le milieu ambiant — né de la femme (Luc, 1, 26-2, 20) fait sous la loi (2, 21-52). Mais si l'on prête attention aux textes d'Ancien Testament qui s'y reflètent, on discerne la troisième dimension, la dimension midrashique du récit, et au tréfonds, la divinité du « Christ Seigneur » et « Fils de Dieu » issu, selon la chair, de Marie, Fille de Sion, et Tabernacle eschatologique, pp. 162-163.

2. « La dimension midrashique du récit ». L'auteur se réfère ici aux travaux de Renée Bloch. Le midrash représente dès lors essentiellement la réflexion sur l'Écriture.

Le plus souvent cette réflexion a pour objet de répondre à un problème nouveau, d'incorporer à la Révélation une donnée neuve surgie au cours de l'histoire du peuple de Dieu ; elle est ainsi amenée à prolonger, de façon souvent audacieuse (parfois jusqu'à l'extrapolation — et alors on aura le sens péjoratif du midrash —) les virtualités de l'Écriture. Le présupposé d'une telle réflexion est la transcendance de la *Parole* ou des *Actes* de Dieu qui portent bien au-delà des circonstances particulières où ils se manifestent et découvrent indéfiniment au croyant des valeurs insoupçonnées, p. 93.

Il est vrai que la révélation divine de l'Ancien Testament avance comme par vagues successives, que les premières étapes sont annonciatrices des secondes et permettent de les pressentir, que les étapes ultérieures manifestent la richesse souvent inaperçue du sens soit littéral (s'il s'agit d'un texte) soit typique (s'il s'agit d'un fait) des étapes antérieures, et que, tant qu'il n'est pas question de la révélation néotestamentaire transmise à nous par le Christ et les apôtres, qui l'ont pleinement saisie, il est exact que le prophète porteur d'une révélation puisse n'en pas saisir toute la profondeur.

Il est vrai aussi que le fondement *suprême* de cette pluralité du sens scripturaire soit *littéral* (les mots fils de Dieu, gloire de Dieu, peuvent avoir plusieurs profondeurs) soit *typique* (Israël est temple de Dieu et le Messie qui naît de lui est Temple de Dieu, Jean, 11, 19) est, comme le dit notre auteur, la transcendance de la *Parole* ou des *Actes* de Dieu. Il faut ajouter que, dans la perspective paléotestamentaire, le fondement *immédiat* de cette pluralité de sens est constitué par une révélation divine : seul un prophète, ou un apôtre, peut, dans la révélation d'un prophète antérieur, manifester authentiquement des profondeurs nouvelles ; et si l'on réserve le nom de midrash à ces approfondissements d'un auteur inspiré par un autre auteur inspiré, nous ne voyons aucune difficulté à parler de la « dimension midrashique » de saint Luc (ou même éventuellement de la version des Septante).

L'auteur peut conclure son chapitre 4 par ces réflexions :

La théologie de *Luc 1-2* évolue entre deux plans. . . Au plan du récit historique, on trouve sans doute un certain nombre d'affirmations directes et obvie qui livrent en gros leur sens, sans autre examen ; non seulement des affirmations

historiques (Jésus est né à Bethléem, il a été conduit à Jérusalem pour la cérémonie de la Purification), mais des affirmations *théologiques* (Jésus est messie, héritier de David ; son règne n'aura pas de fin ; il naît d'une vierge sainte ; sa visite « réjouit » le précurseur et le remplit de l'Esprit, etc.).

Mais au-delà de ces affirmations directes et explicites auxquelles se sont bornés les commentaires classiques (Plummer, Lagrange, etc.), il y a un ensemble d'*insinuations plus profondes*, en lesquelles l'auteur a mis toute sa complaisance. Ces insinuations répondent à sa méditation des événements en fonction des Ecritures, aux questions les plus mystérieuses qu'il se soit posées, aux perceptions les plus hautes et du même coup les plus obscures auxquelles il soit parvenu : celles qu'il n'a pas pu, faute d'instrument conceptuel, exprimer en langage direct...

De là deux règles de méthode... Bien saisir la continuité de ces deux registres. Ne pas donner aux allusions et suggestions de pointe la forme rigide et explicite que l'auteur ne leur a pas donnée : en un mot, ne pas détacher cette *théologie* de la *structure* où elle est impliquée, pp. 118-119.

3. L'auteur entreprend d'estimer les titres donnés par *Luc 1-2* au Messie : « Aucun de ces titres n'est indigne de Dieu. Selon l'usage biblique tous sont attribuables à Dieu, certains de préférence, certains exclusivement (*grand sans restriction, corne de salut, gloire*) sans qu'on puisse conclure de cette exclusivité de fait à une exclusivité de droit », p. 130. L'importance du mot *Seigneur* est soulignée : « Il vous est né un Sauveur qui est le Christ Seigneur » *Luc*, 2, 11 ; « D'où me vient que la mère de mon Seigneur vienne à moi ? » *Luc*, 1, 43 : « Les deux emplois de *Kurios* par *Luc 1-2* où l'on a voulu voir des *exceptions* pour les éliminer finalement comme interpolations ou bévues ne sont pas en réalité des *exceptions*. *Kurios* a, ici comme ailleurs en *Luc*, 1-2, un sens *divin*, et insinue la transcendance de Jésus. Ce ne sont pas là des anomalies à éliminer, mais un moment essentiel de la pensée de *Luc 1-2* », p. 130. L'hésitation est rompue si, par-delà le texte, l'on saisit en outre l'effort, l'intention profonde qui l'ordonne, et se manifeste par trois traits caractéristiques : ce qui dans l'Ancien Testament se rapportait au Seigneur Dieu est actualisé par *Luc* en fonction du Seigneur Jésus ; l'habitation nouvelle et définition de Yaweh en son peuple et en son temple est pour *Luc* inaugurée dans la conception virginale de Marie puis dans la montée du Sauveur au temple ; le récit de *Luc* est polarisé par l'entrée de Jésus, Sauveur et Seigneur de gloire au temple de Jérusalem, p. 131.

Sur le progrès de la pensée de *Luc* par rapport à l'Ancien Testament, l'auteur nous propose ce raccourci :

On voit se dessiner, surtout d'Isaïe (7-11) à Daniel deux tendances, deux poussées qui vont à la rencontre l'une de l'autre. D'une part, le Dieu transcendant tend à descendre parmi les hommes et à « prendre racine » au milieu d'eux : c'est la théologie des hypostases. Dans les Proverbes, la Sagesse éternelle revêt les attributs messianiques. En Ecclésiastique, 24, 14, elle exerce dans le temple les fonctions sacerdotales... D'autre part, le Messie tend à accéder à la transcen-

dance. La première poussée en ce sens est représentée par la série de titres que lui confère Isaïe, 9, 5.

Les deux courants se rejoignent en Daniel 7. Le Messie y apparaît sous des traits humains (il est « comme un fils d'homme ») et cependant il se situe d'emblée dans la sphère divine, dans le ciel, et plus précisément sur la nuée, qui évoque la présence divine. Nous avons là comme une première ébauche de la théologie de l'Incarnation, fort imparfaite mais orientée vers le terme...

Au temps du Christ, ces deux tendances avaient atteint leur point maximum. Tout était prêt pour la jonction. La théologie de l'Incarnation pouvait s'établir sur les bases ainsi préparées par l'Esprit saint. On sait que le judaïsme postérieur trancha cette ambiguïté par un retour en arrière : il revint à la notion la plus rigide, la plus fermée de la transcendance et ramena le messie à des limites humaines.

Luc 1-2 (ses contacts avec Daniel et Malachie en témoignent) se situe à mi-chemin entre l'indécision de l'Ancien Testament et les formules précises. L'explicitation demeure imprécise mais l'ambiguïté est levée dans le sens de la divinité du Christ, pp. 132-133.

Que dans *Luc* 1, 35 : « La vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre, c'est pourquoi ce qui naîtra de toi sera appelé Saint, Fils de Dieu », l'expression *Fils de Dieu* doive être entendue au sens majeur, comme dans *Luc*, 3, 22 ; 9, 34 ; 22, 69-70, l'auteur l'a établi plus haut, pp. 73-79.

4. Le chapitre 6 est consacré à *Marie Fille de Sion et Tabernacle eschatologique*. Marie occupe une telle place en *Luc 1-2*, « qu'on pourrait être tenté de trouver le christocentrisme en défaut !... » C'est elle, non son Enfant, qui est au premier rang dans des textes comme : « L'Esprit saint viendra sur toi et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre », 1, 35 ; « Dès qu'Elisabeth eût entendu la *salutation de Marie*, l'enfant tressaillit », 1, 40 ; « D'où me vient que la *Mère de mon Seigneur* vienne à moi », 1, 43 ; « Ils trouvèrent *Marie*, Joseph et le nouveau-né couché dans la crèche », 2, 16.

Pour *Luc*, Marie est le lieu du mystère du Christ Seigneur. Au titre d'abord de *Fille de Sion*. Que l'on compare le texte de Sophonie : « Réjouis-toi, fille de Jérusalem, Yaweh est roi d'Israël en toi. Ne crains point, Sion, Yaweh ton Dieu est en ton sein... vaillant Sauveur », 3, 15-17, au texte de *Luc* : « Réjouis-toi, objet de la faveur de Dieu. Le Seigneur est avec toi. Ne crains point Marie. Voici que tu concevras en ton sein et enfanteras un Fils. Et tu lui donneras pour nom Yaweh Sauveur », 1, 28-33. Au titre ensuite de demeure de Dieu, comme était l'*arche d'alliance*. Que l'on compare Exode, 40, 35 : « La nuée couvrit de son ombre le tabernacle, et la gloire de Yaweh remplit la demeure », à *Luc*, 1, 35 : « La vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre, c'est pourquoi ce qui naîtra de toi sera appelé Saint, Fils de Dieu. » C'est ici un sens typique : l'*arche d'alliance* est prototype de Marie, demeure de Dieu dans les derniers temps, pp. 149-151. L'innovation essentielle de *Luc* est « l'identification de la conception physique

du Messie et de l'habitation spirituelle de Yaweh en la Fille de Sion ». C'est la notion de la maternité divine de Marie : « La réflexion midrashique s'élève ici à une pensée qui pourra progresser en explicitation, *mais ne sera jamais dépassée en profondeur* », pp. 160-161. L'auteur reconnaît ici sa dette à l'égard des travaux du R. P. Lyonnet, S. J.

A la question : *Quand Marie eut-elle connaissance de la divinité de son Fils*, l'auteur répond :

En résumé, les données de Luc en faveur d'une connaissance de la divinité de Jésus par la Vierge dès le jour de l'Annonciation sont consistantes. D'une part, les termes du message (qui impliquent l'identification de Jésus à Yaweh) ; d'autre part, les moyens de compréhension que l'auteur accorde à Marie : information scripturaire, réflexion, grâce. Il est bien difficile pour qui ne réduit pas l'inspiration à un vain mot, d'éluder la résultante. Comment le faire sans altérer deux enseignements très importants et, me semble-t-il, essentiels au propos de *Luc 1-2* : le message avait pour objet ultime, quoiqu'allusif, la divinité du Christ ; il a été reçu par Marie en pleine connaissance de cause ? pp. 167-168.

5. Dès l'*Introduction*, où il marquait qu'en passant du 4^e au 5^e verset de saint Luc, on franchit la frontière qui sépare deux mondes, l'un hellène l'autre sémite, et où il référait la source de l'Evangile de l'Enfance aux milieux johanniques et d'abord à Marie, l'auteur annonçait que la théologie de *Luc 1-2* « s'élève très haut mais se manifeste de manière peu distincte » ; qu'en définitive Luc « identifie Jésus au Seigneur Dieu et Marie à la Fille de Sion, mais n'exprime pas en termes directs, à l'occidentale, cette double identification corrélatrice qui affleure partout », p. 22. Non seulement donc, il a su dépasser l'écorce de la lettre et d'une exégèse purement verbale pour tenter de découvrir l'intérieur du texte ; mais il nous a montré en outre par quelles voies, par quels cheminements progressifs, Luc nous conduit du plan des promesses de l'Ancien Testament au plan des réalisations du Nouveau Testament. Or, il y a là un « passage à la limite », un saut, un abîme à franchir : car toujours, quand il est question de Dieu, il est vrai « que les fruits passeront la promesse des fleurs ». L'auteur aboutit à cette conclusion que le contenu de l'Evangile de l'Enfance est la divinité de Jésus et la maternité divine de Marie, et que c'est là « une pensée qui pourra progresser en explicitation, mais ne sera jamais dépassée en profondeur ».

Tout cela, nous le savions, *par une autre voie*. Et c'est ici que nous voudrions ajouter quelques mots, à notre gré trop rapides. En raison précisément de l'abîme qui sépare la promesse de sa réalisation, l'argumentation de l'auteur ne peut — ce n'est pas un reproche que nous lui adressons — nous donner tout au plus que des assurances simplement humaines, des

probabilités, elle reste même parfois purement conjecturale. Si nous devons en rester à ce plan des preuves humaines, nous n'aurions pas la *certitude* que Luc regarde Jésus comme Dieu et Marie comme Mère de Dieu, comme digne Mère de Dieu ; nous n'aurions pas la *certitude* que Luc nous a livré « une pensée qui pourra progresser en explicitation, mais ne sera jamais dépassée en profondeur ».

Cette certitude est d'ordre divin, d'ordre théologal, disons d'ordre mystique. Elle n'est pas « déraisonnable » : des études comme la précédente le montrent excellemment ; mais ces études ne dépassent pas le plan de l'apologétique, d'une nécessaire, d'une lumineuse apologétique : il est *raisonnable de croire*, et *déraisonnable de ne pas croire*. Elle n'est pas non plus « raisonnable » au sens de « rationnelle ». Elle est « supraraisonnable », « suprationnelle ». Nous savons que le texte de l'Evangile de l'Enfance, *lu avec les yeux illuminés de l'Eglise*, avec la foi de l'Eglise assistée de l'Esprit saint, a dès le début manifesté la double révélation de la divinité de Jésus et de la digne maternité divine de Marie ; en sorte que, pour nous limiter ici à la révélation mariale, tout ce qui devait ultérieurement la contredire serait rejeté, et tout ce qui, dans la suite des siècles, devait être défini des grandeurs de Marie, n'en serait que l'explicitation.

Et puisque nous touchons ici au traité des lieux théologiques, disons, mais ceci est sans rapport avec le beau livre que nous venons de présenter, qu'il importe de prendre conscience d'un dilemme. Ou bien, et c'est ce que nous disons, des dogmes comme celui de la Conception immaculée et celui de l'Assomption sont contenus *réellement*, bien qu'implicitement, dans le dépôt divin initial, confié à l'Eglise primitive par les apôtres, et résumé dans l'Ecriture : et alors la théologie pourra, *après coup* du moins, retrouver leurs racines scripturaires authentiques ; *on devine dans cette perspective, ce qu'il faut penser de la richesse de la foi initiale de l'Eglise*. Ou bien, ces dogmes ne se trouvent pas contenus réellement dans le dépôt divin primitif, ils n'en sont pas des explicitations authentiques, ils sont des additions : et puisqu'ils sont définis comme dogmes, il faudrait supposer que la révélation néotestamentaire continue après la mort des apôtres. Cette voie est impossible. Qu'on dise tout le mal qu'on voudra de la « scolastique » : nous ne croyons pas qu'on éludera ce dilemme.

Bibliographies

JACQUES MARITAIN, *Reflexions on America*, New York, Charles Scribner's Sons, 1958, 205 pages.

Le livre est dédié : à John U. Nef, qui aime mon pays comme j'aime le sien. Selon la présentation de l'édition, ces réflexions « sont un effort pour voir de l'intérieur, et sous leurs nuances variées et parfois contrastantes, des réalités humaines qui sont trop souvent envisagées d'une manière toute superficielle. Le livre couvre un large champ et il est peu d'aspects de notre philosophie sociale, économique, politique, qui ne soient l'occasion de commentaires pénétrants. L'accusation de matérialisme si souvent reprochée à l'Amérique y est analysée à fond, et en notre faveur. La question raciale est examinée, comme aussi l'attitude des Américains à l'égard de l'industrie et de l'administration, du travail et des loisirs, des choses sexuelles et du mariage, du bonheur, de la vie intellectuelle, etc. Comme toute médaille a son revers, Maritain tourne son projecteur sur nos innombrables illusions, et ici nous sommes particulièrement vulnérables. Mais, comme il le fait en toute franchise et d'une manière constructive, ces sections sont d'un intérêt particulier. Il est salutaire de nous voir nous-mêmes avec les yeux des autres ».

Détachons au hasard quelques phrases de ce livre qui sera difficile à bien traduire en raison de ses allusions à la vie quotidienne des Américains à laquelle il est mêlé.

« Je me souviens que parlant de ses camarades américains, et spécialement de la jeunesse américaine, un grand ami à moi me disait un jour : *Ils n'ont pas de racines*. Le pire chenapan en Europe a des racines : elles sont un vieil héritage humain dont on peut user pour le bien ou pour le mal... »

Le chapitre sur le soi-disant matérialisme américain se termine ainsi : « Qu'on me permette d'ajouter que de *Moby Dick* et *The Scarlet Letter* jusqu'à *Look Homeward, Angel*, et *Requiem for a Nun* — de Edgar Allan Poe et Emily Dickinson jusqu'à Hart Crane, Allen Tate et T. S. Eliot (qui est demeuré Américain malgré lui) — la littérature américaine, dans son effort le plus objectif et le plus scrupuleux s'est préoccupée de l'au-delà et du mystère qui agite notre sang. L'homme, tel qu'elle le voit, est un être

inquiet, aux prises obscurément et parfois misérablement avec sa condition charnelle — et qu'évidemment aucune sorte de paradis matérialiste ne pourra jamais satisfaire. »

Ailleurs il est question de l'attitude du peuple américain devant la conscience morale : « Je ne dis pas qu'ils agissent toujours selon les prescriptions de la conscience — quelle nation le fait ? Je dis qu'ils se sentent misérables, qu'ils souffrent un terrible malaise quand ils ont mauvaise conscience. Le fait même d'être dans le doute sur le point de savoir si leur conduite a été ou non éthiquement irréprochable leur cause de la peine. Le résultat est parfois inattendu, comme l'a été la vague de tendresse en faveur du peuple japonais qui s'est développée après Hiroshima. Disons que d'appeler le diable à son secours n'est jamais une chose agréable, même pour vos politiciens. Quant à la conscience commune de ce pays, elle abhorre le cynisme, elle ne peut pas être cynique. »

Au sujet du *Ku Klux Klan* : « Le Klan existe, et il incendie les croix. Mais en dépit d'une certaine tension, ou d'explosions sporadiques dues à la peur ou à la colère, l'esprit public américain, tout comme la loi américaine, a irrévocablement condamné l'usage de la violence, de la coercition, de la calomnie, ou de la menace contre tout dissident. La tolérance mutuelle est une nécessité absolue ici ; elle résulte du fait même que la communauté américaine est faite de gens de provenances nationales, sociales et religieuses complètement différentes. Sans tolérance mutuelle, chacun sauterait à la gorge de l'autre. »

« La question des loisirs sera de trouver à occuper le temps d'une manière réellement profitable à l'homme, et à ne pas l'engloutir dans cette sorte de passivité stupide, entretenue le plus souvent par le cinéma ou la télévision. Aussi longtemps qu'une nouvelle forme d'esprit ne se sera pas développée, et n'aura point apporté avec elle un certain niveau d'épicurisme spirituel, la qualité des loisirs dans le monde moderne ne sera pas à la hauteur de la qualité du travail. »

« L'Amérique, c'étaient les Promesses — c'est le titre d'un beau poème d'Archibald MacLeish. Dès le début, les peuples de l'Europe ont imaginé l'Amérique comme les Iles Fortunées, la Terre de la Promesse ici-bas. L'Amérique peut leur donner des biens, des

provisions, un équipement industriel. Ils l'accepteront, bien sûr, mais ils n'en seront jamais satisfaits, et n'auront jamais de reconnaissance à l'Amérique pour ces choses. Ce qu'ils attendent de l'Amérique, c'est l'Espérance. Et plaise à Dieu que ce point crucial ne soit jamais oublié ici-même. On pourrait parler avec plus de précision, et l'on dirait : Ce que le monde attend de l'Amérique, c'est qu'elle garde vivante, dans l'histoire de l'humanité, la reconnaissance fraternelle de la dignité de l'homme — en d'autres mots, l'espérance terrestre des hommes en l'Evangile. »

Mais ce sont toutes les réflexions du livre plein de lumière, de charité, et d'une exquise humanité qu'on voudrait ici citer.

Une délicieuse photographie de l'auteur orne la couverture. Charles Journet

OLIVIER LEROY, *Sainte Jeanne d'Arc, son esprit, sa vie*, Coll. « Sagesse et cultures », éditions Alsatia, Paris, 1958, 256 pages.

Nous avons dit notre joie lors de la parution, dans cette collection, du volume *Sainte Jeanne d'Arc, Les Voix*. C'était empoigner le sujet historique de Jeanne par le côté le plus difficile. L'auteur a réussi cette épreuve. Il restait à présenter une vie de Jeanne, écrite dans le même esprit, avec une absolue rigueur historique et une absolue transparence. C'est ce livre qui vient de paraître. L'auteur l'intitule *Contribution à une biographie définitive*. Il consacre la quatrième partie de son livre à dresser « un programme sommaire des progrès jugés souhaitables dans de futures biographies ou mieux encore dans un travail qui, bien préparé et mené, pourrait nous donner la biographie définitive et nationale de la Pucelle ».

Cette quatrième partie est suivie d'Annexes : *L'arrivée à Chinon, Le royaume en commende, Altérations de la Lettre aux Anglais, L'ange, le signe et la couronne*, cette annexe constituait peut-être la partie la plus délicate du livre à écrire, *Notes sur Michelet, Anatole France, Bernard Shaw...*, etc.

La première partie *Etapas* nous rappelle les canevas de la vie de Jeanne : Domremy, La cour, L'armée, La captivité, Le dernier jour. La seconde partie, intitulée *La sainteté* ne s'attarde pas « à épiloguer sur les vertus générales exigées de tout sujet canonisé. Par contre, il y avait un très grand intérêt à

discerner en Jeanne le caractère original de ces vertus, soit du fait de sa vie exceptionnelle, soit du fait de sa nature propre. C'est à découvrir et mettre en relief l'originalité de Jeanne dans la sainteté que s'attache cette partie de l'essai ». La troisième partie, *La mémoire déchirée* est « une revue rapide des déformations et parfois des mutilations dont ont souffert sa personne et son œuvre, tantôt par malveillance et tantôt par erreur... Il fallait signaler le fait peu connu et inquiétant que l'histoire de la Pucelle n'a pas progressé d'un mouvement égal et continu : il y a eu, sur certains points des reculs évidents ».

Citons ces lignes : « Simone Weil a eu cette pensée que je trouve forte et pleine : que chaque vie parfaite est une parabole inventée par Dieu. La vie de Jeanne est certainement une vie parfaite. Quelle parabole est-elle ? Je crois qu'elle fait voir l'impuissance de Dieu en face de la liberté humaine. Loin qu'il faille exalter la vie de la Pucelle comme le triomphe du miracle, il faut la voir comme un exemple de la défaite continuelle du miracle tenté par Dieu et se heurtant à l'homme borné, lâche ou méchant. Et il est bien notable que Jeanne ait su cette possibilité, ce risque constant de l'échec de Dieu : elle disait au Dauphin : *Je te ferai sacrer si tu le veux* ; elle craignait que la trahison ne menaçât la vertu de sa mission : *Je ne crains que la trahison* ; elle disait à d'Aulon : *Les bonnes villes resteront au roi s'il prend soin de les défendre* ; et elle ne pouvait délivrer le duc d'Orléans que si on ne lui faisait pas d'empêchement. Elle savait que Dieu peut être empêché ; qu'il ne travaille qu'avec les hommes qui ont les yeux fixés sur son désir comme le serviteur sur la main de son maître. Jeanne, elle, avait ce regard constamment. »

Voici un livre transparent, humble, probe, pur, vrai. Charles Journet

THOMAS MERTON, *Le Pain vivant*, traduit de l'américain par Marie Tadié, Coll. « Sagesse et cultures », édit. Alsatia, Paris, 1958, 160 pages.

Un nouveau livre de méditation du célèbre Trappiste de Gethsémani sur le mystère du sacrifice et surtout du sacrement de l'Eucharistie. Détachons ces lignes du dernier chapitre : « Si l'avenir paraît sombre, n'est-ce pas peut-être parce que nous voyons poindre l'aube d'une lumière jamais encore vue ?

Nous vivons en un temps où la charité peut devenir plus héroïque qu'elle ne l'a jamais été encore. Nous sommes peut-être à la veille de la plus grande ère eucharistique du monde. » Charles Journet

GEORGES DIDIER, *Désintéressement du chrétien, La rétribution dans la morale de saint Paul*, Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, Paris, Aubier, 1955, 254 pages.

Le livre commence par une citation de M. Maurice Thorez, secrétaire général du parti communiste français : « J'affirme que notre morale est supérieure : ceux qui en suivent les préceptes jusqu'à mourir pour les buts que nous nous proposons n'ont pas besoin d'espérer une récompense dans un au-delà qui n'existe pas, ce qui est une des plus belles preuves d'absolu désintéressement... Nos héros savaient qu'ils s'abîmaient dans le néant. »

C'est sans doute pour écarter d'emblée la question du quiétisme que l'auteur nous dit, p. 21, que le problème du service désintéressé n'est pas celui du pur amour. Mais à la p. 219, il cite, en l'empruntant à Joinville, l'anecdote de Râbiah, la musulmane, qui voulait brûler le paradis et noyer l'enfer afin qu'on ne pensât qu'à Dieu. Voilà donc bien le problème du pur amour, qui demandait à être ici résolu, autrement sans doute que ne l'a fait le quiétisme, Râbiah disait : *Je t'aime de deux amours : amour de mon bonheur, et amour dont tu es digne ! Quant à cet amour de mon bonheur, c'est que je m'occupe à ne penser qu'à Toi seul... Et quant à cet amour dont tu es digne, c'est que tes voiles tombent et que je Te voie ! Nulle gloire pour moi, en l'un ou en l'autre amour, mais louange à Toi pour celui-ci, comme pour celui-là !* (Massignon, *Lexique technique de la mystique musulmane*, p. 216.)

L'auteur se propose de reprendre le dossier des textes où saint Paul semble en appeler à la sanction comme mobile d'action morale. Il légitime ainsi les canons du concile de Trente condamnant ceux qui interdisent au chrétien tout regard sur la peine du péché et la récompense de la fidélité. Mais, dit-il, « dans l'immense majorité des cas, saint Paul parle de la sanction sans arrière-pensée d'exhortation morale, tout comme le plus souvent il motive ses exhortations morales

sans faire appel à l'idée de sanction... Par ailleurs, les textes mêmes où l'on doit lire un appel, pour le moins probable, aux mobiles de l'espoir ou de la crainte, ont révélé, par leur brièveté ou leur discrétion, qu'ils ne jouaient qu'un rôle d'appoint parmi les motifs proposés à la sainteté chrétienne », p. 221. L'élan vient d'ailleurs, à savoir du désir de conformité au Christ. Il y aurait ainsi comme une dialectique, qui ferait passer le chrétien de la considération des motifs intéressés à une impulsion intérieure qui le presse d'avancer.

On ne saurait trop louer l'auteur du soin et de l'érudition avec lesquels il passe en revue chacun des versets de l'apôtre. On trouve chez lui les exégèses proposées dans chaque cas par les Pères ou les commentateurs. Dirons-nous, à propos du texte célèbre : « Oui, je souhaiterais d'être moi-même anathème, séparé du Christ, pour mes frères, pour ceux de ma race selon la chair » (Rom., ix, 1) qu'il ne paraît peut-être pas si insensé que certains le croient ? L'apôtre estime tellement ceux de sa race, qu'il pense que, s'ils avaient été choisis à sa place, ils auraient su glorifier le Christ mieux que lui : c'est ici un cri d'amour vers le Christ et un hommage rendu aux qualités de son peuple.

Quels que soient les mérites de ce livre et les innombrables et précieux services qu'il rendra certainement, il nous semble que le problème qu'il aborde ne pouvait pas être résolu par la seule voie de l'exégèse littérale, mais par la voie de la grande théologie revivante, comme il se doit, sur les textes scripturaires pour les hiérarchiser et en montrer l'exacte et totale signification. Il faudrait rappeler, par exemple, que « la charité la plus humble, la plus fragile, la plus faible, est radicalement incapable de me faire aimer Dieu pour moi. Elle est totalement désintéressée ou elle n'est pas. De ce point de vue, il est vrai de parler de pur amour, il n'y a pas d'amour de charité impur. Mais si la charité est par essence absolument désintéressée, l'homme, le chrétien en qui elle se trouve, tant qu'il n'est pas un saint, ne l'est jamais complètement ; il garde toujours en lui des régions de son être qui ne sont pas colonisées par la charité » (cf. notre brochure sur *Le Quiétisme, sa déviation théologique*, p. 14). Il faudrait encore, en s'aidant de saint Thomas d'Aquin et de saint François de Sales, s'expliquer sur l'objet de l'espérance, savoir s'il est « intéressé » ou « désintéressé », et transcender à ce propos la stérile oppo-

sition de Bossuet et de Fénelon (*Ibid.*, p. 18). La dialectique de la vie chrétienne, l'auteur l'a rappelé, fait passer le pécheur, de la foi à la crainte, puis à l'espérance, puis à la charité. Elle purifie peu à peu l'homme encore imparfaitement touché par les vertus chrétiennes ; mais, pensons-nous, l'amour de charité, même à son moindre degré, est toujours un pur amour ; et, d'autre part, même à son suprême degré, il n'évacue ici-bas ni l'espérance ni la plus humble de ses attentes, il sait qu'il est bon que soit sauvé tout ce que Dieu a décidé de sauver.

Ceux qui voudraient une réponse directe au sophisme de Maurice Thorez opposant à l'amour « intéressé » du chrétien le désintéressement de l'athée « qui sait qu'il s'abîme dans le néant » — c'est une reprise du thème exposé à la fin du roman *Le zéro et l'infini* — la trouveront dans le petit écrit de Jacques Maritain, paru à Paris en 1949, sous le titre : *La signification de l'athéisme contemporain*. Charles Journet

RENÉ ROQUES, *L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, Paris, Aubier, 1954, 382 pages.

1. On laisse de côté « des problèmes aussi essentiels que la connaissance de Dieu, la théologie trinitaire et la théologie mystique », p. 29, pour concentrer la recherche sur le thème des deux hiérarchies, l'une céleste, l'autre ecclésiastique. Le désir de Denys est d'utiliser les données néoplatoniciennes sur les triades hiérarchiques pour expliquer la doctrine chrétienne d'une part sur la hiérarchie céleste des anges, d'autre part sur la hiérarchie ecclésiastique des initiateurs (évêques, prêtres, ministres) et des initiés (moines, fidèles, purifiés : catéchumènes, énergumènes, pénitents).

Comment juger la tentative de Denys ? Elle faisait la part trop grande au concordisme pour pouvoir aboutir à une réussite. Mais l'intention en était magnanime : « Denys garde une conscience très vive des points majeurs de doctrine sur lesquels il sait que christianisme et platonisme ne pourront jamais se rencontrer. Bien loin de les éliminer, de les atténuer ou de les altérer, il les professe sans souci de controverse, mais sans dissimuler le désaccord. On sait en quels termes

il parle de la résurrection des corps et de leurs récompenses, après cette vie. Il formule le mystère de la Trinité et de l'égalité des Personnes dans l'unité de Dieu, de la même façon que l'ont défini les conciles et que l'entend l'Eglise. Enfin, il n'hésite pas à proposer à ses contemporains la Personne du Verbe incarné, vrai Dieu et homme véritable, chef tout ensemble de la hiérarchie céleste et de la hiérarchie humaine. De telles déclarations ne peuvent pas laisser de doute sur la pensée profonde ni sur l'orthodoxie réelle de leur auteur... La confrontation généreuse pour laquelle Denys s'est passionné, la fermeté de ses positions essentielles, dans la pleine et loyale conscience des vrais désaccords, doivent l'imposer à notre attention et à notre respect », p. 339.

2. Voici, résumée par l'auteur, la *présentation néoplatonicienne de l'Incarnation rédemptrice*. « Le Verbe nous est surtout présenté comme l'Un suprême. Par bonté, par amour des hommes, il consent à venir dans le monde de la distension spirituelle, s'il s'agit des anges, dans le monde du changement et de la multiplicité matérielle, s'il s'agit de nous, pour ramener, dans un mouvement inverse, cette multiplicité changeante et cette distension à la parfaite unité. On a reconnu les deux dialectiques, descendante et ascendante de la tradition platonicienne. Mais alors que pour les néoplatoniciens, la dialectique descendante est *constitutive* des divers ordres de réalité, autrement dit, tandis que *procession* et *création* sont identiques, chez Denys, au contraire, l'Incarnation du Verbe est une *reprise*, une *réparation* d'une création préexistante. L'Incarnation suppose la faute originelle et l'histoire d'une humanité pécheresse, malheureuse et déchue. La philanthropie divine, bien que conçue sur le type de la diffusion intemporelle et impersonnelle de l'Un néoplatonicien, s'inscrit dans une économie du salut et procède d'un amour personnel. Par pur amour, en effet, une Personne divine vient au secours de toutes les consciences humaines engagées dans le temps. L'Incarnation fait du Verbe l'un de nous. Denys ne s'est pas attardé à décrire les limites et les faiblesses de l'humanité du Christ. Il n'a rien dit en particulier des ignorances humaines de Jésus et il est très sobre sur les souffrances de sa passion. Mais il nous montre bien un Christ soumis aux conditions et à l'insécurité inhérentes à nos vies... Le Verbe de Dieu adopte toutes nos misères, hormis le péché. Ces caractères inter-

disent d'assimiler la condescendance du Verbe, telle que nous la présente Denys, à l'expansion créatrice de l'Un néoplatonicien », p. 323. « Jésus-Christ, le Verbe, est un seul et même sujet concret qui est à la fois Dieu et homme. Comme Dieu, il est l'égal du Père et il l'ordonne, instruit et sanctifie la hiérarchie céleste. Comme homme, il est inférieur au Père et aux anges, et ses rapports avec le Père sont soumis à la médiation des essences angéliques », p. 321. Ce dernier trait montre que Denys n'a pas su briser ici les chaînes du néoplatonisme : « C'est par l'entremise des anges que je vois Jésus soumis aux décrets de son Père », p. 323 ; Denys, qui cite ici Luc, xxii, 43, semble oublier des passages comme Marc, i, 13, ou Matthieu, xxvi, 53.

3. *Que penser de la doctrine de Denys sur le monde angélique ?* Selon saint Ignace d'Antioche, Dieu sortait de son silence en proférant le Verbe. Dieu, selon le néoplatonicien Proclus, que suit Denys, sort de son silence en produisant les anges, p. 135. Les trois triades de chacune des trois hiérarchies : séraphins, chérubins, trônes — dominations, vertus, puissances — principautés, archanges, anges —, sont calquées sur les triades néoplatoniciennes. Ici encore, Denys ne sait pas briser les chaînes du néoplatonisme. Il tiendra que seule la triade supérieure communique directement avec Dieu, pp. 136, 141.

« Le mérite de Denys — il est grand — est d'avoir défini avec une grande netteté la spiritualité des anges telle que l'entendront la plupart des théologiens à la suite de saint Thomas d'Aquin. Denys a certes trouvé dans l'Écriture et chez les Pères antérieurs des éléments importants de sa synthèse. Sur plusieurs points, l'étendue de la science angélique et la doctrine des anges gardiens, par exemple, il est même moins explicite que ses devanciers. Mais il s'exprime d'une manière très ferme et en des termes qui deviendront définitifs sur les sujets essentiels de la nature et du mode de connaissance des essences angéliques », p. 166.

« La division des anges en neuf ordres se rencontre déjà chez Cyrille de Jérusalem et Jean Chrysostome. Ce qui est propre à Denys est d'avoir constitué ces neuf ordres en triades organisées sur le type des triades de Proclus : « C'était sans doute une gageure de répartir les esprits célestes selon l'ordonnance des triades néoplatoniciennes. C'en était une deuxième de trouver dans l'Écriture la justification de cet ordre et les règles de son activité hiérarchique. Aussi bien, en dehors

des rares fidèles que sa pseudo-apostolicité peut encore lui garder, Denys a-t-il perdu sur ces points l'audience des théologiens chrétiens, p. 166.

« Mais cet échec partiel de l'angéologie dionysienne ne doit pas nous en cacher les grandeurs. Elle a voulu mettre en pleine lumière, dans un monde épris de spéculations néoplatoniciennes, toute la richesse néotique du christianisme. Pour ce faire, Denys a dû accepter les cadres et les règles de pensée de ses contemporains. Et c'est pourquoi sa construction comme telle vaut exactement ce que valent les modèles dont elle s'inspire. Mais l'entreprise elle-même était commandée par le désir généreux de multiplier les terrains communs entre la philosophie païenne et le christianisme, et, par suite, de faciliter l'adhésion des derniers néoplatoniciens à l'Évangile. A supposer qu'elle n'eût pas d'autre mérite, à ce titre au moins, la tentative vaudrait d'être retenue », p. 167.

4. Quant aux ordres de la hiérarchie ecclésiastique décrits par Denys, « ils correspondent à la réalité sociale et religieuse de l'Eglise des V^e et VI^e siècles », p. 334.

Bien d'autres vues seraient à signaler dans cet ouvrage important, notamment celle qui concerne le mystère de la sacramentalité, pp. 299-302. Charles Journet

MICHEL SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Collection Patristica Sorbonensia, dirigée par H.-I. Marrou, Paris, Editions du Seuil, 1957, 476 pages.

1. La préface de H.-I. Marrou revendique pour la Sorbonne, héritière de la Faculté des Arts de l'Université médiévale, le droit de scruter un domaine « aussi important de l'histoire de la pensée humaine que celui de la pensée religieuse, et tout spécialement du christianisme... Nous parlons d'élaborer une histoire de la pensée, plutôt qu'une histoire des idées, ou des dogmes, des systèmes... Notre travail reste un effort d'historiens... Il y aura presque régulièrement un nom propre, celui d'un Père de l'Eglise, d'un groupe bien concret, dans chacun de nos titres. D'où aussi... une certaine réticence à l'égard de la recherche des sources, telle qu'elle a été si volontiers pratiquée dans les générations d'historiens qui nous ont précédés. La tâche première nous paraît en effet

de redécouvrir, de saisir à nouveau, de comprendre une pensée donnée en tant que telle, dans sa structure interne, sa cohérence, sa portée, sa valeur... Nous voudrions offrir au public des œuvres de caractère synthétique, ayant osé s'attaquer à de vrais, c'est-à-dire à de grands problèmes... Il ne nous suffirait peut-être pas non plus d'avoir reconstitué les étapes anciennes d'un développement au sein duquel nous nous sentons engagé... Si nous étudions les Pères, si nous dépensons tant d'effort pour retrouver, pour comprendre ce que fut leur enseignement, c'est parce que chacun de nous découvre, au cœur de leur pensée, des valeurs de vérité d'une fécondité toujours actuelle ».

Il nous plaît de citer encore ce paragraphe de la préface : « Notre génération a volontiers nourri bien des illusions concernant la notion vague de travail en équipe. Je préciserai donc, et cela au nom d'une expérience déjà longue : le travail proprement collectif n'est concevable qu'au niveau de l'érudition : rassemblement et publication de documents, préparation d'instruments de travail (et notre équipe s'honore d'avoir en chantier plusieurs entreprises de cet ordre, au premier rang desquelles la *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*). Au delà, il y a sans doute place pour les menus services — informations, critique amicale — qui sont d'usage entre spécialistes dans la République des Lettres, mais lorsqu'on aborde le domaine de l'histoire véritable, c'est-à-dire de la synthèse, et surtout s'il s'agit d'une histoire de la pensée, l'élaboration de l'œuvre doit être prise en charge par une personnalité bien définie, qui s'y engage seule, et tout entière. »

2. Le but de M. Michel Spanneut est de dégager les rapports des Pères et du Stoïcisme, à propos des trois grandes thèmes : Dieu, l'homme, le monde. Il arrête sa recherche vers 230, un peu avant que le stoïcisme ne s'efface, vers 250, devant le néoplatonisme. Ceux qui résument à grands traits l'histoire de la pensée chrétienne distinguent une première période patristique dominée par Platon, puis une seconde période scolastique dominée par Aristote. Sans relever ce qu'une telle schématisation a de sommaire, l'auteur note qu'elle « oublie qu'à l'époque des Apologistes, après les Ecrits scripturaires et quelques œuvres fortement marquées par l'Écriture, la religion et la théologie avaient été déjà — et jusqu'à l'année 230 environ — une science avec le stoïcisme. Clément semble assurer le passage

de l'époque stoïcienne à l'époque platonicienne ». C'est là un beau sujet. P. Nautin, dans la conclusion de son *Hippolyte, Contre les hérésies*, a souligné le contresens souvent commis qui prête aux Pères du II^e et du III^e siècle, une espèce d'arianisme parce que leur langage n'a point atteint la perfection que lui donneront les Pères du IV^e siècle. Montrer la révélation évangélique aux prises avec la pensée païenne, plus précisément sous sa forme stoïcienne, pour affirmer par rapport à elle son irréductible transcendance, en dénoncer les aberrations, en réhabiliter les vérités partielles, en vue de les utiliser pour orienter les esprits vers l'acceptation de mystères non pas « raisonnables », ni non plus « déraisonnables », mais « supraraisonnables » ; marquer dans cette lutte gigantesque, qui se joue à Rome, à Lyon, à Athènes, à Carthage, à Alexandrie, les réussites et les échecs des premiers penseurs chrétiens, était une entreprise qui pouvait être passionnante. Il aurait fallu se placer à ce haut point de vue, le seul qui eût été à la fois dramatique, éclairant, unificateur. C'était une tâche difficile, était-elle impossible ? L'auteur ne s'y est point essayé. Il dit de son étude qu'elle est « partielle par essence, parce qu'elle choisit un aspect de la vérité multiple et l'isole, comme s'il était seul. Elle tâche de dégager la part de stoïcisme chez les Pères et s'en tient là. Du fait même, elle a souvent l'air de présenter comme stoïciens des penseurs qui ne le sont que secondairement... Au lecteur de corriger cette partialité par d'autres études, de remettre dans le contexte les témoignages choisis et de rétablir la vérité dans sa complexité ».

3. On aura dès lors plus de plaisir à consulter ce livre qu'à le lire. A ce titre, il sera précieux. A constater, par exemple, la difficulté qu'ont les premiers chrétiens à se dégager des images et à formuler la nette distinction entre l'esprit et le corps, la peine qu'ils ont de ne pas prêter une sorte de corps igné et subtil à l'âme, qu'ils déclarent pourtant immortelle, aux anges, voire à Dieu, on comprend mieux le pas décisif que la vision platonicienne, en proclamant l'incommensurabilité et l'absolue transcendance de l'esprit par rapport au corps, a fait franchir à l'histoire de la philosophie et conséquemment de la théologie. De cela nous sommes reconnaissant à l'auteur.

On pourrait signaler quelques négligences d'écriture : saint Clément d'Alexandrie, p. 111 ; Cyprien contemporain de Clément,

p. 102, etc. Ou de rédaction : « Les Pères ont volontiers insisté sur l'unité d'objet de la connaissance naturelle et surnaturelle de Dieu... *Idem dominus omnium*, disait saint Paul », p. 286 : on dirait plus justement, peut-être, que les Pères ont insisté sur l'irréductibilité de l'objet formel des deux connaissances. Et cette phrase du début, qui laisse rêveur : « Le stoïcisme est présent partout, comme Hermès à la croisée des chemins : on n'y échappe pas (?) ». En un sens, il n'existe au fond que deux philosoph(i)es : d'une part, la philosophie unitive, qui associe Dieu, l'homme et le monde et néglige de distinguer l'esprit de la matière ; d'autre part, la philosophie divisive, si l'on peut dire, qui oppose à Dieu la matière et écartèle l'homme entre les deux. » Voilà le chrétien en bien mauvaise posture ; mais il est clair qu'une rédaction moins hâtive lui permettra d'éluder ce funeste dilemme. Charles Journet

JEAN DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, Plon, 1958, 374 pages.

« C'est vers 1945 ou 1946 que des paysans d'un hameau de Haute-Égypte détentrèrent par hasard une jarre emplie du plus beau lot de manuscrits à sujets religieux que le sol de l'Égypte, pourtant si riche, ait, jusqu'à présent, restitué. C'est en 1946 que le regretté Togo Mina, qui dirigeait alors le musée copte du Caire, eut la chance de voir circuler l'un de ces manuscrits aux mains d'un trafiquant, et l'acheta. C'est deux ans plus tard que Togo Mina et moi-même, unissant nos efforts et puissamment aidés par M. le chanoine Drioton — alors Directeur général du Service des Antiquités — réussissions à retrouver la trace du reste de ce qui avait rempli la jarre, à faire sortir ces manuscrits de leur obscurité, à les faire retenir, pour achat, par le Conseil du Musée copte du Caire » (Un manuscrit a pu être acheté par la fondation Jung de Zurich).

Aujourd'hui le silence qui devait entourer cette découverte peut être rompu. « Il m'est devenu possible de dire, enfin, ce qu'est réellement cette prodigieuse collection de livres sacrés et comment elle a été trouvée... Je reste le seul témoin direct de ce que furent, dans leur ensemble, les origines de cette trouvaille et les tractations difficiles à travers lesquelles on parvint à la sauvegarder. »

1. Il s'agit de la bibliothèque d'une com-

munauté gnostique, comprenant 44 livres secrets, datant du III^e ou IV^e siècle. Que savions-nous jusqu'ici des gnostiques ? On les connaissait surtout par les écrits de leurs adversaires : les *Philosophoumena*, Irénée, Epiphane... On possédait en outre quelques fragments originaux, qui restaient obscurs. Il faut ajouter quelques monuments et quelques peintures. Récemment H.-Ch. Puech a pu réussir à dégager et à définir les traits caractéristiques et permanents du Gnosticisme, à nous le rendre intelligible. Mais une foule de questions restaient sans réponse, l'importance et l'évolution de la gnose, le contenu précis des mythes gnostiques, la vie religieuse des fidèles, les pratiques immorales que leur attribuaient leurs adversaires soit chrétiens, soit eux-mêmes gnostiques mais de sectes différentes. Et sur ce dernier point il faudra dire que, dans l'ensemble, ces accusations ne semblent heureusement pas fondées. (Naguère le P. de Menasce a montré que si saint Augustin a pu être retenu si longtemps dans le manichéisme, c'est en raison des valeurs morales authentiques qui s'y conservaient.) Nous pourrions maintenant juger du gnosticisme à partir de documents originaux : il est favorisé par le hasard de la découverte comme l'a été avant lui le manichéisme.

2. Il y a de grandes pages dans ce livre, Celles de l'*Introduction*, où est caractérisée la tentative du gnosticisme : « Comme les manuscrits de Qoumrân, ceux de Khénoboskion portent sur un âge qui, pour le développement de la conscience humaine reste le plus grand. Il s'agit du moment où l'individu se trouve le plus intensément placé face aux problèmes de sa destinée personnelle et de la destinée des empires et des civilisations qu'il avait cru définitivement fonder. Le moment central de ces âges est celui de la Croix. Mais, de part et d'autre de ce moment, s'étendent des siècles obscurs. Déjà bien avant notre ère, les esprits, ayant rejeté comme vain l'optimisme antique, inconciliable avec les problèmes moraux d'un univers instable, sont en proie à une angoisse profonde. Et pendant plus de mille ans encore après le christianisme, cette angoisse va continuer de se poser presque dans les mêmes termes. Or, ce que nous montrent nos documents gnostiques, c'est l'attitude spirituelle de ceux qui furent le plus tragiquement sensibles aux problèmes de la destinée humaine... Sans nul doute, ces siècles furent infiniment plus misérables mais aussi beau-

coup plus conscients que les nôtres... », pp. VII et VIII.

Celles où sont signalées les ressemblances des nouveaux textes coptes avec les enseignements de saint Paul : « Mais il faut prendre garde que, chez Paul, tout cela aboutit à des conclusions absolument opposées à celles des gnostiques. Ce n'est point une Gnose qu'il révèle : c'est la sagesse et la grâce qu'il exalte, accessible à tous, juifs ou païens... », pp. 338 et suiv. Et ici se place une curieuse remarque : l'interprétation que les gnostiques ont donnée du Nouveau Testament « loin d'être guidée d'abord par une imagination forcée, comme on le croirait à première vue, a dû être le résultat d'une exégèse littéraire jusqu'au contresens... Je suis un Dieu jaloux s'écrit le Seigneur de la Loi : et eux concluent de cela que celui-ci est un dieu inférieur... »

Les pages finales : « Ainsi considérée, la gnose se révèle, moins comme un véritable musée de faux, que comme l'œuvre de voyants anonymes, d'inspirés méditant ardemment sur un mythe précis pour en dégager sans cesse des images d'enfer et de paradis qui touchent au grandiose ; pour exhiler aussi la plainte de leur exil au fond de la matière en des hymnes dont la sincérité et la beauté émeuvent profondément... Les nouveaux textes s'unissent, par un heureux hasard à ceux de la Mer Morte pour nous restituer un peu mieux l'image de quelques-uns des siècles dans lesquels est né et s'est développé le christianisme : vont-ils modifier quelque chose à ce qu'on pouvait penser de la religion dictée par le Nouveau Testament ? Certes, si nous reprenons les Évangiles et les Épîtres après avoir lu minutieusement les écrits gnostiques, peut-être aurons-nous quelque inquiétude momentanée en songeant à certaines interprétations un peu étranges que nos sectaires ont essayé d'appliquer aux mêmes textes, aux mêmes paroles. Elles ne manquent pas dans certains cas de séduire : où est le vrai ? Le christianisme n'aurait-il pas été lui-même, à ses commencements proche de la gnose ? Mais bientôt, devant la lumineuse simplicité des grands Évangiles, devant la claire et profonde pensée de Paul, devant même les visions de l'*Apocalypse* johannique, on est frappé de la différence entre les deux enseignements. Lire d'abord les écrits gnostiques, puis reprendre le Nouveau Testament est une expérience à faire : on sent alors, en rouvrant les plus grands livres du christianisme authentique, qu'il s'y

trouve des trésors de vie encore plus abondants que ceux que nous soupçonnions avant : on ressent l'incomparable supériorité de ces textes, accessibles à tous dans leurs images et dans leur sens. On s'étonne que les gnostes aient pu si longtemps les concurrencer ; et l'on comprend que les sectaires aient préféré, face à cette religion, garder le secret sur leurs propres dogmes, et se cacher dans les ténèbres. » Charles Journet

JEAN DANIELOU, S. J., *Philon d'Alexandrie*, Paris, Arthème Fayard, 1958, 220 pages.

Livre d'une grande clarté et qui situe avec justesse la place de Philon dans l'histoire de la pensée occidentale. « Philon a connu une sagesse païenne, une philosophie grecque, un impérialisme romain. Son œuvre porte des traces évidentes de leur influence. Mais il ne les a pas adoptées telles quelles. Son but, dans les ouvrages apologetiques qui sont adressés aux païens, est de montrer à ceux-ci que l'idéal qu'ils expriment se trouve en réalité réalisé chez les Juifs. Ainsi le vrai sage, c'est le moine essénien, la vraie philosophie, c'est celle de la Bible ; le vrai politique, c'est Moïse. Philon reste profondément juif. Il réforme la pensée grecque selon la foi juive », p. 82.

Après un chapitre sur la vie de Philon, l'auteur parle de son temps, de la Bible à Alexandrie, de l'exégèse de Philon, de sa théologie, de sa spiritualité, des rapports de Philon et du Nouveau Testament.

« Il n'est pas question d'une influence du Nouveau Testament sur Philon, ni de Philon sur le Nouveau Testament. » Mais plusieurs des textes essentiels du Nouveau Testament offrent des ressemblances frappantes avec Philon. « Il y a donc à l'arrière-plan des uns et des autres, un milieu commun, que nous retrouverons », p. 199.

La signification du Logos de Philon est loin d'être claire. Beaucoup y voient une hypostase intermédiaire entre Dieu et le cosmos. Selon Wolfson il faudrait distinguer : un Logos incréé qui n'a pas d'existence distincte ; un Logos créé qui est l'unité du monde intelligible ; un Logos immanent qui agit dans les créatures intellectuelles. Le P. Daniélou n'accepte pas ces vues de Wolfson. Pour lui le Logos philonien est en relation très étroite avec Dieu, inférieur à Dieu, mais transcendant par rapport au

monde. Il cite un texte décisif de Philon : *C'est au Logos archange et très ancien que le Père, qui a tout engendré, a fait le don insigne de se tenir à la frontière pour séparer la création du Créateur. Il intercède sans cesse auprès de l'Incorruptible pour la nature mortelle et fragile et il est envoyé par le Seigneur au serviteur. Il n'est pas inengendré comme Dieu, ni engendré comme nous, mais intermédiaire entre les deux extrêmes*, p. 156. Le Logos est l'instrument par lequel Dieu a créé : *C'est le Logos, plus ancien que ce qui a été créé, dont se sert, comme d'un gouvernail, le Pilote de l'univers pour conduire l'univers. Et lorsqu'il formait le monde, il l'a utilisé comme un instrument (organon) pour l'accomplissement irréprochable de son dessein*, p. 156.

Les ressemblances entre Philon et le Prologue de saint Jean viennent : 1° des textes de la version des Septante ; 2° de l'élaboration de ces textes dans une *théologie biblique* qui est un fond commun, utilisé dans le livre de la Sagesse, connu de saint Jean, et systématisé par Philon. La différence est radicale : la systématisation de Philon est platonicienne ; pour lui, le Logos *n'est pas venu dans une forme sensible, car il n'a rien de commun avec la matière*. Saint Jean dit, au contraire : *Il est venu chez les siens... le Logos s'est fait chair*, p. 206.

Autre rapprochement intéressant. Philon et saint Paul, I Cor., xv, 45-49, opposent l'homme terrestre et l'homme céleste. Mais pour Philon, l'homme céleste est l'archétype de l'homme préexistant dans le monde intelligible, et dont l'homme terrestre n'est qu'une réalisation dégradée. Paul renverse totalement les choses : d'abord vient l'homme terrestre, et plus tard à la fin des temps, l'homme céleste. « Ainsi la perspective mythique du retour aux origines se trouve retournée en une perspective historique de l'attente de la parousie », p. 203.

La doctrine jadis de Palamas, et aujourd'hui de Vladimir Lossky, qui établit une distinction réelle entre l'essence divine, à jamais inconnaissable et les attributs divins, n'a pas de fondement dans Philon, pp. 153, 209.

On voit l'intérêt des problèmes touchés dans ce livre. Charles Journet

A. JAUBERT, *La date de la Cène*. Calendrier biblique et liturgie chrétienne, par A. Jaubert, Galbada éditeurs, 1957.

On sait que les problèmes de calendrier

tenaient un rôle important dans la mentalité antique et dans le judaïsme en particulier.

Une tradition ancienne qui demeura constante malgré certaines adaptations intervenues au cours des siècles, oppose nettement le comput fait par les milieux sacerdotaux juifs et celui établi par les pharisiens. Ces derniers suivaient un calendrier liturgique « dont les fêtes étaient fondées sur les jours du mois lunaire » ; les autres, par fidélité à l'ordre immuable des institutions divines (dont la semaine sabbatique) possédaient un calendrier « où les fêtes ne tombaient que les jours fixes de la semaine ». Le rythme liturgique imposé systématiquement au déroulement de l'histoire sainte, telle que le rapporte le livre des Jubilés (apocryphe juif daté des environs de 100 avant notre ère), les manuscrits du calendrier liturgique de Qumran, les sondages effectués dans les écrits bibliques que la critique attribue communément aux écrits sacerdotaux : tout concourt à établir d'une manière certaine l'existence d'un calendrier différent de celui que connaît le rabbinisme postérieur, témoin du judaïsme officiel.

Or il appert qu'il y a une continuité fondamentale entre le calendrier juif à jours fixes et le calendrier chrétien primitif, quelles qu'aient pu être par ailleurs les diverses contaminations du calendrier à jours fixes par le calendrier lunaire, de beaucoup le plus officiel. On retrouve de part et d'autre la même insistance sur les mêmes jours commémoratifs (mercredi, vendredi, dimanche). Le sens nouveau que prenaient les jours liturgiques chrétiens par rapport aux fêtes juives sacerdotales ne fait que mieux mettre en évidence ce qu'il y a de « matériel » dans cette continuité. Quand on pense à la permanence des formes liturgiques et aux liens étroits qui unissaient le christianisme naissant au judaïsme des « Hassidim », on ne peut que trouver frappant la préférence accordée par les chrétiens au jour de la semaine sur le jour du mois lunaire (jour mobile). La Didaché, le livre d'Adam et d'Eve (apocryphe judéo-chrétien), le synaxaire arménien de Ter Israël, le commentaire d'Hippolyte sur Daniel témoignent d'un accord révélateur avec le comput des ouvrages sacerdotaux mentionnés plus haut ; certaines coutumes (les Quatre-Temps ?) ou encore la violence avec laquelle Rome et les autres églises maintinrent contre les communautés d'Asie Mineure, la fixité du jour de Pâques montrent aussi que « dans le milieu

juif d'où sort le christianisme, était prépondérante la pratique du calendrier ancien ».

Selon ce même calendrier, la Pâque juive était célébrée régulièrement un mercredi ; le repas pascal avait donc lieu le mardi soir. Selon le calendrier officiel, par contre, peu importait le jour de la semaine, mais seulement le jour de la pleine lune de Nisan. Ayant constaté la continuité des calendriers judéo-sacerdotal et chrétien, l'auteur tente alors de montrer que Jésus, lorsqu'il célébra la dernière Cène, suivit le calendrier sacerdotal et non pas le calendrier officiel. Ce n'est donc pas le jeudi précédant sa mort que le Seigneur réunit pour la dernière fois ses disciples, mais le mardi précédant sa Passion.

On sait la contradiction apparente des traditions conservées par Jean, d'une part, par les synoptiques, d'autre part : pour les premiers, Jésus est mort un vendredi mais la Pâque a déjà été célébrée. Si pour Jean, Jésus meurt aussi un vendredi, l'événement a pourtant lieu « la veille de la Pâque ».

De multiples hypothèses ont été faites pour concilier ces témoignages divergents. Il semble que la solution apportée par M^{lle} Jaubert énonce enfin une conclusion pouvant se réclamer de l'histoire : « Jésus célèbre la Pâque au mardi soir, veille de la Pâque dans le calendrier sacerdotal ancien. Arrestation dans la nuit du mardi au mercredi. Jésus meurt le vendredi 14 Nisan, veille de la Pâque dans le calendrier officiel. » On saisit très bien l'absence de commentaire chez les synoptiques : ils ont préservé une tradition primitive correspondant à une catéchèse palestinienne. Dans ce milieu la Pâque célébrée par Jésus ne pouvait désigner que celle du calendrier ancien (sacerdotal). Par contre, le IV^e Evangile « a certainement été élaboré dans une optique différente en fonction d'un milieu hellénisé. Il est probable que, dans la diaspora, la seule Pâque était celle du mois lunaire » ; « dans cette perspective ce sont les fêtes du judaïsme officiel qui intéressent la tradition johannique ».

La solution du conflit Jean-Synoptiques est alors établie par l'auteur sans qu'aucune des difficultés qu'elle soulève, à son tour, ne soit minimisée.

Mais il y a davantage encore. Une tradition patristique affirme que Jésus célébra la Cène un mardi. Elle figure dans le Didascalie. En outre, Epiphane qui connaît bien l'ouvrage ne propose jamais cette date comme curieuse. Victorin (indépendamment des deux précédents) témoigne d'une même certi-

tude. Cette tradition ne peut être que l'écho d'une tradition liturgique judéo-chrétienne en accord avec celle que nous avons mentionnée au début de cette recension. Elle s'estompera bientôt (vers 165) quand apparaîtront les soucis d'une conciliation exégétique. Mais elle doit conserver à nos yeux l'avantage qu'a une tradition sur un essai d'explication.

Nous n'avons pu donner ici que les conclusions de l'étude, à la fois nuancée et méthodique de M^{lle} Annie Jaubert, agrégée de l'Université et assistante à la Sorbonne. L'argumentation proposée ne sacrifie rien à la « thèse ». Les spécialistes rectifieront telle ou telle analyse, mais ils ne pourront ignorer la convergence des divers éléments d'une documentation vaste et substantiellement exacte. On ne peut que féliciter l'auteur d'avoir montré que la science des origines chrétiennes en demeurant attentive aux données scripturaires, judaïques, liturgiques et patristiques, peut nous conduire à mieux saisir « les dimensions du drame qui se passa en Judée au premier siècle de notre ère ».

A.-M. Louis, O. P.

ADALBERT HAMMAN, O. F. M., Ιχθὺς, *Naissance des Lettres chrétiennes*, Editions de Paris, avenue Rapp 20, 250 pages.

Ichthus, collection nouvelle « illustre et livre au grand public, dans leur intégralité, des écrits peu connus, introuvables et éparés ».

Le premier volume, intitulé *Naissance des Lettres chrétiennes*, est ainsi présenté : « Les Apôtres ont disparu. Quand Jean le Voyant, le dernier témoin, s'est tu, que se passe-t-il ? L'Eglise s'émancipe-t-elle de la tutelle juive ? Comment forge-t-elle sa langue, sa liturgie, sa poésie, organise-t-elle ses communautés ? Le dialogue de l'Eglise et de la Synagogue est inscrit dans les *Odes de Salomon*, première poésie chrétienne, à peine sevrée de ses origines juives. *La Lettre de Barnabé*, qui combat les Juifs attachés aux observances. *La Didaché*, où vivent les communautés. *Le Pasteur d'Hermas*, examen de conscience de la première Eglise de Rome, composé en forme d'apocalypse par un Juif d'origine. »

Quelques *Notes critiques* finales renseignent sur la provenance des traductions utilisées. Chaque écrit est précédé d'une présentation indiquant les circonstances de sa découverte, sa date, sa signification. Ces présentations sont sobres, suggestives. L'introduction

duction générale du volume marque avec perspicacité la nécessité où était le christianisme de rompre avec le monde juif afin d'accomplir la promesse de l'Ancien Testament.

A la suite du P. Daniélou, le P. Hamman voit dans les Odes de Salomon « une œuvre du milieu judéo-chrétien fortement influencée par la doctrine essénienne... Les groupes gnostiques, en les utilisant, les ont, sans doute, infléchies dans le sens de leurs affirmations doctrinales ».

La collection qui portera le titre de *Littératures chrétiennes*, annonce sous les titres de *L'empire et la Croix*, *L'Evangile parmi les philosophes*, *Les Berbères choisissent le Christ*, *La philosophie passe au Christ*, des ouvrages dont plusieurs ont paru aux « Sources chrétiennes », mais qu'on destine au grand public.

Charles Journet

JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, Introduction, texte critique, traduction et notes de Antoine Wenger, des Augustins de l'Assomption, Collection « Sources chrétiennes », n° 50, Editions du Cerf, 1958, 282 pages.

Il fallait l'érudition consommée du Révérend Père Wenger pour réussir à découvrir dans la petite bibliothèque du monastère de Stavronikita dans l'Athos, cette suite de huit catéchèses à des néophytes, conservée dans un beau manuscrit du XI^e siècle. Montfaucon, au XVIII^e siècle avait identifié onze nouvelles homélies du saint Docteur. Trois autres, contenues dans un manuscrit actuellement à Moscou, ont été publiées dans un recueil rarissime, en 1909. Le manuscrit de Stavronikita, outre les huit nouvelles catéchèses, permet de compléter la collection de Montfaucon. Tout cela s'ajoute aux 18 volumes que la Patrologie de Migne consacre aux œuvres de Chrysostome. Le P. Wenger date ces huit catéchèses d'Antioche, vers 390. Elles lui servent à reconstituer, dans le chapitre III de son *Introduction*, toute la suite de la liturgie baptismale à Antioche.

Il y a de très beaux passages dans ces catéchèses, où l'on sent vibrer l'âme du saint Docteur, son rappel incessant de la bonté de Dieu pour l'homme, son amour personnel pour l'apôtre Paul, sa poésie : « Aussi longtemps que la vigne nourrit les grappes, elle a besoin de la protection des feuilles, mais lorsqu'elle a déposé le fruit, elle dépose aussi

son manteau de feuilles. Il en est de même pour l'univers tout entier : aussi longtemps qu'il contient en lui le genre humain, le ciel garde les astres comme la vigne ses feuilles. Mais au temps à venir, comme il n'y aura plus de nuit, il n'y aura plus non plus besoin d'astres », p. 152. Dans la deuxième catéchèse, où il énonce le serment que devront prêter les catéchumènes : « Je renonce à toi, Satan, à tes séductions, à ton service, à tes œuvres », il s'arrête tout d'un coup pour laisser voir son émotion : « Je viens de me rappeler le jour où j'ai moi-même été jugé digne de prononcer cette parole, et quand je considère le poids des fautes que j'ai accumulées depuis ce moment jusqu'à maintenant, je suis bouleversé dans mon esprit et mordu au cœur en voyant la honte que je me suis amassée par ma négligence depuis ce temps-là... », p. 144. Il s'attriste de voir les nouveaux baptisés, infidèles à leurs promesses, fréquenter « les courses de l'hippodrome et les spectacles de Satan ».

Le théologien trouvera de beaux rappels de la doctrine chrétienne. Sur l'instrumentalité du ministre du baptême : « Il ne fait que prêter sa main parce qu'il a été ordonné à cette fonction de la part de l'Esprit. Celui qui accomplit tout, c'est le Père, le Fils et le Saint-Esprit, l'indivisible Trinité », p. 148. Sur l'eau et le sang sortant du côté du Christ : « J'ai dit que cette eau et ce sang étaient le symbole du baptême et des mystères. Or c'est de ces deux sacrements qu'est née l'Eglise... », p. 161. « Si tu montres au démon, ta langue teinte du précieux sang... ta bouche empourprée... », il battra en retraite », p. 158. Sur le monde de la rédemption meilleur que celui de l'innocence : « Le démon a jeté l'homme hors du paradis ; le Maître l'a introduit au ciel. Le gain est plus grand que le châtiment », p. 137. Revêtir le Christ est toujours expliqué par l'habitation des trois Personnes divines : « Et quand je dis le Christ, je dis aussi le Père et l'Esprit saint », pp. 184 ; 191.

Une chose surprend chez ce docteur si attirant, qui a tant aimé saint Paul. Il a passé comme sans les voir sur les passages où l'apôtre insiste sur la gravité de la catastrophe originelle et sur l'impuissance où nous sommes de rien mériter sans être prévenus par les motions de la grâce divine. Il ne cesse d'affirmer que Paul « a mérité de bénéficier des bontés d'En-Haut et d'être conduit sur la voie de la vérité », p. 186 ; que les néophytes ont mérité le don du

baptême, pp. 225, 240. C'est saint Augustin qui ici descendra dans les profondeurs de la révélation de Paul.

Charles Journet

SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Livre quatrième, traduit par R. Bernier et F. Kerovanton, chez Le-thiellieux, Paris, 1957, 496 pages, grand format.

Nous avons signalé ici, 1955, p. 155, la traduction des *Deuxième* et *Troisième livres* de la *Somme contre les Gentils*. Voici, présenté avec le même soin, le texte latin, avec en regard la traduction française, du Livre IV, qui touche plus directement aux questions de théologie : 1° *La Trinité* (2-26) ; 2° *L'œuvre du salut*, avec les mystères de l'Incarnation (27-54) et des sacrements (56-78) ; 3° *La fin dernière* de l'homme et du monde (79-97).

Les trois premiers livres se proposaient de présenter aux Gentils les réalités divines dans la mesure où la raison naturelle peut les connaître, en partant du monde. Le quatrième livre part des suprêmes vérités révélées, pour montrer aux Gentils qu'elles sont sans doute au-dessus de la raison, mais non pas contraires à elle, et proprement adorables : c'est de la grande théologie. L'intelligence saine, droite et profonde, qui subsiste chez les Gentils, n'est pas détruite, mais délivrée, quand elle meurt à ses propres limites pour s'ouvrir à la nuit du mystère divin.

Mais qui sont ces « Gentils » ? On pense d'abord aux philosophes de la Grèce antique, présentés à l'Occident par leurs commentateurs juifs et arabes et qui trouvaient des disciples jusqu'à Paris.

Mais ce n'est pas tout. « A s'en tenir à cette seule perspective, on s'expliquerait bien incomplètement le IV^e Livre de la *Summa contra Gentiles*. Lors de sa composition en effet (année scolaire 1262-1263, ou mieux année scolaire 1263-1264), saint Thomas, depuis plusieurs années en Italie, se trouve à la Curie pontificale, installée à Orvieto en 1261. C'est un temps d'échanges diplomatiques assez intenses entre l'empereur de Byzance, Michel Paléologue, rentré depuis peu en possession, encore précaire, de sa capitale, et le Pape Urbain IV... Le pape et les théologiens qui l'entourent sont ainsi très au courant des polémiques où s'affrontent depuis des années en territoire d'Orient, Grecs et Latins, très au courant aussi du matériel mis en œuvre... Il faudrait pouvoir garder comme toile de

fond ce contexte vivant en étudiant les chapitres de cette *Somme* qui traitent en particulier de la procession du Saint-Esprit *a Filio* (24 et 25), de la qualité du pain dont on doit confectionner l'Eucharistie (69), de la primauté du Pontife romain (76), du Purgatoire (91) », pp. 11 et 12. Ainsi le propos de saint Thomas s'est élargi : ce n'est plus seulement en fonction des erreurs des Gentils, ou même du judaïsme ou de l'islam, c'est en fonction de certaines déviations de l'Eglise d'Orient qu'il lui faut manifester la vérité de la foi catholique.

En outre « d'autres champs missionnaires s'étaient ouverts pour les Prêcheurs, au Proche et au Moyen-Orient. Dès 1235, des Bulles pontificales accordent et renouvellent à diverses reprises des privilèges étendus aux Frères envoyés... aux Jacobites, Nestoriens, Géorgiens, Arméniens, Maronites, p. 12. Les chapitres du IV^e Livre qui traitent des hérésies trinitaires et des grandes hérésies christologiques apparaissent dès lors comme tout autre chose qu'un catalogue d'erreurs ; ils éclairent les points de doctrine que les missionnaires auront à proposer. Parmi les erreurs des Jacobites, un missionnaire légèrement postérieur à saint Thomas, mentionne : « leur notion des personnes divines qui sont de simples qualités ; l'unité de substance, de nature, de volonté et d'opération dans le Christ, etc. ».

C'est toujours un profit pour le théologien de revenir aux écrits antérieurs de saint Thomas, notamment à la *Somme contre les Gentils* : il aime à y retrouver la doctrine de la *Somme théologique*, tantôt condensée d'avance, tantôt au contraire pleinement déployée, comme dans le célèbre chapitre 11 sur la génération du Verbe.

La présentation et l'édition de ce volume sont dignes d'éloge. Une table analytique soigneusement établie, enrichit l'ouvrage.

Charles Journet

P. BERNARD HÄRING, C. SS. R., *La Loi du Christ*, « Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs », Desclée et C^{ie}, Paris-Tournai-Rome-New York, édition en traduction française, vol. I, 1955 ; vol. II, 1957.

1. L'ouvrage est honoré d'une préface de S. Exc. Mgr Gabriel Garrone, archevêque coadjuteur de Toulouse.

Faisant suite à l'introduction de l'auteur, le chapitre préliminaire, « Orientation » tente

de dégager l'*Idee-mère* qui commande l'esprit de la morale chrétienne, identifiée au concept de Réponse-Responsabilité, puis présente, « à la lumière de la position prise, une esquisse de l'histoire de la Théologie morale ».

La morale générale, vol. I, est divisée en deux parties intitulées respectivement : I. *L'appel du Christ* et II. *La réponse de l'homme*.

C'est à partir de la cause matérielle que l'auteur décrit l'appel du Christ. Deux cent cinquante pages environ sont consacrées à l'étude de l'homme.

« Notre premier soin, écrit le P. Häring, sera de considérer l'homme dans ses traits essentiels, d'où découlent ses obligations les plus générales. Chapitre premier : *L'être humain appelé à suivre le Christ*.

« Nous traiterons alors des coordonnées de son agir moral : la liberté, le discernement des valeurs, la conscience, leur expression dans l'action et, avant tout, les tendances profondes, dans le « cœur ». Chapitre second : *L'agir de l'homme appelé à suivre le Christ*.

« Il nous restera à considérer ses vertus. Car l'équipement complet d'une nature humaine ordonnée à l'imitation du Christ comporte, en plus de la grâce divine, des vertus surnaturelles. Celles-ci ne doivent pas être considérées comme la propriété de l'homme ou le mérite exclusif de son action, mais comme un don inestimable de Dieu, comme un appel permanent à répondre à Dieu, et une faculté permanente de le faire... Chapitre troisième : *Les vertus de l'homme appelé à suivre le Christ* » (vol. I, p. 97).

Le titre second présente : I. *L'appel du Christ comme norme et comme loi*, puis, II. *L'objet et l'objectif* — lisez *finis operantis* — de nos actes comme appel du Christ.

La Réponse de l'homme est le « non » et le « oui », le péché et la conversion. Il ne faut pas voir dans un tel ordre le signe d'une tournure d'esprit négative et pessimiste, mais le souci de calquer la théologie sur les conditions existentielles de l'humanité déchue et rachetée, car « si l'histoire du monde est dominée par la Croix, c'est qu'elle l'est d'abord par le péché » (p. 464). Il faut y voir aussi la préoccupation de redonner au monde le sens du péché. « Le plus grand péché actuel, écrit Sa Sainteté Pie XII (26 octobre 1946), c'est que les hommes ont commencé par perdre le sens du péché » (p. 464).

L'auteur démontre, à partir de l'Écriture Sainte, les différentes malices du péché, puis, à la manière des manuels, ses distinctions spécifiques et numériques.

Le « oui » est décrit par l'énoncé des efforts personnels de la conversion, aspect phénoménologique complété toutefois par l'affirmation très nette du primat de la miséricorde et de la grâce. Ce retour du pécheur est l'occasion d'un traité partiel des sacrements de baptême, de pénitence et d'Eucharistie, « coordonnées sacramentaires de la conversion » dont l'effet est « la réconciliation ecclésiale, l'assimilation au Christ et l'habilitation au culte divin ». Le dernier chapitre : *Structure de la conversion*, est une étude de la vertu et du sacrement de la pénitence.

Le deuxième volume expose la première partie de la morale spéciale. Il est intitulé *La vie en communion avec Dieu* et contient les traités des vertus théologales et de la vertu de religion. On lira dans le *Prélude biblique* une très belle présentation du « Mystère de Dieu et du salut de l'homme ». Les traités de la foi, de l'espérance et de la charité, décrivant chacun la nature de la vertu et ses « requêtes » — péchés opposés d'abord, puis comportement du croyant, montée de l'espérance et primat de la charité — sont nettement insuffisants. Plusieurs titres sont prometteurs, les exposés décevants.

Le titre second, comprenant plus de la moitié du volume, expose, en trois chapitres, la vertu de religion : 1. *La vie chrétienne, vie consacrée à Dieu et vie liturgique*; 2 et 3. *Le comportement religieux*.

Une belle présentation biblique de la gloire de Dieu, fin de la vie religieuse, est suivie d'un court aperçu de la nature de la vertu de religion que l'auteur a le mérite de ranger parmi les vertus morales tout en lui réservant le rôle de premier plan qui lui convient. La « section » de la vie liturgique étudie spécialement le rôle du caractère sacramental et de l'Eglise, les devoirs du ministre et du sujet dans l'administration et la réception des sacrements, le pouvoir ecclésial et les sacramentaux.

Le deuxième chapitre parle du respect du nom divin, du vœu et des péchés opposés, le troisième traite de la prière, puis du Jour du Seigneur, dans la dernière « section ». D'où les traités de la « tradition originelle du dimanche », du Sacrifice de la Croix et de la messe, du « Repas du Seigneur » et de ses fruits d'unité, puis des devoirs qui en découlent, soit tout ce qu'un chrétien doit faire et omettre le dimanche.

La conclusion annonce le troisième volume où sera exposée la charité envers le prochain et tous les actes et devoirs qu'elle impère.

2. Il est difficile de n'être pas déconcerté en considérant la structure de cet ouvrage, car la préoccupation pastorale qui la commande ne peut nous faire oublier les exigences d'un essai qui s'intitule *Théologie morale* et qui ne peuvent s'accommoder d'un tel morcellement des aspects formels sous prétexte de l'adaptation aux conditions existentielles de l'homme. Autre est le rôle de la science, autre celui de la prudence. L'auteur semble avoir voulu les tenir les deux à la fois, mais c'est au détriment de l'un et de l'autre.

On n'est pas moins déconcerté par le mélange des systèmes théologiques, par l'assemblage de fragments de pensées d'orientations très diverses, formant une sorte de mosaïque dont on ne perçoit pas l'harmonie et les lignes directrices. Un tel état de choses nuit nécessairement à la détermination de distinctions importantes et présente le danger de regrettables confusions. A la lecture de *La Loi du Christ*, on éprouve souvent le malaise que le R. P. Gillon, O. P., dénonçait récemment en parlant de l'œuvre de Sailer (1751-1832) :

Il est capital de remarquer que Sailer n'a voulu écrire ni une éthique purement philosophique, ni une théologie morale proprement dite, mais une éthique qui sera à la fois une Moral der Vernunft et une Ethica christiana. D'où une apparence assez fréquente de confusion entre ce que nous répartissons soigneusement entre le plan de la nature et celui de la grâce (Angelicum, 1957, n° 3, p. 251).

Le P. Häring a sans doute voulu écrire une théologie morale, mais ne retrouve-t-on pas ces « apparences de confusions » lorsque, pour ne citer qu'un exemple, l'auteur présente les lois naturelle et humaine, les objets et objectifs de nos actes comme des éléments de l'appel du Christ ?

Et que penser de l'*Idee-mère* ? En parlant de la nouvelle théologie morale « systématique » qui vit le jour en Allemagne au XIX^e siècle ; le R. P. Gillon écrit encore :

... lorsqu'on parle d'Idee, n'allons pas croire qu'il s'agisse là d'un simple principe d'exposition, d'une nouvelle manière de présenter les éléments de la morale du christianisme. En vérité, l'Idee, c'est le réel lui-même et le réel n'est rien d'autre que l'actualisation progressive de l'Idee. Au lieu d'une construction verticale, qui considère un homme en soi, abstrait du temps, on voudra une construction horizontale, dominée par la notion de développement et par une conception vitaliste de la

théologie. Le but de la théologie morale, ce sera de suivre dans l'histoire les progrès de la manifestation de l'Esprit Saint (o. c., p. 250).

Le R. P. Häring ne s'est pas contenté de « suivre les progrès » de la vie chrétienne dans l'histoire, il a voulu rechercher le principe rationnel et vital qui commande le progrès et « l'esprit de la morale chrétienne » et il l'appelle l'*Idee-mère* de Réponse-Responsabilité, la religion incarnant spécialement la Réponse, et « la vie morale », la Responsabilité (vol. II, p. 145).

Cette réponse, cependant, n'exprime pas tout le réel du « oui » de l'homme. L'auteur lui-même n'affirme-t-il pas que le « oui » n'est pas la réponse seule, mais causée et soutenue par le Christ (cf. vol. I, pp. 119-123). Ne faudrait-il pas dire : causée et soutenue par Dieu d'abord ? et conclure qu'une telle *Idee* ne renferme pas tout le réel d'une vie morale théocentrique ? On peut en dire autant de la notion de responsabilité qu'il est nécessaire, certes, de mettre en évidence, en un temps où l'on n'a que trop tendance à l'oublier, mais à laquelle il suffit de réserver la place qui lui convient.

Une autre *Idee* qui domine toute l'œuvre du P. Häring est celle de la *Nachfolge Christi* inspirée « de deux éléments essentiels que la morale de F. Tillmann († 1953) a empruntés à la philosophie de Scheler : le principe de l'exemplarité personnelle (*Vorbildprinzip*) et l'idée de l'engagement personnel que le sujet moral doit exercer à l'égard du *Vorbild* » (Gillon, o. c., p. 241). Selon Scheler, la saisie même des valeurs et des normes suppose, dans le sujet moral, son adhésion préalable au *Vorbild*, par l'engagement personnel qui le rattache à la « personne de valeur ». Mais comment pourra-t-il choisir la personne du *Vorbild*, celui-ci fût-il le Christ, sans un jugement préalable dirigé par la connaissance de quelque valeur ? La solution du P. Häring semble consister dans l'identification de toute connaissance des normes et des valeurs avec des éléments de l'appel du Christ. Loin de nous la pensée d'affirmer que le chrétien ne doit pas s'engager à la suite du Christ. Cependant cet engagement suppose au moins la prise de conscience, par les lumières naturelles de l'intelligence, de la valeur des motifs de crédibilité et le jugement, en soi naturel, qui donnera le laisser-passer de la raison à l'acte de foi. Tout ramener à l'appel du Christ ne peut se concevoir sans confusion des ordres de la nature et de la grâce, sans confusion également de la grâce en elle-même et de

grâce du Christ, la théologie morale ne pouvant ignorer l'état de l'humanité antérieure à la chute.

Le P. Häring a certes de grands mérites, en particulier dans son intention de coopérer au progrès de la Théologie morale, dans une conception qui ne la limite pas à la casuistique ou à la seule détermination du licite et de l'illicite mais lui conserve son caractère de morale de la charité s'efforçant de conduire l'homme jusqu'à la perfection de la vie chrétienne par l'exercice des vertus et des dons du Saint-Esprit. Les textes scripturaux qui commandent chacun de ses traités sont nombreux et bien choisis. Nul doute que les prédicateurs ne trouvent dans son ouvrage de quoi étayer de chaleureux exposés concernant la fin, la richesse et les devoirs de la vie chrétienne. Prêtres et laïcs y puiseront une abondante nourriture spirituelle, l'amour du Christ, le désir de l'imiter et d'entrer en contact avec lui par une participation vitale à son sacrifice et à ses sacrements en particulier dans la vie liturgique de son Eglise. Nous craignons cependant, pour les novices en théologie spécialement, le danger des confusions que nous avons signalé.

Nous pensons qu'un véritable renouveau de la Théologie morale ne pourra se réaliser que dans une totale fidélité à l'esprit de saint Thomas. Les progrès de l'exégèse, de la philosophie, de l'histoire, de la psychologie et de l'ensemble des sciences de l'homme peuvent et doivent être utilisés et intégrés dans son immortelle synthèse, selon leur valeur réelle et chacun à leur place, sous la lumière de l'unique objet formel de l'indivisible Théologie. Théophile Perroud

R. P. D. DUBARLE, O. P., *Sommes-nous en révolution?* dans « Informations catholiques internationales », 1 : Janvier 1958.

Captivante interview, où le R. P. Dominique Dubarle, qui enseigne la philosophie des sciences à l'Institut catholique de Paris, parle des sciences contemporaines, de leur progrès, de leur avenir possible ou probable, de leur influence transformatrice sur la vie de la planète entière. « L'événement de notre temps, le voici donc : la science est en train — non pas directement mais par la médiation de ses applications techniques — de révolutionner l'homme. » L'auteur est très optimiste pour ce qui regarde les progrès mêmes de la science : « Le travail réalisé sur les virus

nous mène aux frontières de l'inerte et de l'animé et laisse espérer une possible synthèse de la matière vivante... Nous allons tenir les clefs de la vie : c'est-à-dire que nous saurons agir sur ce qui détermine en profondeur l'organisation biologique, modifier et les développements embryologiques individuels et les évolutions spécifiques, remodeler notre ambiance vivante et notre propre support corporel. » Il ne manque pas non plus d'humour : « Au moment même où la puissance humaine découvre pour la première fois sa dimension planétaire, les signes apparaissent d'une évasion possible de cette planète. Les spoutniks sont l'indication de cette vraisemblable capacité de l'homme à quitter la surface de la terre et — qui sait — un beau jour, à considérer notre planète comme la nursery cosmique d'une humanité à son tour en expansion dans l'espace. » Un peu plus loin, après avoir posé le problème de l'accroissement démographique de l'humanité, l'auteur parle de la préparation possible « d'une conquête expansive d'autres habitats que la terre ». Voilà donc, sur ces points Teilhard de Chardin dépassé.

2. Mais sur d'autres points, l'auteur est plus réaliste que Teilhard. Ce que celui-ci appelle *noosphère*, il le baptise avec plus de justesse *mécanosphère*. Et il envisage nettement la possibilité d'une science qui, mal gouvernée par l'homme, nous jetterait aux catastrophes : « Moyen d'y arriver : il est très simple, c'est la guerre atomique sans restriction. » Sans même aller jusque-là, on rencontre « le problème très grave d'une hypothèque de la radioactivité pesant sur toute la planète et commençant à introduire un facteur d'évolution génétique de notre population qui ne serait sûrement pas favorable... Qui sait même si, avec les suites génétiques, les descendants des survivants seront tellement heureux de posséder la vie ? » Dégénérescence, mais non destruction : « La machine à faire sauter la planète d'un seul coup, à la transformer en une étoile nouvelle n'est pas encore inventée. (Elle viendra peut-être avec l'antiproton et ce qui lui fait suite...) » D'autres hypothèses, guère plus réconfortantes sont envisagées.

3. On a posé à l'auteur la question de la situation des philosophies par rapport aux perspectives ouvertes par l'univers scientifique. C'est ici qu'on attendait le secours précis que sa double qualité de savant et de philosophe nous permettait d'espérer. Mais comment ne pas dire notre déception ? Il

nous laisse devant le vide. Il distingue d'une part les *philosophies libérales* (hégélianisme, existentialisme) « relativement peu secourables pour la prise en charge des problèmes que le monde libéral a posés » ; et d'autre part l'*idéologie marxiste* « grevée de deux très gros handicaps », à savoir son matérialisme, trop court pour pouvoir intégrer le capital des traditions spirituelles humaines, et son ambition d'hégémonie panslaviste. Il ajoute : « Alors faut-il parler de la *philosophie traditionnelle de l'Eglise catholique* ? Il me semble que sa grande misère — je n'hésite pas à la confesser — réside dans le fait qu'actuellement elle ne dispose pas des instruments intellectuels qui permettraient de bien poser le problème. Les instruments intellectuels appartiennent à une époque trop antérieure aux expansions modernes de la science, à peine renouvelée par l'apport de la Renaissance et les efforts de réflexion postérieure. Comprendre le problème de la science, méditer ses implications philosophiques et humaines à la fois, nous le faisons avec une langue qui peut-être nous fait oublier l'essentiel des choses en question. Là est, à mon avis, la déficience tragique, à l'heure actuelle, du catholicisme sur le plan de la philosophie. Certains catholiques pressentent l'urgence de l'effort à faire. Mais aucun ne semble encore savoir exactement comment réaliser une synthèse suffisante entre une tradition philosophique dont il faut maintenir l'apport spirituel évident et incontestable et les données modernes qu'on affronte. » Ainsi, d'après l'auteur, la philosophie chrétienne n'a nulle part réussi à présenter une synthèse des divers degrés du savoir, donnant leur place légitime à chacune des diverses disciplines scientifiques, à la philosophie de la nature, à la métaphysique, à la théologie, à la mystique. Elle ne sait même pas encore exactement comment s'y prendre pour réaliser une telle synthèse. Elle se sert d'une langue qui risque de lui faire oublier l'essentiel des choses en question. Ces affirmations sont graves. Sans doute, la philosophie, plus précisément la philosophie de la nature, doit tenir compte de l'état actuel des sciences ; en plus de son *unité d'ordre*, le savoir humain aspire à une *unité d'intégration*. Mais l'auteur veut-il dire que la philosophie n'a pas en propre ses lumières, ses méthodes, ses objets, d'un autre ordre que ceux de la science, qu'elle devrait se construire, construire ses concepts et son langage, en fonction de l'état actuel et toujours fluant

de la recherche scientifique ? Alors c'en serait fait de la *philosophie pérennis*.

4. L'auteur, et il a raison, nous dit : « Je ne me sens nullement attristé de la condition parfois un peu difficile, qui est faite par la science à ma foi de chrétien ; j'ai senti, en effet, à quel point la pensée scientifique avait été pour cette foi un instrument de purification, un facteur d'approfondissement dans la vérité... Ce temps ne nous demande pas de renoncer à nos formulations dogmatiques, mais justement d'en comprendre le sens avec une énergie vigoureuse que peut-être nous n'avons pas souvent retrouvée depuis ce temps où les apôtres, se trouvant si près du Christ, en percevaient toute la puissance lumineuse et fécondante. Nous pouvons retrouver, d'une certaine manière, cette qualité des choses originaires, si nous sommes capables d'accepter le dépouillement, la purification que le présent difficile nous amène à opérer. » Charles Journet

F.-J. LEENHARDT, *Qui est Jésus-Christ?* dans *La boîte à questions*, Labor et Fides, Genève, 1957, pp. 32-33.

On trouvera une réponse de M. F.-J. Leenhardt, professeur à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Genève, à la question 20, ainsi formulée :

Jésus-Christ est-il Dieu lui-même? N'est-il pas plutôt un prophète? Et l'expression : « Fils de Dieu » ne doit-elle pas être comprise dans un sens symbolique?

« R. — Toutes les expressions que nous empruntons au langage courant pour parler de Dieu et de ses relations avec le monde sont inadéquates, relativement impropres. Elles suggèrent plutôt qu'elles ne décrivent. Elles disent quelque chose de vrai, mais elles disent en même temps quelque chose qui n'est pas aussi vrai, parfois même pas vrai du tout.

« On ne s'étonnera donc pas que chaque phrase de cette triple question doive être à la fois approuvée et contestée.

« Jésus-Christ est-il Dieu lui-même ? Le Nouveau Testament ne le prétend nulle part, si cela signifie une confusion complète entre Jésus-Christ et Dieu. Le Nouveau Testament maintient une différence entre Jésus-Christ et Dieu. Jésus-Christ n'est-il pas plutôt un prophète ? Le nouveau Testament affirme que Jésus-Christ est, en effet, un prophète. Mais, pour nous en tenir à ces deux premières questions, il faut ajouter maintenant que si Jésus-Christ n'est pas Dieu lui-même, le

Nouveau Testament lui attribue un rôle qu'aucun homme ne peut jouer, et Jésus-Christ se présente lui-même comme occupant une place entre Dieu et les hommes, qui implique qu'avec sa personne, ce n'est pas l'homme qui monte vers Dieu, mais Dieu qui descend vers l'homme. Et cela, non seulement, comme dans le cas d'un prophète, parce qu'il serait bien inspiré à parler *sur Dieu*, mais plutôt parce qu'il parle *au nom de Dieu* et que sa présence tranche dans l'histoire de chaque homme et dans l'histoire humaine avec une autorité et une efficacité que l'on ne peut attribuer à aucun homme sans blasphémer contre Dieu. Or ici, en les attribuant à Jésus-Christ, on a conscience de glorifier au contraire Dieu et de l'honorer. Si on ne peut donc pas dire que Jésus-Christ c'est Dieu lui-même, on ne peut pas dire que c'est l'homme, même poussé à son expression la plus parfaite. C'est, comme le dit le Nouveau Testament, « Emmanuel », Dieu avec nous, Dieu pour nous. En d'autres termes, Dieu dans tout ce qu'il était possible et dans tout ce qu'il était nécessaire que nous en connaissions, pour atteindre, par cette révélation, au-delà de Jésus-Christ, celui qui se révèle par lui, Dieu lui-même dans son insondable mystère.

« Quand on réfléchit à ce problème, tel qu'il se pose au croyant — et non au curieux qui prétendrait en parler du dehors — on cherche des mots pour comprendre et se faire comprendre. Alors vient à l'esprit l'expression « Fils de Dieu », que le Nouveau Testament emploie déjà. Mais cette expression n'est pas, elle non plus, adéquate. Elle dit bien quelque chose de vrai, parce que les relations d'un père à un fils sont caractérisées par la distinction des personnes et par leur intimité. Or la foi en Jésus-Christ admet aussi entre Jésus-Christ et Dieu cette distinction et cette intimité. Mais en même temps, la foi admet, entre Jésus-Christ et Dieu, une unité, ou, si l'on veut, une sorte d'intimité qui dépasse celle qu'un père peut avoir avec son fils. Ceci paraît dans le fait que Jésus-Christ a pu dire que Dieu est le Père céleste des hommes, et qu'il a parlé de Dieu aux hommes en disant *Votre Père céleste*; mais jamais il n'a dit, en s'associant à cette expression : « Notre Père. » Mais il appelle Dieu : « Mon Père. »

« La foi chrétienne a toujours été très empruntée devant les données qui viennent d'être rappelées. Elle a eu conscience qu'elle ne pouvait lever qu'un tout petit coin du voile de mystère qui entoure les relations

dernières entre Jésus-Christ et Dieu. Les expressions qu'elle a employées ont souvent été mal comprises par ceux qui ont méconnu leur caractère approximatif, symbolique ; ou par ceux qui, pour la raison qu'elles sont en effet approximatives et symboliques, en ont perdu la substance véritable et la véritable signification. »

Il est donc clair que pour M. Leenhardt, Jésus-Christ n'est pas Dieu.

Charles Journet

MAURICE ZERMATTEN, *Le lierre et le figuier*, édit. Desclée de Brouwer, Paris, édit. Spes, Lausanne.

« ... Le lierre, c'est le passé ; j'en ai coupé même les racines. »

Ainsi parle, à la fin du livre, un des principaux personnages de ce roman. Ils sont quatre, deux hommes et deux femmes, que le mal enserre peu à peu dans des liens étroits. Jacques Duvernay, en épousant Annie, est devenu le maître d'un grand domaine qu'il exploite avec succès. A côté de ce mari très actif, Annie fait figure d'épouse romantique, soupirante, solitaire... S'aiment-ils encore ou se haïssent-ils ? Fatigués l'un de l'autre, ils vivent séparés par un mur de silence, d'égoïsme et de rancunes accumulées. Annie accepte de donner chez elle une soirée où doivent se rencontrer deux jeunes gens que des personnes bien intentionnées destinent l'un à l'autre : le docteur Michel Couplet et Odile de Nucy. Mais le docteur n'a d'yeux que pour Annie qui semble tout à coup renaître à la vie, et Jacques s'éprend d'Odile. Et dès lors commence pour tous les quatre une vie de mensonge et d'adultère. La première ivresse passée, chacun s'interroge et prend conscience de se livrer à une course à l'abîme. Où tout cela mènera-t-il ? Va-t-on vivre longtemps, toujours dans le péché, ou lui dire non ? Les circonstances rapprochent pour quelques jours Odile et Michel ; ils apprennent à se connaître, à s'estimer, peut-être s'aiment-ils déjà quand, brusquement, un accident d'auto les précipite tous deux au fond d'un ravin et les tue. Jacques et Annie se retrouvent, dépouillés, enfin humbles, prêts à « payer ». Le lent détournement par le mal leur a appris que « la loi du péché ne recule que devant des âmes déshabillées ».

Un roman d'analyse psychologique bien traditionnel, mais solidement construit, et qui a pour cadre une nature attachante et forte.

A. P.

Contre la guerre atomique

Le problème de la guerre atomique ne saurait être abandonné aux seules compétences politiques, scientifiques et militaires. Il concerne tous les hommes, et ceux-ci sont en droit de le débarrasser de ses complications plus ou moins astucieuses, de le réduire à ses termes simples, essentiels, afin de le résoudre, ou de l'éliminer. Il en est trop parmi eux qui acceptent l'idée d'une guerre atomique comme d'un événement inéluctable dont il ne faut pas d'ailleurs, disent-ils, exagérer le caractère catastrophique : on construira des abris et l'on arrivera bientôt à « nettoyer » les bombes ! D'autres l'envisagent comme un recueil d'images qu'ils feuilletent en imagination avec le frisson d'une secrète complaisance. Mais ceux qui la considèrent dans sa réalité probable ou certaine, affranchis d'une esthétique à bon marché et d'un fatalisme mal réformé, s'indignent et s'épouvantent en reconnaissant son caractère de grande et d'irréparable iniquité.

Leur révolte ne saurait s'apaiser et leur indignation se taire devant des sauvageries scientifiquement vêtues. L'affreux emploi d'une découverte admirable, d'une technique toujours plus habile et imprudente a fait sauter les normes autrefois posées d'une « juste » guerre. Les notions, assurément difficiles à vérifier dans leur application, de moyens et de fins seuls licites, sont aujourd'hui méconnues ou délibérément sacrifiées par l'effet d'une volonté de puissance toujours plus avide. Le nihilisme qui, sur tous les plans, est la rançon de l'impérialisme déchaîné ne redouterait pas le geste théâtral, tragiquement absurde du suicide collectif, ou la prévision d'une planète ravagée, rendue à peu près stérile, avec les débris d'une humanité où ne se reconnaîtraient plus les créatures de Dieu.

Nous n'avons pas la prétention de définir ici et de justifier parfaitement une position théorique et pratique dans les circonstances de cette heure où l'on savoure les fruits amers d'une longue succession