

une décoration intérieure d'une grande fraîcheur, assez semblable à celle des abbayes de Saint-Gall et d'Einsiedeln. Ce rococo allègre, aérien, dansant, est au premier baroque tridentin, solennel et choral, ce que la peinture de Tiepolo est à celle du Tintoret. Le grand vent d'apothéose pathétique se mue en brise élyséenne : l'enchantement d'une floraison nouvelle recouvre la ramure tourmentée.

L'auteur, s'accordant avec l'auteur du *Soulier de Satin*, terminera son étude par un éloge éloquent et lyrique du baroque : « Par la convergence de leur action, ces images disparates envoient notre conscience et nous font éprouver un grand vide : un manque — appel déchirant vers une *Présence* impossible à atteindre, et qui, tout à coup, illumine notre ciel intérieur ! Sous les apparences de l'amplification et de l'outrance même, au milieu du fracas, du déchaînement des rythmes, de l'abondance des figures, parmi l'excès des ors, le chatolement des satins et des pourpres, l'entassement des gemmes, il s'agit en vérité d'une *intérieurisation*, d'un dépouillement fulgurant de l'âme, qui rejoint sa première nudité. Telle, dans la toile de Zurbaran, la sainte espagnole Casilde, marchant au supplice, sous des habits royaux, qu'elle laissera tomber, l'âme est tout à coup nue, et s'avance au sacrifice avec une intrépidité déroutante. Toutes les richesses de la terre ne sont exhumées, étalées et étagées un instant que pour servir d'offrande et de cadre, pour composer l'éclatante monstration autour de ce vide, au centre, qui reçoit la pure et plate hostie, l'azyme incomparable. Au milieu de la rumeur baroque, ce qui compte, c'est ce point d'orgue, c'est ce suspens. »

Et il arrive que, pour qui croit, sous les frères apparences de l'Hostie consacrée, à la *Présence réelle* du Christ maintenant glorifié, toutes les splendeurs tumultueuses de l'environnement baroque, comme conscientes de leur congénitale insuffisance, semblent perdre soudain leur vanité, et se transmuier en pauvres louanges créées, d'autant plus touchantes qu'elles se savent incommensurables au Don divin. A leur manière, elles répètent le *Quantum potes, tantum aude*.

Charles Journet

PIE-RAYMOND RÉGAMEY, O. P., *Notes sur le Baroque romain*, dans la *Maison-Dieu*, n° 26.

A propos du Baroque romain sera-t-il per-

mis de rappeler cette étude si pénétrante ? On connaît le passage où Claudel évoque l'ambiance du *Soulier de Satin* : « Je considère la Renaissance comme l'une des périodes les plus glorieuses du catholicisme, celle où l'Evangile termina ses conquêtes dans l'espace et dans le temps, où, attaquée dans un petit coin par les hérétiques, l'Eglise se défend avec l'Univers, où les humanistes retrouvent l'Antiquité, pendant que Vasco de Gama retrouve l'Asie, que Christophe Colomb voit un monde nouveau jaillir pour lui du sein des eaux, que Copernic ouvre la bible du ciel, que Don Juan d'Autriche refoule l'Islam, que le protestantisme est arrêté à la Montagne Blanche et que Michel-Ange élève la coupole de Saint-Pierre. » Le P. Régamey donne raison au poète d'avoir pris ses libertés avec la chronologie et trouvé l'expression architecturale de cet esprit dans les églises de Prague, qui ne furent pourtant construites qu'au XVIII^e siècle.

Il est difficile de parler mieux des réussites du baroque que ne le fait le P. Régamey : « Et pourtant, tout à coup, la communion dans la plénitude catholique ! Les colonnades de Saint-Pierre, ouvertes généreusement ! Ouvertes, non seulement comme bras qui ne peuvent se fermer, non seulement parce que, au lieu d'être des masses de murailles, elles sont faites de transparence et de mystère autant que de puissants reliefs, mais aussi par la qualité convaincante de leurs proportions, de leurs rythmes, de leur modelé, de leurs profils. Et puis, au bout de la nef qui nous a rendus tout gauches et décontenancés, Dieu merci, le baldaquin grandiose et glorieux à souhait, mais gracieux tout autant et qui signale le centre de la catholicité, lui aussi, par l'ouverture ! par la circulation et les jeux de la lumière, de l'air et des regards, sous l'exaltation sublime de la coupole ! Mon Dieu, comme le cœur catholique se dilate encore, à l'aise avec les formes qui lui proposent de dire son amour, quand ce sont celles du petit porche, si vivant et si généreux dans la noble façade de Saint-André-du-Quirinal ; de Saint-Luc-et-Martine au visage d'allégresse ; de plusieurs églises accueillantes en leurs ombres, leurs pénombres, leurs clartés, le mouvement exaltant et charmant de leurs volumes ! »

Néanmoins le jugement du Père sur le Baroque sera sévère : « Chaque époque a l'art qu'elle peut. Il faut qu'elle s'en contente, au lieu de se monter la tête avec le simulacre de celui qu'elle rêve. Et c'est l'art

La question des origines : la Bible et les sciences

A Jean et Karen Laloy

On présentera quelques simples remarques relatives au récit biblique des origines (I) ; aux données de la science (II) ; à la supposition d'une pluralité de mondes habités (III).

I. LE RECIT BIBLIQUE DES ORIGINES

LE RÉCIT BIBLIQUE DES ORIGINES EST INSPIRÉ. — Les récits de la création et de la chute, aux premiers chapitres de la Genèse (I-III), appartiennent aux Livres appelés canoniques parce que, « écrits sous l'inspiration de l'Esprit saint, ils ont Dieu pour auteur »¹. L'inspiration (ou *théopneustie*, cf. II Tim., III, 16), dont il est ici question est l'action par laquelle Dieu, auteur principal de l'Écriture, utilise des hommes comme instruments « et par sa vertu surnaturelle, les incite et les meut à écrire, les assiste pendant qu'ils écrivent, pour qu'ils conçoivent avec exactitude, qu'ils veuillent transmettre avec fidélité, et qu'ils expriment avec convenance et infaillible vérité, tout ce qu'il ordonne et cela seul qu'il ordonne, *ea omnia eaque sola quae ipse juberet* »².

L'écrivain inspiré peut transmettre des données reçues immédiatement de Dieu par voie de révélation (ou d'*apocalypse*) ; alors il est prophète³ : Dieu lui manifeste un message jusqu'ici caché et l'éclaire sur l'origine divine et le sens, sinon total du moins initial⁴, de ce message. Mais l'écrivain inspiré peut aussi transmettre des données empruntées au milieu dont il dépend ; ces données peuvent être sacrées ou profanes, antérieurement inspirées et révélées ou de nature simplement culturelle. C'est ainsi que la

¹ Concile du Vatican, Session III, cap. 2, *De revelatione*, Denz., n° 1787.

² LÉON XIII, Encyclique *Providentissimus Deus*, 18 novembre 1893.

³ Les lumières *charismatiques*, que nous opposons aux lumières *sanctifiantes* de la foi et des dons du Saint-Esprit, comprennent donc la lumière de *révélation* et la lumière d'*inspiration*, qui donnent naissance au dépôt révélé, et de plus la lumière d'*assistance* qui aidera à la conservation de ce dépôt.

⁴ Ce n'est pas en tant que simples *prophètes*, c'est en tant que *fondateurs de l'Eglise* que les apôtres ont connu prophétiquement le sens total de l'Écriture.

composition du Pentateuque n'exclut aucunement le recours à des sources orales ou écrites¹ ; plus particulièrement, si, pour les onze premiers chapitres de la Genèse, « les anciens hagiographes ont puisé quelques éléments dans les récits populaires, ce que l'on peut assurément concéder, on ne doit jamais oublier qu'ils l'ont fait avec le secours de l'inspiration divine qui les a prémunis de toute erreur dans le choix et l'appréciation de ces documents »².

CE QUE DIEU VEUT DIRE ET COMME IL VEUT LE DIRE. — Le récit biblique des origines est donc tout entier inspiré. Il dit sans erreur les choses que Dieu veut dire et comme il veut les dire.

Les choses que Dieu veut dire. A savoir non pas les choses purement profanes et culturelles laissées à la dispute des hommes, mais les faits de l'économie du salut qui importent à tous les hommes, et qui tombent sous l'assentiment de foi soit directement et pour eux-mêmes, comme la création, la chute, l'Incarnation, soit indirectement, en raison d'une notion révélée où ils sont impliqués³.

Comme il veut les dire. A savoir en les insérant dans le contexte culturel de ceux à qui il s'adresse immédiatement et concrètement, car c'est pour eux tout d'abord que son message doit être saisissable, valable, salutaire. On doit dès lors distinguer, dans le récit biblique dont nous avons dit qu'il est entièrement inspiré, d'une part un *message révélé*, qui est valable et salutaire pour tous les hommes de tous les temps et de toutes les cultures ; et d'autre part, sa *formulation*, son *expression*, faite en fonction d'une ambiance imaginative, d'un milieu de vie, de pensée, d'habitudes qui sont celles d'un peuple et d'une époque. L'inspiration s'étend à la fois au *contenu révélé* permanent et à son *enveloppe culturelle* contingente.

¹ Réponse de la Commission biblique, 27 juin 1906, *Enchiridion Biblicum*, Rome, 1954, n° 183 ; Lettre du Secrétaire de la Commission Biblique au Cardinal Suhard, 16 janvier 1948, *Enchiridion Biblicum*, n° 580.

Sur l'origine mosaïque première des traditions qui composent le Pentateuque, voici comment s'exprime le P. R. DE VAUX, *La Genèse*, Paris, édit. du Cerf, 1951, p. 20 : « Le fond du Pentateuque, la substance des traditions qu'il incorpore, le noyau de sa législation remontent au temps où Israël se constitua en peuple. Or cette époque est dominée par la figure de Moïse : il a été l'organisateur du peuple, son initiateur religieux, son premier législateur. Les traditions antérieures qui aboutissent à lui et les événements qu'il a dirigés sont devenus l'épopée nationale, la religion de Moïse a marqué pour toujours la foi et la pratique du peuple, la loi de Moïse est restée sa norme. Les adaptations que commanda le changement des temps se firent selon son esprit et se couvrirent de son autorité. C'est ce rôle historique que la tradition exprime en attachant au Pentateuque le nom de Moïse, et sur ce point elle est très ferme ».

² P^{RE} XII, Encyclique *Humani generis*, 12 août 1950, *Enchiridion Biblicum*, n° 618. Le texte continue : « Ces éléments de récits populaires ainsi accueillis dans les saintes Lettres ne doivent aucunement être confondus avec les récits mythologiques ou ce qui leur ressemble, qui procèdent plus des effusions de l'imagination que du zèle pour la vérité et la simplicité ».

³ Nier que Samuel est fils d'Helcana serait — à supposer exclue toute erreur de transcription — nier la véracité et donc l'inspiration de l'Écriture. Cf. S. THOMAS, I, qu. 32, a. 4 ; II-II, qu. 11, a. 2.

LES TRAITS ESSENTIELS DE LA RÉVÉLATION BIBLIQUE PRIMITIVE. — Une Réponse de la Commission Biblique du 30 juin 1909 dégageait les traits principaux de la révélation biblique primitive : « La création de toutes choses par Dieu au commencement du temps ; la création particulière du premier homme ; la formation de la femme consubstantielle à l'homme ; l'unité du genre humain ; la félicité originelle des premiers parents dans l'état de justice, d'intégrité et d'immortalité ; le précepte donné à l'homme pour éprouver son obéissance ; la transgression du précepte divin à l'instigation du démon sous l'apparence du serpent ; la déchéance de l'état primitif d'innocence ; la promesse d'un Rédempteur futur »¹.

Voici, faite par un exégète, une analyse plus complète du message doctrinal des origines : « Avant l'origine de toute chose, Dieu existait, il est donc éternel. Tout a été créé par lui, même la matière informe, I, 1-2. Sa création n'a pas eu d'autre motif que de communiquer son bien, et, en effet, toutes ses œuvres sont bonnes, I, 4. Par son souffle vivifiant, I, 2, et par la puissance de son verbe, I, 4, il a appelé les êtres à l'existence. Dieu enfin crée l'homme à sa ressemblance, I, 27, puis la femme, dépendante de l'homme mais maintenue à la dignité d'une compagne et d'une auxiliaire, II, 18, 23. De ce couple unique dérive toute l'humanité. L'homme fut établi dans un état de bonheur et d'innocence, II, 25, où il jouissait de la familiarité avec le Créateur. Mais tentés par un être surnaturel, jaloux de Dieu et de l'homme, les premiers parents ont péché. Ce fut une faute d'orgueil, III, 5-6, s'exprimant par la transgression d'un précepte divin. Les conséquences de cette première chute, qui aura des répercussions infinies, se font aussitôt sentir : c'est la perte de l'amitié avec Dieu, III, 23-24, le désordre intérieur, III, 7, toute la séquelle des maux corporels, la mort enfin, III, 16, 19, dont l'intervention brutale ne tarde pas (meurtre d'Abel, IV, 8). Cependant, Dieu avait adouci la condamnation par une annonce, encore voilée, du salut, c'est le *protévangile*, III, 15 »².

CARACTÈRE HISTORIQUE DU RÉCIT BIBLIQUE. — La création du monde, celle de l'homme, l'état originel de l'innocence, la chute, la promesse d'une rédemption, voilà des faits. Les accepter, c'est reconnaître le *caractère historique* du récit biblique. Mais il s'agit d'une histoire qui, d'une part, est toute naïve et populaire dans sa présentation, et qui, d'autre part, touche aux racines les plus profondes de notre condition humaine, bien au-delà des manifestations qui tombent sous les prises de nos sciences historiques et de leurs méthodes. Les onze premiers chapitres de la Genèse, dit l'Encyclique *Humani Generis* « quoiqu'ils ne répondent pas proprement aux règles de la composition historique telles que les ont employées les grands historiens grecs et latins ou les savants de notre époque, appartiennent cependant au genre historique en un sens vrai, qu'il ressortit aux

¹ *Enchiridion Biblicum*, n° 338.

² R. DE VAUX, *La Genèse*, p. 30.

exégètes d'analyser et de caractériser davantage¹. Ces mêmes chapitres rapportent, dans le style simple et figuré approprié à la mentalité d'un peuple peu cultivé, des vérités fondamentales, indispensables pour atteindre notre salut éternel, ainsi qu'une description populaire des origines du genre humain et du peuple élu ».

La présentation de ces faits révélés, dit un exégète contemporain, « a pu s'inspirer des narrations populaires qui se transmettaient chez les peuples voisins d'Israël, mais les comparaisons limitées que l'on peut établir font ressortir la supériorité des récits bibliques, leur sobriété, leur pureté morale et religieuse »².

Distinguer, comme nous l'avons fait, dans le récit inspiré des origines un contenu révélé toujours valable et une enveloppe culturelle contingente, c'est poser le problème de la confrontation de ce contenu avec les données actuelles des sciences de la nature.

II. LES DONNEES DE LA SCIENCE

La vision évolutive de la formation de l'univers, qui prévaut aujourd'hui en science, est-elle acceptable pour un croyant ? Sans aucun doute, pensons-nous : mais à condition de respecter les données majeures et suprascientifiques, d'une part de la révélation biblique, et d'autre part aussi d'une saine philosophie.

DEUX POINTS QUI TOUCHENT A LA RÉVÉLATION BIBLIQUE : FORMATION DU CORPS DE L'HOMME ET MONOGÉNISME. — Deux points, qui touchent à la révélation biblique, ont été soulignés par l'encyclique *Humani Generis*. Le premier concerne Genèse, I, 27 : « Dieu créa l'homme à son image ». Le mot « créa » s'étend-il au *corps même de l'homme*, que Dieu aurait tiré immédiatement du néant ? Ou peut-on penser que le corps de l'homme a été fait d'une matière préexistante, comme le suggère l'image de Genèse, II, 7 : « Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol » ; et dans ce cas le corps de l'homme pourrait-il être regardé comme le terme d'un processus évolutif ? La question est laissée ouverte par l'encyclique. Nos préférences

¹ Selon R. DE VAUX, l'histoire patriarcale se caractérise comme une histoire de famille, une histoire populaire, une histoire religieuse. *La Genèse*, pp. 33-34.

² R. DE VAUX, *La Genèse*, p. 35. — Pour exprimer la ressemblance, du moins extérieure, de l'histoire primitive aux légendes des peuples voisins, certains exégètes catholiques ont cru pouvoir parler d'*éléments mythologiques* qui se trouveraient dans la Bible « soigneusement dépouillés de leur couleur polythéiste, et servant seulement à revêtir de hautes pensées religieuses ». Le P. LAGRANGE répondait qu'il valait mieux *écarter définitivement le mot de mythe* : « La notion d'un seul Dieu, supérieur à la nature, qu'il a créée, était incompatible avec ce mélange du divin dans la nature, avec cette physique des choses terrestres devenue une histoire des êtres divins. Et comme le mythe, dans l'opinion commune, signifie précisément cette histoire des dieux, nous disons qu'il n'y a pas de mythes dans la Bible, parce que pour faire une histoire des dieux, il faut au moins deux dieux et que la Bible n'en connaît qu'un ! » *La méthode historique*, Paris, Lecoffre, 1904, pp. 201 et 206.

iraient à la seconde interprétation. Voici le texte de l'encyclique : « Le magistère de l'Eglise n'interdit pas que la doctrine de l'évolutionnisme, pour autant qu'elle cherche dans une matière antérieurement existante et vivante l'origine du corps humain — car, que les âmes sont créées immédiatement par Dieu, la foi catholique nous demande de le maintenir — soit, dans l'état actuel des sciences et de la théologie, l'objet de recherches et de débats entre partisans des deux camps. Que les arguments des tenants ou adversaires des deux opinions soient appréciés avec le sérieux et la retenue qui s'imposent. Et que tous soient prêts à se soumettre au jugement de l'Eglise, qui a reçu du Christ le mandat d'interpréter authentiquement les Saintes Ecritures et de sauvegarder les dogmes de la foi. Cette liberté de discussion, certains la dépassent témérairement, se comportant comme si l'origine du corps humain à partir d'une matière antérieurement existante et vivante était une vérité déjà certaine et absolument démontrée par les indices jusqu'ici découverts et les déductions qu'on en tire ; et comme si rien, dans les sources de la révélation, n'exigeait sur ce point la plus grande et la plus prudente modération ».

Le second point concerne le rejet du *polygénisme* : « Pour ce qui est de cette autre supposition, qu'on appelle le polygénisme, les fils de l'Eglise ne jouissent en aucune façon de la même liberté. Les chrétiens ne peuvent pas accepter une théorie dont les partisans soutiennent : ou bien qu'après Adam il y a eu sur la terre de véritables hommes qui ne descendaient pas de lui comme du premier père commun par génération naturelle ; ou bien qu'Adam signifie une collectivité de premiers parents. Car on ne voit aucunement comment cette opinion est compatible avec ce que les sources de la vérité révélée et les actes du magistère ecclésiastique enseignent sur le péché originel, lequel procède d'un péché réellement commis par un seul Adam et, transmis à tous par génération, affecte chacun en propre (cf. Rom., v, 12-19 ; Conc. Trid., sess. V, can. 1-4) »¹. La supposition d'un Adam collectif est insoutenable : car le récit de la Genèse doit se lire dans la lumière de saint Paul opposant la désobéissance d'un seul, qui rend la multitude pécheresse, à l'obéissance d'un seul, qui la justifie (Rom., v, 21).

LA VISION DYNAMIQUE DES ANCIENS : L'UNIVERS ORDONNÉ A L'ÂME HUMAINE. — A l'intérieur de notre univers où, pensaient-ils, les minéraux, les végétaux, les animaux, l'homme, avaient très vite coexisté², les anciens avaient constaté l'existence d'un étonnant processus ascensionnel et téléfinalisé, puisant dans la réserve des corps élémentaires pour les porter à des degrés toujours plus hauts de complexité, et les introduire par étapes dans les domaines de la vie végétative, de la vie animale, et jusqu'au plan de la vie humaine. Ils savaient bien que le plus ne sort pas du moins, que

¹ *Enchiridion Biblicum*, n° 617. — Cf. Actes des Apôtres, XVII, 26 : « Il a fait habiter tout le genre humain, sorti d'un seul principe, sur toute la face de la terre... »

² Sur la création *ab initio temporis* et les opinions des Pères, voir Nova et Vetera, 1953, pp. 282 et suiv.

pour donner la vie il faut posséder la vie, que le minéral ne peut de lui-même s'élever au végétal. Mais des observations insuffisantes et des faits mal interprétés les avaient induits à croire que la puissance divine fait souvent sortir la vie, celle des plantes et celle des animaux, de la putréfaction de la matière, et ils entendaient en conséquence d'une manière beaucoup plus large que nous le principe *omne vivum ex vivo*. De toutes façons, ils maintenaient que Dieu est à l'origine de l'élan qui porte la matière vers des formes de plus en plus parfaites. Parlant de l'orientation des activités de l'univers et de leurs finalités respectives, saint Thomas écrit : « Le degré suprême de tout le processus de génération est l'âme humaine, et c'est vers elle que tend la matière comme vers sa forme ultime. Les éléments sont pour les corps composés, ceux-ci pour les vivants, les plantes pour les animaux, les animaux pour l'homme, car l'homme est la fin de tout le processus de génération, *homo enim est finis totius generationis* »¹. Le premier Moteur de l'univers, continue-t-il, est un être intelligent : « Tout être, en effet, qui agit selon sa forme propre ne saurait tendre à une forme supérieure à la sienne ; car chaque agent cherche à produire un être qui lui ressemble. Si donc l'univers corporel (*corpus caeleste*) s'oriente vers cette forme ultime qu'est l'intellect humain, plus noble que toute forme corporelle, ce n'est pas selon sa propre vertu et à titre d'agent principal ; c'est sous l'influence d'un agent supérieur de nature intellectuelle, à l'endroit duquel il joue le rôle d'instrument sous la motion de la cause principale »². Et Pascal, qui suspend l'univers entre le néant et l'infini, dira : « Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. Qui suivra ces étonnantes démarches ? L'auteur de ces merveilles les comprend : tout autre ne le peut faire »³.

Nous savons aujourd'hui que cet ordre dynamique de l'univers dont s'émerveillaient saint Thomas et Pascal, ne s'est pas réalisé d'un coup, qu'il s'est construit par étapes, qu'il a une histoire. C'est une vue grandiose, capable de trouver dans la notion même de la motion instrumentale, et en elle seule, son explication suprême, que celle de la toute-puissance divine qui, ayant créé d'abord l'univers dans un état informe, en utilise peu à peu les énergies pour le forcer à se dépasser lui-même, l'ordre inférieur étant élevé jusqu'à produire la disposition pénultième à l'ordre supérieur, en sorte que le minéral prépare le végétal, celui-ci l'animal, et celui-ci peut-être l'homme lui-même.

DE L'ÉTAT PRÉATOMIQUE A L'ÉTAT PRÉSENT DE LA MATIÈRE. — Essayons d'indiquer quelques traits d'une vision évolutive de l'univers qui ne heurterait ni les données de la révélation chrétienne ni celles d'une saine philosophie.

1. L'étude de la structure actuelle de l'univers conduit la plupart des astrophysiciens à supposer, il y a peut-être cinq milliards d'années, un

¹ *III Contra Gentiles*, chap. 22.

² *Ibid.*, chap. 23.

³ *Pensées*, édit. Br., n° 72.

moment où il n'y avait ni terre, ni planètes, ni soleil, ni étoiles, ni nuées interstellaires, ni galaxies, ni molécules, ni atomes. La matière existait sous une forme préatomique : « nous nous la représentons comme une substance gazeuse composée de particules — protons, électrons, neutrons — dont sont formés les atomes, ou simplement de neutrons, ou plus simplement encore comme un préatome. Les événements qui allaient la transformer en éléments — hydrogène, fer, carbone... — n'avaient pas encore commencé ; l'univers était en attente »¹.

2. Que s'est-il passé ? Dans l'univers qu'on imagine comme un atome primitif extraordinairement dense et instable, ayant les dimensions minimum de notre système solaire, une explosion déchaîne un processus d'expansion au cours duquel, sous l'action conjuguée des forces d'attraction et de répulsion, se forment, à des dates beaucoup plus rapprochées les unes des autres qu'on ne l'avait cru d'abord, nos éléments chimiques, les galaxies, les étoiles, le soleil, la terre. Deux milliards d'années après l'explosion, l'univers avait atteint sa structure actuelle, mais depuis ce temps, sous l'action incessante de la force expansive, la distance entre les galaxies a déjà décuplé. Telle est le sens de l'« hypothèse de l'atome primitif » ou de l'univers qui grandit comme une « sphère en expansion » ; elle permet d'accueillir et de coordonner entre elles les données aujourd'hui connues de l'astrophysique². Le passage de l'état préatomique de la matière à des

¹ V. MERSCH, S. J., *L'origine de l'univers selon la science*, Nouvelle Revue Théologique, mars, 1953, pp. 225-251. — Cf. LOUIS DE BROGLIE, *Physique et microphysique*, Paris, Albin Michel, 1947, p. 77 : « Donnant libre cours à notre imagination, nous pourrions supposer qu'à l'origine des temps, au lendemain de quelque divin *Fiat lux*, la lumière, d'abord seule au monde, a peu à peu engendré par condensation progressive l'univers matériel tel que nous pouvons, grâce à elle, le contempler aujourd'hui ».

Dans un Discours à l'Académie Pontificale des Sciences, prononcé en italien le 22 octobre 1951, PIE XII rappelle qu'en arguant de la loi de l'entropie, qui trouve une équivalence dans le microcosme, on est conduit à la vision d'un univers matériel qui épuise progressivement ses réserves primitives d'énergie, et dont on peut dater par conséquent la naissance et la mort : « Il semble en vérité que la science d'aujourd'hui, remontant d'un trait des millions de siècles, ait réussi à se faire le témoin de ce *Fiat lux* initial, de cet instant où surgit du néant, avec la matière, un océan de lumière et de radiations, tandis que les particules des éléments chimiques se séparaient et se regroupaient en millions de galaxies ». *Documentation Catholique*, 16 décembre 1951, col. 1547.

² Le Souverain Pontife s'est plu à magnifier les conquêtes modernes de l'astrophysique qui manifestent à la fois, d'une façon saisissante, l'infirmité de l'homme et la grandeur de son esprit : « Dans sa hardiesse et son intrépidité, l'esprit humain... s'élance sur la trace des galaxies en fuite dans l'espace, refaisant à l'envers le parcours qu'elles ont suivi pendant les milliards d'années du temps passé, et devient ainsi comme le spectateur des processus cosmiques qui se sont déroulés au premier matin de la création. Qu'est-il donc, l'esprit de cet être minuscule qu'est l'homme, perdu dans l'océan de l'univers matériel, pour avoir osé demander à ses sens, d'une petitesse infinitésimale, de découvrir le visage et l'histoire de l'immense cosmos, et pour les avoir dévoilés l'un et l'autre ? Une seule réponse est possible, d'une évidence fulgurante : l'esprit de l'homme appartient à une catégorie de l'être essentiellement différente de la matière et supérieure à elle, celle-ci fût-elle de dimensions illimitées... Puisse la conception moderne de la science astronomique, qui a été l'idéal de tant de grands hommes dans le passé, d'un Copernic, d'un Galilée, d'un Képler, d'un Newton, être

états différenciés, la construction d'atomes puis de molécules toujours plus complexes, représente la première grande étape de la transformation de l'univers ; elle se fait au sein du règne des activités physico-chimiques, et nous amènera au seuil du règne des activités biologiques.

3. Voici comment s'exprimerait, en termes de philosophie, le processus évolutif élevant la matière inorganique à des structures atomiques plus riches et à la formation de corps composés : « La nouvelle forme substantielle est éduite ou dégagée de la potentialité de la matière, conformément aux dispositions foncières ultimes introduites dans la matière par les agents physiques qui modifient une structure atomique et causent la transmutation d'un *élément* ; ou dans le cas des *mixtes*, par les substances elles-mêmes qui sont engendrées dans le processus de corruption, et qui cesseront d'exister à l'instant où la nouvelle substance arrivera à l'existence.

« La nouvelle substance peut être plus parfaite — impliquer un plus haut degré d'intégration et d'individualité — dans l'échelle ontologique de la nature physique, ou parce que la substance plus parfaite résulte d'une condensation de *structure atomique* exigeant, à titre de disposition ultime, l'éduction d'une forme plus élevée ; ou parce que, dans le cas des *mixtes*, elle est l'intégration, dans une nouvelle unité formelle et subsistante, des activités exercées dans la matière par les substances antécédentes qui l'engendrent à l'instant où elles se détruisent l'une l'autre (et dont les formes demeurent *virtuellement* dans la nouvelle forme substantielle alors réduite). Et parce que l'universalité du cosmos et l'interaction de toutes ses énergies coopèrent à la production de la nouvelle substance, autrement dit, à l'éduction de la nouvelle forme substantielle »¹.

APPARITION DE LA VIE. — 1. Que la force ascensionnelle et téléfinalisée qui traverse l'univers ait pu, à quelque moment privilégié de son histoire, soulever jusqu'au plan de la vie certaines parts de la matière préalablement élaborées, rien ne s'y oppose a priori, et nous nous souvenons que les anciens pensaient, faute il est vrai d'observations suffisantes, qu'aujourd'hui encore la putréfaction de la matière engendre la vie. Mais comment interpréter philosophiquement cet événement ?

Quelle que soit la manière dont il faille expliquer les virus, il est manifeste que les trois activités caractéristiques de la substance vivante, à savoir l'assimilation, la morphogénèse (c'est-à-dire la croissance réglée selon un certain type déterminé), la reproduction, qui sont immanentes, c'est-à-dire qui font retour à elle et s'exercent à son profit, sont irréductibles aux activités de la substance inorganique qui sont transitives (c'est-à-dire qui

encore féconde de merveilleux progrès pour l'astrophysique moderne et faire que... l'image astronomique de l'univers acquière un perfectionnement toujours plus profond ». PIE XII, *Allocution* adressée en français aux participants de la huitième assemblée générale de l'*Union astronomique internationale*, reçus en audience le 7 septembre 1952. *Documentation catholique*, 5 octobre 1952, col. 1217-1223.

¹ Jacques MARITAIN, *Raison et raisons*, Paris, Luf, 1947, pp. 79-80.

s'exercent aux dépens d'elle et en l'épuisant)¹. Dans la perspective d'une vision évolutive du monde, on dira qu'en franchissant le seuil de la vie, la substance inorganique a perdu sa loi propre, sa forme, ou idée directrice interne propre, pour entrer sous la régulation d'une loi supérieure, d'une forme ou idée directrice interne supérieure. On ne parlera pas d'une *création* de la vie à partir du néant, mais d'une *transformation* de la substance inorganique en substance vivante. On dira que, sous la motion instrumentale et élevant d'un agent qui doit posséder d'une manière supérieure la perfection qu'il confère à l'univers² à cet instant privilégié³, la vie *émerge*, qu'elle est éduite de la potentialité de la matière inorganique⁴. L'image que présentera l'univers sera celle d'une *continuité dynamique* : d'où les mots de transformation, d'émergence, d'éduction de l'âme végétative à partir de la potentialité de la matière ; et d'une *discontinuité ontologique* : le niveau de l'univers s'est exhaussé, il a passé, sous l'action de la Cause première qui le conserve et le gouverne, d'un règne à l'autre, du moins au plus.

2. Deux erreurs sont ici à éviter qui méconnaissent l'une et l'autre, mais en des sens contraires, la discontinuité ontologique essentielle qui sépare entre eux le règne minéral et le règne végétal. La première erreur méconnaît l'originalité de la vie et prétend la réduire au jeu des activités physico-chimiques qui la conditionnent, mais sont incapables de la définir. La seconde erreur au contraire, qui comprend le prix de la vie, pour expliquer son émergence sans tomber sous le reproche de faire sortir le plus du moins, loge la vie elle-même, la vie à l'état actuel mais larvé, en l'appelant prévie — et l'on fera de même pour la conscience —, au sein même de l'univers cosmique ; l'apparition de la vie, le « pas » de la vie, sera dès lors pareil à une « naissance » qui manifeste ce qui était préexistant mais caché. La

¹ Voir l'étude profonde de Jacques MARITAIN, *Philosophie de l'organisme. Notes sur la fonction de nutrition*, Revue Thomiste, 1937, pp. 263-275. La morphogénèse, ou fonction de croissance, est spécifiquement distinguée de l'assimilation ; elle unit trois notions : celle d'organisation, celle de forme, celle de taille spécifique. Au contraire, la croissance du feu par exemple est illimitée tant qu'il y a du combustible.

² Pour les Grecs, le « corps céleste », qu'ils croyaient animé et vivant, pouvait faire sortir la vie de la matière en putréfaction ; pour saint THOMAS, le « corps céleste », qu'il sait inanimé, ne peut alors agir que sous la motion d'un ange ou de Dieu. *De potentia*, qu. 3, a. 11, ad 13.

³ C'est l'instant que Pierre TEILHARD DE CHARDIN appelle avec bonheur *la saison de la vie* : « La conviction grandit chez le naturaliste que l'éclosion de la Vie sur Terre appartient à la catégorie des événements absolument *uniques*, qui, une fois posés ne se répètent plus... Le fait même de l'apparition d'une Biosphère a tellement dérangé, appauvri et détendu le chimisme primordial de notre fragment d'Univers que le phénomène ne saurait plus jamais (sinon peut-être artificiellement) se reproduire », *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, pp. 100, 105, 106.

⁴ « L'âme sensible et l'âme végétale sont éduites de la puissance de la matière, comme les autres formes matérielles... Parler de la production de l'âme sensible, c'est dire simplement que la matière passe de la puissance à l'acte ». S. THOMAS, *loc. cit.*, ad 7, et ad 11.

première erreur égalise les deux règnes en abaissant la vie à la matière ; la seconde, en élevant la matière à la vie ¹.

¹ Voici, exprimant cette seconde erreur, quelques textes parmi d'autres innombrables de Pierre TEILHARD DE CHARDIN : « Puisque, en un point d'elle-même, l'Etoffe de l'Univers a une face interne, c'est forcément qu'elle est *biface par structure*, c'est-à-dire en toute région de l'espace et du temps, aussi bien par exemple que granulaire : *Coextensif à leur Dehors, il y a un Dedans des Choses*. D'où logiquement la représentation suivante du Monde, déconcertante pour nos imaginations, mais seule en fait assimilable à notre raison. Prise au plus bas d'elle-même, là précisément où nous nous sommes placés au début de ces pages, la Matière originelle est quelque chose de plus que le grouillement particulier si merveilleusement analysé par la Physique moderne. Sous ce feuillet Mécanique initial il nous faut concevoir, aminci à l'extrême, mais absolument nécessaire pour expliquer l'état du Cosmos aux temps suivants, un feuillet « biologique ». Dedans, Conscience (ici comme ailleurs dans ce livre, le terme « Conscience » est pris dans son acception la plus générale, pour désigner toute espèce de psychisme, depuis les formes les plus rudimentaires concevables de perception intérieure jusqu'au phénomène humain de connaissance réfléchie), et donc Spontanéité, à ces trois expressions d'une même chose il ne nous est pas plus loisible de fixer expérimentalement un début absolu qu'à aucune des autres lignes de l'Univers. *Dans une perspective cohérente du Monde, la Vie suppose inévitablement, et à perte de vue avant elle, de la Prévie* », *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, pp. 52-53 ; tous les soulignements sont de l'auteur. « Essentiellement, nous l'admettons, toute énergie est de nature psychique », *Ibid.*, p. 62. « Et ici se fait entendre le motif sur lequel tout ce livre est construit : Dans le Monde, rien ne saurait éclater un jour comme final à travers les divers seuils (si critiques soient-ils) successivement franchis par l'Evolution, qui n'a pas été d'abord obscurément primordial », *Ibid.*, pp. 69-70. « Monde minéral et Monde animé : deux créations antagonistes si nous les regardons massivement, sous leurs formes extrêmes, à l'échelle moyenne de nos organismes humains ; mais masse unique, graduellement fondante sur elle-même, si nous nous forçons, soit par l'analyse spatiale, soit (ce qui revient au même) par recul temporel, jusqu'à l'échelle du microscopique, et, plus bas encore, de l'infime », *Ibid.*, p. 77. « Laissée longtemps à elle-même, sous le jeu prolongé et universel des chances, la Matière manifeste la propriété de s'arranger en groupements de plus en plus complexes, et en même temps de plus en plus sous-tendus de conscience ; ce double mouvement conjugué d'enroulement physique et d'intériorisation (ou centration) psychique se poursuivant, s'accéléralant et se poussant aussi loin que possible — une fois amorcé », *L'apparition de l'homme*, Paris, Seuil, 1956, p. 195. Le transformisme, qu'apporte-t-il de nouveau à nos perspectives ? « Rien autre chose, nous l'avons vu, qu'une immense liaison dans le devenir. A l'intérieur du Monde sensible, nous apprend-il, le plus conscient succède au moins conscient. Historiquement et scientifiquement « le plus » présuppose du « moins ». Ainsi l'Esprit et la Matière, communément regardés comme deux Univers antagonistes incompréhensiblement associés, ne sont plus que deux pôles réunis par un flux... En vertu de la liaison établie entre les choses par l'Evolution, tout est ramené vers le haut ; tout devient, sinon Esprit, du moins préparation lointaine, « matière » à esprit », *La vision du passé*, Paris, Seuil, 1957, pp. 186-187. « Tout change si... la Vie n'est pas autre chose, pour l'expérience scientifique, qu'un effet spécifique (que l'effet spécifique) de la Matière complexifiée : propriété co-extensive en soi à l'Etoffe cosmique tout entière, mais saisissable seulement pour notre regard là où (à travers un certain nombre de seuils que nous précisons) la complexité dépasse une certaine valeur critique au-dessous de laquelle nous ne voyons rien... Jusqu'aux approches d'une complexité d'un million ou un demi-million, la Matière nous paraît « morte » (en réalité c'est « pré-vivante » qu'il faudrait dire) — tandis que, au-delà, elle commence à rougeoyer de la Vie », *Le groupe zoologique humain, Structure et directions évolutives*, Paris, Albin Michel, 1956, pp. 22-23. « Une anomalie naturelle n'est jamais que l'exagération, jusqu'à devenir sensible d'une propriété partout répandue à l'état insaisissable... La

LA CONNAISSANCE SENSIBLE. — La vie est-elle apparue simultanément sous deux formes, l'une végétale, l'autre animale ? Ou plutôt la vie végétale a-t-elle précédé chronologiquement, et préparé les voies à la vie animale ? Quoiqu'il en soit, une différence d'ordre, essentielle et infranchissable, doit être reconnue entre le végétal et l'animal avec lequel commence cette chose merveilleuse qu'est la connaissance sensible, d'abord uniquement tactile, puis des sens supérieurs, et les désirs qu'elle provoque. Dans la perspective évolutive où nous nous sommes placés on ne dira pas que les animaux ont été *créés* de rien ¹, on dira que leur apparition est due à une *transformation* enrichissante de l'univers ; que, sous la motion élevant et téléfinalisée de la Cause première, à un moment privilégié à une saison du monde, ils ont *émergé* de la potentialité de la matière, minérale peut-être ou déjà végétale. La montée de la vie végétale à la vie animale nous offrira de nouveau le spectacle d'une *continuité dynamique* et d'une *discontinuité ontologique*.

La double erreur signalée plus haut devra ici encore être évitée. D'une part, on ne devra pas chercher à réduire l'animal à la plante et celle-ci au minéral. D'autre part, on ne devra pas chercher à élever la vie végétative au plan de la vie animale en parlant d'une présence actuelle mais larvée d'un psychisme et d'une conscience chez les végétaux ², et jusque chez les minéraux en leur prêtant une face interne, un « dedans » qui serait énergie spirituelle, préconscience, prévie.

L'ÉVOLUTION DES ESPÈCES. — L'évolution restera possible à l'intérieur de l'espèce telle que la conçoit le philosophe. L'espèce ontologique du philosophe ne coïncidera pas, en effet, avec l'espèce taxonomique du botaniste, du zoologiste ou du généticien. Elle sera plus extensive et plus dynamique. Plus extensive : « il se peut que des organismes compris dans des groupes aussi larges que ce que la classification appelle familles, ordres, etc., doivent en réalité être regardés comme appartenant à la même espèce ontologique ». Plus dynamique : « la forme substantielle, dans le domaine de la vie, pourrait être regardée comme débordant ou transgressant, dans ses

conscience apparaît avec évidence dans l'Homme... donc, entrevue dans ce seul éclair, elle a une extension cosmique, et, comme telle, s'auréole de prolongements spatiaux et temporels indéfinis », *Le phénomène humain*, p. 52.

¹ Si l'animal était créé de rien, ce qui serait créé ne serait ni son corps seul, ni son âme seule, incapables de subsister l'un sans l'autre, mais lui tout entier indissolublement et simultanément. Parler d'une création de l'âme serait prêter à l'animal une âme spirituelle et donc immortelle. S. THOMAS, *De potentia*, qu. 3, a. 11. L'âme de l'animal n'est pas *créée*, elle est *éduite* de la potentialité de la matière.

² « Nous ne pouvons suivre chez eux (les végétaux), le long d'un système nerveux, l'évolution d'un psychisme évidemment demeuré diffus. Que ce psychisme n'existe pas, ou qu'il croisse à sa manière, est une toute autre affaire. Et nous nous garderons bien de le nier. Pour ne prendre qu'un seul exemple entre mille, ne suffit-il pas de regarder les trappes à Insectes montées par certaines Plantes pour être assuré que, fût-ce de loin, la Branche végétale obéit, comme les deux autres (Arthropodes et Vertébrés), à la montée de conscience », Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, p. 167.

virtualités, les capacités de la matière qu'elle informe en des conditions données, à la manière d'un style architectural ou d'une idée poétique qu'on imaginerait lancée dans la matière ; bref, elle serait alors considérée comme un élan ontologique qui se réalise selon divers types sur la ligne d'un certain phylum »¹.

Faut-il penser « que les espèces ontologiques sont en nombre très réduit et coïncident avec les classes extrêmement larges et générales : le règne de la matière inanimée, le règne de la vie végétative, le règne de la vie animale (sans parler du règne de la vie humaine), dont les caractères ou différences intelligibles sont accessibles à la raison philosophique ? »² Alors tous les minéraux seraient d'une seule espèce, pareillement tous les végétaux, et pareillement tous les animaux.

Faut-il penser plutôt « que les espèces ontologiques, bien qu'elles ne coïncident pas avec les espèces taxonomiques de la science et soient sans aucun doute plus vastes, constituent une large multiplicité spécifique au sein de chacun des règnes sus-mentionnés ? » Alors, à l'intérieur du règne animal, les insectes et les vertébrés, et les grandes classes elles-mêmes des vertébrés, représenteront autant d'espèces ontologiques³. Dans ce cas, l'apparition de ces espèces pourra s'expliquer elle-même par voie d'évolution. « Si, considérant la genèse hypothétique de ces divers phylums eux-mêmes, nous portons notre attention sur l'action transcendante de la Cause première, nous pouvons assurément concevoir que, surtout en ces âges de formation où l'état du monde se trouvait à son maximum de plasticité, et où l'influx divin passant dans la nature achevait l'œuvre de la création, cet influx divin qui active à l'existence, traversant les êtres créés et usant d'eux comme de causes instrumentales, a pu — et peut encore — surélever les énergies vitales qui procèdent de la forme dans l'organisme animé par celle-ci, de manière à produire dans la matière, je veux dire dans les cellules germinatives, des dispositions supérieures aux capacités spécifiques de l'organisme en question, en sorte qu'au moment de la génération une nouvelle forme substantielle, spécifiquement supérieure ou plus élevée dans l'être, se trouve éduite de la puissance de la matière ainsi plus parfaitement disposée »⁴.

Nous approchons du plan de l'homme. Dans une perspective évolutive de l'univers, trois questions, touchant aux sciences du passé de l'homme vont se poser : l'origine du premier homme ; l'origine du genre humain ; la condition privilégiée du premier homme.

L'ORIGINE DE L'HOMME. — Deux hypothèses, dont parle l'encyclique *Humani generis*, sont possibles.

¹ Jacques MARITAIN, *Raison et raisons*, p. 81.

² Jacques MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, nouvelle édition, Paris, Alsatia, 1956, p. 247.

³ *Ibid.*, pp. 247 et 251.

⁴ Jacques MARITAIN, *Raison et raisons*, pp. 81-82.

1. L'une qui brise délibérément ici la continuité du mouvement biologique ascensionnel de l'univers. Ou bien l'on admettra que le corps de l'homme a été créé de rien en même temps que son âme spirituelle : le premier homme serait sorti tout entier immédiatement d'une intervention créatrice de Dieu : c'est la solution que le P. Lagrange trouvait la plus simple. Elle gardera toujours sa probabilité.

Ou bien encore l'on interprétera littéralement la poésie de l'image biblique : Dieu, pareil au sculpteur, aurait façonné d'abord une statue d'argile, pour la transformer subitement de fond en comble en lui infusant une âme immortelle ; le corps de l'homme tiré immédiatement du limon de la terre, aurait donc été emprunté à une matière préexistante.

2. L'autre hypothèse, qui s'applique au contraire à sauvegarder la continuité du mouvement biologique ascensionnel de l'univers, se représentera le corps de l'homme comme tiré d'un organisme évolué préexistant. Jusqu'ici, en passant de l'état préatomique de la matière au minéral, puis au végétal, puis à l'animal, nous avons noté, sous la continuité dynamique apparente de l'effort ascensionnel, la présence de discontinuités ontologiques ; elles étaient dues à l'introduction de formes nouvelles et supérieures émergées ou éduites de la potentialité de la matière sous la motion élevant et téléfinalisée de la Cause première. Avec l'âme humaine, quelque chose d'entièrement nouveau se produit. Elle est à elle seule une substance. Elle est spirituelle. Elle est immortelle. Elle ne peut apparaître que par voie de création à partir de rien. Elle est faite pour être unie à un corps, mais « elle excède tout l'ordre des principes corporels, en sorte qu'aucun corps ne peut, fût-ce instrumentalement, agir sur sa production »¹. Dire qu'elle est éduite de la potentialité de la matière serait imaginer qu'elle fait partie du cosmos, qu'elle est immergée dans le jeu de ses activités, qu'elle est l'une de ses formations temporaires et périssables entraînées par le fleuve du temps, ce serait méconnaître la transcendance de sa nature et de la pensée dont elle est le principe : « Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends »².

Si l'on imagine cette âme spirituelle infusée dans un organisme animal préexistant, doué de vie et de connaissance et aussi évolué qu'on le voudra, il est impossible qu'en l'adaptant à elle-même, en le disposant à lui servir d'organe elle ne le transforme pas radicalement, lui faisant franchir un pas décisif ; car « les opérations de la vie sensible sont spécifiquement différentes et beaucoup plus nobles chez l'homme que chez les animaux »³.

Et cela resterait vrai même si la transformation dont nous parlons se produisait dès le stade initial et cellulaire de l'organisme. « La profonde discontinuité ontologique introduite, sous les continuités apparentes aux-

¹ S. THOMAS, *De potentia*, qu. 3, a. 11, ad 15.

² PASCAL, *Pensées*, édit. Br., n° 348. Cf. n° 397 : « La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable ». Et n° 793 : « De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée : cela est impossible et d'un autre ordre ».

³ S. THOMAS, *De potentia*, qu. 3, a. 11, ad 1.

quelles la science a affaire, par l'avènement d'une âme spirituelle, qui ne peut surgir dans l'existence que comme immédiatement créée de Dieu, suppose non seulement cette action dont nous avons parlé de l'influx créateur passant dans la nature comme agent principal de l'évolution, mais une intervention toute spéciale de Dieu, par laquelle il crée un esprit, une âme « à son image », comme entéléchie d'une nouvelle espèce vivante, et en vertu de laquelle le *corps* du premier être humain, même s'il résulte de l'infusion d'une âme humaine dans une cellule animale pré-ordonnée — et, du fait même de cette infusion, changée dans son essence au point d'être contre-distinguée à toute la série animale —, représente lui aussi, métaphysiquement parlant, un commencement absolu, et a Dieu seul pour Cause engendrante et pour Père »¹.

3. Deux erreurs opposées sont, ici encore, à éviter. D'une part, celle d'un évolutionnisme matérialiste où l'homme « n'apparaît pas seulement comme sortant d'une longue évolution des espèces animales (cela est une question après tout secondaire, purement historique), mais bien comme sortant de cette évolution biologique sans discontinuité métaphysique, sans qu'à un moment donné, avec l'être humain, quelque chose d'absolument nouveau commence dans la série : une subsistance spirituelle impliquant à chaque génération d'un être humain qu'une âme individuelle est créée par l'auteur de toutes choses et jetée dans l'existence pour une destinée éternelle »². D'autre part, l'erreur d'un évolutionnisme spiritualiste qui, tout en permettant au penseur « de placer, sous le voile phénoménal d'une transformation révolutionnaire, telle opération créatrice et telle intervention spéciale qu'il voudra », estime que « tout au fond de lui-même, le monde vivant est constitué par de la conscience revêtue de chair et d'os », ne voit dans l'Histoire de la Vie « qu'un mouvement de conscience voilée de morphologie », et suppose la présence de l'esprit dans l'étoffe initiale de l'univers³,

L'ORIGINE DU GENRE HUMAIN. — Seul le monogénisme, c'est-à-dire l'existence d'un couple unique à la base de l'humanité est conforme aux données de la révélation formulée par saint Paul et précisée par le concile de Trente.

1. On ne saurait demander à la science d'établir la vérité du monogénisme. Citons ici, en l'approuvant, P. Teilhard de Chardin : « Aux profondeurs du temps où se place l'homínisation, la présence et les mouvements d'un couple unique sont positivement insaisissables, indécélables, pour notre regard direct, à tout grossissement. De sorte qu'on pourrait dire qu'il y a place, dans cet intervalle, pour tout ce que viendrait à exiger une source trans-expérimentale de connaissance... L'Homme est entré sans bruit. En fait, il a marché si doucement que lorsque, trahi par les instruments de pierre indélébiles qui multiplient sa présence, nous commençons à l'apercevoir — déjà,

¹ Jacques MARITAIN, *Raison et raisons*, p. 82.

² Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936, pp. 36-37.

³ Cf. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, pp. 184, 165, 52.

du Cap de Bonne-Espérance à Pékin, il couvre l'Ancien Monde. Déjà, certainement, il parle et vit en groupes. Déjà il fait du feu. Après tout, n'est-ce pas là exactement ce à quoi nous devons nous attendre ? Chaque fois qu'une nouvelle forme vivante se lève à nos yeux des profondeurs de l'Histoire, ne savons-nous pas qu'elle surgit toute faite, et qu'elle est déjà légion ? »¹

2. Mais est-il vrai que, dans une perspective évolutionniste, les lois de la spéciation favoriseraient l'hypothèse polygéniste ? Du point de vue scientifique la question est discutée. Du point de vue philosophique, disons que le jeu des lois de la spéciation reste intérieur au monde zoologique, il n'en franchit pas le seuil. Pour que survienne l'homme philosophiquement tel, il faut : 1° qu'une âme spirituelle et immortelle soit créée ; 2° que Dieu dirige l'élan ascensionnel de l'évolution vers un point de perfection biologique librement choisi par lui, qui appellera, pour la première fois, dans un organisme animal, l'infusion de l'âme spirituelle et immortelle. Ce point de perfection biologique, c'est ce que les philosophes désignent par le nom de disposition *pénultième* ou avant-dernière à l'infusion de l'âme humaine. Dorénavant, chaque fois qu'il se reproduira, l'âme spirituelle et immortelle sera créée et infusée par Dieu. Et c'est au moment même où elle sera infusée dans l'organisme qu'elle lui communiquera la disposition *ultime* ou dernière qui le rendra humain. La décision de lier pour la première fois — et pour toute la suite du temps — la création et l'infusion de l'âme spirituelle avec l'apparition d'un certain état de perfection zoologique vient librement d'en haut. Le jeu des lois biologiques reste radicalement incapable de déterminer l'apparition — par voie de monogénisme ou de polygénisme — d'une réalité transbiologique, comme l'âme immortelle, qui transcende par sa nature toute la machine du cosmos. Seule une évolution régie d'en haut, et non les simples lois de la spéciation, pourraient prétendre rendre compte de l'accession d'une cellule animale à la dignité humaine ; il n'est plus étonnant dès lors qu'une telle évolution aboutisse à un couple unique.

Autre difficulté. Les savants réservent le nom de mutations à des variations brusques qui modifient le génotype et deviennent héréditaires. Elles se produisent sur un germe et ne se manifestent au dehors que lors de l'éclosion de ce germe. Cette loi n'est-elle pas violée par le monogénisme biblique qui suppose l'apparition brusque d'un homme adulte et capable de pécher ? On répondrait à cela que l'élévation d'un couple animal à la dignité humaine peut s'entendre de deux manières. Ou bien Dieu choisit un couple d'adultes pour leur infuser une âme spirituelle et immortelle ; et alors, en effet, la loi qui régit les mutations biologiques ne s'applique pas, elle est transgressée. Ou bien l'on imagine les deux premières âmes humaines infusées dès les cellules germinatives ; alors la loi qui régit les mutations n'est pas transgressée d'une manière biologiquement constatable ; la continuité biologique apparente est sauvegardée, malgré l'énorme discontinuité métaphysique qui fait passer de l'animal tout court à l'animal raisonnable ;

¹ *Le phénomène humain*, pp. 205-206.

c'est plus tard, après un temps de sommeil, que se produirait l'éveil à la vie de la raison ¹.

Nous pouvons conclure : le monogénisme, que l'encyclique *Humani generis* enseigne en s'appuyant sur la révélation, est « au-delà » de la science, non « contre » la science. Il n'exclut pas toute vision évolutive de la formation du monde et même de l'homme.

LE BERCEAU DE L'HUMANITÉ. — Sur quel point de notre planète la vie humaine est-elle apparue, il y a peut-être un million d'années ?

Les données bibliques sur la localisation du paradis terrestre correspondent manifestement à une géographie sommaire et idéalisée, qui ne fait aucunement l'objet des préoccupations du magistère.

Les savants avaient d'abord commencé par multiplier les « centres de création » ou « d'apparition » de l'homme. « C'était la solution commode, proposée tout naturellement par les polygénistes tels qu'Agassiz. Mais de Quatrefages a fait observer avec raison que ce cosmopolitisme initial est en contradiction avec les données générales de la géographie zoologique. Il est également contraire à notre compréhension actuelle des conditions et des causes de migrations de l'ensemble des mammifères, telles que nous les révèlent la paléontologie. Bien que divers auteurs aient récemment essayé de remettre en honneur cette conception en la modifiant, on ne peut la considérer que comme une pure spéculation de l'esprit... La principale donnée qui paraisse bien établie par la paléontologie, c'est qu'à partir de stades tout à fait primitifs, stades lémuriens et platyrrhiniens, l'évolution du groupe comprenant en puissance le rameau humain ne s'est poursuivie ni dans l'Amérique du Nord, d'où tous les primates semblent avoir disparu depuis l'éocène supérieur, ni dans l'Amérique du Sud, où la branche des platyrrhiniens a régné exclusivement. C'est donc dans l'Ancien Continent qu'il faut chercher notre berceau. L'humanité est un produit du Vieux Monde » ². Asie ? Afrique ? Rebord africano-asiatique de l'océan Indien ?

LA CONDITION PRIVILÉGIÉE DU PREMIER HOMME. — 1. Si les forces évolutives sont incapables, même en agissant comme instruments de la toute-puissance divine, de faire apparaître l'âme spirituelle, si leur élan ascensionnel doit alors céder la place à une descente imprévisible de la libre initiative créatrice, à combien plus forte raison seront-elles silencieuses devant

¹ Ces objections faites, au lendemain de la parution de l'Encyclique *Humani generis*, contre le monogénisme au nom de l'évolution sont tirées d'un texte ronéotypé, diffusé par des amis de Teilhard de Chardin alors vivant, et publié par nous dans *Nova et Vetera*, 1951, p. 49.

² BOULE-VALLOIS, *Les hommes fossiles*, Paris, 1946, p. 545. — Voir plus récemment P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'apparition de l'homme*, p. 279 : « A en juger par tout ce que nous savons maintenant de l'évolution des Mammifères, ce n'est certainement ni en Amérique (nord ou sud), ni en Eurasie au nord des chaînes alpines ou himalayennes — mais c'est au cœur de l'Afrique que l'Homme a dû émerger pour la première fois. Voilà ce dont nous aurions pu nous douter plus tôt, sans tellement tâtonner et attendre. Voilà ce que nous apercevons clairement aujourd'hui ».

l'existence de l'univers surnaturel, connue non plus par la raison mais par la seule voie de la révélation consignée dans l'Écriture sainte, et devant le mystère inimaginable des prévenances de la grâce divine, d'abord donnée au premier homme avec des privilèges exceptionnels, puis perdue par une catastrophe irréparable, enfin retrouvée d'une façon plus secrète et plus merveilleuse par la rédemption du Christ ? Toute vision du monde qui présenterait l'état concret et existentiel de l'humanité comme le seul fruit naturel d'une montée ascendante de la vie, qui considérerait la condition actuelle de l'humanité comme naturelle, comme naturellement convergente vers sa fin ultime, est radicalement aberrante ¹. L'homme, celui dont nous descendons tous, n'est pas apparu naturellement dans la série des êtres vivants. Il a été créé dans un état privilégié d'harmonie résultant de la sainteté originelle, qui a sans doute passé comme l'éclair et dont il est vain de chercher paléontologiquement les traces, mais dont la catastrophe l'affecte spirituellement d'une manière profonde, faisant de lui un être à la fois déchu et racheté par le Christ. C'est à la totalement libre et imprévisible rédemption du Christ que la destinée suprême de l'humanité est maintenant suspendue.

2. Nous avons dit que le premier homme a été créé dans un état privilégié d'harmonie, qu'il était revêtu de sainteté et de justice. Comment, dès lors concilier les données de la révélation sur la dignité du premier homme avec les données de la paléontologie, attestant que, plus on remonte dans le passé, plus la vie de l'être humain et les caractères de son squelette se rapprochent de l'animalité ?

¹ Comment dès lors le chrétien ne serait-il pas heurté quand on lui présente les révélations de saint Paul et de saint Jean annonçant la victoire de la grâce sur le péché, du Christ sur le Prince de ce monde, du ciel sur l'enfer, comme le point de convergence d'une Cosmogénèse ? « Effrayé un instant par l'Évolution, le chrétien s'aperçoit maintenant que celle-ci lui apporte simplement un moyen magnifique de se sentir et de se donner plus à Dieu. Dans une Nature d'étoffe pluraliste et statique, la domination universelle du Christ pouvait encore, à la rigueur, se confondre avec un pouvoir extrinsèque et surimposé. Quelle urgence, quelle intensité cette énergie christique ne revêt-elle pas dans un Monde spirituellement convergent ? Si le Monde est convergent, et si le Christ en occupe le centre, alors la Christogénèse de saint Paul et de saint Jean n'est rien autre chose ni rien de moins, que le prolongement à la fois attendu et inespéré de la Noogénèse en laquelle, pour notre expérience, culmine la Cosmogénèse. Le Christ se drape organiquement de la majesté même de sa création. Et, de ce chef, c'est sans métaphore, par toute la longueur, l'épaisseur et la profondeur du Monde en mouvement que l'homme se voit capable de subir et de découvrir son Dieu. Pouvoir littéralement dire à Dieu qu'on l'aime, non seulement de tout son corps, de tout son cœur, de toute son âme, mais de tout l'Univers en voie d'unification, voilà une prière qui ne peut se faire que dans l'Espace-Temps », P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, p. 330. Une graine mise dans un vase par un pouvoir extrinsèque et surimposé peut bien utiliser la terre pour fleurir ; on ne dira pas qu'elle est le point de convergence et le résultat des activités minérales du vase. Les préface, post-face, appendice et notes du livre témoignent sans doute du profond désir, chez P. Teilhard de Chardin de tenir compte des remarques qu'on a dû lui faire. Elles ne réussissent pas, à nos yeux, à transformer la vision foncièrement et essentiellement naturaliste qu'il s'est faite du christianisme. Voir notre étude *L'explication du monde selon Pierre Teilhard de Chardin*, dans *Nova et Vetera*, 1956, pp. 210 et suiv.

Plusieurs réponses sont possibles¹. Contentons-nous d'en proposer deux. On peut supposer que l'homme, abandonné par la grâce d'innocence, tombe très vite au plus bas point de sa condition, s'enfonce, sous le poids d'un univers qui l'écrase, jusqu'aux confins de l'animalité, subit dans son organisme encore plastique des altérations anatomiques qui l'avoisinent aux primates et, ainsi brusquement dégradé, entre, avec son âme immortelle, dans la nuit de la préhistoire. Il lui faudra d'abord toucher le fond de sa misère pour apprendre, par l'exercice progressif de son intelligence, et le secours très mystérieux qui commence à lui venir de la croix du Christ, à remonter, à travers une extraordinaire évolution ascensionnelle, jusqu'à la surface de l'océan des choses. Suivant cette vue, le Pithécantrope, le Sinanthrope, l'Homme de Rhodésie — à condition qu'ils aient été hommes non seulement morphologiquement mais philosophiquement, c'est-à-dire doués d'une âme immortelle — et plus tard l'Homme de Néanderthal, pourraient se situer sur la ligne ascendante qui aboutit à l'*Homo sapiens*. Mais la science incline aujourd'hui à voir dans ces divers types d'humanité, non pas nos ancêtres, mais plutôt des écailles divergentes s'éloignant toujours plus de la tige vivante, qui monte vers l'*Homo sapiens*, et qui, en raison de sa fragilité et de son caractère de transition ne se laisse elle-même jamais saisir².

La deuxième réponse ne commencera donc pas par supposer un effondrement si subit de l'homme. Au moment de la chute, la grâce ne fait que mettre brusquement à découvert l'indigence initiale d'une nature humaine encore inculte mais douée d'une étonnante plasticité, et de virtualités vierges et inemployées, qui vont commencer de s'éveiller au contact de l'univers, devenu hostile, et des premiers rayons secourables de la grâce rédemptrice du Christ. Une évolution de cette ampleur se fait par essais, tâtonnements, reprises. Bergson pensait que l'essence d'une tendance vitale est de se développer en forme de gerbe, avec des montées et des retombées. On nous dit aujourd'hui, en effet, que l'homme de Néanderthal, considéré d'abord comme un anneau entre les singes anthropomorphes et l'*Homo sapiens*, apparaissait plutôt comme une fin de race, l'aboutissement d'une branche évolutive qui, par la réduction progressive de sa variabilité, approchait de son extinction. Les stigmates d'animalité apparaissent, dès lors, comme des « caractères récessifs »³.

CONCLUSION. — 1. L'essentiel, du point de vue de la philosophie et de la théologie, est de ne pas oublier la clef qui ouvre toutes les serrures. Lorsqu'il

¹ Voir notre *Introduction à la théologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, pp. 213-225.

² Selon la loi de la suppression des pédoncules, sur laquelle se plaît à insister P. TEILHARD DE CHARDIN, voir, par exemple, *Le phénomène humain*, pp. 128-129.

³ Alberto Carlo BLANC, *L'évolution humaine dans le cadre de la cosmolyse*, Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, avril-juin 1946, p. 68. — Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'apparition de l'homme*, p. 207 : « Le Groupe humain... étudié dans sa tige, se découvre comme un véritable phylum, doué d'un pouvoir autonome de ramification et de divergence : phylum complet, où se distinguent des verticilles successifs de formes anatomiquement et géographiquement marginales encadrant vraisemblablement un noyau spécialement adaptatif de fibres plus internes ».

est question soit de l'apparition du monde, soit de l'apparition de la vie, soit de l'apparition de la connaissance sensible, soit de l'apparition de l'âme humaine, soit de l'apparition de la grâce sanctifiante et du premier Adam, ce qu'il faut considérer, c'est avant tout le mouvement de descente par lequel la divinité, rompant avec ce qui précédait, inaugure un ordre nouveau supérieur, métaphysiquement discontinu ; et c'est, mais ensuite seulement, le mouvement de montée par lequel un être préexistant s'achemine d'une manière continue vers ses fins proportionnées, ou prépare, sous l'influence d'une motion élevante, un ordre qui le dépasse¹.

¹ C'est la possession de cette clef qui fait défaut à P. TEILHARD DE CHARDIN. D'où son besoin de refondre, pour les exprimer en termes de « cosmogénèse » les notions de création, des interventions divines inaugurant un ordre supérieur, du miracle. « Ce qui donne à beaucoup l'impression que, dans un Univers à structure évolutive, le Dieu Chrétien s'efface, c'est qu'ils n'ont pas suffisamment renouvelé en eux-mêmes la notion de création. Ils en sont toujours à rêver, pour les épiphanies divines, je ne sais quelles intrusions localisées et tangibles, semblables à celles qui accompagnent le jeu des causes matérielles et secondes. Or ces déchirures de notre Univers sensible par une activité d'ordre supérieur, non seulement seraient, pour parler le langage de l'Ecole, *contra leges naturae in essendo et in percipiendo* (puisqu'elles se traduiraient, dans nos perspectives, par l'apparition de réalités dépourvues d'antécédents — ce qui est, nous l'avons vu, un « monstre expérimental ») —, mais elles n'ajouteraient rien aux prérogatives de l'opération créatrice. Bien compris le miracle lui-même est moins une déchirure des phénomènes, qu'une extension harmonieuse (par sur-création ou sur-animation) des puissances de l'être créé... Réfléchissons un instant et nous verrons que, pour s'exercer au sein du Monde, le propre de l'action divine est justement de ne pouvoir être saisie ni ici ni là (sauf, jusqu'à un certain point, dans les relations mystiques d'esprit à Esprit), mais de se trouver répandue partout dans le complexe soutenu, finalisé, et, en quelque façon, sur-animé, des activités secondes. Que notre Espace et notre Durée aient, oui ou non, une limite expérimentale, ceci n'a rien à voir avec la supériorité d'une opération dont l'apanage est précisément d'avoir comme point d'application de sa force, la totalité globale du Monde passé, présent et futur ». *La vision du passé*, pp. 187-188. Les soulignements sont de l'auteur. C'est dans cette perspective, n'allons pas l'oublier, qu'on nous invite, à la page suivante, à ne pas « confondre les plans. Dans notre Univers, les discontinuités de natures, les paliers évolutifs (si nombreux et si importants que la Philosophie exige), n'entraînent aucun arrêt nécessaire dans le déroulement des phénomènes », *Ibid.*, p. 189.

Ainsi la notion de création doit être « renouvelée », pas d'épiphanies divines « localisées et tangibles », pas d'irruptions dans notre Univers sensible d'une activité d'ordre supérieur qui nous apparaîtraient comme des « réalités dépourvues d'antécédents », pas d'interventions miraculeuses qui transcenderaient vraiment les puissances de toute la nature créée, pas d'autre action divine que celle dont « le propre est justement de ne pouvoir être saisie ni ici ni là », de « se trouver partout répandue », d'avoir « comme point d'application de sa force la totalité globale du Monde ». Mais quel philosophe, quel théologien accepterait ce vocabulaire pour définir le passage du minéral au végétal puis à l'animal, l'apparition des âmes spirituelles et immortelles créées absolument de rien, le miracle de Cana ou celui de la résurrection de Lazare, la justification par laquelle une âme est tirée du péché et ordonnée à la vision béatifique, la descente inimaginable du Verbe dans la chair au moment de l'Incarnation, la récapitulation dans le Christ du vieil univers effondré en Adam ? L'œuvre de Teilhard de Chardin, si captivante et suggestive au plan de la paléontologie et des sciences naturelles, se résout dans une vaine fantaisie quand elle use d'un équipement purement scientifique pour aborder les plus hauts problèmes de la philosophie et de la révélation.

Opposant à la notion thomiste de *préexistence potentielle*, la notion teilhardienne de

2. Tel est le principe qui, considéré par saint Thomas dans son application suprême, lui permettra d'éclairer, sous ses diverses faces, le mystère même de l'apparition du « second Adam ». C'est tout de suite, écrit-il, ce n'est pas progressivement, que le corps du Christ a été assumé par le Verbe : « *Il ne faut pas imaginer ici un mouvement ascensionnel par lequel un être préexistant serait peu à peu conduit jusqu'à l'union divine, comme le croyait Photin, qui fut hérétique ; il faut avant tout prendre garde au mouvement de descente du Verbe de Dieu qui, étant parfait, assume une nature imparfaite* »¹. C'est tout de suite, ce n'est pas progressivement, que le Christ a possédé la grâce sanctifiante : « Dans le mystère de l'Incarnation, *il faut considérer bien plus le mouvement de descente de la plénitude divine*

préexistence larvée, ou préexistence actuelle du nouveau dans l'ancien, Paul GRENET, Pierre Teilhard de Chardin, *Une philosophie du devenir sans les notions d'acte et de puissance*, Bulletin du Cercle Thomiste, Saint Nicolas de Caen, janvier 1958, pp. 27-42 (voir aussi : *Un philosophe sans instrument*, décembre 1956, pp. 35-42), signale, en terminant sa pénétrante analyse, les périls auxquels elle expose les lecteurs : « Ne disons rien de la Vie. Mais parlons de l'Esprit, de l'Histoire, de la Grâce et du Ciel. Si l'on s'en tient au motif teilhardien de la préexistence larvée, l'Esprit existe dans la Matière, l'Histoire humaine dans l'Histoire naturelle, la Grâce dans la Nature, le Royaume du Ciel dans les Royaumes de la Terre. Le dogme chrétien nous remet aussitôt sur la bonne voie. L'Esprit est si radicalement autre que la matière qu'il requiert une intervention créatrice spéciale. L'Histoire humaine introduit dans l'Histoire naturelle le facteur Liberté qui en était simplement absent. La Grâce dépasse absolument toutes les possibilités et exigences de toute nature créée ou créable : le Ciel est le comble de la gratuité, Dieu s'y donnant lui-même, alors que rien d'autre que lui n'est digne ou capable de lui. Bref, un inventaire exhaustif du réel oblige à constater qu'il y a des êtres, ou des états, qui n'existent pas du tout dans certains autres, *même pas en puissance*. L'Esprit est une réalité qui est capable de posséder tout par la connaissance, mais qu'aucune chose non spirituelle ne peut devenir (aucun corps ne peut devenir intelligent) ... Il importe d'éliminer au plus vite de la synthèse teilhardienne cette notion philosophique de *préexistence larvée* que le P. Teilhard a improvisée faute de mieux, c'est-à-dire, nous semble-t-il, faute de la notion de puissance ; et qui fait courir aux lecteurs enthousiastes, mais non philosophes et non théologiens de Teilhard, les pires dangers du point de vue de l'intégrité de leur foi chrétienne : le danger de penser que l'Histoire humaine n'est qu'une continuation de l'Histoire naturelle ; le danger de croire que la Grâce gît déjà dans la Nature et que le Royaume du Ciel n'est que l'accomplissement des royaumes temporels ».

Au sujet du postulat teilhardien de l'unité de l'étoffe de l'univers, L. MALEVEZ, S. J., écrit : « Il y a une opération que le langage de Teilhard ne pouvait plus guère exprimer : la création *immédiate* de l'esprit... de la réalité spirituelle *en tant que telle*. Par là, le langage de Teilhard non seulement cessait de s'aligner parfaitement (d'ailleurs contre l'intention certaine de son auteur) sur celui de la théologie chrétienne ; mais il entraînait en conflit avec une anthropologie philosophique rigoureuse, qui, ayant manifesté l'immatérialité stricte de l'esprit humain, devait exiger conséquemment, pour la genèse de cet esprit, autre chose qu'un simple franchissement de seuil, à savoir, précisément, une création et une interpellation divine immédiate ». *La méthode du P. Teilhard de Chardin et la Phénoménologie*, dans Nouvelle Revue Théologique, 1957, p. 596. C'est la foi catholique et non seulement la théologie chrétienne qui professe que l'âme humaine est créée *ex nihilo*. Cf. le Symbole de foi de S. LÉON IX, Denz., n° 348.

¹ III, qu. 33, a. 3, ad 3.

dans la nature humaine, que le *mouvement de progrès* par lequel une nature humaine préexistante se tournerait vers Dieu »¹.

III. LA SUPPOSITION D'UNE PLURALITÉ DE MONDES HABITÉS

UN SONGE. — Quand on a posé avec P. Teilhard de Chardin que « l'Esprit et la Matière, communément regardés comme deux Univers antagonistes incompréhensiblement associés, ne sont plus que deux pôles réunis par le flux » de l'évolution², que la Matière monte vers l'Esprit comme la graine vers sa fleur, comment douter que ce que nous voyons sur la terre ne se produise ailleurs et se retenir de proclamer qu'il *doit* véritablement y avoir d'autres mondes habités ? On s'enfonce délibérément dans le rêve. « L'apparition pliocène de la Pensée sur Terre constitue un événement qui complète et illumine dramatiquement pour nos yeux (si seulement nous savons bien regarder) l'histoire immense de la Matière totale.

« Impossible, en effet, d'en douter plus longtemps. Si localisée et dispersée que puisse être la Vie dans l'Univers, elle deviendrait immédiatement incompréhensible scientifiquement si nous ne la considérons pas comme, *depuis toujours, en pression partout*. Qu'en un point quelconque des espaces sidéraux, dès lors, un astre apparaisse par chance, où température, pression, gravité, etc., permettent la formation graduelle de très grosses molécules, et c'en est assez pour qu'aussitôt — en un tel point de coïncidence optimale entre « corpusculisation d'agrégation » et « corpusculisation d'arrangement » — la Vie s'accroche ; et pour que, une fois accrochée, elle se concentre et s'intensifie jusqu'à se réfléchir sur elle-même — si tout va bien.

« Considérées de ce point de vue (non plus seulement astro-physique ou astro-chimique, mais *astro-biologique*), les « planètes à noosphère », loin d'être une bizarrerie dans la nature, représenteraient donc tout simplement le *produit normal, et ultime, d'une évolution de la Matière poussée jusqu'au bout*.

« Qu'est-ce à dire sinon que, de l'affaire, nous avons — nous autres, Hommes —, les plus grandes chances (pour ne pas dire la certitude) de ne plus être, comme nous le pensions, les seuls corpuscules pensants en train de dériver au firmament.

« Du temps de Fontenelle, on pouvait encore jongler sans danger avec l'idée de la pluralité des mondes habités. Tels les Coperniciens avec l'idée d'une rotation de la Terre — avant Galilée. Mais aujourd'hui que les Galaxies se révèlent par millions sur nos plaques photographiques — chacune avec ses milliers (ou millions ?) de systèmes solaires plus ou moins pareils à celui dont nous sommes nés —, le temps de jouer est passé. La spéculation inoffensive est devenue révolutionnaire probabilité. Etant donné ce que

¹ III, qu. 34, a. 1, ad 1.

² *La vision du passé*, p. 186.

nous savons maintenant sur les relations essentielles existant entre Cosmo-Bio- et Noogénèse, *il doit véritablement y avoir* « d'autres mondes habités » !¹.

UNE QUESTION. — Laissons ces considérations. Elles valent ce que vaut leur fondement. Rien. Une question demeure pourtant. Si d'autres mondes étaient habités, pourraient-ils relever de l'Incarnation ? Le théologien n'est pas pris au dépourvu par ces imaginations. Il peut répondre par des hypothèses, celle de la nature pure, par exemple, ou celle des « anges », ou celle des « îles ».

Ou bien ces êtres relèvent du statut de la nature pure. Ils n'ont ni à accepter ni à refuser la grâce du Christ, mais à suivre les lumières de leur seule raison. La fin qu'ils joindront s'ils sont bons, ou qu'ils manqueront s'ils sont mauvais, n'est pas la fin toute gratuite et inimaginable de la vision béatifique, qu'ils ignoreront à jamais ; mais la fin due en vérité et en justice à des êtres spirituels : assez voisine de celle qui est réservée aux petits enfants morts sans baptême. Entre le ciel ou la grâce du Christ acceptée, et l'enfer ou la grâce du Christ refusée, leur rôle, distinctif sera de peupler, dans la cité future, la place de la nature pure.

Ou bien ces êtres spirituels appartiennent à un statut surnaturel situé maintenant en dehors du Christ — en ce sens que la grâce surnaturelle leur est envoyée par Dieu directement, indépendamment de la médiation du Christ. Mais ils sont destinés à être ultérieurement incorporés à l'univers du Christ. C'est ainsi que les anges, qui primitivement n'ont reçu la grâce que de Dieu, la reçoivent maintenant du Christ ; ils ont été disposés primitivement comme les points d'une circonférence dont le Christ un jour devait devenir le centre.

Ou bien encore ces êtres spirituels relèvent dès maintenant et d'emblée du statut surnaturel du Christ, connu d'une manière seulement implicite dans le mystère de Dieu et de sa providence : « Celui qui approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il se fait rémunérateur pour ceux qui le cherchent » (Hébr., XI, 6). Ils sont dans une condition un peu semblable à celle des hommes qui ont vécu aux siècles passés sous la loi de nature ou à ceux qui vivraient aujourd'hui oubliés dans quelque île du Pacifique.

UNE CERTITUDE. — Il est salutaire pour finir de se rappeler le mot de Léon Bloy : « Les cieux inimaginables n'ont pas d'autre emploi que de

¹ *L'apparition de l'homme*, pp. 319-320. Les soulignements sont de l'auteur. Le texte continue : « Et alors on se prend à rêver, sinon du fantastique (mais improbable) événement cosmique que serait le contact s'établissant entre deux noosphères à travers le temps et l'espace — mais au moins de l'invention merveilleuse qui nous permettrait de déceler la présence et d'apprécier « la température psychique » des *planètes vivantes* au moyen de quelque radar, ou de quelque émulsion, sensibles aux influences lointaines de la Matière organisée. Grâce à ce procédé, nous pourrions (comme les astronomes dans le cas de leurs étoiles blanches ou rouges) déterminer (par comparaison avec nos planètes-sœurs) à quel point *notre* noosphère, à nous, en est parvenue de son évolution ». *Ibid.*

marquer la place d'une vieille pierre où Jésus a dormi trois jours »¹. De toute façon se réalisera la révélation de saint Paul : « Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-Né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise... Car 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, 15-20).

2 juillet 1958

CHARLES JOURNET

¹ *La femme pauvre*.

Notes sur la violence

Le fait de la violence est incorporé à l'histoire humaine. La violence est présente dans les rapports entre nations ; à l'intérieur de chacune, des luttes opposent groupes et individus. Ce fait est-il une donnée naturelle et inéluctable ? Découle-t-il, à l'opposé, du seul péché ? L'action de l'homme peut-elle, sinon le supprimer, du moins en contrôler les effets ? Ceux que ce fait blesse obéissent-ils à des réflexes sentimentaux, voire, dirait Nietzsche, à des réflexes de faibles, ou écoutent-ils la voix de la conscience ? Le problème est complexe.

*

Si la violence existe dans l'ordre des choses humaines, c'est qu'elle existe d'abord dans l'ordre de la nature. Le philosophe de la nature, avant le moraliste, la rencontre. *Violent*, selon la définition d'Aristote, s'oppose à *naturel*. Cette définition doit permettre de distinguer deux types de mouvements. Le mouvement naturel procède de l'intérieur d'un être, il est conforme à sa nature, il suit son inclination. Sa source est intrinsèque. Le mouvement violent est imprimé du dehors, il est extrinsèque, il contrecarre l'inclination d'un être, brise son élan propre, ou, tout au moins, ne répond pas à son attente. Ce qui est violent brutalise et contrarie. Avec les transpositions qui s'imposent, la vue d'Aristote demeure valable.

Elle apporte une lumière d'une importance capitale. Elle va, en effet, permettre de déceler que la violence tient une place immense dans le monde des êtres matériels ; mais aussi, ce qui est plus décisif encore, elle fait découvrir que la violence n'est pas première. C'est au plan de ce regard tout à fait original et primitif sur les choses que l'aristotélisme se sépare des philosophies construites sur la dialectique ; qu'elles le veuillent ou non, ces dernières doivent faire de la violence

l'essence du réel. Pour Aristote, il y a *d'abord* le monde des *natures* qui ont leurs lois, leurs tendances ; il y a d'abord un certain ordre primordial ; le mouvement découle d'inclinations qui sont inscrites dans les natures : par là il est ordonné.

La violence est seconde ; si elle est possible, c'est parce qu'antérieurement existe un ordre de natures.

La violence implique l'idée d'une rupture de l'ordre premier ; elle est désordre qui se produit, anarchie. Et cependant l'ordre du monde ne peut être sans l'intervention de la violence, il exige sa part de désordres : l'univers est composé de parties hétérogènes, subordonnées au bien du tout. Il en résulte des rencontres de séries causales ; pour autant qu'une série bouleverse le cours naturel d'une autre, elle lui inflige violence, elle rompt son mouvement vers sa fin. Mais telle action pourra être violente par rapport à un agent naturel singulier qui sera naturelle, référée à un ordre plus complexe. Les interférences de mouvements qui se font violence sont récupérées dans un ordre plus général, la partie étant soumise au tout.

*

La structure fondamentale de l'être matériel, telle que la considère le philosophe, rend compte, en dernier ressort, de la possibilité de la violence : celle-ci s'explique par la composition de l'être matériel en matière et forme.

La forme, étant acte, pose une exigence de durée, de permanence. Plus un être est forme, acte, plus forte en lui est l'exigence de permanence, d'ordre, de paix.

La matière est potentialité, disponibilité à recevoir une multitude de formes ; il en résulte une instabilité, une vulnérabilité essentielles aux êtres matériels ; ceux-ci sont sujets au changement, à l'expulsion de leur forme, qui, de soi, tend à demeurer. Dans le processus de corruption, la forme et le composé subissent violence. Mais la capacité de subir violence est inscrite dans la matière ; l'acte, dans la mesure où il est acte, ne saurait subir violence.

Ainsi dans le monde matériel, où les êtres sont composés de matière et de forme, la violence ne peut pas ne pas occuper une grande place. La loi fondamentale qui régit ce monde est la loi de la génération et de la corruption : toute forme nouvelle, pour informer une matière, doit chasser une forme ancienne.

La violence intervient *normalement* dans le monde matériel, rançon de son imperfection. En ce sens, il est naturel que des natures, situées au bas de l'échelle des êtres, subissent violence.

*

Dans ce domaine, l'imagination peut facilement tromper ; ses illusions sont responsables du succès rencontré par l'explication de l'univers à l'aide d'une imagerie empruntée au matérialisme dialectique. Parce qu'elles sont souvent solidaires en fait, on est enclin à confondre violence et énergie. Cependant les deux concepts sont bien distincts.

L'énergie se tient du côté de l'acte ; elle dit pouvoir actif ; mais il est vrai que souvent l'énergie se manifeste quand un agent affirme sa supériorité sur un autre agent, qui, contraint de subir sa loi, subit violence.

Il semble parfois que la violence libère l'énergie ; elle prend alors le visage d'un pouvoir créateur, d'un principe de fécondité. Mais, tout en tenant compte du caractère symbolique de la représentation de l'atome que nous offre la physique nucléaire, on peut remarquer que la libération de l'énergie est la conséquence d'une rupture d'équilibre. L'équilibre comme tel indique la forme, il révèle un ordre qui est force. La « forme » de l'atome apparaît ainsi comme un parallélogramme de forces qui s'équilibrent. En disloquant l'atome, on révèle l'énergie qui y est accumulée à l'état actif, les forces qui convergent à l'édification de son architecture. L'énergie, libérée par la rupture d'équilibre, est d'abord facteur d'équilibre et d'ordre. Elle existe d'abord à titre de composante d'un ordre. La violence met l'énergie physique à notre disposition, elle ne la crée pas.

*

La place de la violence dans le monde des vivants frappe encore davantage l'imagination ; cependant son principe ultime d'explication y demeure la composition en matière et forme.

Les êtres vivants, végétaux et animaux, sont autant de totalités. De plus chacun fait partie d'une espèce : le bien de l'espèce prime le bien de l'individu ; s'il le faut, ce dernier est sacrifié à celle-là.

La mort est la suprême violence pour l'individu ; elle est cette violence qui va jusqu'à rayer sa nature individuelle du registre de l'existence. La forme, comme telle, exige la durée ; si elle ne dure pas c'est qu'elle est reçue par une matière qui en limite la perfection. Le composé en conséquence est soumis à la loi de la croissance et du dépérissement. La forme dans son exigence d'être doit sans cesse recommencer l'aventure de l'existence, consommant, si l'on peut dire, une multitude d'individus : en ce sens l'espèce l'emporte et la mort apparaît comme la condition de la jeunesse de la vie, qui exige le dépouillement de l'ancien. Ce phénomène a fortement frappé Hegel qui en tira sa dialectique de la vie et de la mort : la croissance de l'enfant est la mort des parents ; telle est en effet l'expression ambiguë qu'il en donne. C'est que, pour Hegel, la violence, avec la mort qui est son fruit, est, plus qu'une condition, le foyer fécond du renouvellement de la vie.

Il reste que dans l'ordre des vivants la loi de la génération et de la corruption a quelque chose de tragique.

De plus, l'ordre et l'harmonie du monde exigent une nouvelle subordination : celle de certaines espèces par rapport à d'autres. Le processus de nutrition suppose le sacrifice normal de vivants à d'autres vivants. Le comportement des carnassiers constitue l'aspect le plus spectaculaire d'un phénomène plus large.

Ainsi la violence, qui est telle par rapport à l'être singulier qui la subit, entre dans la texture de l'univers physico-biologique. En ce sens, située dans l'ensemble du cours de la nature, elle est naturelle. Toutes les rencontres entre les êtres ne sont pas harmonieuses et pacifiques. Le conflit est un élément de notre univers : l'un impose sa loi, l'autre la subit. Cependant, il est exagéré de dire que le conflit est *la* loi de l'univers physico-biologique : à côté des antagonismes, il y a les faits de solidarité.

La violence intervient au titre d'une économie : une partie, individu ou espèce, est sacrifiée à l'harmonie de l'ensemble. Nous ne dirons pas que la vie est lutte ni que la violence est la pulsation originelle du réel.

*

Au sens où nous l'avons précisé la violence est naturelle ; aussi les animaux supérieurs sont-ils psychologiquement équipés pour faire

face aux situations qu'elle crée. Pour affirmer son autonomie individuelle, l'animal supérieur est doué d'une faculté affective, que les anciens appelaient « irascible », dont le rôle est l'agressivité et la défense victorieuse dans un contexte de violence.

Il faut ici faire une remarque : l'individu sacrifié au bien de l'espèce subit violence de la part de celle-ci. L'individu lutte contre la mort, il ne s'offre pas spontanément au massacre. Si tel était le cas, sa mort serait la réponse à une inclination de sa nature ; elle ne serait plus violente. Paradoxalement, les philosophies qui font de la violence l'essence du réel, finissent par nier la violence en la confondant avec la nature. Dès lors tout en semblant exalter la vie, une philosophie de la violence tendra à devenir nihiliste. Elle n'est plus apte à distinguer les tendances positives de la nature de la tendance de toute créature — en tant qu'elle est créée et non pas en tant qu'elle est nature —, à retomber dans le néant d'où elle est tirée. Ainsi le vitalisme hégélien est-il parcouru par un profond courant nihiliste. Et faut-il rappeler Nietzsche ?

*

Chez l'homme, une vertu va régler la faculté de l'irascible : la vertu de force. La force n'est pas la violence mais elle la suppose. Il y a un comportement humain spécifique pour un contexte de violence. La faculté de l'irascible est le siège de « passions », c'est-à-dire de réflexes, d'attitudes fondamentales d'agressivité ou de défense, de victoire ou de défaite, face à la violence. De soi les passions ne sont pas moralement mauvaises, elles sont indifférentes. Leur qualification morale leur vient du gouvernement que leur impose, ou non, la raison. La vertu de force marque la domination de la raison et de la volonté sur le monde des passions. Elle affirme la supériorité de l'esprit. Ainsi celui qui possédera la vraie douceur sera le fort chez qui l'esprit conduit les passions ; il ne sera pas un être sans passions. La prétendue opposition entre vitalité et vertu est un des sophismes qu'a utilisés Nietzsche dans sa polémique contre la morale chrétienne. Les contrefaçons caricaturales ne manquent pas qui peuvent rendre vraisemblable la thèse nietzschéenne. Cependant le sophisme, qui semble avoir impressionné Mounier, reste un sophisme, comme une caricature reste une caricature. Les énergies physico-biologiques se manifestent souvent dans un contexte de violence ; la vertu de force

a pour objet de les canaliser au service de l'esprit, patrie de l'essentiel, de ce qui est au-dessus des vicissitudes, et donc pacifique.

*

Le danger, la menace, de même que les moyens d'y faire face, font partie de l'existence de l'animal supérieur, et donc de l'existence de l'homme dans la mesure où il est aussi un animal supérieur. Un défi est lancé à l'homme qui l'oblige à faire preuve de certaines qualités. Tant que l'homme a dû lutter pour sa survie, il a fallu qu'il consacre une grande partie de ses énergies aux activités de violence. La guerre était peut-être d'abord une nécessité, sa fonction était quasi biologique. Avec l'affinement de la conscience, l'homme a trouvé les moyens de se passer d'elle. Plus la civilisation a progressé, plus la présence de la guerre est devenue un signe de perversité, de dégradation, de *retour* à une existence à dominante biologique. Le métier des armes fut d'abord un office aristocratique. Le guerrier était l'homme du courage ; ce type, qui s'est longtemps maintenu, tend à disparaître dans les sociétés industrielles, pour faire place au technicien des destructions massives. Là où l'homme faisait preuve de courage, la violence était pour ainsi dire le fait de la situation, elle était une fatalité ; l'acte de courage pouvait ainsi être une réponse adéquate de la raison ; il était un signe de noblesse. Tant que la guerre a semblé être une nécessité inéluctable, il y eut des efforts pour l'humaniser ; la guerre était gouvernée par des lois, une moralité ; il y avait un honneur du guerrier, le respect des valeurs de l'adversaire qu'on affrontait d'homme à homme. Il y eut même des efforts pour aller au-delà dans le souci d'humanité (qu'on pense à la trêve de « Dieu »). Certes ces remarques concernent davantage la conception de la guerre qu'une pratique qui fut rarement à son niveau. Aujourd'hui, l'homme de guerre, qui doit déployer certaines vertus, tend à disparaître. La guerre plus que jamais pose des problèmes éthiques car, dans son exercice même, elle cherche à échapper à l'*agir* humain ; c'est la raison technicienne qui intervient, le *faire*, à qui l'on demande de déchaîner la violence la plus efficace.

*

Dans la mesure où l'homme fait partie de l'univers physico-biologique, la violence intervient donc dans la vie humaine ; ce qui ne signifie nullement qu'elle y doive régner.

La tentation de penser d'une manière univoque, c'est-à-dire en méconnaissant les hiérarchies ontologiques est peut-être celle à laquelle l'esprit humain cède le plus facilement. Elle s'exerce également dans le domaine des philosophies politiques. Concevoir toute la vie de l'homme sur le modèle du comportement des êtres matériels ou sur celui de l'être biologique donne naissance aux philosophies matérialistes ou vitalistes ; dans ces philosophies la violence tendra à occuper une place centrale et à prendre un caractère normatif.

L'agir de l'homme, individuel ou social, ne trouve pas ses normes suprêmes dans les lois biologiques. La vie spirituelle a ses lois propres et ces lois devront régler l'usage de la violence, en fixer les limites, le légitimer ou le condamner.

Il y a une domination de l'esprit sur le monde de la violence ; la force de l'esprit sera de soumettre un univers où la violence a libre cours à d'autres lois que celles de la violence ; la force de l'esprit empêchera que la violence ne règne sans contrôle. Quand l'esprit est fort, il n'est pas violent ; faible, il y cède.

On ne parle pas de violence à propos de la supériorité des êtres spirituels ; mais on parle de la force, de la puissance de Dieu ou des anges. La force désigne alors une certaine qualité de l'agir — son pouvoir d'efficacité. Cette force de l'agir découle de leur être, qui est stable, qui est d'autant plus puissant qu'il est moins soumis au changement. *Fortiter et suaviter* : Dieu, cause première, agit dans l'intime de chaque être, aucune limite n'existe à sa puissance, mais il ne violente pas les êtres qu'il meut de l'intérieur. D'une manière analogue, la douceur sera une marque de l'action des créatures spirituelles. Déjà dans l'ordre humain, une forte personnalité obtient par son autorité morale ce que d'autres ne peuvent obtenir qu'en s'appuyant sur des moyens de coercition.

Ces quelques points permettent d'éclairer le problème de la non-violence. Celle-ci, quand elle est authentique, est une force, elle est un triomphe rare et difficile de l'esprit reconnu sans conteste. Elle ne peut provenir que de la sainteté ou du moins d'un certain héroïsme.

Tendre l'autre joue ; domination héroïque sur soi-même, violence imposée à ses instincts de violence. A l'opposé, accepter les humiliations sans réagir, parce qu'on a peur, qu'on est lâche, qu'on croupit dans la torpeur morale, est la marque d'un être vil. La non-violence peut ainsi prêter à de lourdes équivoques : chez beaucoup, elle risque d'être,

non pas le triomphe de l'esprit qui lutte avec les armes de l'esprit, mais une démission devant certains aspects de la vie, une sorte de rêverie de psychasthénique. Ainsi s'expliquent les utopies pacifistes, et leur carence de spiritualité : elles sont le rêve non pas de la victoire pleinement réalisée de l'esprit sur la violence, mais d'un univers physico-biologique où la violence n'aurait aucun rôle à jouer, paradis dévitalisé où de vieilles demoiselles tiennent en laisse des lions herbivores. Or, à s'en tenir au simple plan biologique, la présence de l'irascible est la marque de l'animal supérieur. La paix de l'esprit n'a rien de commun avec une sorte d'inertie végétative.

Beaucoup de chrétiens font un complexe d'infériorité devant ce qu'il est convenu d'appeler l'efficacité du marxisme ; ce dernier pose que le recours à la violence est le plus sûr moyen de libération. Il est vrai que la révolte, comparée à l'inertie de la prostration et du fatalisme, signifie un premier sursaut de la conscience. Ce sursaut s'exprime par une explosion spontanée de colère et la rupture des chaînes de la servitude : à la violence des maîtres répond la violence des esclaves qui s'émancipent. Mais faire du recours à la violence la seule méthode adéquate d'émancipation, c'est en définitif enfermer l'homme dans l'horizon d'un monde purement biologique, dans lequel à la longue son humanité ne peut que déchoir ou s'anémier. On substitue l'agressivité à la torpeur passive. Un sursaut de conscience qui s'exprime par la colère est essentiellement immédiat : quels seront ses lendemains ? le sursaut de conscience devrait être assez puissant pour se forger des armes qui soient au niveau de l'homme et de son esprit, les armes héroïques de la non-violence. Mais dans ce domaine, qui est celui de la qualité éthique des moyens d'action, il y a encore beaucoup à inventer. Les slogans marxistes ont stérilisé les imaginations. Et cependant l'échec du marxisme se situe au plan de la moralité des moyens : rarement dans l'histoire un mouvement avait drainé de tels espoirs et une telle soif de justice ; son absence de résistance aux pires formes de la violence en est d'autant plus significatif.

La paix de l'esprit procède de l'amour de la justice, elle est militante et inventive. Il faut reconnaître que dans bien des cas les condamnations de la « révolution » procèdent d'une mauvaise foi : on évoque la paix, voire des motifs religieux, tout en prenant son parti d'un *statu quo* inique ; or l'iniquité est une violence qui se perpétue, elle est

sans titres devant la violence qui explose. Beaucoup fixent les bornes de l'inévitable et de la fatalité à l'endroit précis où leur zèle de la justice, faible ou démissionnaire, refuse de s'avancer. Leur culpabilité fournit des prétextes aux apologistes de la violence, mais prétexte n'est pas raison.

*

Les quelques observations qui précèdent sont utiles pour la philosophie politique.

La violence est au cœur du rapport domination-servitude. Un agent est violent quand il incline le mouvement d'un être hors de son cours naturel. *Violent* s'oppose également à *volontaire*. Car ce qui est volontaire procède de l'intérieur, c'est-à-dire de la volonté, appétit rationnel de la personne.

À l'égard de la société, les hommes sont des parties (ils ne sont pas que cela). Mais il faut ajouter : des parties raisonnables et libres.

C'est pourquoi les Anciens distinguaient deux sortes de gouvernements. Le gouvernement *politique* mérite seul le qualificatif humain. Il commande en s'adressant à des personnes qui entrent consciemment et volontairement dans l'ordre du tout social par la médiation de la vertu d'obéissance. Le gouvernement *tyrannique* ou *despotique* est pervers. L'homme est contraint d'entrer dans l'« ordre » (le pseudo-ordre) voulu par le tyran par une insertion violente. Il n'est plus traité comme une personne, mais comme une chose.

Un certain nombre de philosophies sociales, y compris le marxisme, conçoivent les rapports humains sur le type du rapport domination-servitude et ne connaissent pas d'autre gouvernement que le tyrannique. (C'est pourquoi le jeune Marx, quand il parle de démocratie, rêve d'une société sans gouvernement).

L'esclave entre en rapport avec son maître par la contrainte. À l'esclave s'oppose le citoyen, celui qui obéit aux lois et à l'autorité légitime par cet acte raisonné, volontaire, vertueux, qu'est un acte d'obéissance. Tel est le seul ordre qui soit humain.

Mais les théories, auxquelles nous faisons allusion, pervertissent l'ordre des choses. Elles justifient l'autorité par le pouvoir, c'est-à-dire, en ce cas, par la violence. Dans un gouvernement tyrannique, le pouvoir est premier : le pouvoir, la violence, la guerre, créent le droit. Dans un ordre politique rectifié, à l'inverse, l'autorité est première ;

elle sera dotée du pouvoir. L'autorité vient du droit à gouverner et le pouvoir est une de ses propriétés. L'autorité légitime exerce le pouvoir. Ainsi un gouvernement politique possède le pouvoir de coercition qui lui permet de faire respecter la loi, quand il se heurte à la mauvaise volonté et à un refus illégitime d'obéissance.

*

Mais nous savons que l'humanité est blessée par le péché originel. Il ne faut point nous étonner que la plupart du temps le comportement humain soit peccamineux. À vue humaine, l'histoire a partie liée avec une violence débordante.

Nous savons également que la grâce ne cesse de travailler l'humanité, de sorte qu'il est faux d'estimer que les triomphes de la violence soient inéluctables.

Péché et grâce : la révélation de ces réalités apporte une lumière indispensable au philosophe politique. Un ordre naturel rectifié, dans notre monde, sera une exception, un signe de l'intervention de la grâce (*gratia sanans*).

Dans les choses humaines, ce qui est vraiment « naturel » ne se produit pas *ut in pluribus*. Si nous ignorions le péché et si nous n'avions pour nous guider que notre regard empirique, nous devrions considérer comme « naturels » bien des désordres et des anomalies.

D'une part, l'humanité vit en-dessous de son propre niveau ; d'autre-part, elle est dorénavant capable d'actes qui le dépassent.

Déjà dans la nature de l'homme considérée en elle-même, est inscrite l'exigence d'une hégémonie des lois de l'esprit sur les lois animales qui impliquent l'usage de la violence.

L'intervention de la grâce, illuminant et confortant le plan temporel lui permettra de comporter des valeurs spirituelles dont à lui seul il demeurerait incapable.

Les saints, qui vivent le *Sermon sur la Montagne*, sont les témoins ici-bas du Royaume qui n'est pas de ce monde.

*

Il n'y a rien d'étonnant que dès l'Antiquité les philosophies qui font de la violence l'essence ou un élément essentiel du réel ou de la vie soient nombreuses. Qu'on pense à Héraclite : son attention est accaparée par le fait du changement ; le devenir est l'étoffe du réel ;

d'où les aphorismes connus : « Homère avait tort de dire : Puisse la discorde s'éteindre entre les dieux et les hommes ! Il ne voyait pas qu'il priait pour la destruction de l'univers ; car si sa prière était exaucée, toutes choses périraient. » « Polémos est le père de toutes choses et le roi de toutes choses [...] » Chez Empédocle, la loi de la haine et de l'amour explique l'alternance des cycles d'édification et de destruction de l'univers. Chez Démocrite, les figures de ce monde résultent du choc des atomes ; la rencontre des atomes est comparable à celle de projectiles, chacun subissant violence de la part de l'autre. On pourrait citer d'autres penseurs.

On sait la parenté qui existe entre la pensée d'Héraclite et la dialectique hégélienne. Nietzsche avait également une prédilection pour le philosophe d'Ephèse. Dans son fond la philosophie de Hegel est vitaliste ; elle part de réflexions sur le mystère de la vie et de la mort ; ces réflexions, transposées dans le langage abstrait de la maturité, sont à la base de la dialectique ; celle-ci commande la relation maître-esclave, dont la portée sociologique est évidente, de même que l'éloge de la guerre manifestation de l'essence profonde du réel, qui est devenir. Hegel explique que le grand mérite de la guerre est de tout remettre en question, d'ébranler tous les fondements ; elle constitue ainsi une expérience métaphysique. Les prêches du dimanche parlent de la vanité de toutes choses, sans sortir des frontières de la rhétorique ; seule la guerre en administre la preuve vécue. (*Principes de la phil. du droit*, § 324, remarque.)

L'apologie de la violence se trouve donc dans la plupart des philosophies du devenir. Elle se trouve encore dans des philosophies qui sont avant tout des morales. Pour Nietzsche les valeurs suprêmes sont les valeurs biologiques, d'où l'apologie de la lutte, de la guerre, et la théorie d'une race de maîtres et d'une race d'esclaves.

Les principes énoncés en métaphysique et en morale déploient leurs conséquences au plan des philosophies sociales. Chez Hegel ou chez Nietzsche la guerre est une vérification de la loi dialectique ou de la loi de la vie. Mais d'autres philosophies sociales reconnaissent à la violence un rôle déterminant, non plus en vertu de tels principes, mais en vertu de ce qu'elles pensent être de simples constatations. Ce sont des philosophies empiriques qui entendent tirer certaines lois de l'observation du comportement des hommes. Il est caractéristique que ces philosophies empiristes soient en général pessimistes. C'est

que pour voir l'humanité telle qu'elle est, il faut porter sur elle un regard chrétien. Parce qu'elle connaît la réalité du péché, la philosophie chrétienne n'est pas pessimiste. Elle sait que la nature de l'homme est créée pour l'harmonie, la paix, la générosité. Les désordres sont fruits du péché et la grâce est plus forte que le péché. La philosophie chrétienne est prémunie contre le danger fatal de prendre pour norme du comportement de l'homme ce qui est dérèglement d'une nature blessée par le péché.

En philosophie politique, les empiristes qui ignorent la lumière de la foi, retrouvent la tristesse païenne. Qu'on pense à Machiavel : la guerre et le mensonge constituent les principes les plus efficaces du gouvernement des hommes. Hobbes conclut que, puisque l'homme est un loup pour l'homme, un bon gouvernement doit gouverner des loups, non une bergerie imaginaire. Aujourd'hui, un Burnham propose un raisonnement semblable : la violence étant fondamentale, on ne peut prétendre rendre les hommes heureux, en l'ignorant ; discréditer le machiavélisme est mauvaise foi (cf. *Les Machiavéliens*). Le positivisme politique de Charles Maurras est également pessimiste. Notons que la ruse et le mensonge accompagnent la violence ; ruse et mensonge sont les réflexes de l'esprit asservi au biologique.

Ainsi parmi les philosophies politiques qui mettent la violence au centre de la vie sociale, certaines sont des apologies, les lois de la guerre sont belles et exaltantes, la jeunesse fleurit sur la ruine des vieillards, les peuples pacifiques sont décadents. Hegel, Nietzsche, suivis par de nombreux penseurs politiques de l'Allemagne du XIX^e siècle, ont subi la séduction du règne biologique. A l'opposé, d'autres philosophes constatent le fait de la violence ; ils y voient une fatalité. La violence règne sur les hommes, la condition humaine est profondément triste. On commettrait une grave erreur en l'ignorant ; on aggraverait encore le malheur de l'homme.

*

Le rôle reconnu à la violence par une philosophie politique peut encore dépendre de la manière dont elle conçoit les rapports de la politique et de la morale.

Le comportement politique, pensons-nous, est réglé par la vertu de prudence ; il est essentiellement moral. Chez Machiavel au contraire,

il y a un divorce entre politique et morale. La politique devient un art. Il est vrai qu'il y a dans l'activité de l'homme politique une part d'art et de technique, mais art et technique demeurent des instruments de la prudence politique. Chez Machiavel, la politique est purement art.

En un certain sens, l'artiste fait violence à sa matière, il lutte contre elle, afin de vaincre sa résistance et de lui imposer la forme qu'il a conçue. Les philosophies politiques modernes qui enseignent que la fin de la politique est la création d'un homme nouveau, poussent à l'extrême la théorie de la politique comme art, comme *techné*. Quand elles sont athées, l'œuvre politique se donne comme une création de portée métaphysique. Pour créer cet homme nouveau, l'usage de la violence s'impose : on légitime en conséquence la propagande, les procédés policiers, les camps de concentration et tout le reste. Pour le marxisme, par exemple, la société et l'homme, sont complètement déterminés par le substratum économique ; en créant une nouvelle économie, on crée l'homme nouveau, qui par définition n'existe pas encore ; cette création légitime les moyens violents ; l'œuvre politique n'est plus le *gouvernement des hommes*, elle est une lutte contre la nature et contre les hommes, dans la mesure où ils n'ont pas assez de souplesse pour entrer dans le monde de leur identité nouvelle.

FR. MARIE-MARTIN COTTIER, O. P.

Le droit et la justice

I

La question que j'essayerai de traiter ici se pose presque d'elle-même, en ce moment, à toute conscience responsable.

Pour l'introduire, quelques observations sommaires suffiront :

Dans la civilisation occidentale, on constate l'emploi invétéré de deux notions distinctes pour déterminer les relations des hommes entre eux : d'une part, « le droit », *ius*, νόμος, et d'autre part, « la justice », *iustitia*, δίκη.

Ces deux notions — on en a toujours été convaincu — ont entre elles des connections, des affinités, des rapports. Quelle est donc cette relation ? Quelle signification l'une de ces notions a-t-elle vis-à-vis de l'autre ? Comment se comportent-elles réciproquement ?

Sur ces questions, aujourd'hui, plus que jamais, les divergences d'opinion sont extrêmes : elles vont de la simple identification du droit à la justice jusqu'à l'opposition irréductible de ces deux notions.

Par leur contenu même, de telles thèses contradictoires compromettent, non seulement la Philosophie du Droit et l'Éthique, mais aussi toute la structure sociale et toutes les positions qui en dépendent. En définitive, leurs conséquences sont, ou bien la justification de l'anarchie et du despotisme, ou bien la confirmation des principes de la civilisation découverts par les Grecs et les Romains, que le temps éprouve et que le christianisme perfectionne et transfigure. A présent, sur le plan social, tout conflit est immédiatement conditionné par les attitudes prises à l'égard de cette question, vraie clé de voûte de la civilisation.

La transcendance du problème du droit et de la justice va de pair avec de graves difficultés relatives rencontrées *ab antiquo*, et auxquelles faisait allusion Leibniz : *Juris et iustitiae notiones*, disait-il, *etiam post tot praeclaros scriptores, nescio an satis liquidae habeantur*¹. En fait, souvent, dans le doute, on élude le problème, pour adopter des expédients de circonstance. Mais de tels refus — on le sait — corrompent la civilisation, quand ils ne cachent pas des décisions intimes inavouables.

Quant à moi, je ne peux partager l'opinion selon laquelle les questions de

¹ G. W. LEIBNIZ, *Codex iuris gentium diplomaticus. Dissertatio*, I, 11 (in « Opera omnia », éd. L. Dutens, T. IV, P. III, p. 294).

principes sont insolubles ; au contraire, à mon avis, l'histoire de la culture et spécialement l'histoire de la philosophie enregistrent des résultats solides et positifs acquis par les hommes dans leurs meilleurs moments et surtout fixés *tempore suo* par la *philosophia perennis*.

En dépit des apparences, tel est le cas du problème du droit et la justice, bien que l'on attende, peut-être, des définitions plus adaptées aux exigences et aux possibilités de l'esprit contemporain.

Les difficultés rencontrées dépendent, à mon avis, non seulement du sujet lui-même, mais aussi de l'histoire de la culture d'Occident. Néanmoins, à notre époque, à travers des expériences d'une acuité et d'une lucidité insolites, nous sommes arrivés à une de ces conjonctures dans lesquelles les réalités humaines, particulièrement au point de vue social, apparaissent avec une clarté extraordinaire et les mouvements de l'histoire conduisent à des définitions qui pèseront longtemps sur l'avenir.

En de telles circonstances, il ne faut pas ménager les efforts pour obtenir les solutions de notre problème, qui germent maintenant et s'offrent presque à la vue du chercheur.

Dans le présent exposé, je voudrais apporter une contribution à cette évolution décisive.

II

En premier lieu, essayons de fixer avec précision les limites de ce débat.

Il me semble utile, à cette fin, de nous référer aux doctrines philosophiques qui ont défini les tendances particulières aux cultures d'Occident, vers 1914, c'est-à-dire à l'époque initiale de la grande crise actuelle de la civilisation ; les développements contemporains de ces positions ont mis en évidence leur vrai caractère et leur vraie puissance.

Voici, dans un schéma typique, les doctrines et les développements actuels auxquels je viens de faire allusion :

1^o D'une part, les courants les plus vivants de la Jurisprudence, de la Science du Droit, de la Philosophie juridique et de l'Éthique, soutenaient le lien essentiel et idéal entre le droit et la justice, reconnaissant, expressément ou tacitement, que tous les deux, en dernière analyse, se réduisent à certaines exigences conformes à la nature humaine et à leurs déterminations nécessaires : droits naturels ; droits sacrés et inaliénables de l'homme et du citoyen ; *certain inalienable rights with which all men — created equal — are endowed by their Creator*, droits inhérents à la personne humaine.

Actuellement, dans cette tendance, on remarque un mouvement décisif, caractérisé, d'une part, par l'énergique revendication de la justice, déterminée dans les droits naturels, comme fondement constitutif du droit et, d'autre part, par les efforts réitérés et féconds pour adapter la théorie aux exigences et aux possibilités de l'esprit contemporain. Dans cette dernière tâche en première ligne apparaissent les maîtres de la Philosophie chrétienne¹.

¹ Sur le puissant courant contemporain de la philosophie chrétienne du Droit, voyez des intéressantes discussions ap. Jean DARBELLAY, *La Règle juridique, Son fondement*

2^o Un autre courant de la pensée occidentale admettait des oppositions insurmontables entre le droit et la justice, ramenant le premier à l'imposition coercitive de l'Etat, à laquelle il attribuait la valeur juridique absolue, tandis qu'il référerait la seconde à des domaines divers, en lui reconnaissant une efficacité en définitive purement rhétorique. Telle était la position classique du positivisme ; telle fut également, en pratique, celle du rationalisme, soit absolutiste (Hobbes)¹, soit libertaire (Rousseau)² ou dialectique (Hegel)³.

À notre époque, cette tendance a été portée à sa conclusion logique par le totalitarisme et par le Marxisme, moyennant l'affirmation ouverte que le droit, par essence, est opposé à la justice. « Tout le droit » selon son contenu (est) « un droit de l'inégalité » avait affirmé Marx⁴, et Engels expliquait cette même thèse caractérisant le droit comme la constitution de la « machine pour l'oppression d'une classe par l'autre ». Karl Schmidt, le théoricien du « décisionisme » totalitariste, prétend que le droit comporte, comme « facteur autonome déterminant », une « décision » dominante, dont le dernier motif est un antagonisme traduit intégralement dans la « négation essentielle d'un autre être »⁵. Lénine⁶ et après lui les doctrinaires soviétiques (Stuchka, Vyshinsky, Golunskii et Strogovitch)⁷, ont fait de l'opposition du droit et de la justice un dogme du communisme, signalant que la référence du droit à la volonté et à l'intérêt de la classe dominante est le propre, non seulement de l'Etat précapitaliste et capitaliste, mais encore et à plus forte raison, de l'Etat socialiste, étant donné que celui-ci n'admet ni adaptations, ni accommodements, mais comporte le « maintien coercitif du droit », jusqu'à la terreur, en vue de détruire complètement les restes de la classe des profiteurs.

moral et social (éd. de l'Œuvre de Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1945) ; Dario COMPOSTA, *Lezioni di Filosofia del Diritto* (Torino, 1956) ; Eugenio DI CARLO, *Filosofia del Diritto* (4^e éd. Palumbo, 1956) ; J. RUIZ-GIMENEZ CORTÈS, *Introducción elemental a la Filosofía Jurídica Cristiana* (éd. y Publ. Españolas S. A., Madrid, 1945) ; *Diritto Naturale* (Quaderni di Iustitia, 1, éd. Studium, Roma, 1951), et cita infra. — V. PIO XII, *Enc. Summi Pontificatus* ; *Radiomessaggio al mondo*, 14 dicembre 1942 ; *Nobilità della Scienza e professione giuridica alla luce dell'insegnamento cattolico*, 6 novembre 1949 ; *Diritto e coscienza. Le norme oggettive del Diritto*, 13 novembre 1949.

¹ THOMAS HOBBS, *Leviathan*, Part. 2, ch. 18 (J. M. Dent and Sons Ltd., London, p. 92) : *Whaisoever he (i. e. Sovereigne Iustituted) doth, it can be no injury to any of his Subjects ; nor ought he to do be any of them accused of In iustice.*

² J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat social*, L. IV, ch. I, II et III.

³ G. W. F. HEGEL, *Philosophie des Rechts*, III.

⁴ KARL MARX, *Kritik des Gothaer Programms* ((Ver. Neuer Weg. Gmbh., Berlin, 1946), p. 20.

⁵ CARL SCHMIDT, *Der Begriff des Politischen* (tr. F. Javier Conde, éd. Cultura Española, 1941).

⁶ I. LENIN, *El Estado y la Revolución* (éd. Lautaro, Buenos Aires, 1946), pp. 145-146.

⁷ Les textes se trouvent réunis dans *Soviet Legal Philosophy* (tr. H. Babb. Harvard Univ. Press., 1951), sec. HANS Kelsen, *The Communist Theory of Law* (a cura di G. Treves, éd. di Comunità, Milano, 1946). — Cf. Rudolf SCHLESINGER, *Soviet Legal Theory* (tr. M. Vismara, éd. Einaudi, 1952).

L'illusoire représentation de « l'utopique *status* » communiste d'égalité, ne modifie en rien la thèse marxiste de l'opposition essentielle entre le droit et la justice ; en effet, on suppose que, dans un tel *status*, il n'y aurait pas de droit, mais seulement « l'œuvre de la loi de la nature ». De toute façon, le *status* communiste, tel que le prévoyait Lénine, ni ne s'annonce, ni ne s'impose¹ et — comme l'observait déjà plus précisément Marx — ne veut signifier ni une condition qu'on doit atteindre, ni un idéal auquel doit se conformer la réalité, mais uniquement « le mouvement réel qui abolit les conditions actuelles »².

Cette opposition entre le droit et la justice dans le marxisme, mise en évidence par le communisme, constitue un vrai paradoxe si l'on considère le motif invariablement invoqué par le socialisme. Ce motif, qui a donné l'impulsion à son mouvement révolutionnaire, est la lutte contre l'inégalité sociale. Mais, l'opposition signalée surgit inévitablement dans la doctrine, et elle a été confirmée par une expérience si lamentable qu'on n'en signale pas de plus grave dans l'histoire.

3^o A l'époque de la première Guerre mondiale et dans la période qui suivit, les esprits étaient aussi attirés par une troisième tendance. Celle-ci s'est transformée dans les dernières années ; néanmoins elle continue à intéresser, même dans ses formes dépassées, quelques cercles de juristes.

Cette tendance se réduit à reconnaître, en ce qui concerne le domaine juridique, la validité du droit tout comme celle de la justice, mais en supposant un rapport de disparité entre eux. Droit et justice appartiendraient à des ordres différents. Le droit, comme une catégorie de l'expérience, se référerait à l'entendement ; la justice, au contraire, selon Stammler, à l'ordre de la raison pure, comme un idéal inaccessible³. Radbruch la confinait dans le règne pur des valeurs⁴, et Kelsen la ramenait à l'ordre des préférences politiques non nécessaires⁵.

Des évolutions récentes ont démontré combien la thèse de cette tendance était précaire ; en effet, celle-ci a dû se résoudre inévitablement en une des deux positions capitales indiquées plus haut.

Giorgio del Vecchio, conservant pourtant certains termes d'origine néo-kantienne, s'est décidé, en définitive, pour la première voie ; de fait, il reconnaît que le droit et la justice ont une même racine et que la seconde exprime les réalisations les plus parfaites du premier⁶.

¹ I. LÉNINE, *Marx et la transition du capitalisme au communisme*, dans « Marx, Engels, Marxisme » (Paris, 1935), p. 238.

² KARL MARX, *Die Deutsche Ideologie*, « Die Frühschriften », her. v. s. Laudshut. (A. Kröner Ver. Stuttgart, 1953), p. 361.

³ RUDOLPH V. STAMMLER, *Die Lehre von Richtigen Recht* (1902) ; *Lehrbuch der Rechtsphilosophie* (1921-1923).

⁴ G. RADBRUCH, *Grundzüge der Rechtsphilosophie* 3 (1932).

⁵ HANS KELSEN, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929), III ; *Reine Rechtslehre* (1934), II, 8 ; *Value judgments in the Science of Law* (1942).

⁶ GIORGIO DEL VECCHIO, *Sulla Poeticità del Diritto* (Estr. di « Studi in onore di Alfredo di Gregorio », Roma, Soc. éd. Dante, 1955), p. 21. — Cf. GIORGIO DEL VECCHIO, *La Parola del S. Padre Pio XII e i giuristi* (Roma, Tipografia Artigiana, 1944).

Le professeur Cesarini Sforza résout l'inégalité dans le sens divergent. A son avis, « la raison d'être de l'un et de l'autre (le droit et la justice) réside précisément dans leur opposition »¹.

Les tendances philosophiques que nous avons signalées caractérisent les diverses positions critiques concernant le problème du droit et de la justice, c'est-à-dire, d'une part, le lien essentiel et idéal entre les deux ; d'autre part, la tendance qui affirme leur opposition et enfin la thèse de leur prétendue disparité. Ces tendances se rattachent à la situation générale de la culture, et par conséquent sont influencées par tous les facteurs, positifs et négatifs, qui agissent maintenant sur les esprits pour produire des attitudes confuses ou artificieuses.

Dans de telles circonstances, pour une analyse non systématique mais immédiate, saisissable, si possible, par tous, j'estime opportun de me référer à certains éléments démonstratifs par eux-mêmes et incorporés à la conscience civilisée, qui peuvent fournir des éclaircissements utiles.

A ce point de vue, je considérerai, en premier lieu, les aspects les plus pertinents des termes mis en cause : la justice et le droit ; ensuite, je donnerai quelques orientations sur la solution du problème de leur rapport, et j'indiquerai, enfin, la théorie philosophique de cette solution.

III

La première donnée que nous devons prendre en considération est l'originelle intuition-estimation de la justice qui a établi, de manière indélébile, sa conception, par la théorie et dans l'action².

Comme nous le verrons, sur ce concept et sur cette valeur de la justice se concentrent les désaccords de principe.

D'après ce qu'ont mis au clair les fécondes études modernes sur la culture grecque, la justice — la réalité, l'idéal de la justice — fut définie par les Grecs depuis le tout début de leur civilisation, comme l'opposition nécessaire et irréductible à l'ὕβρις, la présomption superbe et insolente. L'ὕβρις,

¹ W. CESARINI SFORZA, *Filosofia del Diritto* (Milano, Giuffrè, 1957, p. 182).

² Il est évident que nous prenons ici le terme « justice » dans son sens matériel, c'est-à-dire signifiant la qualité essentielle par laquelle un objet (surtout un acte humain), *ipsum operatum*, est « juste », ou bien « injuste », *per se*, indépendamment de la volonté du sujet et de ses dispositions, et par conséquent, sans relation avec la justification personnelle qu'implique son acte (*operatio*) ou sa vertu personnelle : *manifestum est quod erit ex parte ipsius operati quid injustum, sed non erit iniustificatio quantum ad speciem operationis, si non sit voluntarium ex parte operantis. Et eadem ratio est de iustificazione*, S. THOMAS D'AQUIN, *In Eth. Nic. expositio*, L. V, lec. XIII, n° 103 (éd. R. Spiazzi, O. P.). *Iustum dicitur aliquid quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat* (II-II, qu. 57, a. 1). Ajoutons que la comparaison entre la justice dans le sens indiqué et le droit ne s'oppose pas à la relation classique entre la justice comme vertu et le droit ; tout au contraire, elle lui sert de complément, en permettant de rejoindre directement les préoccupations modernes.

se prévalant de la βία, la violence, avertissait Hésiode¹, n'apporte que des maux aux pauvres gens; de sa part, les mortels ne peuvent s'attendre qu'à de tristes souffrances. Homère, par contre, voit la justice sous la garde de Zeus²; Pindare³ l'a conçue réalisée dans le νόμος, Roi des mortels et des immortels (νόμος βασιλεύς); elle fut estimée comme la meilleure des choses, puisque c'est d'elle que dérive la solide prospérité: ceux qui la soutiennent « voient grandir leur ville, et à l'intérieur de ses murs la population fleurit »⁴.

La profonde racine de cette noble conception dans l'esprit grec, n'empêcha pas; pourtant, que dans la culture des Hellènes eux-mêmes, la notion de la justice fût obscurcie par le soi-disant ἔθος de la πόλις, et que son nom fût usurpé, tantôt par les « hommes de fer », pour dissimuler leur orgueil derrière une prétendue « justice du poing »⁵; soit par ceux qui invoquent une fausse « justice de l'intérêt » (Trasimache)⁶; soit, surtout, par les Sophistes (Calliclès), qui insinuent une « justice physique », par laquelle les puissants, munis d'une force plus grande, seraient autorisés à une domination sans bornes⁷. La réaction contre cette perversion du germe le plus vital de l'humanisme fut dans la nature de l'enseignement et du témoignage personnel de Socrate; il suscita la « haine passionnée » de Platon contre la Sophistique et se concrétisa surtout dans l'Éthique d'Aristote, qui réduisit à un système (bien que non sans grave préjudice) les meilleures tendances de la pensée grecque, en assurant leur projection dans le futur.

L'expérience signalée de la culture grecque, principalement à la lumière de la Révélation et de l'Évangile, me semble particulièrement instructive, dans la situation actuelle de la conscience de l'Occident. Une fois de plus on rejette le principe de la justice dans son contenu objectif; de nouveau on usurpe son nom pour soutenir « la justice du poing » (la justice du poing en l'air), « la justice de l'intérêt économique », « la justice de la plus grande force physique », soit de la race, de la Nation ou de la Classe, sous la forme d'un État tout puissant, selon la conception matérialiste qui ramène la réalité humaine tout entière à des tensions semblables à celles qui agissent dans la nature.

Le théoricien du droit soviétique P. L. Stuchka écrivait récemment: « Les concepts éternels et indistincts de vérité et de justice universelles pour l'humanité, soutenus par la bourgeoisie, sont en train de tomber en déca-

¹ HÉSIODE, *Les travaux et les jours* (texte et tr. P. Mazon, éd. « Les Belles Lettres »), 214. — Cf. Léon ROBIN, *La pensée grecque* (La Renaissance du Livre, Paris, 1932, p. 25).

² Cf. T. A. SINCLAIR, *Histoire de la pensée politique grecque*. (Payot, Paris, 1953), ch. I. — Rodolfo MONDOLFO, *Note sulla Filosofia Presocratica*, ap. E. Zeller, « La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico » (La Nuova Italia, Firenze).

³ PLATON, *Gorgias*, 484 b (texte et tr. E. Chambry, éd. « Les Belles Lettres »). — Cf. Marcello GIGANTI, *Nomos basileus* (Napoli, éd. Glauk, 1956).

⁴ HÉSIODE, *op. cit.*, 205.

⁵ HÉSIODE, *op. cit.*, 176-189. — Cf. Marcello GIGANTI, *op. cit.*, p. 21 et suiv.

⁶ PLATON, *Rep.*, I, 338 c (texte et tr. E. Chambry, éd. « Les Belles Lettres »).

⁷ PLATON, *Gorgias*, 483 d (éd. cit.).

dence et prennent parmi nous leur place de concepts basés essentiellement sur la lutte des classes. Mais quand nous parlons de droit et de justice dans le sens de la lutte de classes, nous avons à l'esprit les paroles d'ordre révolutionnaire dont le contenu est purement de classe »¹, entendons, contenu purement profitable à l'anéantissement de l'adversaire, ou — selon les termes de Karl Schmidt — à la négation essentielle de l'ennemi².

De semblables attitudes démentent expressément l'ingénue supposition rationaliste sur une orientation indéfectible des pensées de l'ordre juridique dans le sens de la justice.

« Que notre force tienne lieu de justice »³: ces paroles, par lesquelles le Livre de la Sagesse caractérise, pour la réprouver, l'attitude opposée à la justice, viennent immédiatement à l'esprit en présence de ces tendances de la pensée actuelle. Le jugement que de telles orientations provoquent trouve sa confirmation dans les événements de notre siècle. C'est sous le coup de ces impressions qu'il y a quelques années j'ai publié un commentaire sur « l'Actualité d'Eschyle ».

Par suite du contraste, l'expérience historique établit progressivement aujourd'hui une certitude plus avisée sur les principes de la justice. En outre, elle détermine une notion plus claire de l'exacte nature et de la richesse virtuelle de ce principe.

Qu'il nous suffise d'observer que l'Occident d'aujourd'hui est porté plus résolument à tenir compte, dans ses jugements sociaux, de la valeur de la personne humaine et des droits naturels.

Dans le domaine des institutions, d'une part, la sanction explicite du *Bill of Rights* des Constitutions (même si dans certains cas elle signifie seulement l'hommage hypocrite que le vice rend à la vertu), la « Déclaration universelle des Droits de l'Homme »⁴, et, d'autre part, l'institution du recours en justice pour inconstitutionnalité démontrent la reconnaissance universelle, chez les peuples civilisés, de l'éminente plénitude du principe de justice, et l'effort pour le traduire sûrement dans la pratique.

En présence de tels faits, les accusations d'indétermination et en outre d'inanité par lesquelles certains théoriciens réfutent le principe de justice, se révèlent aussi comme un anachronisme évident. A leur origine, on trouve soit les *a priori* de l'idéalisme, soit une *ignorantia elenchi* due à des préjugés positivistes ou à un manque d'attention aux données du fait.

Ceux qui se refusent ainsi à accepter le principe de justice ne rencontreront certainement pas une plus grande richesse, ni une plus grande pré-

¹ P. L. STUCHKA, *La parte rivoluzionaria svolta dal diritto e dallo Stato: Una dottrina generale del diritto*. Cette œuvre de Stuchka est en vérité un commentaire de la définition adoptée par le Commissariat de Justice; « Le droit est un système des rapports sociaux, qui correspond aux intérêts de la classe dominante, sous la protection de la force organisée de cette classe », voir Hans Kelsen, *op. cit.*, p. 95.

² Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, cit.

³ Sap., II, II.

⁴ Cf. *Autour de la nouvelle déclaration universelle des Droits de l'Homme*. Textes réunis par l'UNESCO (Sagittaire, 1949). Remarquable introduction par M. Jacques MARITAIN.

cision de contenu, dans le principe inévitable pour qui veut se passer de justice ; ce principe n'est pas autre que la tyrannie de la puissance.

IV

Quant au second terme de notre question, le droit, j'estime nécessaire, avant tout, de nous référer une seconde fois aux Grecs, puisque dans leur culture nous trouvons exprimés à la fois la véritable signification de ce concept et les germes des hésitations futures à son égard.

On doit à Paul Vinogradoff, l'historien contemporain du Droit, l'affirmation suivante qui résume les conclusions des études récentes sur cette matière : « Les Grecs virent d'abord la loi comme une incorporation de la justice : la loi, pour eux, était τὸ δίκαιον, ce qui est juste, conformément à l'interprétation de la cité. Le terme το νόμιμον renfermait les notions couramment acceptées de morale et de justice (νομίζεται) »¹.

Pour illustrer cette affirmation de Vinogradoff, aucune figure classique plus représentative que Solon, le fondateur de l'Etat sous l'εὐνομία et par là du régime organique de la société conforme à la règle du droit. Après les analyses de Jaeger, il est maintenant évident que Solon a tiré de sa profonde foi dans la justice « l'idée d'une régularité de la vie sociale », tout autant que la préoccupation pour l'égalité des hommes devant la loi, c'est-à-dire les germes de l'institution du droit. Gaetano de Sanctis a fait remarquer que Solon s'appuyait sur le « vénérable fondement de la justice ». « Solon », note Giganti, « se croit le Ministre de ce Nomos éternel, qui est la juste mesure de justice, idéal en même temps éthique et religieux : son idéal est surtout νόμος δίκη »².

Nous trouvons intéressant de souligner que le concept et la valeur du droit introduit ainsi par les Grecs comme institution, étaient essentiellement le concept et la valeur même de la justice ; car tous les deux — droit et justice — étaient une unique dérivation du νόμος suprême ou loi divine, comme l'exprimait Héraclite dans cette admirable sentence : « Toutes les lois se nourrissent de la loi divine et unique, parce que celle-ci domine partout et qu'elle suffit à toutes les autres et prévaut dans chacune »³. L'expression la plus nette de ce concept se trouve dans la dénomination du droit comme δίκη δίκαια, littéralement *juste justice*, dans l'accusation d'Antigone⁴. Aujourd'hui, on a l'habitude de référer le droit à des finalités que l'on sépare de la Justice, telles la sécurité, l'ordre ou d'autres

¹ Paul VINOGRADOFF, *Outlines of Historical Jurisprudence* (Oxford University Press, 1922), V. II, p. 19.

² Werner JAEGER, *Solons Eunomie* (Sitz. Berl. Akad. 1926) ; *Paideia*, Vol. I, 1, 1 (tr. J. Xirau, Fondo de Cultura Economica, T. I, p. 155). Gaetano DE SANCTIS, *Histoire des Grecs depuis leur origine jusqu'à la fin du V^e siècle*, I, p. 476. — Marcello GIGANTI, *Nomos Basileus* (éd. cit., p. 38).

Nova et Vetera, suite, 2 8-8 sur 25

³ HÉRACLITE, 22. B. fr. 114 (Diels).

⁴ SOPHOCLE, *Antigone*, 23-24 (texte et tr. Masqueray, « Les Belles Lettres », 1922).

valeurs semblables. Les analyses axiologiques démontrent que de telles finalités, dans la mesure où elles sont valables, se réduisent en dernière instance à la justice, en dehors de laquelle elles n'ont pas raison d'*obligation*. Pourquoi chaque homme, parfois au prix de sa vie, doit-il contribuer à la sécurité sociale ou à l'ordre, sinon à cause de la justice ?

Mais revenons au concept du droit chez les Grecs, parce qu'il est indispensable que nous en notions un autre aspect.

Comme cela était arrivé avec le concept de justice, les termes désignant le régime juridique, eux aussi, furent profondément transformés dans la culture grecque pour justifier le pouvoir de la force, comme si elle avait une valeur absolue. Au V^e siècle, le déclin de l'esprit qui suivit le développement spirituel d'Athènes se propagea en particulier dans notre domaine. Comme le remarquait Aristote, les Sophistes y rencontrèrent un domaine très vaste pour divaguer en paradoxes¹.

Le résultat le plus notoire fut d'attribuer formellement aux ordres donnés au nom de la πόλις, par la seule vertu de celle-ci, l'autorité appartenant à l'origine aux sanctions de la justice.

Une telle déformation du concept et de la valeur du droit devait se prolonger au cours de l'histoire. Toutefois, chez les Anciens, la tendance vitale de l'humanisme et l'élan des intuitions-estimations originelles conservèrent dans les esprits la conviction de la liaison intrinsèque du droit et de la justice, parfois même à travers différents détours en raison de la complexité des systèmes de pensée.

Cette signification du droit comme lié à la justice déterminait alors l'évolution qui fixa pour toujours dans la civilisation d'Occident la méthode de jugement et les structures conceptuelles en matière de vie sociale, c'est-à-dire l'œuvre juridique des Romains. Pour exprimer la notion qui était substance vitale de la pensée juridique de Rome, je me rapporte à la définition que Cicéron donnait au droit : *Ius civile est, aequitas constituta iis qui eiusdem civitatis sunt, ad res suas obtinendas*².

Malgré la solidité de la conviction du lien entre *aequitas* et *iūs*, la relation de celui-ci avec la *Dea Civitas* pesait lourdement sur la pensée des Romains, manifestant par là une certaine équivoque. On alla même jusqu'à donner à *iūs* le sens de *mandatum publicum*.

Une telle équivoque ne dura pas longtemps. Son éclaircissement en fonction de la justice, et, encore plus, le dépassement de la possibilité d'opposition à celle-ci, à un point tel que les païens ne purent même pas le prévoir, se produisit comme une conséquence nécessaire du rachat de tout l'humain procuré par le christianisme, spécialement dans l'ordre social, en Occident,

¹ ARISTOTE, *De sophist. Elenchis*, XII, 173 a 7-10.

² CICÉRON, *Top.*, 2, 8-9. — Cf. BOETIUS, *In Top. Ciceronis Comm.*, L. I, P. L. LXIV, co (1958-1959). CICÉRON, *Pro Murena*, ch. XII, n° 27 ; *Pro Caecina*, 37, 65-66 (éd. Orellius). Sur la signification religieuse originelle du terme *iūs*, voir A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots* (Paris, C. Klincksieck, 1951), ad vbm.

à partir de saint Augustin. La nouvelle organisation de la pensée arriva bientôt, pendant le moyen âge, jusqu'à adopter une nouvelle famille de termes, extrêmement expressifs, pour désigner la réalité juridique. Ces termes excluaient, par leur propriété et leur clarté, toute fausse interprétation des rapports du droit avec la justice. Je fais allusion aux termes : *rectum*, *directum*, d'où *diritto*, *derecho*, *droit*, *dreit*, *right*, *Rechte* et leurs dérivés, comme *rectare*, *reptador*, *arretare*, *diritoirer*, *drictum*, *directura*, *directaticum* et autres semblables, tous opposés à *tortus*, *tort*, *entuerto*, etc. . .

Le *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, de du Cange¹, et *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, de R. and I. Carlyle², citent de nombreux documents de la Basse Moyenne et Haute Latinité, d'après lesquels on ne peut pas nier que les termes : *rectum*, *directum*, aient été

¹ DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (éd. L. Favre 1886) ad vba. A titre d'exemple, citons : — Eadmerus lib. *De Similitud. S. Anselmi* cap. 74 : *Improbis placitator* (sc. *litigator plaideur* : Du Cange), *licet non habeat Rectum* (Mss. et éd. Colon. : *non habeat justum* ; Mon. : *habeat rectum* : P. L. T. CLIX, col. 645, nota 367), *tamen propter improbitatem suam veniens ad placitum, hoc quod est iniustum, justum ; et, quod est justum, vult ostendere iniustum.*

— *Fleta* (seu *Commentarium Juris Anglici*, 1340, éd. Londini, an. 1647) : *Quod in jure scripto jus appellatur, id in lege Angliae Rectum esse dicitur.*

— Adnuntiatio Caroli Calvi in Conventu apud Argentoratam ann. 847, art. 4 : *Et volumus ut sciatis quia nos fidelibus nostris Rectum consentire volumus : et similiter vos et fideles nostros admonemus, ut vos vestris hominibus Rectum consentiatis, et rationem illis non faciatis.*

— *Vetus Charta Nobiliacensis* apud Stephanotium, to. 3, *Antiq. Pictar. Mss.*, p. 577 : *Missit ei Abba convenientiam, est qualiter omne Rectum faceret ei ex omnibus quaecumque voluisset, quod iudices veridici judicassent.*

— *Stare ad Rectum*, pro *Stare juri*, Ester à droit. *Recto stare. Esse ad rectum. Rectum domino suo vadiare. Requiere de recto, in jus vocare. Ad rectum aliquem habere. Rectum rogare. De recto per bonos testes inquirere. Placita de recto. Rectum iudicium proclamare* : *Charta ann. 5 regnante Carlo Rege, apud Stephanotium tom. 3, Antiq. Pictar. Mss.*, p. 269 : *Advocatus S. Mariae et S. Juniani ex Nobiliato Monasterio, Gualdo nomine, proclamans Rectum iudicium coram domino Comite et principibus suis de Aldeberto Lemovicensi, qui cupiditatis face et seculari rabie silvam S. Mariae . . . injuste tollebat, etc.*

— *De recto per bonos iudices inquirere*, in *Legibus Henrici I*, cap. 82.

— *Rectare*, *Reum ad rectum faciendum submonere, in jus vocare* (*euthünein*, *Graecis*). *Charta Henrici III. Regis Angliae apud Seldenum ad Eadmerum* : *Quo iudicio deducendi sunt illis qui Rectati sunt de latrocinio, murther, incendio et his similibus.*

— *Rectare, reitare, pro rectare*. *Charta Philippi Aug. ann. 1186, in M. Pastoralis Ecclesiae Parisiensis lib. 16, ch. 24* : *Salvo honore suo in hoc, quod Retari non poterit et murther, neque de prodicione, etc.* — Ita *Retar*, pro *Rectare* usurparunt nostri (Galli) : *Le Roman de Goydon Ms. : Que soit mes Sires de traison Retez.*

— *Reptare*, Eadem notione, Hispanis *Reptar*, quod pronuntiatur ut *Retar*, *Accusare, in jus deferre* : unde *Riepto*, *accusatio*, in *Legibus Alfonsinis* parte 7, tit. 3, lib. 1. — *Charte Aldefonsi Regis Aragonum aerae 1153, apud Blancam* : *Et illos infançones, qui haberunt et tenuerunt honore de seniore, si fuerit Reptato, non faciat directum, nisi in illa honore stando.*

— *Reptator*. *Arretare*, ibidem quod *Retare* : *Fortecutus, de Laudibus Legum Angliae, cap. 36* : *Arretati de crimine aliquo, qualitercumque magno et enormi.*

² R. W. CARLYLE and A. J. CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory in the West* (W. Blackwood, London, 1950), Vol. III, P. I, ch. 1.

appliqués à la réalité juridique comme s'identifiant à la justice et s'opposent à ce qui est de travers, tordu et irrationnel. Les fondements de cette appropriation étaient, évidemment, la signification habituelle de la racine commune à ces termes et son sens scriptural supérieur. Dans l'ancienne loi d'Espagne, le *Fuero Juzgo*, et sa version castillane du commencement du second tiers du XIII^e siècle, la compréhension du droit en fonction de la justice est mise en évidence par certains mots comme *derechura*, *derechurero* et autres semblables, et par de concluantes correspondances : dans cette traduction, *derecho* équivaut à « juste » et *tuerto*, tort, à « injuste »¹.

Les données linguistiques que je viens de faire remarquer, en accord avec les règles de la philologie selon lesquelles la valeur d'une expression doit se rechercher plus dans la phraséologie topique que dans l'origine matérielle de la voix, démontrent l'introduction dans le moyen âge d'un nouveau *modus significandi*² destiné à exprimer l'union essentielle du droit et de la justice et l'idéal du droit dans la justice.

La Scolastique assumait cette même conception et lui apportait son puissant appareil rationnel ; saint Thomas d'Aquin l'a énoncée en formules éternelles : *ius est ipsa res iusta*³ ; *lex humana in tantum habet rationem legis, in quantum est secundum rationem rectam. . . In quantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua : et sic non habet rationem legis sed magis violentiae cuiusdam*⁴. Avec le discernement historique pénétrant qui maintenant lui est reconnu et selon sa féconde méthode de comprendre les réalités culturelles dans leur meilleur sens, il interpréta le *ius* des Romains dans la signification de la justice. Les juristes romains, disait-il, *nominant ius, quod Aristoteles iustum nominat*⁵. De cette manière, le Docteur Commun assura l'orientation la plus noble de l'esprit humaniste, en ce qui concerne le droit.

Sans dépasser les limites de cette étude, je ne pourrais pas m'arrêter à considérer, même brièvement, l'importance que l'asservissement formel du droit à la justice atteignit à l'époque moderne, pendant laquelle, comme l'a démontré Gierke⁶, cette conception développa ses propres virtualités comme un moteur puissant des transformations sociales, dont l'éclosion violente caractérisa la fin de cette époque.

¹ *Fuero Juzgo* en latin y castellano, por la Real Academia Española (Madrid, 1815). En particulier, p. 1 (Proemio) ; Ley 8^e del Concilio de Toledo, I Tit. (Proemio) ; Lib. I, Tit. I (p. 1) ; Lib. III, Tit. VI ; Lib. VI, Tit. IV ; Lib. VI ; Lib. XII ; Lib. XII, Tit. I, III. — Cf. *Diccionario de la Lengua Castellana con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes* (Real Academia Española, T. III, a. 1732). Va. « Derecho », « Recto » et leurs dérivés.

² Voir notre étude : *Problemas de la locución según la Filosofía Cristiana* (« *Stromata* », Vol. III, Espasa-Calpe Argentina S. A., 1941).

³ S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. Theol.*, II-II, q. 57, a. 1, ad 1.

⁴ S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. Theol.*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2.

⁵ S. THOMAS D'AQUIN, *Com. in Eth. Nic.*, lib. V, lect. 12. — Cf. Giuseppe GRANERIS, *Contributi tomistici alla Filosofia dei Diritto* (Soc. Ed. Internazionale, Torino, 1941), p. 26.

⁶ OTTO GIERKE, *Natural Law and The Theory of Society, 1500 to 1800* (Cambridge University Press, 1934), Vol. I, ch. II, Sec. 1, p. 93.

Je préfère me rapprocher de la période contemporaine pour signaler la conclusion d'un autre long processus. Maintenant de nouveau, ainsi que dans la vieille sophistique, certains courants de pensées sont arrivés jusqu'à prendre nettement le terme « droit » comme un absolu en lui-même, indépendant de la justice.

Dans le *status* doctrinaire actuel, l'assignation d'une telle valeur juridique absolue aux décrets des pouvoirs publics a trouvé sa place naturelle dans les idéologies totalitaires et communistes, lesquelles, comme nous l'avons vu, soutiennent une opposition nécessaire entre ce prétendu droit et la justice. Une telle correspondance nous épargne la peine de révéler le sens de cette séparation de la justice et la portée anti-humaine des théories qui, pendant longtemps, égarèrent bien des esprits, au moyen des argumentations de certains systèmes philosophiques. L'histoire a soumis les théories sociales à l'épreuve du feu par leur réalisation effective et les ambiguïtés du rationalisme et du positivisme en matière de droit ont été réduites par les flammes, flammes, hélas ! dans lesquelles ont brûlé des millions d'êtres humains.

Ainsi mis historiquement en évidence ce que signifie qualifier comme droit, en manière absolue, le mandat gouvernemental, on devrait espérer une plus correcte orientation des esprits. Ce nonobstant, certains aspects, interprétés partiellement, continuent à troubler les idées.

Hans Kelsen¹, par exemple, afin de consolider l'ordre social, prétend que le droit implique une simple technique formelle, qui dans son essence ne comporte pas la justice. Certainement le droit se ressent de la technique, puisqu'il consiste en un certain *facere*, l'opération sociale ; pourtant, cette condition du droit ne diminue pas sa dépendance vis-à-vis de la justice ; au contraire, elle oblige à en reconnaître ses liens intrinsèques et nécessaires avec celle-ci, puisque le *facere* mentionné implique un acte humain *ad alterum*, qui par cela arrive ou bien à réaliser la justice, ou bien à la détruire : en aucun cas, il ne peut lui être indifférent. D'autre part, Kelsen, et ceux qui avec lui soutiennent le caractère essentiellement technico-formel du juridique, au point décisif de la formation du droit positif (« le sommet de la pyramide »), se trouvent obligés à reconnaître comme droit, encore plus, comme principe de tout droit, des décisions suprêmes inconditionnées, sans aucune exigence de technique ou de forme, annulant par là toute leur théorie.

Donc, si l'hypothèse d'un droit autonome par rapport à la justice implique la consécration de l'arbitraire prédominant, la certitude d'un tel droit à quoi se réduit-elle ? Ceux qui soutiennent une telle position, ne sont pas autorisés à opposer la prétendue indétermination du principe de la justice.

Il n'y a aucun doute que la justice et ses déterminations nécessaires (les droits naturels) ont besoin d'être spécifiées, complétées et sanctionnées par la loi positive ; il est certain que celle-ci, à moins de violer d'une façon

¹ HANS KELSEN, *Reine Rechtslehre* (cit.), III, 14. Voir notre étude *Las especies del Saber Jurídico* (Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires).

absolue et flagrante les droits naturels, doit s'accepter pour la *πράξις*, dans l'état de droit, comme valide *ex hypothesi*, jusqu'à ce que le juge déclare sa nullité ; pourtant, rien n'empêche, bien au contraire, que le droit, dans la mesure où il est véritablement tel, se fonde sur la justice, et s'oriente objectivement vers la justice, dans laquelle il a son paradigme et vers laquelle il tend à se réaliser dans le concret.

V

Les considérations précédentes ouvrent le chemin pour aborder le problème des relations entre le droit et la justice. Je voudrais ne pas abuser de votre patience en vous reportant une fois encore aux Grecs ; mais j'estime que c'est indispensable, car, sur cette matière, on trouve dans leur pensée des points d'origine qui aident à comprendre et à éclairer le sujet.

Notre attention doit se porter avant tout sur la position du problème. Dans la période de la Sophistique où, pour la première fois, on a traité des rapports entre le droit et la justice, on introduisit deux manières différentes de problématiser l'argument, qui sont arrivées jusqu'à nous, souvent sans qu'on songeât à les distinguer. A mon avis, une de ces manières est naturelle et correcte ; l'autre, artificielle et captieuse.

Je m'explique. La conception claire de la justice comme le principe et l'idéal du comportement social, et l'invention du régime juridique comme le moyen pratique pour réaliser la justice, posait virtuellement la question des rapports respectifs. Le doute surgira quand les Grecs remarqueront les diverses habitudes des autres pays, Perse, Italie, Gaule, Afrique, dans la période antérieure au V^e siècle. On trouve une curieuse anecdote dans le troisième livre de l'Histoire d'Hérodote qui met en évidence l'intérêt que portaient les Grecs aux différences entre les lois morales et juridiques chez les divers peuples. Des Grecs, raconte Hérodote¹, assistaient à un banquet chez le Roi Darius. Celui-ci leur fit une question surprenante : à quel prix ils mangeraient la chair des cadavres de leurs parents. Les Grecs protestèrent avec horreur. Le roi appela alors des membres d'une tribu de l'Inde qui se trouvaient par hasard à la Cour, et leur demanda à quel prix ils accepteraient de brûler leurs parents morts. Les Indiens s'indignèrent de cette coutume grecque.

La position — implicite au début, et progressivement claire — du problème des rapports entre le droit et la justice était donc non seulement un résultat naturel des acquisitions, mais aussi un progrès sûr de la civilisation, à travers lequel même la superstition de la *πόλις* aurait été sapée.

Mais, d'autre part, comme nous l'avons vu au V^e siècle, le terme *loi* fut usurpé lui aussi pour signifier les prescriptions coercitives de l'Etat, comme si elles étaient douées en elles-mêmes d'une valeur absolue². Logiquement,

¹ HÉRODOTE, *Historiae*, III, 38 (texte et tr. E. Legrand, « Les Belles Lettres », 1949).

² WERNER JAEGER, *Alabanza de la ley, Los orígenes de la Filosofía del Derecho y los Griegos* (tr. A. Truylol, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953), pp. 62 et suiv.

une telle variation signifiait une altération substantielle dans la position du problème du droit et de la justice. L'équivoque du terme *ius* des Romains comportait une complication analogue. Aux temps modernes, les théories soutenant la valeur juridique absolue des décrets de l'Etat ont prévalu dans de vastes cercles.

A de telles conditions, on comprend la double signification avec laquelle le problème du droit et de la justice a été posé et traité dans les théories philosophiques et aussi dans la pensée commune :

D'une part, il a été envisagé selon la signification que nous avons classée comme naturelle ou dépendante de la nature des choses, c'est-à-dire selon le rapport entre d'une part la justice comme principe et idéal absolu et d'autre part le droit, naturel ou positif, comme règlement concret subordonné.

D'autre part, ce problème a été envisagé en opposant à la justice les décisions de l'Etat, auxquelles, sous le nom de droit, on a assigné une valeur juridique absolue.

En ce qui concerne le domaine juridique, la première de ces positions du problème est parfaitement cohérente et permet de résoudre de façon adéquate les questions particulières qui en découlent. Au contraire, la seconde forme comporte une *petitio principii*, étant donné qu'elle suppose *a priori* que la valeur juridique appartient exclusivement aux décisions de l'Etat *ut sic*. Et si l'on part d'une telle prémisse, quel contenu réel pour le jugement juridique à la question des rapports entre le droit et la justice ? Ramener celle-ci uniquement à la Morale, à la Sociologie ou à la Psychologie signifie son exclusion du plan juridique. En vérité, une telle position constitue, non un problème, mais une argumentation insidieuse qui suggère, comme solution à la question de l'essence de la justice, les décrets de la violence, solution qui, proposée franchement, serait certes rejetée *in limine*. La confusion introduite par l'habile dialectique des Sophistes grecs et, plus tard, par les paralogismes de certains systèmes philosophiques modernes, a été si grande que la tendance vers la prédominance de l'*ὕβρις* s'est renforcée jusqu'à en faire une composante de la pensée et de l'esprit occidental.

Toutefois, laissant de côté les dommages qu'elle a causés, cette fausse position du problème n'a pas prévalu dans l'esprit commun d'Occident ni, certainement, dans la grande tradition de la *philosophia perennis*.

Tout au contraire grâce à l'œuvre des philosophes grecs qui assumèrent les grandes thèses morales de l'humanisme, Socrate, Platon, Aristote ; grâce à l'influence des juristes romains, et, par-dessus tout, grâce à de grands éclaircissements donnés par la Théologie et la Philosophie chrétiennes, l'homme d'Occident a continué à considérer dûment le problème du rapport entre la justice et le droit. Aujourd'hui, les évolutions doctrinales des derniers temps et les risques qui menacent, exigent l'intensification des efforts pour libérer les esprits de la perturbation préalable signalée. *Que la première conclusion de notre examen soit donc une affirmation méthodique : la position du problème dans sa forme propre et naturelle.*

Maintenant, nous allons exposer, dans ses grandes lignes, le schéma de la solution qui, à mon avis, s'impose à notre considération.

Une fois le problème posé correctement, il n'est pas difficile de percevoir certaines distinctions, évidemment justifiées, dérivées de la Philosophie et de la Jurisprudence, par lesquelles l'homme d'Occident résout pratiquement la question, avec succès, dans les cas particuliers. Ces distinctions, à mon avis, répondent aux difficultés trouvées et ne demandent qu'à être précisées et classées systématiquement :

1^o Dans certaines situations, par malheur aujourd'hui fréquentes dans quelques pays, le règlement de la conduite entre les hommes s'oppose absolument au principe de la justice, en lui-même ou dans ses déterminations nécessaires, les droits naturels. En ces cas le prétendu droit, dans la mesure de cette violation, est par lui-même nul et il n'a aucun effet juridique, selon la règle : *Quod nullum est, nullum producit effectum*. L'obligation à son égard est la résistance, sauf le droit des autres et le bien commun. Quelquefois la contradiction avec la justice est évidente pour chaque conscience qui n'est pas entièrement corrompue, par exemple, les génocides et les oppressions des peuples qui couvrent de honte notre époque. D'autres fois, dans le régime institutionnel atteint par la civilisation, les Tribunaux doivent déclarer l'invalidité d'un droit, seulement apparent, qui viole certaines clauses du *Bill of Rights*.

2^o On distingue d'autres règlements positifs qui réunissent les conditions formelles du droit et, en même temps, réalisent la *ratio* de la justice, en vertu de certaines causes qui prévalent sur d'autres pouvant être, en général, en opposition avec cette même *ratio*. Les critères d'une telle prédominance sont établis dans la théorie du conflit des lois. La gamme des possibilités est ici très étendue, en accord avec les inégales proportions de justice obtenues *in re*. L'occasion la plus fréquente dans l'espèce est offerte par le caractère général des lois devant les situations individuelles. Le cas limite est la sentence « injuste ». De tels règlements constituent des droits *modo suo*. L'alternative de ceux-ci produirait des lésions encore plus graves dans la justice.

3^o A un niveau plus élevé, on reconnaît des réalités qui vérifient les requêtes du droit et remplissent le but de la justice pour toutes les raisons qui ont rapport avec le cas, et en relation avec toutes les personnes intéressées. Je trouve typiquement représentatifs de cette classe les comportements juridiques qui, non seulement satisfont toutes les exigences de la justice, mais qui la dominent à cause des motifs, plus nobles, de l'éthique sociale, par exemple, la générosité, la magnificence, la charité. Le puritanisme, qui suivit l'optimisme rationaliste, conduisit quelques-uns à méconnaître la possibilité des réalités juridiques parfaites, soutenant la divergence irréparable entre le droit et la justice. L'examen de la situation sans préjugés, a amené, d'une part, une plus grande précaution au sujet de cette possibilité. Ainsi Mgr Olgiati et le P. Delos accentuent la nécessité de tenir compte de la condition politique du droit ; la correspondance entre le droit

et la justice devrait se référer au *bonum iustitiae societatis perfectae*¹; le P. Bender parle d'une « approximation » du droit à la justice². Mais, d'autre part, cet examen a déterminé l'explicite reconnaissance, au moins en dernier ressort, de la possibilité envisagée. Del Vecchio a signalé la *perfettissima specie* de réalité juridique qui a par excellence le nom de justice³.

4^o En dernier lieu, il faut vérifier ces réalités *ad alterum* qui satisfont la raison de la justice d'une façon si absolue et si manifeste, que les situations des sujets intéressés sont évidemment douées de valeur juridique en seule vertu de ce principe; les prescriptions ordinaires opposées, s'il y en a, vont jusqu'à être omises, car leurs prévisions ne se réalisent pas *in re* et pourtant leur application occasionnerait une injure contrairement à leur esprit objectif (*summun ius, summa injuria*)⁴. Le jugement et l'estimation des réalités auxquelles nous faisons allusion se déterminent, selon la définition aristotélicienne, dans la « justice équitable » (*epikies dikaion*)⁵, dont l'invention, selon Vinogradoff⁶, fut la plus caractéristique contribution des Grecs aux problèmes juridiques. Les institutions politiques, même nos actuels systèmes de régime rigide, ont fait place à la *ratio aequitatis*, moyennant, par exemple, des attributions spéciales conférées au Chef de l'Etat ou le recours judiciaire pour grave anomalie ou pour violation des principes généraux du droit.

En récapitulant: L'examen de la réalité juridique montre quatre situations possibles en ce qui concerne les rapports entre le droit et la justice: 1^o Cas où le phénomène se présentant comme droit détruit en absolu la justice; dans une telle hypothèse, le prétendu droit n'est pas tel; il est seulement *ὑβρις* déguisé: nous l'appelons *ius falsum*. 2^o Cas où le phénomène juridique réalise la justice selon une certaine raison qui, par son caractère, prévaut sur d'autres pouvant la contester; c'est: *ius vel iustum secundum quid*. 3^o Cas où le phénomène juridique vérifie complètement la justice: *ius vel iustum simpliciter*. 4^o Cas où la *ratio* de la justice se vérifie avec tant de perfection et de clarté qu'elle détermine de par elle-même un droit éminemment juste: *ius vel iustum eminenter, aequitas*⁷.

L'évolution de l'esprit et les tendances constructives de la civilisation, sous l'impulsion de l'Eglise, nous incitent instamment à lutter sans trêve contre tout *falsum ius*; à accepter, comme prix inévitable de la condition

¹ Francesco OLGIATI, *Il concetto di Giuridicità in San Tommaso d'Aquino* 3 (Vita e Pensiero, 1951), ch. XI. — Cf. rec. de cette œuvre par Giuseppe GRANERIS in « Iustitia », Roma, a. VIII, 1955, qu. I, p. 114, Joseph T. DELOS.

² Ludovicus BENDER, O. P., *Philosophia Juris* (éd. 2^o Roma, 1955, Officium Libri Catholici), p. 66.

³ Giorgio DEL VECCHIO, *Sulla politicità del diritto* (éd. cit.), p. 21.

⁴ CICÉRON, *De Officiis*, I, 10-35.

⁵ ARISTOTE, *Eth. Nic.*, L. V, c. XI.

⁶ Paul VINOGRADOFF, *op. cit.*, 71.

⁷ Pour rapporter les relations du droit et la justice indiquées dans le texte aux doctrines de la Scholastique, il faut tenir compte de ses explications, non seulement sur ces notions, mais aussi sur la loi.

humaine, le *ius secundum quid* pour autant qu'il signifierait un préjudice pour nous, et à compenser ses déficiences par des actes des vertus sociales; à nous efforcer d'atteindre le mieux possible le *ius simpliciter*, et à observer constamment, chaque fois qu'elle se manifeste, la souveraine *équité*.

La justice, qui se montre ainsi objectivement, dans tous les cas, comme le principe de l'ordre juridique, se réalise subjectivement dans la vertu correspondante, selon laquelle l'homme est disposé à juger, estimer et agir envers les autres comme il le doit (*virtus iustitiae*).

VI

Nos analyses aident peut-être à éclairer au moins certains aspects du problème que nous nous sommes posé, en en fixant les principales positions. Pour achever notre tâche, il nous faut encore classer selon le système général de la pensée les rapports constatés entre le droit et la justice; en d'autres termes, nous devons ramener ces relations à la théorie philosophique.

Très brièvement, j'exposerai mes idées sur le point indiqué.

Si on tient compte des résultats que nous avons obtenus, notre problème lui-même, par une rapide réflexion, nous conduit à établir quel est le secteur du système de la Philosophie dans lequel nous trouverons les concepts des catégories en question. De fait, il s'agit de définir les rapports entre deux notions prises simplement dans leur contenu propre, sans détours de systèmes ou d'idéologies. En conséquence, les catégories correspondantes doivent se rechercher, naturellement, dans la théorie logique du rapport des notions¹. La négligence de cet aspect ou l'analyse fondée sur des préjugés systématiques ont causé des incertitudes et des erreurs. Quelquefois la question n'a pas été posée formellement dans son vrai sens; d'autres fois, elle a été rapportée à des prémisses non conformes à la réalité, par exemple, à l'opposition kantienne entre *Begriffe* et *Idee*.

Selon les distinctions déjà énoncées, précisons ceci, le concept de justice, par rapport au droit, a un double sens:

a) D'une part, le terme « justice » exprime le principe et le fondement du droit, ou, si l'on veut, sa qualité essentielle constitutive: là où il n'y a pas de justice, il n'y a pas non plus de droit.

b) D'autre part, la justice désigne par excellence les plus hautes réalisations du droit, celles qui remplissent parfaitement les conditions intrinsèques du droit lui-même; en leur présence, les gens s'exclament: c'est la justice!

Dans de pareilles conditions, premièrement, la justice signifie le *prius*

¹ Sur la théorie logique de la relation: V.: a) Martin HONECKER, *Logik* (Berlin n. Bonn. F. Dummler Ver., 1927), * 12; A. PFANDER, *Logik* (tr. J. Pérez Bances Espasa-Calpe, 1938), pp. 56 et suiv.; FRANCISCO ROMERO, *Contribución al estudio de las relaciones de comparación* (in « Humanidades », La Plata, T. XXVI, 1938); b) ARISTOTE, *Cat.* 10 et suiv., en particulier, 11; *Métaph.*, 10-12, en particulier 11; E. HUGON, *Logica* (Lethielleux, Paris, 1927), pp. 84 et suiv.

radical du droit, sa *ratio* et son motif nécessaire. Dans les termes des systèmes contemporains de Logique, en particulier de la logique de Honecker et de Pfänder, il faut dire que ce rapport entre le droit et la justice appartient à la classe des rapports de *fonction*, qui est le rapport de dépendance entre les notions contenant des objets idéaux abstraits. En effet : les rapports mentionnés, entre le droit et la justice, sont caractérisés : 1^o *par le sens de direction inégale* : la justice fonde le droit ; et non pas le droit la justice, et 2^o *par la valeur inégale* : la justice a plus d'« importance » que le droit, de telle sorte que la justice l'emporte sur le droit. De ce point de vue, le droit se trouve dans un rapport de dépendance vis-à-vis de la justice : *l'existence* ou le mode d'*existence* du droit est subordonné à la justice.

Les jugements précédents, selon la Logique contemporaine, sembleront assez rébarbatifs. Voyons les termes correspondants de la Logique aristotélicienne, bien que ceux-ci pour certains ne soient pas suffisamment précis parce que tirés du langage courant. Selon les classifications aristotéliciennes, il faut reconnaître une *priorité de nature* de la justice sur le droit. En effet, d'une part, le droit et la justice sont simultanés dans le temps, c'est-à-dire réels au même instant ; d'autre part, leur condition respective est telle que l'existence du premier (le droit) est fondée sur celle de la seconde (la justice). Priorité du genre sur l'espèce, pourrait-on se demander, comme on dirait « animal » en face de « lion » ? Pas précisément, étant donné que le droit à l'égard de la justice constitue, plus que son espèce, sa réalisation rigoureuse.

Cette classification, soit qu'on l'appelle *fonction*, *priorité de nature* ou de tout autre façon, établit le rapport primordial entre le droit et la justice.

Or, comme nous l'avons indiqué, une telle classification ne comprend pas toutes les relations entre le droit et la justice. La justice, en effet, signifie aussi le droit dans ses réalisations pratiquement parfaites.

Dans les termes des systèmes de Logique contemporaine, abstraction faite des autres dénominations qui seraient ici superflues, ce deuxième rapport doit être inclus dans la catégorie de *comparaison* ou de *gradation*. D'une part la justice en tant que signifiant le droit parfait et, d'autre part, le droit dans ses réalisations normales, comportent, en effet, une *identité dans le sens de la direction* et une *inégalité dans les proportions respectives de valeur*.

En accord avec la Logique classique, le rapport que nous venons de considérer implique dans la justice comparée au droit, une *priorité d'excellence* et de noblesse, cette *suprématie pour laquelle le mieux et encore plus, le parfait s'appelle le premier comparé à ce qui est plus bas dans l'excellence*.

Les deux types de rapports entre la justice et le droit que nous avons signalés — *rapport de fonction* ou *priorité de nature* et *rapport de collocation* ou *priorité de noblesse* et d'excellence — ne sont certainement pas sans lien entre eux, et on ne peut pas considérer comme incorrect l'usage que l'on fait du même terme « justice » pour désigner le droit, d'une part, dans son principe et fondement et, d'autre part, dans sa réalisation parfaite. Au

contraire, selon une des profondes et lumineuses intuitions de l'esprit occidental, si typique de la culture hellénique et dont le développement constitua l'œuvre de Platon, on contemple mieux une réalité dans sa forme exemplaire. La pensée classique a été définie comme la constitution en règle de ce qui est parfait.

La formule célèbre par laquelle saint Augustin énonça la relation entre la charité et la justice pourrait nous faire songer à résumer en quelque manière la solution que nous avons suggérée pour notre problème. « La charité qui commence — exprima-t-il — est justice qui commence ; la charité avancée est justice avancée ; la charité grande, est justice grande ; la charité parfaite, est justice parfaite »¹.

A propos de notre sujet, disons : le droit minimal est justice minimale ; le droit meilleur, justice meilleure ; le droit puissant, justice puissante ; le droit parfait, justice parfaite.

VII

Pour finir j'indiquerai le rapport entre les conclusions auxquelles nous venons d'arriver et les directions doctrinales principales concernant notre problème. Il se perçoit facilement.

Ces conclusions mettent en relief l'affirmation de la justice comme fondement essentiel du droit, affirmation qui est le germe de la civilisation humaniste d'Occident et, sur un plan plus élevé, une condition de l'acceptation sincère du Monothéisme et de la Révélation ; pourtant, en plus, me semble-t-il, ces conclusions fournissent des éléments de jugement pour comprendre avec plus de précision cette position de base et pour l'appliquer aux conflits du présent. En plus, elle nous permet de corriger certaines déviations qui se sont produites par suite des interprétations rationalistes du droit naturel, à savoir, d'une part, l'immobilisme et l'universalisme de fait exagérément attribués à celui-ci par cause du rationalisme, et d'autre part, l'anarchisme et le despotisme, appuyés par la conviction d'une détermination principalement subjective de la justice.

En ce qui concerne les tendances qui invoquent l'importance du droit positif comme condition de la sécurité et de l'ordre social, les éclaircissements que nous avons rappelés conduisent à bien comprendre et à sauvegarder, dans des limites adéquates, la validité des prescriptions sociales, au cours de l'histoire, en indiquant l'idéal vers lequel on doit se diriger c'est-à-dire, la plus grande justice que l'on puisse atteindre, et aussi la méthode pour le vrai progrès social : le droit juste. Mais, d'autre part, les positions ainsi établies corrigent la funeste erreur qu'est la sanction absolue des décrets de l'Etat, implicite dans l'opposition entre le droit et la justice.

Finalement, dans la perspective que nous avons indiquée, on reconnaît la distinction entre le droit et la justice, qui est incorporée dans la mentalité de la civilisation occidentale ; mais aussi on perçoit nettement que cette

¹ S. AUGUSTIN, *De Natura et Gratia*, c. LXX, n° 84.

distinction ne peut pas consister en un simple rapport extrinsèque, ni moins encore en une disparité, mais au contraire elle signifie un fondement essentiel et une plénitude de contenu. Les écoles philosophiques qui ont soutenu précairement cette disparité dépendent de prémisses de système.

Nous concluons : 1^o Réaffirmation des concepts et des valeurs de la justice et du droit et dépassement des équivoques, des usurpations et des négations qui trahissent dramatiquement la cause de l'homme. 2^o Position correcte du problème quant aux rapports entre le droit et la justice. 3^o Prise de conscience de la solution acquise par la civilisation humaniste et chrétienne, c'est-à-dire, reconnaissance effective de la justice comme fondement essentiel et comme plénitude du droit, en proportion avec les différentes situations concrètes. 4^o Enfin, vraie théorie philosophique à l'égard de la relation entre le droit et la justice : voilà les aspects de notre argument que j'ai trouvés particulièrement intéressants à signaler.

La méditation sur le thème qui nous a intéressé nous conduit à mettre notre espérance, plus encore que dans les œuvres intellectuelles — si indispensables et importantes soient-elles —, dans le renouvellement des cœurs, car, en dernière instance, la justice consiste dans la vérité et se fonde sur l'amour, et par conséquent seule une volonté ferme de vérité et une sincère attitude d'amour peuvent conduire l'humanité à rendre effective, même par la voie du droit, cette « plus grande abondance de justice », en chaque chose et envers tous, elle qui est la condition explicite écrite dans l'Evangile : que notre justice soit plus grande que celle des Scribes et des Pharisiens ¹.

MANUEL RIO

Ambassadeur de la République Argentine près le Saint-Siège

¹ *Matt.*, v, 20.

Jacques et Raïssa Maritain à l'honneur

Il y a quelques semaines, Jacques Maritain partait pour Albany, où l'Université de l'Etat de New York — c'est-à-dire l'Administration supérieure de l'Education pour tout l'Etat de New York —, lui conférait un degré honoraire.

Plus récemment, une nouvelle distinction était réservée à la fois à notre ami et à Raïssa Maritain par l'Université jésuite de Boston College, au cours d'une cérémonie présidée par l'Archevêque même de Boston, S. Exc. Mgr Cushing.

Nous avons la joie de pouvoir mettre sous les yeux de nos lecteurs le texte même de la proclamation de Boston College, dont nous donnons ensuite une version française.

JACQUES MARITAIN AND RAISSA MARITAIN

As the oldest university founded within the City of Boston, Boston College is conscious of its privileged function to be a treasure house of the riches of the spirit, a palladium of moral strength, a hearth-fire of friendship for savants and scholars who come to our historic city.

These high duties spread upon our mandate the University discharges with fresh vigor and new courage when we greet the leaders of the empire of the mind, the guardians of the wisdom of the past, the conquerors of new frontiers of knowledge and understanding.

It is a memorable hour in the life of this venerable University when we welcome to our plenary convocation one of the first scholars of the Christian World, Jacques Maritain, to receive for himself and for his beloved wife, Raïssa, the highest accolade of the University.

Their voices, always united in one musical utterance, have led the Catholic Revival in France, and more effectively than all others, have expounded for our perplexed times the rich wisdom and the universal charity of St. Thomas, Patron of the Schools.

We acknowledge that in common with every other Christian university we are the debtors of these pilgrims of the spirit for their sacred ministry of teaching and scholarship.

Wherefore the President and the Trustees have summoned Jacques and Raïssa Maritain to the senate of the honorary doctors of Boston College, and now with unbounded affection proclaim them

DOCTORS OF LAWS
honoris causa

JACQUES MARITAIN ET RAISSA MARITAIN

En tant que la plus ancienne université fondée dans la Cité de Boston, Boston College est consciente de sa fonction privilégiée d'être une dépositaire des richesses de l'esprit, un palladium des valeurs morales, un foyer d'accueil pour les savants et les érudits qui viennent visiter notre cité historique.

De ces hauts devoirs dévolus à sa tâche, notre Université s'acquitte avec un élan spontané et une nouvelle énergie quand nous saluons les chefs de l'empire de l'esprit, les gardiens de la sagesse du passé, les conquérants des nouvelles frontières de la science et du savoir.

C'est une heure mémorable dans la vie de cette vénérable Université que celle où nous accueillons dans notre assemblée plénière l'un des premiers savants du Monde chrétien, Jacques Maritain, pour lui conférer à lui-même et à sa chère épouse, Raïssa, la plus haute dignité de l'Université.

Leurs voix, toujours unies dans un même accord musical, ont orienté la Renaissance catholique en France, et plus efficacement que toutes les autres, ont manifesté à nos temps difficiles, la riche sagesse et la charité universelle de saint Thomas, Patron des Ecoles.

En même temps que les autres universités chrétiennes, nous reconnaissons notre dette à l'égard de ces pèlerins de l'esprit et de leur mission bénie de science et d'enseignement.

C'est pourquoi notre Président et notre Direction ont appelé Jacques et Raïssa Maritain à se joindre aux docteurs honoraires de Boston College, et dès maintenant ils les proclament avec une immense affection

DOCTEURS EN DROIT
honoris causa

La manière dont ce texte est rédigé laisse voir avec quelle délicate affection l'Amérique a adopté nos amis. C'est sans doute une grande joie pour eux, et nous la partageons tous, de sentir combien profondément on a compris l'unité absolue de l'effort qu'ils déploient, depuis tant d'années, pour l'amour de l'Evangile et le rayonnement de l'Eglise.

On comprendra toute la signification de l'honneur décerné à nos amis par l'Université jésuite de Boston sous la présidence même de l'Archevêque, en se reportant à *Nova et Vetera* 1956, p. 246 et suiv., 1957, p. 81 et suiv. Il nous faudra reparler d'autre part de l'accueil émouvant fait en Amérique au livre de notre ami *Reflexions on America*, dont nous aurons prochainement une version française.

CHARLES JOURNET

Une biographie de René Guénon¹

L'éditeur de la revue *Études traditionnelles* et de plusieurs ouvrages de René Guénon était certes bien placé pour nous donner une biographie simple et exacte de celui qui fut aussi son ami. Paul Chacornac a d'ailleurs déjà fourni la preuve de ses qualités d'historien avec son livre, édité par lui-même en 1947, sur la mystérieuse figure du comte de Saint-Germain. Dix ans plus tard, traitant le même sujet, Maurice Heim n'a pu faire mieux que reprendre ses thèmes principaux.

La vie de René Guénon, si simple qu'elle apparaisse, offre également quelques aspects mystérieux qui ne sont pas tous élucidés. Elle fut, on le sait, consacrée tout entière à son œuvre au point de disparaître derrière elle. « Ce qu'il y a, sans doute, de plus extraordinaire chez Guénon, c'est l'effacement quasi total de son individualité devant la doctrine qu'il formule. » Mais cette doctrine, d'où la tient-il ? C'est là un point sur lequel on ne possède aucun renseignement direct.

Il nous faut en tous cas constater ce fait exceptionnel que les idées maîtresses développées pendant une quarantaine d'années sont déjà contenues et clairement exprimées dans un article écrit à 23 ans dans la revue *La Gnose*, fondée par lui en 1909. Avant 26 ans, il aura terminé la première version de deux ouvrages essentiels : *Le symbolisme de la croix* et *L'homme et son devenir selon le Védānta*, auxquels il n'apportera pas de modification importante par la suite. Sa position est donc fixée avant son premier rattachement à l'Islam, en 1912. L'analyse des dates et des faits pendant ces premières années ne peut que dérouter ceux qui sont à la recherche d'influences livresques.

« Nous savons, affirme Paul Chacornac, que Guénon n'a pas étudié les doctrines orientales et les langues orientales de façon livresque. Nous avons eu à ce sujet son témoignage catégorique. » D'autre part, en 1934, André Préau écrivait dans une revue hindoue : « Cet auteur (Guénon) présente le cas très rare d'un écrivain s'exprimant dans une langue occidentale et dont la connaissance des idées orientales a été directe, c'est-à-dire essentiellement due à des maîtres orientaux ; c'est en effet à l'enseignement oral d'orientaux que M. René Guénon doit la connaissance qu'il possède des doctrines de

l'Inde, de l'ésotérisme islamique et du taoïsme, aussi bien que celle des langues sanscrite et arabe... » Guénon eut connaissance de ce texte avant sa publication. Or, non seulement il accepta cette affirmation, mais il ajouta lui-même les mots « et du taoïsme » qui ne figuraient pas dans le texte d'André Préau.

On doit conclure qu'en 1909 au plus tard, probablement avant, Guénon eut des contacts suivis avec des représentants autorisés d'écoles hindoues, notamment de l'école Védānta adwaïta, mais, avoue Paul Chacornac, « il nous a été impossible d'avoir la moindre précision sur l'identité de ce ou de ces personnages ».

Cette absence de précision est-elle une « preuve » suffisante pour accuser René Guénon d'imposture et de mensonge ? Il resterait alors à expliquer l'extraordinaire précocité de la formation métaphysique dont témoigne l'article de *La Gnose* et que rien dans ses études antérieures, soit à Blois soit à Paris, ne laissait prévoir. Il faudrait aussi prendre en considération le fait qu'à l'époque où il écrivait, les études accessibles en France sur la métaphysique hindoue n'étaient pas ce qu'elles sont devenues depuis ; elles représentaient surtout le point de vue universitaire que Guénon a si vivement critiqué. Il serait paradoxal d'y voir la source des connaissances dont il a fait preuve. Lui-même a écrit dans la *Crise du monde moderne* : « ... bien que cela nous oblige à parler de nous, ce qui est peu dans nos habitudes, nous devons déclarer formellement ceci : il n'y a, à notre connaissance, personne qui ait exposé en Occident des idées orientales authentiques, sauf nous-mêmes ; et nous l'avons toujours fait exactement comme l'aurait fait tout oriental qui s'y serait trouvé amené par les circonstances ».

Dans quelle mesure les ouvrages de Guénon et notamment *L'homme et son devenir selon le Védānta* reflètent-ils les « idées orientales authentiques » ? Sur ce point, les avis sont partagés. En faveur de Guénon, citons celui d'Alain Daniélou qui dit avoir soumis ces ouvrages à des pandits orthodoxes. Selon lui, « le verdict de ceux-ci fut net : de tous les Occidentaux qui se sont occupés de doctrines hindoues, seul Guénon, dirent-ils, en a vraiment compris le sens ». Il serait bien intéressant de savoir ce qu'en pense Olivier Lacombe.

Tout semblait tourner Guénon vers l'Inde. Au témoignage d'un de ses amis, François Bonjean, son objectif était encore en 1927 (à 41 ans) non l'Égypte, mais l'Inde. Il fallut la mort de sa première femme suivie d'une circonstance purement fortuite pour le conduire trois ans plus tard sur la terre du Sphinx où il finit par s'installer définitivement.

Dès lors, il vécut dans une retraite complète une existence tout à fait islamisée sans relation avec le milieu européen. « Il n'était plus le Français René Guénon, mais le Sheikh Abdel Wahêd Yahia, ayant adopté us et coutumes de sa nouvelle patrie ».

Polyglotte fort doué puisqu'il connaissait l'anglais, l'allemand, l'italien, l'espagnol, le russe et le polonais, ainsi que le sanscrit, le latin, le grec et l'hébreu, il parlait l'arabe sans accent et savait écrire dans cette langue.

¹ Paul CHACORNAC, *La vie simple de René Guénon*, Paris, Les Éditions traditionnelles, 1958, 132 pages.

Alors que, sans nul doute déjà avant son arrivée à Paris, à 18 ans, il avait quitté la communion de l'Eglise catholique, il pratiqua régulièrement la religion islamique surtout sous certains de ses aspects se rapportant au soufisme.

On s'est demandé s'il a été un mystique et en particulier s'il a fait l'expérience de ce que l'on appelle la « mystique naturelle ». C'est peu probable. Lui-même l'a nié et son œuvre n'en garde pas la trace. On sait qu'il répudiait le mot, empreint pour lui de sentimentalité. Tout ce que l'on peut dire dans ce sens c'est que, selon certains témoignages, il a pratiqué des techniques se rattachant à ce que nous entendons par ces termes. Voici ce que raconte, par exemple, le Dr Abdel Hâlim Mahmoud, professeur de théologie à l'Azhar, auteur du seul ouvrage en arabe sur René Guénon : « Par la suite, nous l'avons emmené hors de son nid et il nous accompagna à la mosquée du sultan Abu'l Ala. Ayant pris place dans un groupe qui faisait le *dhikr*, René Guénon commença à marmotter en lui-même et à se secouer, puis ses paroles devinrent audibles et ses mouvements s'intensifièrent ; enfin voilà qu'il se plongeait et s'abîmait dans le *dhikr* ; je dus ensuite le réveiller jusqu'à ce qu'il se secouât violemment d'un frisson ; j'ai pensé qu'il revenait de contrées lointaines et ignorées ».

René Guénon mourut le 7 janvier 1951, âgé de 65 ans, en prononçant ces simples mots : « Allah, Allah ». Depuis, son œuvre, peu connue de son vivant, a conquis un public de plus en plus nombreux. Soyons reconnaissants à Paul Chacornac d'avoir mis à notre disposition cette biographie fort précise où les inévitables lacunes ne sont pas dissimulées. Elle sera fort utile à tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, se sont attachés à l'étude de l'œuvre de Guénon qui n'est, notons-le, pas encore toute publiée ou plutôt « republiée ». On attend encore la réunion en livres d'un grand nombre d'articles parus dans des numéros de revue depuis longtemps épuisés et d'accès difficile. Le prochain volume annoncé sera consacré au symbolisme tel qu'il se retrouve dans diverses civilisations traditionnelles de même que dans des rites d'initiation comme ceux en usage au sein de la Franc-Maçonnerie. Nous aurons donc à y revenir.

Du point de vue chrétien, d'ailleurs, une confrontation approfondie avec l'ensemble de la pensée exprimée par Guénon n'a encore été qu'esquissée. Un ouvrage sur ce sujet reste à faire.

LUCIEN MÉROZ.

Note sur Teilhard de Chardin

Ce sont les textes mêmes de Teilhard de Chardin que nous avons surtout laissés parler dans l'étude sur *L'explication du monde selon Pierre Teilhard de Chardin*, Nova et Vetera, 1956, pp. 210 et suiv.

L'article de tête du présent fascicule sur la *Question des origines* nous a conduit à signaler quelques points d'accord avec sa pensée et plus encore de désaccord.

La brève note qui suit présente quelques remarques sur *Le Milieu Divin* et résume une étude récente du P. Malevez, S. J., sur *La méthode du P. Teilhard de Chardin et la Phénoménologie*.

I. LE MILIEU DIVIN¹

1. Avec la thèse liminaire du *Milieu Divin*, Pierre Teilhard de Chardin sort délibérément du domaine des sciences naturelles pour entrer dans celui de la théologie morale et de la spiritualité, en vue de résoudre « le problème chrétien de la sanctification de l'action... Comment les perspectives du règne de Dieu ne bouleversent-elles pas, par leur apparition, l'économie et l'équilibre de nos activités ? Comment le croyant au Ciel et à la Croix peut-il continuer à croire sincèrement au prix des occupations terrestres ? Comment, en vertu de ce qu'il y a de plus chrétien en lui, le fidèle peut-il aller à la totalité de son devoir humain, du même cœur que s'il allait à Dieu ? » pp. 32-34.

2. Est-il juste de répondre que l'action humaine (temporelle) vaut par l'intention avec laquelle elle est faite ? Oui, assure Teilhard, mais ce serait insuffisant. La divinisation de notre effort (temporel) par l'intention donne une âme à nos actions mais « ne donne pas à leur corps l'espoir d'une résurrection », p. 39. La solution définitive est de dire que « tout effort coopère

¹ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu Divin*, Paris, Seuil, 1957, 204 pages.

à achever le monde *in Christo Jesu* », p. 41. L'univers est pour l'âme qui est pour le Christ universel.

« En vertu de l'interliaison Matière-Ame-Christ, *quoi que nous fassions*, nous ramenons à Dieu une parcelle de l'être qu'il désire. Par chacune de nos *œuvres*, nous travaillons, atomiquement mais réellement, à construire le Plérôme, c'est-à-dire à apporter au Christ un peu d'achèvement », p. 50.

« Chacune de nos œuvres, par la répercussion plus ou moins lointaine et directe qu'elle a sur le Monde spirituel, concourt à parfaire le Christ dans sa totalité mystique », p. 50. « Tout accroissement que je me donne, ou que je donne aux choses, se chiffre par quelque augmentation de mon pouvoir d'aimer, et quelque progrès dans la bienheureuse mainmise du Christ sur l'Univers », p. 52.

Ainsi est affirmée « la valeur surnaturelle de l'effort terrestre », p. 60.

« Par leur nature même, ces bienheureuses passivités que sont pour moi la volonté d'être, le goût d'être tel ou tel, et l'opportunité de me réaliser à mon goût, sont chargées de Votre influence — une influence qui m'apparaîtra plus distinctement, bientôt, comme l'énergie organisatrice du Corps mystique », p. 78.

3. On le voit, toute l'intention de Teilhard, et elle est excellente, est de valoriser l'action humaine temporelle. Et sa solution est que tout effort temporel bon tend, non seulement en vertu de son *âme*, c'est-à-dire de l'« intention » de son auteur, mais encore en vertu de son *corps*, c'est-à-dire « de soi et par elle-même », à construire le corps mystique du Christ. D'où la tendance de Teilhard, à vrai dire un peu gênante, à déporter spontanément le sens des textes spirituels sur le plan même du temporel.

Une question se pose dès lors immédiatement. Une action « temporelle » peut-elle être de soi et par elle-même ordonnée à une fin « spirituelle » ? Une activité qui est « de ce monde » peut-elle tendre de soi et par elle-même à l'accomplissement du Royaume « qui n'est pas de ce monde » ? Un effort « naturel » peut-il s'ordonner de soi et par lui-même à l'édification du Corps mystique du Christ et de la Jérusalem nouvelle ?

Dès qu'on a fait la distinction entre le temporel et le spirituel, les royaumes de ce monde et le Royaume qui n'est pas de ce monde, la nature et la grâce, la réponse est trop claire pour qu'on puisse hésiter. Ne nous laissons pas de citer Pascal : « De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée : cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel ».

Notons par surcroît que si l'action temporelle éthiquement bonne tendait de soi à édifier le Corps mystique, elle le ferait non seulement dans un chrétien, mais dans un pécheur, voire un athée.

4. Un naturalisme aussi aveuglant est-il possible chez Teilhard ? Ne condamne-t-il pas le pélagianisme ? Ne croit-il pas à la grâce ?

Il condamne le pélagianisme dans deux notes. Voici la première :

« Quand nous parlons d'« activité », ce terme est pris au sens vulgaire du mot, sans rien nier, bien au contraire, de ce qui se passe entre la Grâce et la volonté dans les cercles infra-expérimentaux de l'âme. Encore une fois, ce qu'il y a de plus divin, en Dieu, c'est que nous ne soyons rien, d'une manière absolue, en dehors de Lui. La plus petite immixtion de ce qui pourrait rappeler le Pélagianisme, suffirait à détruire immédiatement, pour le « voyant » tous les charmes du Milieu Divin », p. 29.

Ainsi la grâce agit dans les cercles infra-expérimentaux de l'âme, elle est au principe de l'activité prise au sens vulgaire, de l'activité temporelle éthiquement bonne. A la grâce, Teilhard pense sans doute y croire plus que le théologien ; car pour le « voyant » tout influx divin est grâce, tout le cosmos est grâce. Un texte de Teilhard rapporté par les éditeurs nous le dit :

« Le Monde *au cours* de toute ma vie, *par* toute ma vie, s'est peu à peu allumé, enflammé à mes yeux, jusqu'à devenir, autour de moi, entièrement lumineux par le dedans... Telle que je l'ai expérimentée au contact de la Terre — la Diaphanie du Divin au cœur d'un Univers devenu ardent... Le Christ. Son Cœur. Un Feu : capable de tout pénétrer — et qui, peu à peu, se répandait partout », p. 25.

Pour une telle Poésie, comment n'apparaîtrait-il pas misérable de s'obstiner à distinguer grâce et nature ?

Selon cette première note de Teilhard, le Pélagianisme, qui « détruirait immédiatement les charmes du Milieu Divin », consisterait donc à croire que quelque chose peut exister en dehors de Dieu. De ce Pélagianisme, Teilhard, certes, est exempt.

Une seconde note, p. 128, dénonce l'erreur de « certains néopélagianismes (tels que l'américanisme) » qui consisterait « à chercher le règne divin de *plain-pied* avec le progrès humain ». Mais Teilhard est aux antipodes d'une telle erreur. Pour lui l'Esprit de Dieu s'insinue dans l'univers pour le déplacer vers le haut, de la « Matière charnelle » à la « Matière spirituelle ». C'est ce qu'il appelle « *la dérive générale de la matière vers l'esprit* ». Et il continue :

« Dans cette histoire générale de la Matière, qui ne reconnaît le grand geste symbolique du Baptême ? Dans les eaux du Jourdain, figure des puissances de la Terre, le Christ s'immerge. Il les sanctifie. Et, comme le dit saint Grégoire de Nysse, il en sort ruisselant, soulevant avec lui le Monde.

« Immersion et émergence ; participation aux choses et sublimation ; possession et renoncement ; traversée et entraînement : voilà le mouvement double et unique qui répond, pour la sauver, aux provocations de la Matière.

« Matière fascinante et forte, Matière qui caresses et qui virilises, Matière qui enrichis et qui détruis — confiant aux influences célestes qui ont embaumé et purifié tes eaux — je m'abandonne à tes nappes puissantes. *La vertu du*

Christ a passé en toi. Par tes attraites entraîne-moi, par ta sève, nourris-moi. Par ta résistance, durcis-moi. Par tes arrachements, libère-moi. Par tout toi-même, enfin, divinise-moi, pp. 128-129.

Tout ce qui monte dans la nature elle-même est Grâce, Milieu Divin, Corps Mystique du Christ. Nul néopélagianisme. Mais le transport sacré du « voyant » !

5. Les rapports du spirituel et du temporel ont été définis par le Sauveur lui-même avec une autorité souveraine : « Rendez donc à César ce qui est de César, et à Dieu ce qui est de Dieu » (Mt., XXII, 21). Or, fait significatif, ce texte n'est pas allégué une seule fois dans le livre de Teilhard. *Bien plus, toute la valorisation qu'il propose de l'activité temporelle tend de soi, au contraire, à évacuer la distinction évangélique.*

Il y a, au vrai, les choses de Dieu, le Royaume qui est dans ce monde sans être de ce monde, la Cité de Dieu, le Corps mystique du Christ, l'Eglise. Et il y a les choses de César, les royaumes de ce monde, les cités humaines, les formations culturelles. (Et il y aura encore le domaine du Prince de ce monde.)

Ici-bas l'homme est sollicité par un double mouvement. D'une part, un *mouvement vertical*, destiné à le tourner « immédiatement » vers l'éternité, tout entière présente à lui *au-dessus* de l'histoire, pour rendre à Dieu, au Dieu caché de la révélation, ce qui est de Dieu. Il s'intègre ainsi, s'il ne refuse pas la grâce divine qui frappe sans cesse à la porte de son cœur, à l'Eglise, au Corps mystique du Christ, au Royaume de Dieu où l'accueillent les trois Personnes divines. Voilà sa *vita spiritualis*. D'autre part, un *mouvement horizontal*, destiné à le tourner « immédiatement et directement » vers les tâches de civilisation qu'il lui faut accomplir à l'intérieur du temps, par exemple pour rendre à César ce qui est de César ; et destiné à le tourner « médiatement et ultimement vers Dieu : car c'est encore pour Dieu qu'il faut rendre à César ce qui est de César » (cf. Rom., XIII, 2), c'est encore vers l'éternité — mais rencontrée cette fois-ci *en avant* et au sortir de l'histoire, laquelle débouchera sur l'éternité comme un fleuve sur ses cataractes — qu'il faut faire avancer le temps. L'homme s'intègre ainsi à la cité politique, à l'œuvre de culture et de civilisation. Voilà sa *vita temporalis*. Ce sont donc deux fins immédiates spécifiquement distinctes. D'une part, la fin de la Cité céleste « 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 » (S. THOMAS, *De virt. in com.*, a. 9). Et d'autre part, la fin des cités terrestres. La première seule est suprême purement et simplement. La seconde, qui n'est suprême que dans un ordre donné, demande par nature à être ultérieurement référée ou subordonnée à la première, à être éclairée par elle.

Il y a une histoire du *spirituel-chrétien*, c'est l'histoire de l'Eglise, de ses préparations, de son avènement, de son pèlerinage dans le temps ; c'est aussi l'histoire de son effort pour illuminer par surcroît le temporel, car cet effort appartient à l'Eglise comme les rayons appartiennent au soleil. Le sens d'une telle histoire nous est découvert dans l'Ecriture, notamment dans l'Epître aux Romains et dans l'Apocalypse. Et il y a une histoire du *temporel-chrétien*, c'est l'histoire du monde culturel, pour la mesure, toujours imparfaite, où il accueille en lui, que ce soit d'une façon manifeste et consciente ou d'une façon secrète et inconsciente, les confortations de la grâce chrétienne.

Et il est vrai que *dans l'au-delà du temps*, l'histoire temporelle confluera dans l'éternité. Il n'y aura plus alors de distinction entre le spirituel et le temporel. L'Eglise, cachée dans la gloire du Christ, attirera à elle tout ce qui sera sauvé de l'univers pour le pénétrer de ses rayons transfigurateurs. Et d'autre part, le Prince de ce monde attirera dans son domaine tout ce qui sera perdu de l'univers.

6. Nous avons choisi de n'examiner qu'un point, celui de la valeur de l'action temporelle, de ce livre où s'épanche librement et constamment l'âme visionnaire de l'Auteur :

« O Seigneur, encore une fois, quelle est la plus précieuse de ces deux béatitudes : que toutes choses me soient un contact avec Vous ? ou que vous soyez si « universel » que je puisse vous subir et vous saisir en toute créature ?

Parfois on s'imagine vous rendre plus attrayant à mes yeux en exaltant d'une manière presque exclusive les attraites, les bontés, de votre figure humaine d'autrefois. Eh ! vraiment, Seigneur, si je voulais seulement chérir un homme, ne me tournerais-je pas vers ceux que vous m'avez donnés dans la séduction de leur floraison présente ? Des mères, des frères, des amis, des sœurs, n'en n'avons-nous pas d'irrésistiblement aimables autour de nous ? Qu'irions-nous demander à la Judée d'il y a deux mille ans ? ... Non, ce que j'appelle, comme tout être, du cri de toute ma vie, et même de toute ma passion terrestre, c'est bien autre chose qu'un semblable à chérir : c'est un Dieu à adorer.

Oh ! adorer, c'est-à-dire se perdre dans l'insondable, se plonger dans l'inépuisable, se pacifier dans l'incorruptible, s'absorber dans l'immensité définie, s'offrir au Feu et à la Transparence, s'anéantir consciemment et volontairement à mesure qu'on prend de soi conscience davantage, se donner à fond à ce qui est sans fond ! Qui pourrions-nous adorer ?

Plus l'Homme deviendra homme, plus il sera en proie au besoin, et à un besoin plus explicite, plus raffiné, plus luxueux, d'adorer », p. 157.

Bien que nous admirions le lyrisme et le feu de ces effusions, elles nous apparaissent trop équivoques pour nous toucher vraiment. Pour nous, l'Enfant de Bethléem, étant le Verbe fait chair, est adorable.

On trouvera dans ce livre une haute inspiration humaine, des aperçus apologetiques originaux, d'ardentes aspirations vers Dieu.

Il y a, sur la volonté d'accepter le terrible mystère de l'Enfer, des pages émouvantes, pp. 189-192, mais où trop de textes de l'Evangile semblent oubliés (par exemple Mt., xxv, 41 et 46 ; xxvi, 24 ; Jean, xvii, 12) pour qu'on puisse en approuver intégralement la formulation.

II. TEILHARD DE CHARDIN ET LA PHENOMENOLOGIE ¹

1. « La déclaration de méthode par laquelle s'ouvre *Le phénomène humain* ne devrait en principe, laisser aucun doute sur le propos du P. Teilhard de Chardin : *Pour être correctement compris, le livre que je présente ici demande à être lu, non pas comme un ouvrage métaphysique, encore moins comme une sorte d'essai théologique, mais uniquement et exclusivement comme un mémoire scientifique* ». Cependant, note le P. Malevez, il est certain que Teilhard a infléchi la ligne de son projet en nous engageant sur les voies de la philosophie et de la métaphysique. « Il y a, dans *Le phénomène humain*, une vue sur l'homme, non plus simplement phénoménale ou scientifique, mais philosophique et réflexive », p. 583. « Est-ce pour avoir pris conscience de cette sorte de transgression qu'il (Teilhard) a vu lui-même dans son œuvre une phénoménologie ? *Sorte de phénoménologie, écrit-il ou Physique généralisée, où la face interne des choses sera considérée aussi bien que la face externe du monde*, et il a confronté expressément, quoiqu'un peu vaguement sa phénoménologie avec celle de Husserl et de Merleau-Ponty », p. 591.

2. Le P. Malevez entreprend de comparer cette « phénoménologie » de Teilhard à celle de Husserl et des actuels phénoménologues, quoi qu'on doive penser de la valeur de cette dernière. La conclusion est nette : « *Le phénomène humain* apparaît au lecteur un peu informé de philosophie contemporaine, curieusement inactuel », p. 586. Dans cet ouvrage « les thèmes majeurs auxquels le grand mouvement phénoménologique dans son ensemble

¹ L. MALEVEZ, S. J., *La méthode du P. Teilhard de Chardin et la Phénoménologie*, dans Nouvelle Revue Théologique, 6 juin 1957, pp. 579-599.

a donné naissance font complètement défaut... Et les thèmes mineurs eux-mêmes sont ignorés », p. 592. La phénoménologie établit une coupure, une irréductibilité, une hétérogénéité, une équivocité, absolues entre d'une part la conscience, et d'autre part l'objet, la nature, l'être réel ou mondain. Elle souligne par là l'originalité totale de l'homme. Dans son prolongement « se sont constituées des philosophies et surtout des théologies de l'histoire attentives à manifester l'obéissance de l'histoire à des lois qui lui sont propres ». Teilhard « se situe en dehors de l'immense effort des contemporains (effort d'ailleurs pas toujours heureux) pour saisir, dans sa singularité, la condition humaine... Il ne s'applique guère à circonscrire les activités spirituelles, puis à les décrire en elles-mêmes, dans leur spécificité. Les situant sur le prolongement des activités biologiques et physiques, les considérant comme de simples formes éminentes (réfléchies) de processus déjà substantiellement vérifiés aux étagements inférieurs, on comprend qu'il les exprime le plus souvent au moyen de concepts empruntés, simplement et sans correction, à ces derniers : grains de pensée, force et courbure, amour-énergie, au risque d'en estomper les traits distincts. Et c'est bien, au reste parce que l'intelligence n'est guère à ses yeux que l'aboutissement de la nature et de la vie que Teilhard, après lui avoir appliqué les mêmes concepts, lui reconnaît aussi les mêmes lois. Dès l'heure où la conscience (à la seconde puissance) apparaît, voici que s'amorce un nouveau mouvement ascensionnel sur la spirale évolutive ; et bientôt, avec l'*Homo sapiens*, la noosphère commence pour de bon à se tisser ; puis, après une première phase d'expansion planétaire, l'humanité entre brusquement en un régime de compression sur elle-même : nous assistons aujourd'hui à la totalisation de l'espèce, sous les forces de corréflexion. Mais toute cette évolution de la noosphère est encore, non pas seulement *métaphoriquement*, mais bien *proprement* de l'évolution biologique et naturelle, régie par la loi universelle toujours identique de la centro-complexification-conscience, précisément parce que l'histoire humaine est faite substantiellement de la même étoffe que la nature et que la vie », pp. 591, 585-586.

3. Ainsi, tandis que Teilhard insiste sur l'univocité de l'esprit et de la nature, la phénoménologie insiste sur leur équivocité. Des deux côtés le mal est infini... A nos yeux, la solution est claire, elle réside tout entière dans la notion de l'analogie entendue au sens strictement thomiste : l'être opaque des choses et l'être transparent de l'esprit sont essentiellement différents et proportionnellement semblables.

4. Le principe de l'univocité de l'être, qui est à l'origine de l'erreur de Teilhard est inclus dans son postulat général de « l'unité de l'étoffe de l'univers ». On a donné à ce postulat cette expression : « ce qui se manifeste clairement à un niveau donné de l'univers doit exister, au moins à un degré infinitésimal, dans toutes les autres couches de l'univers »¹. Teilhard écrit, par exemple, que le phénomène de conscience peut bien nous apparaître comme une anomalie, mais « une anomalie naturelle n'est jamais que l'exagération, jusqu'à devenir sensible, d'une propriété répandue à l'état insaisissable », p. 583. Il parle du moment où « l'essence unique et précieuse de l'univers » a pris pour lui « la forme d'un Evolutif où la matière se muait en Pensée par effet prolongé de Noogénèse », p. 596. Le P. Malevez qui s'efforce de donner le meilleur sens possible à ces affirmations de Teilhard, dont il constate l'imperfection, est obligé cependant de faire ici une réserve capitale : « Mais, du moins, il y a une opération que le langage de Teilhard ne pouvait plus guère exprimer : la création *immédiate* de l'esprit, la suscitation d'une forme déterminée de l'être, la forme « immatérielle », par l'appel direct du Créateur ; car si la conscience est déjà présente univoquement dans les organismes infra-humains, d'où elle cherche à se libérer par pression et par rupture, il devient difficile de maintenir que ces organismes ne jouent aucun rôle dans la production de la réalité spirituelle *en tant que telle*. Par là, le langage de Teilhard non seulement cessait de s'aligner parfaitement (d'ailleurs contre l'intention certaine de son auteur) sur celui de la théologie chrétienne, mais il entraînait en conflit avec une anthropologie philosophique rigoureuse, qui, ayant manifesté l'immatérialité stricte de l'esprit humain, devait exiger conséquemment, pour la genèse de cet esprit, autre chose qu'un simple franchissement de seuil, à savoir précisément, une création et une interpellation divine immédiate », p. 596.

Il était difficile de formuler plus bénignement une objection si grave : c'est la foi catholique et non seulement la théologie chrétienne qui professe que l'âme humaine est créée *ex nihilo*. Cf. le Symbole de foi de S. Léon IX, Denz., n° 348.

CHARLES JOURNET

¹ On en trouvera ici-même, dans ce fascicule, d'abondantes formulations, pp. 170-171.

Bibliographies

ADRIEN BAUCHAU, S. J., *Vers la synthèse artificielle de la vie?* dans *Nouvelle Revue Théologique*, avril 1958, pp. 395-409.

1. « Si donc, grâce à des techniques assez délicates, nous assistions un jour à l'apparition de la vie en laboratoire, nous ne concluons évidemment pas que *le plus sort du moins*, pour reprendre une formule simple, quoique un peu fruste (?). Mais nous dirions que nous avons réussi à dégager le *plus* qui se cachait comme une virtualité dans le *moins*. Nous ne dirions pas que nous avons créé la vie, ni un vivant, mais bien que nous l'avons faite émerger, en réunissant les conditions nécessaires et suffisantes de son épiphane. » Il s'agit bien sûr ici de l'apparition de la vie végétale ou animale et la question de la création de l'âme humaine est expressément réservée. Nous sommes jusqu'ici d'accord avec l'auteur. Nous avons employé nous-même le mot d'*émergence* pour caractériser l'apparition de la vie (voir dans ce fascicule, p. 169).

2. Toute la question sera de définir ce qu'on entend par l'expression *émergence de la vie*. Pour nous elle signifie que la forme supérieure de la vie est *éditée* de la *potentialité* de la matière, sous la *motion instrumentale* et *élevante* de la Cause première. Deux erreurs sont écartées de ce fait. Nous ne parlerons, d'une part, ni d'une *action créatrice* de Dieu ; et, d'autre part, ni d'une *ordination positive du minéral* à passer à un ordre supra-minéral.

3. Or l'auteur nous donne précisément à choisir entre ces deux erreurs.

Il écarte évidemment, et il a raison, une intervention qui serait créatrice ou du moins miraculeuse, un « interventionnisme » suivant lequel « le Créateur, par un coup d'état entièrement arbitraire, complète les montages de la nature et les anime ». Le concours divin « ne procède ni par miracle, ni par coup d'état, ni même par coup de pouce », p. 407.

Mais il choisit l'autre parti. Il confère à la matière la puissance active d'engendrer la vie, de produire activement non seulement la disposition *pénultième*, mais la disposition *ultime* à la vie. Voici son texte : « Nous ne proposons pas d'imaginer la matière inanimée comme un animal ou une plante camouflés en minéral, comme un vivant dont le degré

de psychisme est déjà formellement présent quoique provisoirement imperceptible. Mais le minéral, grâce à l'analogie selon laquelle il n'est pas totalement hétérogène au vivant, *recèle une ordination positive à passer dans un ordre supra-minéral, et le seul jeu des lois physico-chimiques le pousse à cette ascension* », p. 407. Un peu plus loin, on compare l'évolution, qui au cours des ères géologiques a fait sortir la vie de la matière inanimée, à l'action par laquelle un ovule fécondé produit son fruit : « *N'est-ce pas une évolution ascendante analogue à celle que parcourt un ovule fécondé?* », *Ibid.* (Les soulignements sont tous de nous.) Dès lors, plus de distinction entre la puissance *passive* par laquelle la matière est élevée à la vie, et la puissance *active* par laquelle une graine produit son fruit. *La matière fructifie la vie*. Nous sommes en pleine perspective Teilhard de Chardin. D'autant plus que l'auteur emploie, pour qualifier l'animation — même végétale semblait-il —, l'expression de *degré de « conscience analogique »*, *Ibid.*

Pour nous, la *matière*, la *vie*, la *conscience* ne sont ni des notions équivoques, ni des notions univoques, mais des notions analogiques, c'est-à-dire, en doctrine thomiste, des notions qui sont *essentiellement différentes*, et qui ne sont *semblables* que *proportionnellement*.

Charles Journet

JEAN-PIERRE DE MENASCE, O. P., *Une encyclopédie mazdéenne, Le Denkart*, Presses universitaires de France, 1958, 118 pages.

« Deux fois édité, en partie traduit, le *Denkart* n'a, cependant, guère été étudié dans son ensemble. Il le mérite, me semble-t-il, à double titre. D'une part, parce qu'il se présente comme une *Somme* des sciences religieuses du mazdéisme : on a donc des chances d'y trouver les éléments à leur place et selon l'importance relative qui leur était attribuée. D'autre part, parce que rien n'est plus propice, pour saisir le caractère original d'une pensée, que de la voir dans sa fonction de ralliement et de défense : le *Denkart* est une apologie. » A cette époque, IX^e-X^e siècle, l'Islam a conquis la Perse. « La tolérance qu'il accorde aux Juifs et aux chrétiens ne s'étend

aux *mages* que dans une mesure restreinte... Il était urgent à leurs yeux de combattre l'attrait que l'Islam pouvait exercer sur leurs coreligionnaires : la rédaction d'un compendium doctrinal fut un aboutissement de cette préoccupation. Voilà ce qu'est le *Denkart*. »

L'œuvre nous est présentée en quatre conférences extrêmement denses et érudites, destinées à un public spécialisé. Le théologien y trouvera néanmoins des pages qui retiendront son attention. Et aussi le philosophe de la culture : « Il est paradoxal, mais en apparence seulement, que l'Islam, malgré son culte d'une langue unique, se soit propagé dans des mondes culturellement si divers, entraînant une puissante arabisation de fait et de droit, tandis que le mazdéisme, nullement attaché à une langue particulière, ait si peu rayonné apostoliquement. C'est que la langue est un pur instrument, qui ne s'impose qu'en vertu de l'impulsion qu'on lui donne : là, celle d'une religion à prétention universaliste, discutable peut-être, en tout cas pas toujours explicite, mais dérivée, à coup sûr de l'universalisme judéo-chrétien ; ici, l'élan d'un iranisme qui a laissé une marque singulièrement tenace sur toute la production intellectuelle d'un peuple, et jusque sur sa religion. »

L'œuvre s'ordonne autour de la thèse dualiste ; le dualisme cosmique étant la preuve d'un dualisme transcendant. Refuser le dualisme, ce serait, selon le mazdéisme, rendre le vrai Dieu responsable du mal.

Charles Journet

JEAN-PIERRE DE MENASCE, O. P., *Augustin manichéen*, dans *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius*.

C'est à la vérité que saint Augustin donne dans sa vie la première place. S'il quitte l'Eglise pour passer au manichéisme, c'est pour un motif intellectuel : il s'est heurté à la présence des deux généalogies évangéliques du Christ. Il rentrera dans l'Eglise quand la pensée néoplatonicienne l'aura mis en mesure de réfuter le dualisme manichéen, et quand il verra comment accorder les Evangélistes.

Il avait du manichéisme une connaissance précise et complète. Redevenu chrétien, il en démasquera les erreurs essentielles : « la substantialité du mal, la dualité des âmes (pour expliquer que le même homme puisse agir bien ou mal), l'émanatisme, l'imagerie fan-

tastique illustrant l'histoire céleste et terrestre du salut : lutte des ténèbres avec le Père des Grands, infusion d'une portion de la substance divine dans le monde matériel et mauvais, missions et appels successifs d'en haut, remontée graduelle des particules lumineuses grâce à un grandiose dispositif micro- et macrocosmique ». Mais comment, lui si intelligent, a-t-il pu demeurer neuf ans prisonnier de cette « absurde gnose » ?

John O'Meara, dans un livre qui vient d'être traduit en français par Jeanne Henri Marrou : *La jeunesse de saint Augustin, Son évolution intérieure jusqu'à l'époque de sa conversion*, répond que même au temps de son manichéisme, Augustin gardait une haute conception de la vie morale. Le P. de Menasce pense qu'on peut aller plus loin. « Il y avait une spiritualité et une ecclésiologie manichéennes, toutes deux fondées sur un christianisme, gauchi sans doute mais nourri de textes évangéliques et pauliniens, et qui ont été, pour Augustin les éléments essentiels d'un idéal dont il est difficile de nier la continuité et la permanence. D'autre part, il y avait dans le manichéisme, malgré son appel à la libre interprétation scripturaire (libre seulement par rapport à l'autorité catholique) la fierté d'être un christianisme pur (c'est-à-dire sans mélange judaïque). » Ce sont ces survivances chrétiennes au sein du manichéisme qui ont pu alimenter Augustin pendant tant d'années et préparer son retour à l'Eglise. A l'appui de ces vues, le P. de Menasce cite de beaux passages du *Livre des psaumes* manichéen, découvert au Fayoum, et publié avec traduction anglaise en 1938, Essayons de rendre en français quelques-uns au moins de ces passages :

Jésus, Médecin de nos blessures, Rédempteur des âmes vivantes, sentier que cherche le voyageur, porte des trésors de la vie.

Viens à moi en hâte, viens à moi Jésus, viens à moi, toi mon Dieu fort.

Je t'adore, je t'ai appelé dans le cri de mon innocence

car je sais que tu es le Rédempteur des âmes. Voici que le temps de l'amnistie et de l'oubli des péchés est venu : c'est Jésus qui donne le pardon à qui se repent...

Goûtez et voyez que le Seigneur est doux, Le Christ est la parole de vérité : celui qui l'écoute vivra.

J'ai goûté une douce saveur, je n'ai rien trouvé de plus doux que le nom de Dieu...

Quel miel est aussi doux que ce nom, ô Eglise ?

Jésus, ma lumière, que j'ai aimé, prends-moi pour toi...

Il reste un problème à résoudre : « Comment expliquer que rien ou presque rien dans les écrits d'Augustin ne nous ait permis de pressentir cette spiritualité dont il s'est certainement nourri et qui aurait pu lui apparaître rétrospectivement comme une étape vers la plénitude qu'il devait trouver lors de sa conversion ? Je suis surpris que personne, à ma connaissance, n'ait soulevé la question. » Voici la réponse que propose le P. de Menasce. On ne peut douter qu'Augustin « ait mené au sein de l'Eglise de Mani une véritable vie d'adoration, d'amour pour le Sauveur et son Eglise élue... Il n'en reste pas moins, et c'est là l'essentiel, que cette vie n'avait pour lui de valeur qu'en tant qu'elle reflétait une vérité. Une fois tombé le voile qui lui cachait l'erreur métaphysique du dualisme, tout christianisant que fût le dualisme manichéen, il s'écroulait tout entier, pour laisser les éléments chrétiens de cette religion retrouver leur valeur plénière et leur rectitude dans la vérité présentée par la Catholica et vécus par elle. Plus rien d'original, plus rien de spécifique à ses yeux, dans ce sens du Christ et du Corps mystique qu'il avait goûté dans le manichéisme. Ce n'était plus qu'un bien volé, enfin récupéré et restauré dans son milieu vital d'origine. »

« L'essentiel désormais était pour Augustin de démasquer les absurdités du mythe et surtout de ne pas laisser ses amis si chers s'égarer plus longtemps dans ce pseudo-évangile. Philosophie d'une part, saine exégèse de l'autre, ce sera tout le propos de l'œuvre anti-manichéenne d'Augustin, et c'est cela qui explique seul l'absence, suspecte au premier regard, de toute référence sympathique à la spiritualité du système. Mais il la nie si peu qu'il la suppose en toute circonstance tant dans son argumentation que dans sa manière de citer les œuvres manichéennes. »

On pourrait être surpris « que l'aimant, le passionné Augustin ait obéi à des motifs purement intellectuels dans son adoption, puis dans son rejet du manichéisme. Il nous en a si bien convaincu que l'on serait tenté — mais nous espérons avoir montré que c'est à tort — de penser qu'il n'y a rien trouvé pour son cœur. »

Charles Journet

JOHN J. O'MEARA, *La jeunesse de saint Augustin, Son évolution intérieure jusqu'à l'époque de sa conversion*, Paris, Plon, 1958, 278 pages.

On vient de signaler ce livre d'un des meilleurs spécialistes en saint Augustin, professeur à *University College, Dublin*, et qu'a traduit excellemment Jeanne Henri Marrou. Le souci primordial d'Augustin pour la vérité y est mis en lumière. L'intention des *Confessions* est dégagée : « Augustin adresse à Dieu une confession de ses *péchés*, une confession de *louange*, et surtout une confession de *foi*, de *foi* dans le Verbe incarné par opposition aux néo-platoniciens qui rejetaient le Christ... Cette confession s'adresse à Dieu mais aussi aux hommes et pour leur édification. Les neuf premiers livres contiennent l'histoire de la vie d'Augustin jusqu'à sa conversion comprise. Le livre X, rajouté semble-t-il après la première publication de l'œuvre tout entière, traite de ses conflits avec le monde, la chair, le péché au moment où il écrit (et du mystère de la mémoire). Enfin, dans les trois derniers livres, on trouve un commentaire du premier chapitre de la *Genèse* et des deux premiers versets du second. S'il y a une unité dans les *Confessions*, il faut la voir, sans tenir compte du livre X, dans le contraste entre la quête de la Vérité sous la conduite de la Providence, décrite dans la première partie de l'œuvre, et la joie ressentie dans la possession de cette vérité par l'Ecriture... Ce contraste constitue le thème des *Confessions*. »

On nous décrit l'intensité de la propagande manichéenne à laquelle succomba Augustin, les aspects agressifs du manichéisme, le mythe qu'il proposait à ses adeptes. Les manichéens attaquaient violemment non seulement l'Ancien Testament, mais aussi le Nouveau, auquel ils déniaient toute valeur historique : ils avaient une répugnance particulière à croire la naissance virginale du Christ et sa mort en Croix. Ils se réclamaient d'un Jésus et d'un saint Paul arrangés selon leur mythe. Il déclaraient Dieu spirituel, « mais il faut insister sur le fait que cette substance spirituelle du manichéisme ne l'était pas au sens technique du mot ; elle était plutôt matérielle, mais sans en avoir l'apparence », p. 88. Dieu était fait d'une sorte de matière subtile partout répandue.

Le rôle du néo-platonisme dans la conversion d'Augustin, étudié aux chapitres X et XI, forme une des parties les plus attachantes de ce livre. Il faut croire Augustin

« quand il nous dit avoir découvert le néo-platonisme en lisant lui-même un certain nombre d'ouvrages néo-platoniciens ». Le traité de Plotin *Sur la Beauté* a écarté de son esprit l'idée manichéenne d'une divinité corporelle, et l'a orienté vers la notion d'une trinité d'hypostases spirituelles. C'est Plotin encore qui aurait détruit en lui l'idée manichéenne du mal considéré comme une substance. L'idée d'un médiateur nécessaire entre le Père et l'humanité lui serait venue de l'écrit de Porphyre sur le *Retour de l'âme*. Mais la « présomption platonicienne » refusait la révélation du Verbe fait chair. Le rôle de saint Ambroise aurait consisté surtout à délivrer Augustin de l'exégèse aberrante que les manichéens faisaient de l'Écriture sainte. On peut donc parler de « deux conversions d'Augustin, l'une au néo-platonisme et l'autre au christianisme ». Mais elle se sont succédées à très peu d'intervalle : la seconde eut lieu vers la première semaine d'août 386. Augustin trouve, dans la lecture de saint Paul qu'il reprend, la lumière qui le délivre à la fois de l'exégèse déformante et mutilée que les manichéens faisaient des épîtres de l'Apôtre, et de « l'orgueil » néo-platonicien : de part et d'autre, on niait l'Incarnation du Verbe et sa mort sur la Croix. Le *Tolle, lege* du jardin de Milan, « dont l'historicité est indubitable », en le jetant sur le texte de l'Apôtre aux Romains, XIII, 13 : « Ne vivez pas dans les festins et les orgies, dans la débauche et l'impudicité, dans les querelles et les jalousies, mais revêtez le Seigneur Jésus-Christ ne cherchant pas à contenter la chair dans ses convoitises », décide de la vie d'absolue continence qu'il mènera. On voit ce que O'Meara retient de ses devanciers et où il se sépare d'eux. L'erreur « de nombre d'érudits sérieux » pendant trois quarts de siècle, aura été de vouloir opposer la doctrine des *Dialogues*, composés à Cassiciacum en 386, à la doctrine des *Confessions*, pour soutenir qu'Augustin n'était que platonicien, et pas encore chrétien, lors de son baptême en 387, et même pendant les années qui suivirent.

Le livre s'achève en notant que tous les ouvrages ultérieurs d'Augustin répéteront « les deux grandes idées que sa grandiose expérience a fait naître dans son âme : la grâce du Christ est le salut des hommes ; et c'est son illumination qui éclaire leurs esprits ».

Charles Journet

P. GERVAIS AEBY, O. F. M. Cap., *Les Missions divines, De saint Justin à Origène*, Collection Paradosis XII, Editions universitaires, Fribourg (Suisse), 1958.

La théologie des missions divines chez les Pères de l'Eglise n'avait, jusqu'à ce jour, jamais été étudiée en elle-même. Certes, de nombreux auteurs en avaient déjà parlé, mais toujours à propos d'un autre sujet (la divinité du Verbe, son incarnation, etc.). Aussi Mgr Perler, professeur à l'Université de Fribourg, a-t-il été bien inspiré d'orienter le travail de deux de ses étudiants dans cette direction. Le premier, le P. Gervais Aeby vient de publier le résultat de ses recherches sur la théologie des Pères anténicéens. Le second nous montrera bientôt comment saint Augustin a corrigé les doctrines insuffisantes de ses devanciers.

En effet, d'après le P. Gervais, tous les auteurs qu'il a étudiés admettent pour principe qu'une mission suppose l'envoyé subordonné à celui qui l'envoie et que cette infériorité prend sa source dans la procession éternelle (p. 187). L'origine de cet enseignement serait l'influence de la philosophie et celle, indirecte, des hérésies à combattre. Chez les Apologistes, nous dit-on, les théophanies de l'Ancien et du Nouveau Testament sont attribuées au Verbe comme à un Dieu autre que le Père, à côté et au-dessous de lui et partant plus visible que lui. La transcendence trop exclusivement réservée au Père les amène à trouver comme impensable qu'il puisse apparaître aux hommes. C'est là un héritage platonicien dont l'influence persistera tout au long de la période étudiée (p. 186). Ainsi les Pères anténicéens auraient préparé, par leur théologie insuffisante, la crise arienne (p. 187).

L'étude du P. Gervais, bien conduite, est fidèle aux règles de la critique historique. Elle n'escamote pas les difficultés, elle tient compte de la fluidité du vocabulaire ; elle n'essaie pas, à tout prix, de rendre conformes à l'orthodoxie nicéenne des formules inspirées par un subordinationisme qu'on nous dit non seulement verbal, mais réel.

Après la lecture de cet ouvrage, nous nous demandons si l'origine de cette théologie défectueuse ne se trouve pas d'abord dans la doctrine de la création. Les Apologistes, nous semble-t-il, ont repris sans la critiquer suffisamment la thèse du *démiurge* (le terme se trouve dans la *Lettre à Diognète* (p. 23) ; et les autres apologistes se réfèrent au même thème lorsqu'ils insistent sur le rôle d'instru-

ment que joue le Verbe dans la création. Dans un contexte philosophique qui admet l'éternité de la matière incréée, cette conception d'un intermédiaire entre le Dieu et le monde se comprend, car le *démiurge* pourra être l'instrument de la divinité dans l'information de la matière préexistante par les formes substantielles. Mais dans les perspectives de la Révélation judéo-chrétienne, la création *ex nihilo* exclut l'emploi de tout instrument. (Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I, qu. 45, art. 5 : *Impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare : neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium.*) Or, les Apologistes n'ayant pas songé à ce principe métaphysique, vont, nous semble-t-il, mettre en parallèle le mystère de la création et celui de la rédemption. De même que pour sauver le monde, le Verbe a dû être établi dans sa vocation de Sauveur par la mission de l'incarnation, ainsi pour créer ce même monde, le Verbe a été constitué dans sa fonction de *démiurge*, par une première sortie du sein du Père que l'on appellera *génération*. Mais aussitôt surgissait une objection : alors le Verbe n'est pas éternel ? Les Apologistes qui croient fermement à la divinité du Christ utilisent alors la distinction du double état du Verbe exprimée clairement par saint Théophile d'Antioche, par les expressions de λόγος ἐνδιάθετος et de λόγος προφορικος (pp. 17-19). Ainsi ils pouvaient concilier dans leur esprit deux affirmations : Le Verbe, avant l'incarnation, est vraiment Dieu (comme ἐνδιάθετος λόγος : dans le sein du Père) ; et en même temps, il lui est subordonné (comme λόγος προφορικος : comme *démiurge*). Pratiquement, ils devaient faire à propos du *démiurge*, le même raisonnement que nos exégètes lorsqu'ils interprètent le texte de Jean, XIV, 28 : *Le Père est plus grand que moi*.

Or cet état de *démiurge*, le Verbe semble l'avoir acquis pour toujours. C'est pourquoi, les Apologistes lui attribuent tout naturellement les théophanies de l'Ancien Testament. Il était préparé à ce rôle de Révélateur du Père puisque la mission qui l'a constitué *démiurge* l'a établi chef de la création, mais dans un état de subordination par rapport au Père.

Si ces réflexions sont exactes, nous n'admettrions pas sans réserves la thèse du P. Gervais que nous avons déjà citée (pour les auteurs qu'il a étudiés) : une mission suppose l'envoyé subordonné à celui qui l'envoie et cette infériorité prend sa source dans la

procession éternelle. Le terme de *génération* chez les Apologistes ne désigne pas la procession éternelle, mais la mission du Verbe comme *démiurge*. Mais ces mêmes auteurs professent l'éternité du Verbe dans le sein du Père (avec certes, au début, un danger de modalisme, mais il est écarté chez Tertullien, Hippolyte et Novatien). C'est pourquoi, nous dirions : Le Verbe, en tant qu'envoyé apparaît toujours subordonné au Père. Mais la raison de cette subordination n'est pas tant sa procession éternelle que cette première mission comme *démiurge* qui est présupposée à toutes les autres. Les Apologistes n'ont pas vu que seule la mission de l'Incarnation place le Verbe (comme homme) dans un état de dépendance vis-à-vis du Père.

Mais comment nous représenter cette première mission du Verbe comme *démiurge* ? S. Théophile d'Antioche a-t-il utilisé d'une manière rigoureuse l'expression de λόγος προφορικος ? Faut-il admettre que, de même que notre verbe mental, en étant proféré hors de nous par le son de notre voix se revêt d'un élément extérieur à notre esprit (le souffle matériel), ainsi le Verbe du Père, en sortant de son sein pour créer le monde s'unit à quelque élément étranger à la nature divine ? Autrement dit, faut-il s'imaginer cette mission du Verbe-*démiurge* sur le modèle de l'union hypostatique ? Origène admet l'union du λόγος à la nature angélique (p. 146). Mais la pensée du grand Alexandrin est trop personnelle pour qu'elle puisse être transposée à tous les auteurs de cette époque. D'après le P. Gervais, le terme d'*ange* appliqué au Verbe par saint Justin n'a qu'un sens fonctionnel (p. 11). Nous croyons devoir lui donner raison, car si le Verbe, dans sa première mission, est chargé de créer le monde, on ne s' imagine pas, qu'avant cette œuvre, il s'unisse à une nature angélique qui n'existe pas encore. La génération du Verbe-*démiurge* s'opère donc par une sortie du monde divin sans qu'il se produise aucune union hypostatique.

C'est l'erreur concernant le mystère de la création qui engendre les erreurs trinitaires et non pas l'inverse. La preuve, nous croyons la découvrir dans l'exposé de la théologie de Novatien (et aussi, mais moins clairement chez Tertullien et Hippolyte). Supprimez de leur exposé tout ce qui concerne le rôle du Verbe relatif à la création, vous êtes en présence d'une doctrine parfaitement orthodoxe concernant les rapports du Père et du Fils. Le P. Gervais cite cette phrase de Novatien :

(Le Verbe) comme il est engendré par le Père est toujours dans le Père. Je dis toujours tel, non pas que je le juge non né, mais né; mais celui qui est avant tout temps doit être dit toujours dans le Père: car il n'est pas possible d'assigner un temps à celui qui est avant le temps. Il est toujours dans le Père de peur que le Père ne soit pas toujours le Père (p. 107). La subordination n'intervient qu'au moment où le Verbe est considéré dans son rôle de créateur.

Le P. Gervais pense que saint Irénée lui-même n'a pas échappé entièrement au courant subordination. Pourquoi? Parce que l'évêque de Lyon insiste sur le rôle de Révélateur du Père que possède le Verbe. A notre avis, le jugement de l'auteur est trop sévère, car, nous semble-t-il, saint Irénée se contente d'exposer un thème biblique, en se gardant bien de spéculer sur la génération du Verbe. En effet, le P. Boismard, dans son commentaire du Prologue, écrit: « Saint Jean a voulu appeler le Christ, le Verbe (la Parole), en raison de toute cette œuvre de révélation, commencée au jour de la création, poursuivie dans l'économie de l'Ancienne Alliance, achevée, au moins pour ce qui est de sa phase terrestre, par l'Incarnation. » (Collection: *Lectio divina*, n° 11, Paris, 1953, p. 122.)

Certes, si on avait demandé à saint Irénée comment le Verbe est avant l'Incarnation le Révélateur du Père, il n'aurait pas pu l'expliquer comme nous par la doctrine de l'appropriation encore inconnue à cette époque. Mais précisément, saint Irénée se contente de faire de la *théologie biblique*; il refuse la spéculation, car il sent bien que lui manquent les instruments conceptuels. En ce temps, la sobriété en théologie est une garantie d'orthodoxie.

Les remarques que nous venons d'exposer ne veulent nullement diminuer la valeur du travail du P. Gervais. Au contraire, elles n'ont pas d'autre but que d'indiquer une voie possible d'interprétation, voie d'ailleurs ouverte en partie par l'auteur. Nous avons simplement mis en relief ce qui nous apparaît la source première de toutes les erreurs: la doctrine du Verbe-démiurge.

Georges Bavard

ARNULF CAMPS, *Jean de Ségovie et le problème de l'Islam*, dans *Nouvelle Revue de Science Missionnaire*, Beckenried (Suisse), 1958, p. 48.

C'est le résumé de la thèse importante du

P. Dario Cabanelas, O. F. M., actuellement professeur à l'Université de Grenade, et parue à Madrid en 1952. Après avoir joué un rôle de premier plan au Concile de Bâle, Jean de Ségovie, clerc séculier, se retira les dernières années de sa vie dans le prieuré d'Ayton, en Savoie, où il mourut en 1458. Son problème était celui de la conversion des musulmans. Il songeait à une méthode pacifique: *Comment envoyer le glaive de l'Esprit de Dieu dans les cœurs des Sarrasins?* Nous présentons ici le résumé du P. Camps:

1. Jean de Ségovie examine d'abord les méthodes appliquées dans le passé, à savoir les expéditions belliqueuses. Il estime que les croisades peuvent être justifiées en cas de légitime défense, mais qu'elles ne doivent pas être motivées par des raisons religieuses, ni prétendre être des moyens de conversion.

Il discute ensuite trois éventualités. D'abord le miracle d'une conversion collective. Mais selon la Providence divine, le moyen normal de la conversion est l'activité humaine.

Puis l'envoi de prédicateurs exposant les vérités catholiques. Ce serait inefficace. Non seulement parce que les missionnaires sont en général mal instruits de l'Islam, et commencent par attaquer Mahomet; mais aussi en raison du fanatisme musulman et du refus des influences étrangères. L'activité missionnaire ne serait que l'étape finale d'un changement opéré lentement dans la psychologie musulmane. Auparavant on pourrait s'occuper d'œuvres de bienfaisance et d'ins-truction.

Quant à la guerre considérée comme moyen de conversion le Christ ne l'a ni employée ni conseillée.

2. La seule solution possible comporte trois étapes: a) maintenir la paix avec les peuples musulmans, autant que possible; b) dans cette ambiance de paix, intensifier les relations entre les deux communautés — surtout dans l'ordre culturel — pour créer une atmosphère de compréhension qui adoucit le fanatisme et enlève les préjugés; c) la discussion pacifique sur les doctrines fondamentales qui séparent les deux idéologies, en partant toujours des points de contacts et jamais des opinions divergentes. Comment Jean de Ségovie justifie-t-il son point de vue? Tout d'abord par le droit naturel. Puis par le fait que l'Eglise n'ambitionne qu'une prédication pacifique de l'Evangile. Enfin par l'histoire qui montre l'inutilité des méthodes belliqueuses. Sa méthode *per viam pacis et doc-*

trinae reçut l'approbation de Nicolas de Cuse et de Eneas Silvio Piccolomini, le futur Pie II, avec qui il était en rapport. Ce qui est sage aujourd'hui l'était déjà au XV^e siècle. Charles Journet

EGLISE ET LITURGIE, *Les femmes peuvent-elles participer à la hiérarchie?*

Le mouvement protestant vaudois *Eglise et Liturgie* vient de publier une brochure collective intitulée *La Femme dans l'Eglise*. Tout en reconnaissant la part immense que la femme peut et doit avoir dans l'Eglise, les auteurs critiquent la décision récente du Synode de l'Eglise nationale vaudoise (juin 1957) ouvrant aux femmes l'accès aux fonctions hiérarchiques. Voici la page d'*Introduction* signée Ch.-Ed. Chassot:

« L'évolution des mœurs modernes a entraîné une modification sensible de la condition sociale de la femme. La différence sociologique entre les sexes s'atténue de plus en plus. Cette évolution présente incontestablement des aspects réjouissants pour l'Eglise. La femme du XX^e siècle a une instruction et des possibilités de service qu'elle n'avait pas dans le passé. C'est avec reconnaissance que l'on voit tant de chrétiennes désireuses de mettre leurs capacités à la disposition de la communauté.

« La logique des choses voulait que ces modifications entraînent une mise en question des dispositions traditionnelles relatives à la place de la femme dans l'Eglise. Deux points devaient en particulier arrêter la réflexion chrétienne. Est-il juste que l'accès au ministère pastoral soit fermé à la femme? Est-il équitable de continuer à exclure les femmes des conseils ecclésiastiques?

« Cette deuxième question, qui a déjà retenu l'attention de bon nombre d'Eglises réformées, vient de recevoir une réponse de l'Eglise nationale vaudoise. Dans ses séances d'octobre 1956 et de juin 1957, le Synode a pris position dans le sens d'une suppression complète de toute discrimination entre l'homme et la femme dans les autorités ecclésiastiques.

« Nous sommes de ceux qui jugent cette prise de position sommaire et regrettent qu'on ait fait bon marché du témoignage apostolique. Car nous croyons que *l'Eglise est apostolique non seulement dans sa foi, sa doctrine et sa mission, mais aussi dans sa constitution.* »

Le témoignage biblique suivant lequel

l'égalité ne supprime pas la différence des fonctions est rappelé par Roger Barilier qui conclut en demandant:

« Est-ce à l'évolution de juger la Bible, ou à la Bible de juger cette évolution? Est-ce l'enseignement de Jésus et des apôtres qui est dépassé, ou ne serait-ce pas plutôt la mentalité contemporaine qui dépasse les intentions souveraines de Dieu pour tous les temps? »

M. Richard Paquier distingue nettement le plan représentatif où les femmes ont place, du plan apostolique, réservé par l'Ecriture à l'épiscopat. Le rôle de ce dernier est, bon gré mal gré, tenu dans l'Eglise nationale vaudoise par le Conseil synodal. Mais « cette autorité à sept têtes, cette espèce d'épiscopat heptacéphale n'est pas le dernier mot en matière d'organisation ecclésiastique. Il faut qu'un homme, assisté, bien entendu, d'un Conseil permanent, incarne l'autorité apostolique dans l'Eglise et soit ainsi un signe vivant de l'unité du corps ecclésial. Le nouveau Testament lui-même est témoin que l'apôtre Pierre, sans être revêtu d'une autorité d'une autre nature que celle de ses collègues joue dans le groupe des Douze le rôle de dirigeant et de porte-parole ». On remarquera, dans le passage souligné par nous, que l'auteur ne fait pas de différence essentielle entre Pierre en tant qu'apôtre et Pierre en tant que berger de toutes les brebis du Christ, y compris les apôtres; entre Pierre en tant qu'avec les autres apôtres il fonde l'Eglise comme les hommes fondent un édifice quant à son apparition dans le temps, et Pierre en tant qu'il lui est donné à lui seul de fonder l'Eglise comme le roc fonde un édifice quant à sa permanence dans le temps. Ce sont ici les déviations de l'anglicanisme et de M. Oscar Cullmann. Mais nous voilà entraînés sur un autre terrain.

A la question précise: *Pourquoi la femme ne peut-elle accéder au sacerdoce?* on pourra trouver une réponse dans *Nova et Vetera*, 1957, pp. 303 à 305. Le désir que le mouvement *Eglise et Liturgie* manifeste de rejoindre la foi chrétienne primitive et le sens de l'Ecriture le rapproche sur ce point, du moins apparemment, de l'enseignement traditionnel de l'Eglise catholique.

Dans une Lettre au Comité d'Eglise et de Liturgie, le Conseil synodal reproche à ce Comité de se mettre « au-dessus des autorités de l'Eglise, telles qu'elles existent en vertu de la loi » (*Semeur Vaudois*, 18 mars 1958).

Charles Journet

PIERRE DO-DINH, *Confucius et l'humanisme chinois*, Coll. Maîtres spirituels, Edit. du Seuil, 1958, 192 pages.

L'auteur, au courant des recherches de la critique historique, nous présente en quatre chapitres : *La vie de Confucius, La doctrine, Sectes et Ecoles, Deux mille cinq cents ans de confucianisme*.

C'est dans le *Che king*, le plus certain et le plus ancien des textes antéconfucéens, qu'on trouve des preuves irréfutables de la croyance chinoise en Dieu : « *Grand est le Seigneur d'En-Haut. Il contrôle les quatre coins du monde, cherchant quelqu'un qui puisse établir son peuple. A travers toutes les principautés, il cherche l'homme à qui confier le pouvoir.* » « *La puissante colère du Ciel insondable est ressentie partout dans le monde.* »

Confucius... ne parlait pas volontiers des questions qui n'ont pas une portée pratique. A un disciple qui l'interroge sur la mort, il répond : *Vous ne savez pas ce qu'est la vie ; comment sauriez-vous ce qu'est la mort ? — Vous ne savez pas comment servir les hommes ; comment sauriez-vous servir les dieux ?*

Du taoïsme qui s'oppose au confucianisme on nous dit peu de chose. La critique savante le situe aux confins du IV^e-III^e siècle avant Jésus-Christ. Le *Tao* semble être un bréviaire tardivement composé, environ deux siècles après notre ère, c'est-à-dire après l'introduction du bouddhisme en Chine.

L'auteur examine à la fois la question brûlante : « Le marxisme sera-t-il compris des Chinois ? Résoudra-t-il les problèmes de la pensée chinoise ? L'aventure du bouddhisme en Chine permettrait de pressentir ce que pourrait être la réponse. Ce qu'il y a dans le marxisme d'abstrait et de systématique est et restera étranger à l'esprit chinois... Il se situe, dialectique ou non, dans la ligne du rationalisme occidental, lequel porte en lui une vision du monde comme *practicité* ; plus ou moins implicitement, il continue le mécanisme des choses dans la logique de l'esprit. La pensée chinoise, elle, ressortit à une conception magico-universiste ; elle recherche empiriquement un accord avec l'univers dans la pratique. Entre les deux pensées, il y a des rencontres, mais la démarche de l'esprit est différente et les incompatibilités sont nombreuses. La Chine pourrait utiliser le marxisme, lui apporter même le correctif de son empirisme et de son humanisme ; l'esprit du système lui demeure étranger... Si le communisme s'adapte à la Chine, il risque

d'être mangé par elle ; s'il ne le fait pas, il risque de s'en voir rejeté. » De telles vues sont évidemment conjecturales. Il est sûr que l'entrée du marxisme en Chine ne laissera tels quels ni le marxisme ni la Chine. La Chine est incapable d'opposer au marxisme la croyance monothéiste si vivante encore dans l'Islam. Sur le plan temporel, il se pourrait que le marxisme la bouleverse profondément : elle était tout entière orientée vers sa tradition, le marxisme veut la jeter tout entière à l'avenir. Il est difficile de prévoir ce qui sortira de ces conflits. Peut-être le marxisme fera-t-il en Chine ce qu'il a commencé de faire en Russie même, et rendra-t-il attentifs à la précision conceptuelle des peuples qui jusqu'alors semblaient s'en désintéresser ? Il pourrait alors, peut-être et malgré lui, préparer de très loin les voies à une philosophie et à une théologie authentiques. Immédiatement, c'est à l'athéisme qu'il prépare.

Sur la valeur humaine du confucianisme, et sur sa possibilité de préparer les voies au christianisme, on ne pourra, croyons-nous, rien lire d'aussi beau que les *Souvenirs et Pensées* de Dom Pierre-Célestin Lou.

Charles Journet

MADELEINE DELBRËL, *Ville marxiste, Terre de mission*, Rencontres, Editions du Cerf, 1957, 235 pages.

Ce petit livre est très riche de la vie spirituelle de son auteur, de son amour de Dieu et de l'Eglise (« Le mot *Eglise* je voudrais l'écrire ici à toutes les lignes autant de fois que j'écris le mot *Dieu* », p. 12), de son désir profondément apostolique de répondre par un surcroît d'amour et de louange à la négation marxiste de Dieu. Madeleine Delbrël vit à Ivry, depuis vingt-cinq ans. Elle y est venue avec l'intensité de sa foi nouvellement reçue, pour apporter le Christ aux incroyants et aux pauvres. En fait, c'est au marxisme, dont Ivry est en quelque sorte la capitale en France et comme la ville-école, qu'elle s'est trouvée affrontée. De ses contacts, de ses réflexions, des notes ont jailli, réunies aujourd'hui, dans une intention « uniquement religieuse », celle de l'apostolat auprès des communistes. Disons tout de suite que le défaut de ce livre tient peut-être à ce qu'il est issu de notes personnelles, dont il a gardé le caractère tout intuitif, trop allusif, et un langage parfois obscur ; peu de faits viennent étayer ces réflexions ; une seule expérience,

évoquée seulement, mais qu'on devine douloureusement ressentie : celle des prêtres-ouvriers.

Le thème central de ces réflexions, ce sont les conditions spirituelles d'une insertion missionnaire en milieu communiste. Il faudra, bien sûr, connaître d'abord le marxisme, « système pseudo-religieux » qui « est aussi religieusement athée ». (p. 52) « Le communiste en pleine maturité rejoint Dieu pour le nier là où nous le rejoignons pour l'adorer, au-delà de l'expérimental, du contrôlable, bref, de la connaissance scientifique ». (p. 53) ... « Si l'esprit du mal a fait le péché en séparant l'homme de Dieu, jamais [avant le marxisme], semble-t-il, il n'a situé cette rupture à un point à la fois aussi capital et aussi ambigu ; il l'a situé, très exactement entre le premier et le second commandement du Seigneur : il a demandé la haine de Dieu au nom de l'amour des hommes. » (p. 55) ... « Pour résister au risque marxiste et pour donner une réponse apostolique, la même chose paraît nécessaire : retrouver dans la foi les motifs de toute vie missionnaire, les deux commandements du Christ, inséparables et semblables, mais dont le second n'est si grand que parce qu'il est la conséquence du premier » (p. 57).

Dans un second temps, l'auteur étudie l'affrontement des chrétiens et des marxistes, et la force de contagion qui se dégage du marxisme. Avec délicatesse, mais avec lucidité, elle cherche les motifs de certains abandons. Parfois, on a manqué de tenir compte de l'équilibre naturel extraordinaire requis pour être missionnaire en milieu prolétaire. Quant aux jeunes venant d'autres milieux au prolétariat, il fallait les préparer « à l'humilité qui, une fois de plus sera la vérité, pour qu'ils acceptent de partager la vie du prolétariat, de paraître peut-être des prolétaires, mais de ne jamais le devenir. Car être prolétaire, c'est avant tout l'être de force, tandis qu'eux l'auront choisi. La similitude totale leur restera impossible : ils resteront inguérissablement privilégiés. Venir au prolétariat avec cette certitude éviterait sans doute des mimétismes stériles, un idéalisme qui joue à la réalité, tous les fruits d'une vie hybride » (p. 79). D'autres, pris dans le tourbillon de la vie quotidienne en milieu marxiste, séduits par l'exemple d'amour fraternel des communistes, se sont laissés séduire aussi par les motifs de leurs violences, de leurs luttes, voire de leurs haines, oubliant que « le Christ a parlé net. S'il ne veut pas qu'un

seul homme soit préféré à Dieu, il ne veut pas davantage que pour l'amour de certains hommes nous en haïssions même un seul » (p. 87).

Une troisième partie, la plus importante, dégage les conditions nécessaires à un tel apostolat en particulier, les exigences spirituelles qui découlent de notre foi et de notre désir de la communiquer : « La vie éternelle, si nous ne la donnons pas, personne ne la donnera à notre place » (p. 105) ... « si nous sommes chrétiens c'est pour vivre, mais aussi pour crier Jésus-Christ. Sans nos actes, ce cri ne serait pas entendu... Mais par nos actes, ce petit cri d'un homme seul peut aller... retentir dans une foule, répercuter dans les Eglises du silence, parvenir jusqu'au dernier nœud de la hiérarchie marxiste » (p. 101). Cette foi déjà toute axée sur la vie éternelle, l'amour de ce cœur que Dieu possède ont inspiré à Madeleine Delbrël quelques-unes des plus belles pages de ce livre. Détachons-en cette pensée : « l'adoration... prenant tout l'homme pour qu'il soit à la discrétion de Dieu ; l'obéissance, les idées de Dieu sur nous sous pli fermé, dont on sait une seule chose : il serait fou d'imaginer comprendre les pensées de Dieu qui ne sont pas celles des hommes, même quand elles fixent le destin des hommes » (pp. 174-175).

Mais c'est surtout par rapport à ce milieu athée que s'exerce la réflexion de l'auteur : « Le choc d'un tel athéisme peut arracher au chrétien comme un acte réflexe d'adoration. Son amour est surpris par cette sorte de provocation d'un marxisme qui, involontairement, lui est occasion d'appel à glorifier Dieu, l'occasion d'une vocation pour Dieu. Il lui semble que la plus belle des réponses serait d'appeler Dieu, à son tour, par son nom » (p. 150). Nous sommes tous, aujourd'hui, affrontés à un monde plus ou moins athée. C'est pourquoi ces notes nous sont précieuses.

Christiane Brazzola

E.-S. DUPRAZ, *La Cathédrale de Lausanne. Histoire — Art — Culte*, Editions Notre-Dame, Lausanne, 1958, 312 pages, 13 hors-textes.

L'auteur a voulu mettre à la portée du public moyen l'essentiel de la grande étude historique publiée autrefois par son oncle, Mgr E.-E. Dupraz. Il y ajoute une chronique de la période protestante et contemporaine et divers commentaires personnels.

Le livre ne fait pas double emploi avec les nombreux ouvrages qu'a inspirés, tant aux esthètes qu'aux érudits, la Cathédrale de Lausanne : eux racontent l'histoire du monument, lui, celle du peuple par qui et pour qui ce monument a été fait. Car la Cathédrale n'était pas une œuvre d'art en marge de la vie : elle était le centre de la cité, dont elle résumait en elle toutes les grandeurs. C'est sous cet aspect qu'elle est envisagée ici.

Le chanoine Dupraz s'attache donc à évoquer le petit et le grand monde de Notre-Dame de Lausanne, avec ses gens et ses coutumes, les heurs et malheurs de son histoire, ses structures sociales, ses fastes et ses routines. Scrutateur attentif, il excelle à tirer des vieux documents poudreux les témoignages de vie qu'ils renferment pour qui sait lire. Et c'est dans l'intimité de la cité médiévale qu'il nous introduit.

Cela lui fournit mainte occasion de battre en brèche les préjugés classiques selon lesquels ces temps-là furent le règne de l'obscurantisme et de la tyrannie cléricale. Il nous rappelle que le clergé a toujours eu à cœur la tâche d'instruire qui lui incombait entièrement ; pendant des siècles, c'est l'Eglise qui a fondé et entretenu les écoles de tous les degrés ; elle seule le pouvait, et elle l'a fait, à Lausanne comme ailleurs. Quant au cumul des pouvoirs spirituel et temporel, il constitue au problème du gouvernement des chrétiens une solution aujourd'hui dépassée sans retour, mais qu'on expérimentait alors en toute bonne foi. Pratiquement, les inconvénients du système étaient plus grands pour le clergé que pour le peuple, qui n'eut guère à s'en plaindre, en fait. D'ailleurs, le Prince-Evêque était bien loin d'être sur ses terres un souverain absolu ; son pouvoir politique était tempéré par les droits et les franchises de la Ville et du Chapitre. Encore ne l'exerçait-il en personne que partiellement. La plupart des évêques de Lausanne s'acquittèrent honorablement de leur double fonction, à quelques exceptions près, qu'en historien probe, l'auteur se garde bien de taire.

Probité qui fait écho à celle des historiens protestants auxquels il a eu recours pour traiter la période réformée. C'est une part de son ouvrage qu'il aborde d'autant plus sereinement que l'honnêteté de ses informateurs lui permet de recourir à leurs propres paroles toutes les fois qu'il lui faut relever un abus imputable aux instaurateurs de la Réforme en pays vaudois.

Que d'événements et d'hommes ignorés ou

méconnus, dans toute cette histoire de Lausanne ! Quel écolier vaudois pourrait nommer, par exemple, un autre évêque qu'Aymon de Montfaucon (*Si qua fata sinant...*) ou un autre pasteur qu'Alexandre Vinet ?

De présentation agréable, bien illustré, ce volume sera apprécié de tous ceux qui aiment pour sa beauté la Cathédrale de Lausanne, mémorial fidèle de la Présence adorable à laquelle elle fut — et reste, en son exil — tout entière ordonnée. Annette Tardent

PHILIPPE JACCOTTET, *L'ignorant*, Gallimard, 1958, Paris.

Plus je vieillis et plus je crois en ignorance, plus j'ai vécu, moins je possède et moins je règne.

Une vraie grandeur habite ce recueil, une vraie beauté qui tient à la langue poétique elle-même, et puis à ce qu'elle suggère d'une quête intérieure dont on pressent la profondeur :

Comme le feu, l'amour n'établit sa clarté que sur la faute et la beauté des bois en cendres...

Cette quête ne se raconte pas. Elle est simplement, souvent douloureuse, intense, dépouillée, humble. Dans « l'Effraie », la mort éclatait à chaque page comme un cri d'angoisse. Ici, la lumière est venue, une certaine lumière en tout cas, et la sérénité :

Qu'il entre maintenant vêtu de sa seule impatience

dans cet espace enfin à la mesure de son cœur ; qu'il entre, avec sa seule adoration pour toute science,

dans l'énigme qui fut la sombre source de ses pleurs.

Nulle promesse ne lui a été donnée ; nulle assurance ne lui sera plus laissée ; nulle réponse ne peut plus lui parvenir ; nulle lampe, à la main d'une femme jadis connue,

éclairer ni le lit ni l'interminable avenue : qu'il veuille donc attendre et seulement se réjouir,

comme le bois n'apprend qu'en la défaite à éblouir.

Car s'il est vrai qu'à la fin de ce recueil « seule demeure l'ignorance », un faible rayon passe pourtant sous la porte fermée :

L'amandier en hiver : qui dira si ce bois sera bientôt vêtu de fleurs dans les ténèbres ou de fleurs dans le jour une nouvelle fois ? Ainsi l'homme nourri de la terre funèbre.

Anne Perrier

La mort de Pie XII

La mort est pour tout homme un mystère solennel et terrible, elle fait entrer dans un au-delà dont le chrétien sait bien par la foi l'existence, mais qui va lui apparaître pour la première fois dans une lumière toute changée, car quand son pauvre regard anxieux tombera soudain sur lui-même, il va, instant inouï, se voir tel que Dieu le voit du fond de son éternité, digne bien sûr d'être condamné, mais peut-être ? pardonné. *Domine, cum veneris judicare, noli me condemnare*, dit la Liturgie. C'est tout le déroulement des strophes grandioses et pitoyables du *Dies irae*, des sévérités de la Justice de Dieu et des tendresses inimaginables de son Amour qui remontent du cœur aux lèvres de qui s'arrête à songer à ce drame qui, à chaque minute, s'avance sur lui. Il n'est pas trop d'invoquer en tremblant la Vierge de la douce petite chapelle de Saint-Zénon : *Sancta Maria libera nos a poenis inferni*.

La mort de ceux à qui la tâche est confiée de travailler ici-bas à l'œuvre de Dieu apporte encore un autre mystère, la mort des chefs sous la conduite de qui, pendant un espace irréversible du temps, nous faisons route vers l'éternité, la mort de ceux à qui il aura été donné d'en haut d'ouvrir devant nos yeux les difficiles chemins de la vérité, de la pureté, de la beauté, à travers la nuit opaque d'ici-bas : avec eux, c'est nous-mêmes aussi qui mourons par morceaux. Il semble alors que Dieu travaille contre lui-même, qu'il accepte de briser sa cause à lui de ses propres mains. Pourquoi, au seuil de la seconde guerre mondiale, laisse-t-il mourir Pie XI, qui seul tenait tête à trois dictatures simultanées, rouge, brune et noire ? Mais pourquoi, dès les premiers pas de l'Eglise dans le monde romain, avait-il permis que saint Paul fût décapité aux Trois Fontaines ? Quel mystère que celui de Dieu qui détache du monde ceux qui sont le plus capables de l'éclairer ! Il y a certes un dessein très caché dans les vicissitudes de l'aventure