

LUMIERE ET VIE

Crise de la Morale



BIMESTRIEL

8

FÉVRIER 1953

LUMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS
AU COLLEGE THEOLOGIQUE DOMINICAIN
DE SAINT - ALBAN - LEYSSE (SAVOIE)
SOUS LA DIRECTION DU P. A. GRAIL O.P.

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent soit de décembre soit de juin

	Abonnement ordinaire	Abonnement de soutien	le N°
Pour la France	1.000 frs	1.500 frs	250 frs
Pour l'Etranger	1.300 frs	2.000 frs	250 frs
Pour la Suisse	15 frs s.	20 frs s.	3 frs s.
(C.C.P. Claude Boismard, Fribourg II a 1975)			
Pour la Belgique et le Luxem- bourg	200 frs b.	250 frs b.	45 frs b.
(exclusivité à notre dépositai- re : Léon Dantinne, C.C.P. 1829-75, rue Leys, 5 Bruxelles)			
Pour les U.S.A. et le Canada ..	\$ 4.50	\$ 6.00	\$ 1.00
(Représentant : Periodica, Inc. 4234, de la Roche, Montréal 34, Canada).			

— La première année est épuisée.

— Pour tout changement d'adresse, joindre 45 frs en timbres.

— Pour tout paiement bien mettre au dos du mandat notre référence
ou toutes indications utiles sur ce versement.

REDACTION — ADMINISTRATION

« LUMIERE ET VIE »

SAINT-ALBAN-LEYSSE (SAVOIE)

C. C. P. Lyon 3038-78

S O M M A I R E

NUMERO VIII

FEVRIER 1953

EDITORIAL :

CRISE DE LA MORALE 3

G. GRANGETTE, o. p.

PERSPECTIVES NON CHRÉTIENNES 11

Pour situer la crise actuelle de la morale un coup d'œil est nécessaire sur les morales non chrétiennes. Elles permettent de mieux comprendre les tendances de notre époque.

Chanoine J. LECLERCQ, professeur à l'Université de Louvain.

L'ENGAGEMENT CHRÉTIEN 45

La notion d'engagement si fondamentale en morale chrétienne subit une crise au nom de la sincérité, de la libre disposition de soi. Elle s'impose pourtant au nom de la continuité psychologique et aussi de l'œuvre à accomplir.

Pierre JOUGUELET

CRISE MORALE ET CROISSANCE DU MONDE 59

Le développement prodigieusement rapide du monde humain pose à la morale des questions qu'elle ne peut résoudre simplement par des réponses traditionnelles. D'où la nécessité d'un type humain, le « militant », acceptant de tenter le risque pour la découverte.

Jean LACROIX

JUSTICE ET CHARITÉ 79

Non point deux vertus opposées, mais dans un esprit chrétien deux attitudes inséparables, qui seules permettent la marche en avant.

COMMENT LIRE LA BIBLE? - V

M. E. BOISMARD, o. p.

JE FERAI AVEC VOUS UNE ALLIANCE ÉTERNELLE 94

(Introduction à la première Epître de saint Jean).

CHRONIQUES

F. M. LEMOINE, o. p., professeur à l'Ecole Biblique.

LES MANUSCRITS DU DÉSERT DE JUDA 110

Depuis 1947 des découvertes sensationnelles ont lieu en Palestine. Elles continuent sans cesse, nous apportant des textes bibliques, nous révélant aussi tout un milieu. L'auteur de l'article, bien placé pour suivre de près ces découvertes, en tente un exposé synthétique qu'il a tenu à jour jusqu'au 10 janvier.

LIVRES

Mgr JOURNET

L'Eglise du Verbe Incarné II (P. Bouëssé) 130

Abbé AUBERT

Le Pontificat de Pie IX (A. Grail) 134

Al. MULLER

*Ecclesia Maria (Y. Congar) 135**Ouvrages de morale (P. de Couesnongle) .. 136**Livres reçus 137*

Crise de la Morale

Ce titre est vaste. Il peut prêter à bien des méprises.

Il en est une d'abord à éviter : ne point confondre « crise de la morale » et « crise des mœurs ». Les mœurs désignant les habitudes, à un moment donné, du comportement humain. La morale est tout autre chose. Elle est une sorte de grammaire des mœurs, un système de références que nous invoquons les uns et les autres pour justifier nos décisions. Crise des mœurs ne dit donc point nécessairement crise de la morale, pas plus que des fautes de grammaire ne sont nécessairement une atteinte à l'existence de cette grammaire.

Une détérioration des mœurs est, elle-même, chose difficile à déterminer. Tous ceux dont la tendance d'esprit est de louer le temps passé, gémissent d'ordinaire sur la décadence de leur époque. Ils reconnaissent aux anciens plus de vertu, plus de sagesse. L'Histoire ne favorise guère ce simplisme. Bien malin est celui qui dira, de façon sûre, si les mœurs de nos jours sont inférieures à celles de la Renaissance ou à celles du Bas Empire Romain. Les mœurs évoluent sans cesse, en bien ou en mal ; il y a fluctuations diverses et ordinairement imprévisibles.

Aussi n'est-ce point notre propos de décrire leur situation actuelle. Certes, leur abaissement est réel et profond, de l'avis même des plus optimistes ; non point tant d'ailleurs par le cynisme, l'érotisme, l'asservissement de l'homme, que parce que les normes

auxquelles on se référerait sont elles-mêmes atteintes. Il n'y a plus seulement fautes contre la grammaire, il y a rejet de la grammaire traditionnelle. Certes il y a toujours eu des théoriciens de ce rejet, des théoriciens de l'immoralité. Ils étaient en petit nombre cependant. Dans notre monde occidental christianisé leur influence n'a jamais été très grande. Les mœurs pouvaient être mauvaises, mais dans les consciences il y avait « faute », c'est-à-dire manquement à une règle acceptée et que l'on savait devoir respecter. Aujourd'hui la négation s'étend à des couches de plus en plus larges de nos peuples nominalemt chrétiens.

D'ailleurs la grammaire acceptée était, de fait, morale chrétienne, tout au moins morale humaniste inspirée par le christianisme. La foi a cédé la première ; les affirmations morales liées à cette foi ont résisté plus longtemps, à l'intérieur même de systèmes rejetant cette foi. Elles cèdent à leur tour. Comme rien ne vient remplacer cette morale basée sur la transcendance, la perte des mœurs s'accélère.

Ce n'est donc point le tableau et l'étude de cette perte des mœurs que l'on veut faire ici ; mais, bien plus, de la crise de leur grammaire.

Là encore le sujet est immense. Il importe de savoir exactement ce que nous avons laissé de côté et ce que nous avons voulu faire.

Il n'est point de notre propos d'étudier les attaques auxquelles la morale chrétienne traditionnelle a été exposée. Elles sont venues cependant de tous les points de l'horizon. On lui a reproché d'être irréalisable, d'être sans base sociologique sérieuse (alors qu'elle est essentiellement religieuse), de ne point sauvegarder l'intériorité de toute décision humaine mais d'être quelque chose de plaqué, de tout fait, de

tout construit. Le marxisme lui a reproché d'être un instrument de domination de classe. Les sciences de l'homme tendent aujourd'hui à la nier par la base en affirmant un déterminisme total, soit physiologique, soit psychologique. Exposer ces attaques et leur répondre exigerait infiniment plus qu'un cahier de revue.

Il n'est point non plus dans notre propos d'exposer les morales que de tous côtés on a tenté de substituer à la morale chrétienne. Tout système philosophique a eu naturellement sa théorie de l'agir humain. Bien plus que la métaphysique c'est le comportement de l'individu et de la société qui sont de nos jours l'objet de spéculations. Sans parler de systèmes à action plus restreinte, le marxisme propose une morale. Il apporte une reconnaissance de l'homme comme être économique et social et il fonde tout là-dessus. L'existentialisme athée, où la liberté est la seule valeur, se veut lui aussi créateur de morale. Le nazisme, jusqu'en ses plus étranges et cruelles aberrations, prétendait fixer des normes de conduite. Chacune de ces créations (et bien d'autres encore) réclamerait un exposé complet. Il serait facile de voir comment tout découle logiquement de ce qui est admis comme valeur suprême en remplacement de la transcendance. Aussi tout cela n'est abordé ici — dans l'essai du Père Grangette — que pour retrouver à travers quelques-uns de ces courants de pensée, non point leur systématisation, mais les exigences psychologiques qui les sous-tendent. Ce n'est donc point un exposé général, encore moins un acte d'accusation.

Si nous nous tournons vers la morale chrétienne, il n'a pas été tenté un exposé général de ses principes. Encore qu'aujourd'hui bien des questions soient soulevées. Nous reviendrons un jour sur ce débat essentiel :

quel est le rapport entre la morale chrétienne, morale révélée, morale religieuse et une morale naturelle telle qu'elle a été transmise par la pensée grecque (soit à l'âge patristique, soit à celui de la scolastique) dans l'enseignement chrétien. Problème complexe dans lequel s'enracinent bien des difficultés actuelles de la pensée chrétienne et de son enseignement.

Pas plus qu'un exposé général, il n'a été touché de points particuliers faisant particulières difficultés. Ils sont nombreux pourtant, non seulement dans l'existence concrète de tout chrétien, mais au plan même de la science morale. C'est le cas, par exemple, de la morale conjugale, de tout ce qui concerne le pouvoir sur la vie et la mort.

Ce qui est tenté ici ce sont quelques coups de sonde dans la mentalité de notre époque, dans ses réactions au sujet du comportement humain. D'autres pourraient être donnés et nombreux. Ceux qui le sont ici semblent de particulière importance.

Comme tous les essais de sondage à la recherche du pétrole n'ont de sens pour la détermination du champ et de son étendue que par leur réunion les divers points abordés dans ce cahier n'ont de sens profond que reliés les uns aux autres.

La rapide présentation des perspectives non chrétiennes vaut certes pour elle-même, mais bien plus pour nous permettre de déceler en nous, chrétiens, ce que, fils d'une même époque avec tous les incroyants qui nous entourent, nous portons à des degrés divers. Il est certain que la découverte de l'individu et de sa valeur, du caractère unique de chaque destinée, du besoin de sincérité et de ferveur, vaut pour tous. Il est certain que les cadres, les normes, tout le traditionnel, sont difficilement supportés, comme ne répondant

point à l'exigence personnelle. Il est certain que le monde semble nous écraser plus que jamais. Il est certain que la révolte, quel qu'en soit l'objet, est au cœur de beaucoup. Certes l'admission de la transcendance change dans le chrétien tous ces appels de son temps. Au lieu du désespoir, il y a l'espérance et une espérance infinie. Le chrétien ne peut se retrouver vide et seul, à jamais refermé sur lui-même. Mais les mêmes pressions, la même atmosphère que sur tous pèsent sur lui. Il est, qu'il le veuille ou non, miroir de son temps. Même s'il n'en parle que pour le rejeter avec horreur.

Ce besoin de sincérité, d'authenticité, crée en lui une défiance à l'égard de l'engagement moral et religieux. La notion d'engagement, comme le montre le Chanoine Leclercq, a fortement évolué du Moyen-Age à nos jours. Or toute la morale chrétienne est à base d'engagement et d'engagement pour la vie ; que ce soit le baptême (c'est à dire l'acceptation de la vie chrétienne et de toutes ses exigences) que ce soit la vie religieuse et surtout le sacerdoce. Notre époque à la fois refuse l'engagement et, par une voie différente, y revient au nom de la continuité psychologique et de l'œuvre à accomplir. Cela aboutit à une purification de la notion même d'engagement, lui donnant toute sa vigueur, mais posant avec insistance les conditions nécessaires à son caractère vraiment humain.

Jusqu'ici il ne s'agit que de la sincérité de l'homme s'insurgeant contre les limitations, à lui imposées ou par lui acceptées. Un problème plus grave cependant est au cœur de la crise actuelle. C'est celui de la non-domination par l'homme de l'univers qui l'entoure. Cet univers humain évolue à une vitesse prodigieuse ; la crise en lui est permanente ; et la crise de la morale se situe à l'intérieur de ce phénomène géné-

ral. Les principes premiers de la morale chrétienne restent et resteront les mêmes ; les points d'application sont si nouveau qu'il y a angoisse, manque de confiance de l'homme devant les applications à tenter. Si l'on veut employer une distinction de logique : les «majeures» restent identiques mais les «mineures» du raisonnement moral, ces termes qui seuls permettent l'action concrète, semblent tellement nouvelles qu'on ne sait parfois (et fort souvent) comment conclure. Le facteur déterminant est l'agrandissement du corps social, l'imbrication extrême des problèmes. Nous avons des règles toutes faites pour le comportement de l'individu, lorsque les frontières de son action étaient celles de la Cité. La pensée grecque les avait posées ; la théologie chrétienne les avait reprises. Il faut découvrir des solutions nouvelles lorsque le collectif envahit tout. Les perspectives ne sont plus à l'échelle de la Cité ni de la Patrie ; mais à échelle mondiale. Elles conditionnent le comportement moral de l'être humain en face de ses semblables, elles déplacent le pôle de son activité, elles atteignent son « type moral ».

Il y a sur ce point un apport considérable à la morale traditionnelle venant de la sociologie et, il faut bien le dire, du marxisme. Pierre Jouguelet, pour sortir de cette impasse, trace le portrait du « militant », cet homme « qui joue et qui essaye ». C'est à partir de ces expériences, et d'elles seulement, que peuvent s'écrire les chapitres manquant à notre morale, et dont le besoin se fait sentir comme une « crise ».

C'est ce même thème de base que reprend Jean Lacroix, en abordant un point plus précis, la dialectique Justice-Charité. La Charité est le message chrétien par excellence : Dieu est Agapè. La Justice aussi

appartient à ce message : Amos déjà la réclamait au nom de la Justice même de Dieu. Or l'une et l'autre tendent à se scléroser : la Charité, en œuvres charitables seules ; la Justice, en organisations inhumaines. La Justice est une des aspirations les plus véhémentes de notre époque. Le mouvement, malgré les reculs, les tâtonnements de l'histoire, est en marche. Il ne peut s'arrêter à des solutions de fortune, mais vise à des réformes de structure, indispensables à un monde meilleur. La Charité se doit d'animer ce mouvement, de l'empêcher de devenir inhumain, d'être en définitive la « summa injuria ».

Ce ne sont là que vues partielles. Il semble cependant que par ces diverses voies d'accès nous atteignons quelques-uns des filons de pensée et d'action de notre époque.

La crise de l'homme de notre temps est crise d'intelligence, ne sachant comment ajuster son comportement aux dimensions effroyablement complexes de l'univers humain. Certains vont au scepticisme ; d'autres, à la révolte. D'aucuns font confiance à des mythes ouverts lorsqu'il y a une lumière pour indiquer les humains. Enfin l'engagement, la tentative restent voies possibles, des principes directeurs pour les audaces. La foi chrétienne est là qui reste et éclaire. Elle ne propose pas de solutions toutes faites pour les problèmes nouveaux. Elle anime ceux qui les cherchent et les préserve du désespoir noir et de la révolte sans issue.

Devant cette extension des problèmes, devant leur collectivisation il y a, — et c'est normal —, une réclamation passionnée de l'homme en faveur de l'existence individuelle. Il veut être lui, n'être guidé que par lui. Plus les pressions sociales se font lourdes, plus surtout

on en prend conscience, plus se fait grand besoin d'être soi, de ne pas être lié, de ne pas être engagé contre sa sincérité intérieure. Si cette réclamation, à son paroxysme, va contre les points essentiels de la morale chrétienne qui est d'abord fidélité, elle permet aussi de mieux saisir les conditions d'un engagement authentique.

D'autant que cet être, si farouchement individualiste, ne peut s'empêcher de se sentir lié, et dans son existence et dans son comportement, à la solution des problèmes collectifs. S'il veut échapper aux pressions qui s'exercent sur lui, il sait qu'il est trop faible pour le faire seul. Il sait qu'il est lancé dans l'existence et qu'une existence séparée est impensable. Le temps des « tours d'ivoire » ou de l'esthéticisme absolu est bien révolu. La tentation marxiste naît alors pour lui : il lui faut tout changer pour les lendemains qui chantent. Mais en face de cette tentation se dresse l'appel chrétien à la Justice et à la Charité, non point séparées, encore moins opposées, mais comme les deux faces d'une même réalité : le souci authentique de l'Autre, l'Amour vrai du prochain.

Il semble qu'ainsi nous atteignons trois composantes majeures de la crise morale actuelle : l'impression d'écrasement de l'homme, sa passion d'individualisme, et dépassant tout cela, son besoin de se sentir coude à coude avec toute une humanité besogneuse et souffrante, pour trouver, avec tous, les solutions communes. Or la solution, aujourd'hui comme hier, est encore pour nous dans la clarté du jugement éclairé par la foi, dans l'audace de l'engagement, dans cette passion profonde qu'est l'Amour de la Justice et plus profondément encore dans la Charité qui ne passe pas.

LUMIÈRE ET VIE.

PERSPECTIVES NON-CHRÉTIENNES

INTRODUCTION

Quand on veut caractériser notre époque, en la jugeant à travers sa production littéraire et artistique, il est assez fréquent de lui voir attribuer le qualificatif d'immorale ; jugement qui constitue à la fois une critique et une condamnation. Mais l'immoralité peut désigner ou le rejet de toute morale, et une lutte contre tous les systèmes prétendant imposer à l'homme une conduite comme obligatoire ou, au moins, comme désirable ; ou bien, plus précisément, le refus de la morale couramment acceptée à une époque ou dans un milieu donnés, et la proposition d'une nouvelle conception de l'agir humain. Entendu dans le premier sens, l'immoralisme groupera des *nihilistes* de la morale, des protagonistes du refus à l'état pur, combattant tout système non pas parce qu'il est tel, mais parce qu'il est ; dans l'autre cas, nous serons en présence de *novateurs*, de révolutionnaires, s'efforçant de détruire un édifice, jugé inadapté afin de pouvoir reconstruire.

Notre époque est aux antipodes du nihilisme moral. Si elle a beaucoup détruit, ruiné, saccagé, elle veut et prétend surtout reconstruire, refaire. Peu de périodes de l'histoire ont sans doute vu naître autant de systèmes de morale, avec leur volonté de renouvellement total. Le Marxisme entend bien professer et construire une Morale, l'existentialisme athée est en proie aux mêmes affres ; Camus nous

propose lui aussi sa conception ; tout un courant, qui se veut chrétien, issu de Kierkegaard, entend redonner une idée toute nouvelle de la conduite humaine et de l'appréciation de sa destinée.

Ce serait erreur dangereuse, et injustice aussi que de se contenter de réciter, comme une litanie lamentable et effrayante, les titres percutants de certaines œuvres marquantes de la littérature actuelle : « *La Nausée, la Peste, la 25^{me} Heure, l'Etre et le Néant, l'Homme absurde, le Malentendu, Huis-Clos...* etc... », qui tous signifient un refus total, et évoquent comme des mains tendues en écran devant le visage, pour cacher une vision d'épouvante. Si on a souligné la condition injuste faite à l'homme, écrasé par l'absurde, tout en demeurant en proie aux illusions de l'ordre et du bien-fondé, il ne faut pas voir là seulement le désir évident de scandaliser, de choquer les convenances, (ce qui est d'ailleurs une promesse de réussite commerciale, et d'abord auprès de ceux qui sont visés par ces coups), mais la volonté de tuer et détruire les jugements, les habitudes et les normes qui, jusque là, constituaient les cadres acceptés de la vie et de la conduite humaines.

Il serait certainement aventureux de prétendre discerner même les très grandes lignes d'une Morale nouvelle. Tout au plus, il semble que se dégage lentement, de multiples essais, étrangers les uns aux autres, une tendance générale constituant comme un postulat commun : la mise en valeur de l'idée et du fait de la responsabilité. Vue partielle, partielle même, à cause de son caractère trop marqué d'actualité, vue fautive pour un chrétien, à cause de ses présupposés et des conséquences qu'on semble vouloir en tirer, mais qui entend donner la réponse actuelle à l'inévitable et fondamentale question que ne peut éviter de se poser celui qui parle de Morale : « Qu'est-ce que l'homme ? », et qui exprime une réaction, consciente ou non, contre le plus grand des malaises de notre époque qui est la *régression, sur le plan de l'histoire, des libertés, de plus en plus brisées et méconnues par les Etats, les Lois économiques et la pous-*

sée des masses ; à quoi correspond, *sur le plan psychologique et spirituel*, la perte et l'oblitération du sens et du goût de la liberté chez l'homme ainsi écrasé et traité en chose. Celui-ci semble, de plus en plus, renoncer à revendiquer et à désirer la liberté ; il s'en remet à des collectivités anonymes qui planifient et organisent tout, depuis le ravitaillement jusqu'à la culture et à la pensée. L'homme n'a plus rien à créer, mais seulement à recevoir et accepter. Sa pâture et sa ration quotidienne de nourriture matérielle, intellectuelle et spirituelle lui sont remises soigneusement calibrées par des organismes délégués à cette tâche. Les propagandes, les moyens de pression, douce ou violente, le vident lentement de toute vie personnelle, annulent ses réactions intimes, l'imprègnent, comme une éponge, de tout ce qu'il doit penser et croire, aimer et haïr. S'il en souffre au début, à la longue il s'y habitue, et à la fin il l'aime, gardant l'impression qu'un lourd fardeau a été enlevé de ses épaules, et qu'il peut marcher allègrement, jusqu'au jour où il s'aperçoit qu'il ne va nulle part et que sa marche n'a ni sens ni raison.

Instinctivement, pourrait-on dire, une réaction naît, qui affirme et impose le fait et l'idée de responsabilité, non plus comme un fait psychologique parmi d'autres, mais comme une sorte de donnée mystique, qui constituerait la dernière chance de salut d'une humanité dépersonnalisée, en s'élevant avec véhémence contre tout ce qui lui apparaît comme une négation, une diminution, ou une corruption de la responsabilité individuelle.

C'est de ce fait précis que je voudrais parler et de cela seulement, essayant de le situer, d'en montrer les développements et les exigences, avant de vouloir émettre un jugement. Qu'on ne cherche donc dans ces lignes qu'un exposé succinct, et qui s'efforce d'être objectif d'une conception morale qui semble, une fois apaisés les remous d'un succès mondain, gagner de plus en plus en profondeur et en extension.

I. LE MALENTENDU

« Si vous voulez le savoir, il y a eu malentendu. Et pour peu que vous connaissiez le monde, vous ne vous en étonnerez point. » (Camus. *Le Malentendu*). Ainsi s'exprime l'une des formes de l'angoisse contemporaine. Rien de commun avec l'angoisse romantique des Ossian ou des René, des Vigny ou des Lamartine. Pour toute une génération, l'ennui de vivre fut une raison de vivre. Il s'agit maintenant de bien autre chose. L'homme a pris conscience de sa situation, qui fait de lui, irrémédiablement, un étranger dans le monde où se déroule son existence, laquelle lui apparaît désormais privée de but et de signification. L'univers et l'homme se révèlent étrangers l'un de l'autre, leur double destinée sans aucun point de contact. Il ne reste à l'homme que l'inconfort du chaos et de l'absurde. « Ce qui est absurde, dit Camus, dans le *Mythe de Sisyphe*, c'est la confrontation de cet irrationnel, et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme ». L'univers dans lequel l'homme se trouve contraint, de vivre, n'est pas fait pour lui, ses efforts n'y ont aucun sens, ses appels n'y reçoivent aucune réponse.

« Il y a eu malentendu ». On avait cru qu'il existait, dès l'origine, une alliance et une connivence entre l'homme et l'univers. Il apparaît que le prétendu dialogue n'est que l'enchevêtrement de deux monologues sans aucun rapport ni recoupement ; c'est donc qu'on s'est trompé sur ce qu'est l'homme et sur ce qu'est l'univers, et qu'il ne reste plus qu'à donner à chacun sa véritable dimension et à tirer les conclusions de la situation ainsi connue.

L'homme et l'Univers.

L'homme, on croyait pourtant le connaître. Les générations humaines ne se transmettent-elles pas, depuis des millénaires, par la voix de leurs philosophes, quelques évidences indubitables, qui sont comme autant de jalons qui délimitent, à la fois, l'être de l'homme et ses pouvoirs, son orientation et sa destinée ? Une philosophie, aussi vieille

que l'humanité pensante, ne contient-elle pas quelques affirmations, en quoi on a pu résumer et condenser ce qu'il faut croire et attendre de l'homme ? Qu'il existe, au-dessus et au-delà de l'existence individuelle, des circonstances concrètes et des événements historiques, une *nature humaine* grâce à laquelle l'homme peut être défini, constituant à la fois une réponse aux exigences de l'intelligence et l'énoncé d'un type idéal à quoi on peut et doit rapporter, avec quoi on peut et doit confronter les existences individuelles, qui, sans cela, demeurent inexplicables ; nature humaine qui se trouve être ainsi explication suffisante et finalité nécessaire.

Que cette nature humaine est caractérisée essentiellement par la vie de l'esprit, qui fait de l'homme, malgré ses composantes diverses (corps et esprit, affectivité et intellectualité, vie individuelle et appartenance collective) un être homogène, cohérent, maître de lui ; et, en même temps, un être différent de tous les autres, hétérogène à l'univers matériel et aux vivants inférieurs, les dominant, d'abord par son intelligence et ensuite par son action pratique, tendant à les adapter à ses désirs et à ses besoins. La maîtrise progressive de l'esprit sur tous les autres plans de la vie, fait déboucher l'être humain sur la réalisation du type idéal de l'humanité, qui s'appellera, pour les uns, le saint, pour d'autres, le sage, le héros, l'artiste...

L'homme savait ainsi quelle place lui revenait, et revenait à lui seul dans l'univers. Capable de se comprendre, capable de comprendre l'univers, il pouvait en interpréter la double histoire, en discerner les lignes directrices et l'invisible architecture. Loin de se sentir un enfant perdu dans un univers sans route et sans lois, il se sentait chez lui dans le monde et dans la vie, comme un maître dans sa maison familière. Si faible que puisse apparaître le « roseau pensant », il demeurait plus fort que « tout l'univers ensemble » ; car il pouvait se consoler d'être parfois écrasé par lui, en connaissant cet écrasement, qu'ignorait celui qui le lui infligeait.

Il savait d'autre part que les conceptions et décisions de cette nature humaine abstraite, qui s'appelaient Vérité, Justice, Devoir, Vertu, constituaient autant de points de repère indiscutables, jalonnant la route de l'homme et marquant les étapes de sa « conduite » et les détails de son itinéraire. Il se savait en route vers quelque chose ; et il en savait les chemins.

Il ne pouvait en être autrement, une fois admis que l'esprit humain est la mesure de toutes choses, appelé, par sa nature même, à régenter, organiser et dominer l'univers entier, pour le plier à ses conceptions et à ses volontés. Les différents types humains, dans lesquels la littérature entendait exprimer ce qu'est l'homme : les héros de romans, les grands personnages de l'histoire et du théâtre, les exemples des traités de morale étaient présentés comme des êtres dont la psychologie et la vie se déroulaient suivant un schéma identique, derrière des différences superficielles, des êtres d'une totale cohérence, dont il était possible de retrouver les grandes lignes, à quelque moment de leur existence qu'on les saisisse, qui pensaient avant d'agir, décidaient ce qu'ils voulaient faire, en toute souveraineté et liberté, afin de se conformer aux règles de l'Honneur, du Devoir, de la Morale, qui faisaient ce qu'ils avaient décidé, ou souffraient de ne pas le faire, reconnaissant qu'à eux seuls revenaient en dernière analyse, la responsabilité de leur échec.

Il était agréable, et, malgré les misères de la vie, reconfortant, de penser qu'il en était ainsi et qu'il en serait toujours ainsi. Mais on nous annonce la fin de cette consolation, qui est dénoncée comme une illusion volontaire ou une ignorance. L'homme a ouvert les yeux, et il s'est aperçu que la confortable situation, qu'on lui affirmait être la sienne, n'était qu'un mirage et un piège.

Un mirage : comment, en effet, ne pas reconnaître le caractère artificiel, l'harmonie fallacieuse et stérile de cette construction appelée nature humaine ? Une connaissance plus rigoureuse, parce que se maintenant résolument en

contact avec le réel, de la psychologie concrète de l'être humain, a vidé cette notion de tout contenu positif. Une science exacte de l'homme dégonfle, comme un jouet d'enfant, cette conception. Elle réduit au néant la prétention d'homogénéité interne et de domination de l'homme sur l'univers. Loin d'être une nature donnée une fois pour toutes et de manière définitive, l'homme apparaît désormais ce qu'il est réellement : une créature inachevée dont rien ne vient, de l'extérieur, justifier l'existence, une ébauche informe et gratuite, dont aucune maquette, aucun modèle idéal, ne donne d'avance le plan et la figure. L'homme sera ce qu'il se fera, et il ne sera que cela.

Un piège : car on voit maintenant ce qui se cachait derrière ces grands mots et ces affirmations avantageuses : un stupéfiant donné à l'homme, et que celui-ci acceptait volontiers, tant était poignant son désir d'être rassuré, son besoin de confort intellectuel et moral. On lui évitait les angoisses que suscitent toujours le mystère des questions sans réponse et l'ébranlement d'un ordre établi remis en question ; on lui permettrait le plaisir de poser toutes les questions avec la certitude que, d'avance, les réponses étaient déjà données ou, au moins, possibles.

L'homme se sentait ainsi en possession de désirs et de sentiments tempérés, qui ne lui faisaient aucun mal, et ne comportaient aucune exigence excessive. Un optimisme raisonnable recouvrait d'un nuage la dure vérité. Nature Vérité, Justice, primauté de l'esprit, convenances morales, autant d'abris sûrs à l'usage de ceux qui entendaient aimer l'humanité, en étant dispensés d'aimer les vivants, qui professaient qu'un mal cesse d'être un mal, dès qu'il a reçu une explication et une définition, dès qu'on lui a trouvé une place dans une synthèse ordonnée, qui suivaient fidèlement les lois et les convenances et pensaient être ainsi dispensés de prendre leurs responsabilités et de courir des risques, qui, en un mot, avaient su diluer habilement tout le tragique de la condition humaine, dans la symétrie abstraite d'un humanisme.

Il faut également renoncer au prétendu pouvoir de la raison de comprendre, au véritable sens du mot, l'univers. Celui-ci est si complexe, si divers, que le savoir humain est incapable de l'étreindre en une connaissance totale et synthétique. Notre science se pulvérise en des spécialités de plus en plus nombreuses. La grandiose construction du Moyen-Age s'écroule, comme aussi se dissout le projet de Descartes qui écrivait : « Toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la Métaphysique, le tronc la physique et les branches, qui sortent de ce tronc, sont toutes les autres sciences »... C'était accorder à la raison un pouvoir au-dessus de ses forces, et lui faire une confiance qui a été démentie.

L'homme et le monde sont décidément comme deux destins qui s'affrontent, deux aventures qui se croisent et se contrarient, et non comme deux amis ou comme le maître et son serviteur.

L'homme et les lois.

En même temps que le confort intellectuel de l'homme, on avait prévu et organisé son confort moral. Le réel, ici encore, avait été plié et soumis à l'idéal, le vivant et le concret au rationnel et à l'abstrait. Les idéologies et les morales, (Tables de la Loi, Impératifs de la Raison pratique, Convenances sociales, Traditions) légiféraient souverainement, en vertu de pouvoirs universels et de principes abstraits, donnés comme s'imposant universellement. Et cela aussi, l'homme l'acceptait volontiers, car il éprouvait, en se soumettant, la vaniteuse satisfaction de se sentir en règle, d'imaginer à son existence une raison d'être et un but, de jouer un rôle auquel il croyait, avec une mauvaise foi plus ou moins consciente. Il devenait l'homme du Devoir ; mais, en même temps, il se déchargeait du soin de fabriquer lui-même sa destinée. Il pensait que la « moralité » de sa vie lui permettait de remplacer la sincérité par l'obéissance, l'effort créateur par des explications, l'action par la soumission. La conscience individuelle se trouvait

réduite au rôle de bureau d'enregistrement des impératifs moraux, quelque origine qu'on attribue par ailleurs à ces derniers : divine ou humaine, individuelle ou collective.

C'est ainsi que la loi, avec ses obligations et ses sanctions, devenait le moteur unique de la conduite humaine. A elle seule, revenait la charge de réduire les diversités, les luttes se déroulant dans l'homme et entre les hommes, d'établir la totale harmonie et d'imposer la parfaite unité du rationnel et de l'idéal, en pliant l'expérience singulière aux principes abstraits, les exigences de la personne vivante aux impératifs universels, la nature à l'esprit, comme s'il s'agissait, ce faisant, de ramener le moins au plus, l'imparfait au parfait, la partie au tout. De même que l'humanisme se flattait d'adapter l'univers aux désirs et aux idées de l'homme, de même un certain moralisme promettait d'établir la régence de l'ordre rationnel sur l'ordre empirique, de la pensée abstraite sur les réactions désordonnées d'un vivant. Il demeurait donc entendu que la perfection des êtres concrets, des personnes vivantes, ne pouvait consister qu'en leur soumission même. C'est à cela que devait tendre, à cela que se ramenait, en cela que se résumait, tout l'éducation morale de l'homme : la soumission progressive à la Loi, aux institutions, aux autorités qui l'expriment ou la représentent. Parce qu'abstraite, la Loi, en effet, se situe au-dessus et en dehors des différences individuelles ; elle établit et désigne un bien identique pour tous et toujours ; ses impératifs sont uniformément valables pour tous le temps, toutes les situations, tous les individus. Le mystère de la personne est ignoré, aboli, comme si d'exister n'ajoutait strictement rien de nouveau à la définition abstraite de l'homme.

Ici encore, l'homme désire être rassuré. Afin de le faire plus parfaitement, paradoxalement il s'accable lui-même et s'accuse. Il faut, en effet, que ce refuge qu'il s'est construit, soit inviolable, indestructible et inattaquable. Aussi les défaillances de la conduite humaine ne seront-elles jamais imputées à une imperfection, une inadaptation de la loi,

mais à l'homme seul, à sa malice, à son ignorance. Seul l'homme est coupable, seul l'homme est porteur de mal. C'est en lui, et non dans l'univers ni dans les systèmes de pensée et de conduite, qu'est le mal.

Se comprendre soi-même et comprendre l'univers, se diriger soi-même et pouvoir utiliser l'univers, c'était le rêve auquel s'étaient abandonnés les hommes. Ils en ont fait un plus prestigieux encore : celui de transcender cet univers, de dépasser, dans l'achèvement de leur destinée, les limites de leur condition : le rêve de l'immortalité, dans un monde à la fois parallèle et étranger au nôtre, dans lequel se seraient dénouées harmonieusement toutes les difficultés nouées ici-bas, un monde où seraient données, en une seule fois, toutes les solutions et toutes les réponses aux énigmes les plus troublantes de la vie ; un monde dont l'existence enlève tout caractère d'acuité aux problèmes de l'existence, puisque leur solution existe et que l'homme le sait.

L'homme et la mort.

Or la mort est là, qui oppose à ce rêve sa cruelle certitude. Rien ne vient, non seulement écarter, mais adoucir la mort en la justifiant ; rien ne s'interpose de valable (ni système philosophique, ni doctrine religieuse) entre la dureté de la mort et l'homme désireux de ne pas mourir. « La mort, écrit Malraux, est comme l'irréfutable preuve de l'absurdité de la vie ». Elle n'est pas un couronnement ni un achèvement ; elle est le mur inébranlable et sans fissure contre lequel viennent se briser tous les essais d'évasion et toutes les demandes d'explication. Si elle n'était que la fin de la vie, elle serait, certes, un malheur, mais elle est bien autre chose : un mal, le mal, qui tue la vie bien avant qu'elle arrive ; car elle empoisonne à sa source même l'existence tout entière. La vie n'est plus, dès qu'on a pris conscience du caractère inéluctable de la mort, qu'une « accusation enragée de cette condition régie par la peine de mort généralisée » (Camus), au nom du seul bien qui reste à l'homme : son existence concrète, précaire, sans

doute, mais réelle. S'imposant à l'attention et à la réflexion dès l'éveil de la conscience, elle empoisonne à sa source même ce qui de toutes ses forces la repousse et la nie : la vie. Elle fait ainsi de l'homme un vieillard prêt à toutes les précautions inutiles, à toutes les lâchetés, dans l'espoir, évidemment stérile, d'obtenir un sursis ; il perd la vie quand il la possède encore. « L'homme, le seul animal qui sache qu'il doit mourir » (Camus). Avant d'être un événement de l'existence concrète, la mort tue et décompose la vie ; elle met en route le travail du cercueil, en imposant l'apathie résignée ou la perpétuelle et incurable inquiétude. Mourir ne serait rien, mais, continue Malraux, « vieillir, c'est tellement plus grave... accepter son destin, sa fonction, la niche à chien élevée sur sa vie unique... » Aussi, à la question de l'Evangile : « Que sert à l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme ? », le même Malraux réplique, par la bouche d'un des personnages de la « Condition humaine » : « La vie ne vaut rien, mais rien ne vaut la vie ».

On ne peut éliminer la mort ; on ne peut même pas la transformer en un événement comme les autres, déplaisant, certes, mais sans importance. Il faudrait, pour cela, la faire passer, du cercle de la fatalité, au rang des moyens que l'homme utilise lucidement. S'il pouvait le faire, il deviendrait, d'une certaine façon, maître de sa mort. Et ce serait là une sorte d'immortalité à la mesure d'une existence humaine et l'homme pourrait, du moins, vivre pleinement dans le temps limité que dure son existence, et surmonter ainsi la défaite quotidienne qu'apporte la mort vécue longuement. En faire un moyen, mais pourquoi ? En devenir maître, mais pour quel service ? Il faudrait, pour cela, que la vie ait un sens. Nul ne peut se rendre maître de sa mort, non seulement parce que nul ne peut l'éviter, mais parce qu'il n'existe aucune finalité qui justifie la vie et transcende la mort.

L'homme est fait pour le bonheur, vers lequel le poussent toutes ses forces et tous ses désirs. Mais, de quelque

côté qu'il se tourne, il se heurte à l'absurdité universelle. Il se sait condamné d'avance pour un crime inconnu, dont personne ne lui a jamais rendu compte. Et cet homme, qui n'a pas demandé à exister, se trouve, à peine né, lancé en pleine « Peste ». Car, « nous sommes tous dans la Peste... La Peste, c'est la vie et voilà tout... » (Camus).

II. L'IMMORALISME EST-IL UNE SOLUTION ?

Peut-on imaginer un remède à cet état ? Ne serait-il pas possible de ramener le malentendu fondamental à des dimensions plus acceptables, et avancer que ce n'est pas entre l'homme et l'univers qu'existe l'équivoque, mais entre les conceptions qu'ont imposées, de l'un et de l'autre, des doctrines métaphysiques, religieuses ou morales ? Si l'on pouvait mettre en présence l'homme tel qu'il est, dans sa pure authenticité, désencombré de données étrangères à sa vie véritable, des superstructures artificielles construites par des idéologies de toutes provenances, et l'univers tel qu'il est, sans en faire comme une pâte qui attend, pour être modelée, la main et l'intelligence de l'homme, en le présentant comme une source gratuite de joie et d'épanouissement, peut-être serait-il possible de rétablir un vrai dialogue, pendant la durée d'une existence humaine.

Certains l'ont pensé. L'*Immoralisme* semble apte à donner une réponse aux appels humains, sans se laisser prendre aux mirages des Métaphysiques et des Morales, ni se laisser impressionner par leurs règles intellectuelles ou pratiques¹. Il revendique, lui aussi, les droits de la vie concrète contre les devoirs et les impératifs universels. Il se refuse à admettre comme un idéal, une vie impersonnelle

(1) Il faut cependant indiquer combien ce rationalisme de la laïcisation de la morale ont défigurés, entre autres, l'une des obligations essentielles de l'Évangile : l'effort de sympathie aimante, nécessaire au chrétien pour se situer lui-même et situer chaque être à sa place, pour laisser la personne humaine à son mystère, la traiter en être divinisé par la grâce, au lieu de l'emprisonner dans des abstractions.

régie par des codes tout faits, et balisée par des préceptes et des défenses abstraites. Il se présente moins comme un système et une doctrine, que comme un état d'esprit, un ensemble de tendances, divergentes dans leurs conclusions, mais unanimes dans le refus qu'on vient de dire, et dans la revendication des droits de l'humain, du mystère individuel, avec tout ce qu'il comporte de valeurs irrationnelles et de ferveurs subjectives. Il entend substituer à l'obéissance à des commandements et à des obligations objectives le droit et le devoir des décisions individuelles et gratuites, à une vérité reçue par voie d'autorité la sincérité de la vie spontanée².

« Et tu seras pareil, Nathanaël, à qui aurait pour se conduire une lumière que lui-même tiendrait dans sa main ». C'est Gide qui a défini, non le seul ni le premier, mais avec un art plus raffiné et plus séduisant que tous les autres, l'Immoralisme ainsi entendu. Ici encore, il serait trop simple de ne voir qu'anarchisme et volonté puéride de subversion des valeurs traditionnelles. Il s'agit, avant tout, de faire triompher les splendeurs de la vie, d'affirmer le droit à l'épanouissement libre de l'individu, et le refus de se contenter d'une connaissance purement historique et cérébrale et de se sentir obligé par une obligation imposée de l'extérieur.

L'Immoralisme se présente donc comme une promesse d'émerveillement ; une jeunesse permanente, prête à accueillir toute sensation, sans se laisser surprendre ni prendre par aucune ; une aptitude à annuler efficacement le vieillissement de la vie, quand celle-ci ne se présente, pour l'homme, que comme une histoire, l'enferme dans les cadres d'une doctrine et le soumet à une Providence ou à une Fatalité ; une possibilité de se décharger du fardeau des souvenirs, des remords, des responsabilités. Il dénonce l'insuffisance de toute possession ; il fait constater le vide

(2) On peut évoquer ici un certain parallélisme avec le surréalisme.

ressenti après chaque expérience, ouvrant ainsi la voie à une expérience nouvelle, et maintenant l'être vivant en un mouvement incessant d'acceptation et de refus, au lieu de le figer par le choix et l'option. « La nécessité de l'option me fût toujours pénible », dit Gide, qui adjure solennellement son disciple : « Disponible, Nathanaël, disponible... ».

Disponible, pour quoi ? Mais pour la joie personnelle, uniquement et totalement, sans aucune limitation objective. Qu'on ne s'imagine pas une sorte de réplique, sur le plan de l'existence vécue, du doute intellectuel cartésien. De ce dernier, qui est à la fois choix d'un point de départ et méthode de pensée, le philosophe cherche inlassablement à sortir : il doute, pour être plus sûr. Rien de semblable ici. Il s'agit, au contraire, d'une volonté délibérée de s'en tenir, en tout et toujours, à une liberté qui n'a pas d'autre objet qu'elle-même, et dont la seule obligation qu'elle se reconnaisse est le refus obstiné de se laisser fixer. « Mon âme est une auberge ouverte au carrefour » (Gide). Installé au croisement des routes, sans s'engager jamais dans une direction déterminée, ni vers un but fixé, il suffit d'attendre. L'univers offre un choix infini de joies et d'émerveillements, à qui sait les voir et les saisir. Et seul les saisit celui qui s'est rendu et qui se garde libre, en se purifiant, constamment et activement, des idées toutes faites, des règles, des traditions, et qui n'écoute en lui que l'appel du désir, qui est l'appel de la vie, avec un cœur disponible, avant que cet appel soit étouffé et tamisé par les brumes d'une Morale ou d'une Doctrine. Il ne s'agit donc pas de marcher vers un but, d'arriver à une destination précise, ni de dresser un catalogue de sensations, marquées d'un indice de valeurs, mais de sentir, afin de jouir de cet univers, et en lui, puisqu'il est notre demeure, chacun obéissant à sa propre loi. « Rien n'est bon pour tous, mais seulement par rapport à certains ; rien n'est vrai pour tous, mais seulement pour celui qui le croit tel » (Gide).

Les *catégories* de l'agir humain, ses caractéristiques essentielles.

s'imposent ainsi d'elles-mêmes ; elles sont portées et imposées par rien d'autre que la vie spontanée.

1° Toute sensation, toute action, toute démarche de l'homme n'ont à être appréciées qu'en fonction de la *ferveur* intérieure qu'elles suscitent. L'intensité psychologique remplace la référence à une loi ou à un précepte moral.

2° L'exercice de cette ferveur, la ferveur vécue, s'appellera la *sensualité*, attitude selon laquelle l'objet et la sensation présente sont considérés, non comme des moyens ayant besoin, pour être justifiés, d'une référence à une totalité ou à une fin plus hautes et plus vastes qu'eux, mais comme valables pour eux-mêmes et par eux-mêmes. Ils doivent donc être détachés de tout bloc moral et doctrinal, « dissolue », au sens étymologique du mot, c'est-à-dire déliés, désentravés de tout ce qui les « attache ». Par la sensualité, l'homme se donne à lui-même la liberté de trouver la raison de sa vie dans la vie elle-même, et non dans des principes.

3° C'est donc dans la vie *spontanée* que l'Immoralisme entend trouver l'ultime et mystérieuse réalité, seule capable de donner le sens du monde et de la vie. Cette vie *spontanée* est supérieure et antérieure à toute explication de la vie, à tout rationalisme, à toute formule, à toute loi. Il ne peut y avoir, pour l'homme, qu'un seul souci qui s'impose : vivre *sa* vérité, et non comprendre *la* vérité. L'exigence particulière de chaque existence concrète s'oppose à l'établissement et à l'acceptation d'une Morale universelle. L'Immoralisme professe (si l'on peut dire) un seul principe de moralité : la nécessité de faire triompher la vie en cela seul qui existe réellement : le concret, le singulier ; de laisser s'épanouir librement toutes les tendances et les possibilités du vivant, et, pour cela, le soustraire à l'étreinte anémiantes des conformismes. Se conformer, c'est se déformer ; imiter, c'est se tromper, car aucun vivant ne peut être exactement ce qu'est un autre, aucun ne se trouvera jamais dans la même situation qu'un autre.

4° Au choix moral, qui limite l'épanouissement à l'espace délimité par les barrières des commandements et des défenses, il faut donc opposer l'*accueil* de tout ce qui peut nourrir la vie singulière ; accueil qui suppose et exige uniquement une connivence, dans chaque cas nouvelle, entre la réalité qui s'offre et le désir et la disponibilité de celui qui accueille.

5° Cet accueil suppose la *liberté*, qu'il faut entendre ici comme le libre jeu des tendances et des désirs, donc comme le refus des pressions plus ou moins contraignantes, des abstractions impératives, des disciplines, des orthodoxies imposées par les groupements humains qui s'efforcent d'encadrer l'homme : disciplines et orthodoxies familiales, sociales, religieuses, etc...

6° Cette liberté est, elle-même, la condition de la *sincérité*. Un sentiment, une attitude ne sont sincères que lorsqu'ils sont libres, dans le sens qui vient d'être dit, donc spontanés ; lorsque, autrement dit, ils sont réinventés par chacun et dans chaque cas, en dehors de tout modèle et de tout commandement. A chacun, donc, de faire ses expériences, de faire de sa vie une expérience, au lieu de voir sa force s'épuiser, sa vie s'écouler par les blessures des préceptes qui meurtrissent et entravent le vivant (« Commandements de Dieu, vous avez blessé mon âme... »), au lieu de se torturer pour résoudre l'énigme de la destinée et organiser rationnellement l'univers. C'est la vie en tant qu'expérience, en tant qu'aventure subjective, et non la connaissance méthodique ni la conduite morale, qui font apparaître dans l'homme l'essentiel : le dynamisme du désir. La vie se dresse contre l'esprit pour s'affirmer comme une réalité suffisante.

Cette sincérité n'est pas un laisser-aller : elle exige, quoi qu'il paraisse, une ascèse continue, pour se détacher de toute convention, renoncer aux attitudes toutes faites et, par là, si commodes, rejeter des obligations parfois si ancrées dans la pensée et le vouloir qu'elles semblent naturelles, mais qui n'en imposent pas moins une limitation à laquelle il ne faut pas consentir. Ascèse du désert et de la solitude, si la maison risque d'étouffer la personnalité, par incompréhension ou par une tendresse excessive et épuisante ; ascèse du refus, si en se donnant on s'expose à aliéner ne fût-ce qu'une parcelle de sa liberté ; ascèse du mépris de l'opinion, si celle-ci exerce une influence trop grande et comporte un attrait trop véhément, etc...

Par cette attitude sincère, l'homme sera amené à constater, et à agir en conséquence, que la dimension morale n'est pas une donnée immédiate ni nécessaire du comportement humain ; mais qu'elle survient après coup, et impose une retouche au profil authentique et originel de l'être. La Morale mesure les hommes à l'aide d'une règle étrangère et extérieure à l'homme ; elle « retaille » et remodèle les actions, les désirs et les pensées, afin de les faire entrer dans une synthèse étrangère au vivant, au réel. Les réalités et les êtres vivants sont changeants, éphémères, leur richesse est faite de reflets alternants et contradictoires. C'est ce caractère transitoire et sans cesse variable qui constitue la richesse diverse et inépuisable de la vie. L'intervention de la Morale tend à refouler tout ce qui, dans le vivant, n'est pas conforme au préjugé moral, donc à le mutiler, en lui arrachant des lambeaux de son être ; elle organise, ordonne, recompose le vivant, en un bloc arbitraire, étranger à la diversité originelle ; elle unit des parcelles de réalité, non pas parce que la réalité l'exige, mais en vertu d'un apport extérieur qui, outre son hétéronomie essentielle, est marqué, bien souvent, de traditions durcies, de convenances qui se sont imposées peu à peu, sans qu'on sache au nom de qui ni pourquoi. L'immoralisme n'enseigne pas que toute Morale

est arbitraire, mais qu'elle est forcément étrangère au vivant, surajoutée, qu'elle lui enlève sa naïveté et sa pureté authentique. La vie, dit l'immoraliste, n'est ni morale ni immorale : elle est.

Cette sincérité n'est donc, ni essentiellement, ni nécessairement véracité, c'est-à-dire effort pour établir un accord entre les intentions et les paroles, entre la pensée et l'action ; elle consiste, avant tout, dans l'écroulement volontaire et laborieux de tous les barrages, bâtis de mains d'hommes, qui retiennent captives les eaux faites pour couler librement.

Est-ce une solution au malentendu ? Si on l'a cru un moment, ce moment semble passé. On a souligné, bien souvent, et pas toujours au nom de la Morale, quel prodigieux et sec amour de soi, se cachait derrière cette apparente disponibilité, quel égoïsme capable de stériliser la vie dans ses assises les plus profondes, et donc, à son tour, de la mutiler ; quelle naïveté laborieuse aussi, à croire ou à dire que l'homme pouvait demeurer à l'état de pure réceptivité, sans jamais imposer à l'univers où il prétend puiser sa joie authentique, ses plans à lui et les cadres de ses doctrines particulières. Il n'est pas difficile de faire ressortir l'aspect terriblement cérébral et longuement élaboré, de cet esthétisme, qui prétend retrouver la vie à l'état pur, mais après l'avoir soigneusement vidée de tout élément tragique.

La séduction de l'Immoralisme est aujourd'hui bien diminuée. Il tendait à devenir un nouveau conformisme ; et surtout il risquait fort, l'expérience l'a montré, d'acheminer ses adeptes vers un scepticisme, dont l'ironie cachait mal l'impuissance. Faisant apparaître le vide et l'insuffisance de tout, ne laissant à l'homme qu'une liberté à l'état pur, la possibilité de multiples expériences, d'aventures gratuites qui ne débouchaient jamais sur rien, l'Immoralisme est apparu comme une duperie à beaucoup de ceux qui attendaient de lui une réponse au problème de la destinée humaine. Il les acheminait tout droit vers l'évasion, vers la fuite de l'événement, vers l'omission érigée en règle d'action. C'est de cela qu'on ne veut plus. Fuir n'est pas résoudre, s'évader c'est tromper l'inquiétude, ruser avec

elle, ce n'est pas l'annuler. Et c'est cette inquiétude qu'on entend aujourd'hui regarder en face et assumer courageusement.

Si, de nos jours, on garde quelque chose du désir de sincérité, du refus délibéré des attitudes toutes faites, on constate, par contre, que ce refus, à lui seul, ne signifie rien, s'il ne se double d'un « engagement » total, dont il n'est que la préparation. Quand la crainte du tout-fait, la peur de jouer la comédie, deviennent la base et comme la raison d'être de la vie, elles amènent presque fatalement l'inaction, tant est grande la crainte d'être dupe, soi-même, de tout rôle qu'on pourrait être amené à jouer. Cette inaction ironique deviendra, de plus, la règle universelle, la loi absolue, qui servira à juger et critiquer ceux qui agissent, en les accusant de duplicité ou de naïveté, et à se justifier soi-même. Ainsi naissent tous les pharisaïsmes. L'Immoralisme n'a pas échappé à cette disgrâce. Il n'a pas réussi à faire sortir l'homme de sa condition absurde ; il n'a pas résolu le problème de sa situation dans le monde et de sa destinée. Parti sur un chemin qui semblait plein de promesses, l'Immoralisme a abouti, finalement, à une impasse. Et c'est l'homme de la Révolte qui va prendre la place de l'immoraliste.

III. LA RÉVOLTE

Pour le révolté, l'homme, vivant avec le seul bien qui lui appartienne authentiquement, son existence concrète, dans un monde où il a été jeté sans raison, n'a comme ressource que de prendre son parti de la situation qui lui est faite. Sa vie ne lui est pas « donnée » ; elle n'est pas structurée d'avance, pré-ordonnée au monde où il est condamné à vivre. Elle est, non un inventaire et une simple prise de conscience à opérer, mais une création à faire. L'homme s'invente au fur et à mesure qu'il vit : il ne reçoit tout faits ni sa personne ni son destin : il se fait, et il n'est que ce qu'il se fait lui-même. Il ne peut s'abandonner à la possession tranquille d'une certitude toute

faite ; il doit partir à la recherche de sa propre aventure, jusqu'au bout de ses forces et de sa vie, être prêt à sacrifier sa vie à son destin : et c'est pourquoi toute existence humaine est, par nature, tragique.

Impossible et inutile de compter, pour réaliser de toutes pièces son propre destin, sur le secours d'une grâce divine ou d'une norme sociale ou morale. Il faut inventer une éthique, chacun la sienne, refuser obstinément les pièges d'une prétendue finalité extérieure, d'une prédestination, naturelle ou surnaturelle, fuir les espoirs d'une situation préparée d'avance. Sachant que le monde où s'écoule son existence ne peut lui procurer aucun principe directeur, que derrière sa propre histoire, modeste et dérisoire, absolument inutile objectivement, il n'y a aucun Dieu, dont la volonté et la pensée confèrent à cette aventure une quelconque signification, que, dans l'univers où il a été jeté, il n'existe aucun ordre objectif qu'il n'aurait qu'à reconnaître afin de s'y adapter, l'homme solitaire se décide à affronter le monde absurde, et s'efforce, puisqu'il n'est rien, de se faire lui-même. « Rien n'est au ciel intelligible, et l'homme est d'abord ce qu'il aura projeté d'être... L'homme est un projet qui se vit subjectivement... L'homme est condamné à être libre, condamné parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, cependant libre parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qui s'y fait... L'homme s'engage dans sa vie, dessine sa figure et en dehors de cette figure, il n'y a rien » (Sartre. *L'Existentialisme est-il un Humanisme ?*)

Accepter l'absurde, ne veut donc pas dire s'y résigner passivement, mais, au contraire, partir de là, pour entamer la lutte. Il faut que l'homme sache à quel destin il est condamné, qu'il voie sa condition, semblable à celle du héros de la « *Citadelle* » de Kafka ; qu'il se sache prisonnier dans cette citadelle de l'absurde, condamné à mort sans savoir pour quelles raisons, sans que son procès soit jamais instruit. Il ne peut que conclure : « On s'est joué de moi... ». Emmuré dans cette fatalité, il semblerait qu'il

ne puisse y avoir, pour lui, aucune issue, aucune explication sinon, en guise de médiocre consolation, une prise de conscience froidement lucide de sa séquestration, la longue auscultation des murs de sa prison. « J'ai compris, dit un des personnages du *Léviathan* de Green, que nous sommes aveugles et sourds, que nous venons de la nuit et retournons à la nuit, sans rien concevoir de notre destin ». Aveugles et sourds, donc sans contacts ni échanges avec l'univers, sans rencontres avec les autres, sans possibilité d'être justifiés par un amour donné ou reçu. Car qui pourrait entrer dans l'aventure d'un autre, et pénétrer dans l'orbite d'un destin qui n'est pas le sien ? « Ils savent qu'ils sont seuls, qu'ils rentreront le soir, dans une chambre où ils seront encore seuls, et qu'ils y apporteront le mépris et l'indifférence de tous et l'inutilité de leur vie... avant d'aller pourrir avec la multitude des grains qui n'ont pas germé » (Malraux. *Le Temps du Mépris*).

Mais, constater et analyser ne suffit pas. Cette lucidité amère et sans illusions est nécessaire ; elle est salubre, car un désespoir lucide vaut mieux que le plus confortable des aveuglements. Mais il s'agit de tout autre chose que d'une « compréhension » intellectuelle, laquelle ne ferait que s'efforcer, paradoxalement, de mettre du rationnel à l'intérieur de l'absurde, mais d'un choc qui doit ébranler l'homme et le mettre en marche vers son nouveau destin. C'est là le vrai rôle de la connaissance. Si l'homme doit connaître le monde, ce n'est pas pour le plaisir d'y tracer des allées et des routes, d'y dessiner des figures et des plans, ni pour la joie de connaître, mais pour pouvoir, l'ayant connu, engager la lutte avec lui, comme on « tâte » un adversaire avant de le combattre, comme on essaie la résistance d'un point d'appui avant de s'en servir, une lutte dont il est impossible de formuler à l'avance et de diagnostiquer l'issue. Intelligence et expérience n'ont pas pour but et fonction, et ne doivent pas avoir pour résultat, d'embellir la condition humaine ni de nous consoler de vivre. Ce sont des instruments et des moyens de combat, pour une

aventure sans romanesque, dépourvue de toute finalité objective, mais qui est le seul chemin, la seule conquête possible, le seul point de contact de l'homme avec le monde. Cela ne procure ni la paix ni la certitude, mais il n'y a ni paix ni certitude données d'avance ni promises infailliblement, depuis que l'homme a abandonné le rêve de son unité intérieure et de son homogénéité. L'homme ne trouve en lui, comme bagages de voyage et viatique pour sa route, que la contradiction dont il est déchiré et la lutte qui lui est imposée. Il s'accepte et se veut responsable sans savoir d'avance de quoi.

Les « intellectuels » du type humaniste se disaient et se croyaient les représentants attitrés et les guides providentiellement désignés d'une génération, les porte-flambeaux d'une époque et les défenseurs des « valeurs spirituelles », au nom desquelles ils jugeaient et régentaient leur temps. Voici que viennent les relever, en tête de la caravane humaine, les prophètes de la solitude, les ascètes de l'authenticité, qui acceptent de traverser le désert de la révolte. Ils entendent bien ne pas perdre leur temps à expliquer la condition humaine ; ils veulent agir, afin de dominer l'humiliation venant de la fatalité, de la refuser, et ceci en l'absence de tout espoir. Ils apprendront aux hommes à se révolter contre toutes les fausses valeurs, contre les Métaphysiques, les Orthodoxies, les Religions, contre toutes les consolations qu'on a voulu interposer entre l'homme et son destin. Ils refusent de « se mettre à genoux », c'est-à-dire, à la fois, de plier sous le poids de l'absurde, et de prier pour appeler au secours un Dieu qui puisse assumer leur aventure à leur place. Ils s'interdisent le confort qui tue la responsabilité et dispense de l'engagement ; ils rejettent tous les masques et tous les rôles, sachant que la seule grandeur de l'homme consiste à être le seul qui puisse refuser d'être ce qu'il est. Réaction qui n'est négative et nihiliste qu'en apparence ; elle est d'abord une revendication et une révélation de ce qui, dans l'homme, mérite seul et méritera toujours d'être défendu. S'il y a révolte, c'est

contre ce qui dégrade et défigure l'homme, contre toutes les forces qui tendent à nier le seul bien humain : l'existence concrète.

L'agir humain aura donc une tout autre allure ; il sera marqué par des catégories toutes différentes de celles que revendiquait l'Immoralisme. Si l'on pouvait, ici, employer le vocabulaire religieux, on dirait que la Révolte comporte, elle aussi, une étape ascétique de dépouillement et une étape mystique d'activité intérieure ; que ces deux étapes sont, non point successives, mais s'accompagnent et se conditionnent mutuellement ; car, ici non plus, il n'est pas de dépouillement qu'on puisse un jour considérer comme définitif, les exigences de l'action intérieure faisant percevoir, au fur et à mesure de ses progrès, des dimensions nouvelles que le renoncement doit accepter. Ici aussi, enfin, il y a, de quelque façon, à perdre une vie afin de sauver sa vie. Il faut entrer dans la nuit pour que, les yeux purifiés des éclats artificiels d'une lumière qu'on subit, l'homme puisse conquérir sa lumière et découvrir sa vérité.

Aucune « Nuée lumineuse », signe visible d'une puissance transcendante, n'éclaire la marche humaine, n'en fixe les étapes et la direction. Il n'y a pas de « Tables de la Loi », gravées sous la dictée de Dieu à un médiateur chargé de les transmettre au peuple qui les attend. Il faut donc que l'homme s'arrange seul et avec les seules ressources à sa disposition.

Pour se conformer aux exigences de cette éthique nouvelle, l'homme, au lieu du critère de l'« honorabilité », acceptera celui de la responsabilité ; à la soumission passive à des lois ou à des habitudes, il substituera le souci et l'obligation de créer sa propre destinée. Ce sera une éthique de salut sans sauveur, sans évangile, sans métaphysique à prétentions universelles ; et cependant une éthique dure et exigeante, car se libérer du piège et des prestiges de toute foi, de toute norme, de tout impératif extérieur, ne se fait pas en un jour ni facilement. Cela demande l'acceptation d'une logique rigoureuse, qui ne se découvre qu'en la

vivant, et à celui-là seul qui la vit, au fur et à mesure de l'expérience qu'il en prend ; une logique qui ne fournit aucune certitude rassurante dès son point de départ.

Deux évidences s'imposent dès le principe, apparemment contradictoires et pourtant inséparablement solidaires, qu'il faut accepter toutes deux, loyalement, avant de pouvoir constater leur accord, que seule l'existence concrète révélera : — l'évidence de la fatalité, à quoi rien ni personne n'échappent, l'évidence de « les jeux sont faits ».

— l'évidence de la liberté de l'homme à l'intérieur de cette absurdité foncière, liberté, non seulement pleine de risques, mais créant et exigeant le risque.

De ces deux évidences, naissent deux exigences, deux attitudes nécessaires et essentielles :

— l'une, négative, à laquelle on donnera le nom de *pureté*, et qui désignera l'ascèse difficile, par laquelle on se détache des conventions, des idées toutes faites, des habitudes, du besoin et des illusions de sécurité, de l'espoir en une aide extérieure, chose dont la plupart des hommes ont besoin pour justifier, à leurs propres yeux, leur existence, incapables qu'ils sont de créer eux-mêmes cette justification ;

— l'autre positive, *l'engagement*, par lequel, libre de tout lien, y compris ceux d'une quelconque finalité extérieure, l'homme crée et vit sa propre destinée. Nous sommes ici aux antipodes de toutes les formules d'évasion. L'homme de la Révolte n'a rien de commun avec le matamore s'imaginant jouer, sur la scène du monde, un rôle brillant, admiré par d'innombrables spectateurs, ni avec le sceptique qui cache son impuissance à agir derrière la peur d'être dupe, ni avec l'esthète qui se délecte de ses propres idées, ni avec l'aventurier qui s'efforce de s'oublier dans le fracas des batailles ou la bousculade des voyages. Plus simplement et plus courageusement, au lieu de fuir, spectaculairement ou honteusement, le révolté se mesure avec sa propre existence.

La Pureté

Ce mot, on s'en doute, n'a pas ici la signification que lui attribuent la Morale traditionnelle et les habitudes sociales. Il ne s'agit ni de pudeur, ni de décence, ni de convenances, attitudes aux noms très significatifs, qui soulignent que l'on prend comme critère et comme référence le jugement des autres. La pureté dont il est question s'oppose à celle du rationalisme bourgeois et du moralisme courant. Pour ces dernières théories, est impur tout ce qui est excessif, tout ce qui s'avère susceptible de troubler l'ordre établi, tout ce qui entraîne un risque. Par là est encouragée une tiédeur stagnante, l'invitation à n'engager que le moins possible sa responsabilité, à se barricader toujours derrière des lois, des ordres, des traditions... etc., etc... Cette pureté est entièrement négative ; elle invite à ne pas pécher, à ne pas s'exposer, à ne pas se poser de questions et à ne rien remettre en cause de ce qui paraît assuré. Il existe des êtres très « moraux », qui auront bien soin de ne pécher que modérément, dans la mesure où ils croient avoir, derrière eux, un crédit suffisant pour courir ce risque, mais sans jamais aller jusqu'à se découvrir entièrement. Dans le bien, ils sauront calculer avec la même précision : à des vertus raisonnables ils opposeront des dérèglements modérés, afin que les deux plateaux de la balance gardent toujours la même position, ou n'aient que des écarts insignifiants.

La pureté mise en avant par les philosophes de la Révolte, est une lutte présente, et pour un but actuel, afin de prendre bien en face le problème de la destinée, de souligner la seule manière qu'a l'homme de sauvegarder courageusement l'authenticité de sa propre existence, faire accepter que la vie n'ait pas d'autre sens que celui que gratuitement chacun lui donnera. Loin de constituer une abdication, elle devient une force pure, dégagée de tout apport étranger, faisant endosser toutes les conséquences de l'absurde, et en éliminant toutes les complaisances. La soumission à la logique de l'absurde, — si l'on peut s'exprimer ainsi — ne consiste pas en effet, à se désintéresser de ce qu'on fait, mais à prendre conscience de la relativité de toute action et de toute démarche. Toute fin est arbitraire ; mais,

ceci admis, il reste à jouer sa vie entière sur cette relativité et cet arbitraire, et à justifier par là son existence³.

La pureté entraîne et exige la *solitude*, qui est l'un des aspects ou l'une des faces de cette attitude fondamentale. Elle exprime et opère le retrait volontaire, la décision réfléchie d'un arrachement à tous les Pharisaïsmes commodes, le refus d'attendre un secours du dehors, afin de ne trouver qu'en soi seul les voies de son destin. Elle fait que, pour l'homme, aucun événement étranger ne compte, que rien ni personne ne peuvent le dispenser de maintenir la tension permanente, dans et à travers laquelle il invente son destin solitairement, les autres ne pouvant être pour lui que des objets qu'il cherche à utiliser, des adversaires qu'il doit affronter ou des étrangers qu'il ignorera toujours. Cette solitude, dont l'homme doit prendre conscience et qu'il lui faut accepter, n'est pas une fin, une sorte de désert où il puisse se perdre, mais une ascèse provisoire nécessaire à l'authenticité de son existence⁴.

C'est cette volonté de pureté, aussi, qui engage l'homme dans la nuit du *désespoir*, dont l'expérience doit l'accoutumer à sentir peser sur lui, et sur lui seul, tout le poids de sa destinée, l'angoisse de la non-justification, et, en même temps, le forcer à maintenir sans faiblesse son action. L'homme, sachant qu'il ne peut compter que sur sa propre possibilité d'action, que les choses sont telles qu'il aura décidé qu'elles soient, sans qu'il puisse s'abriter derrière un déterminisme, la fatalité, la foi en une Providence, sera amené à détruire en lui l'idée qu'il peut, à tel moment, se reposer, s'arrêter, qu'il a amassé assez de travaux et d'efforts pour vivre quelque temps de cet acquis, et se donner à lui-même une approbation et un repos, ou encore qu'il peut espérer en une aide venue du dehors. Il se résignera à ne rien attendre des choses, puisque c'est en existant lui-même qu'il les fait

(3) Camus, dans *L'Homme révolté*, souligne longuement la différence, qu'il est utile de garder présente à l'esprit, entre la révolte et le ressentiment. L'homme du ressentiment est un être humilié, qui voudrait transférer à d'autres son humiliation, et prendre les richesses et les valeurs que les autres possèdent. La révolte, se définit surtout par la défense de ce qu'on possède, le refus violent de laisser toucher à ce qu'on a.

(4) Cette solitude ne contredit nullement le caractère de plus en plus collectif de la vie humaine, tel que le souligne P. Jouguelet dans un article de ce même Numéro. La solitude, ici comportement psychologique et non sociologique, traduit l'imperméabilité profonde d'un être humain, laquelle n'est pas incompatible avec les multiples appartenances collectives à l'intérieur d'une Masse, d'un groupe ou d'une communauté.

exister. « Laissez-moi vous donner un bon conseil : n'espérez rien, n'espérez jamais », dit un personnage du théâtre de Sartre.

Désespérer, c'est sortir des illusions de l'espoir ; car l'espoir constitue une sorte de paralysie dans la recherche de la justification de l'existence. L'homme qui espère s'imagine avoir déjà trouvé, ou que quelqu'un a trouvé pour lui, si lointain que puisse être encore le but à atteindre et si longue que doive être l'attente. Et dans cette attente, l'homme se relâche et se détend ; il cesse de vivre par lui-même. « La vie humaine commence de l'autre côté du désespoir. » (Sartre) Ce n'est qu'en franchissant sans peur ce pas décisif, que chacun peut marcher vers sa destination, par ses chemins à lui, au besoin par le crime, et, dans ce cas, même dans le crime, il restera pur, (cf. *Caligula* de Camus), tandis que le vertueux, qui se contentera de suivre des chemins tout tracés, n'évitera pas la seule impureté qui compte, celle du Pharisisme.

Le désespoir est donc, à proprement parler, le refus héroïque et réfléchi de tout espoir extérieur, des valeurs toutes faites, de tous les secours étrangers, la volonté lucide d'accepter la totale solitude à laquelle l'homme est irrémédiablement condamné, qu'il entend, non pas éviter ni atténuer, mais assumer en plénitude. Tandis que « l'espoir fait mal », (Sartre), le désespoir accepte la condition humaine, même, s'il l'estime injuste. Désespérer, c'est rester debout, pleinement exposé et vulnérable, au lieu de se mettre à l'abri de remparts imaginaires du haut desquels on regarderait venir un sauveur attendu. Il n'y a, en fait, ni rempart ni sauveur, et il faut en prendre son parti. C'est pourquoi, l'espérance chrétienne apparaîtra comme la forme la plus dangereuse et la plus virulente de cette maladie de l'homme qu'on appelle l'espoir.

« Dieu est mort ». Quand l'homme de la révolte reprend à son compte cette proclamation de Nietzsche, il n'entend pas déclarer la guerre à un Dieu qu'il aurait fait le projet de tuer, pour libérer l'homme de sa déprimante protection : il n'est pas besoin d'un tel combat. Parler de la mort de Dieu, c'est évoquer un fait acquis et constater une évidence. Le philosophe prend acte du fait que Dieu est mort dans l'âme de son époque et dans l'histoire de son temps. Il entend simplement ne se laisser arrêter par rien, dans les conclusions qu'il faut tirer de cette disparition, et prendre au sérieux, contrairement à tant de fossoyeurs de la divinité, une vie et un monde sans Dieu, ne pas se contenter de retirer de ce fait des bénéfices personnels, mais en accepter

les risques et les dramatiques conséquences. Il veut aller jusqu'au bout de sa conviction.

Or il n'est pas difficile de s'apercevoir que l'homme ne s'habitue pas facilement à l'absence de Dieu, qu'il en garde comme la nostalgie, dès qu'il se voit mis en demeure de se charger seul du fardeau de sa liberté. Et, consciemment ou non, il cherche des remplaçants du Dieu disparu, moins exigeants que lui, mais auprès desquels il puisse trouver la sécurité qu'autrefois il éprouvait en s'appuyant sur une Providence et en se berçant de l'espoir d'un autre monde. Ayant tué Dieu, l'homme n'a pas eu le courage d'en profiter pour devenir pleinement et uniquement ce qu'il est, se garder libre au sein d'un monde sans signification et sans finalité. Il n'a pas su se passer des consolations d'une bonne conscience, ni supporter les angoisses de sa condition tragique. Il s'est créé à lui-même des idoles, répliques dégradées du Dieu personnel, échos atténués de sa voix. Toute une société qui s'était vantée à grands cris de son émancipation, et avait proclamé à tous les échos sa nouvelle liberté, s'est bornée, en fait, à substituer au Règne de Dieu, le règne de la Loi, de la Morale, de la Raison. Elle a cherché et elle s'est donnée de nouveaux médiateurs, dont elle invoque l'intercession, dès qu'elle se sent en proie à la terreur devant le fossé infranchissable qui existe entre ses désirs et l'existence concrète, ses appels et le silence de l'univers. De cette situation inconfortable, inévitable une fois Dieu évacué, l'homme ne peut prendre son parti. Il a besoin de s'imaginer que sa vie a un sens, qu'elle est, non une aventure sans issue prévisible, se jouant dans une totale solitude, mais une histoire, comportant une origine et un aboutissement, des chapitres qui dévoilent progressivement une signification qu'il suffit de constater. Aux prises avec l'inquiétude, il s'est défendu et prémuni contre elle, en se mettant à l'abri des principes universels de moralité, de conceptions intellectuelles sûres et encourageantes ; l'inquiétude a été ainsi suffisamment tamisée pour devenir supportable. Et, du même coup, l'homme s'est senti dispensé de la lutte incessante, pour son autonomie, contre toutes les aliénations ; il s'est établi dans un monde figé, dont la stabilité le rassure, tout en lui permettant, avec une bonne conscience, de penser et proclamer que tout est bien, qu'il n'y a pas lieu de se révolter contre le monde tel qu'il est.

Mais par là, l'homme s'est débarrassé aussi de ce qui ne peut naître que d'une inquiétude jamais apaisée : le souci de sa propre dignité, l'ambition de créer lui-même son destin, le désir d'une autonomie de jour en jour plus réelle grâce à un combat incessant. Afin de mieux vivre, il renonce à la seule raison qu'il ait de vivre. Le révolté, lui, aura le

courage de rejeter tous les succédanés de la divinité, pour retrouver sa destinée à l'état pur, et en prendre seul la responsabilité. Son athéisme sera la forme supérieure d'un désespoir courageux, le signe de l'acceptation définitive et totale de sa solitude sans remède et de son amère liberté. Son athéisme comportera deux affirmations :

— Dieu doit être rejeté, parce que, et dans la mesure où, il a été identifié avec les fausses valeurs (essences, lois, morale, convenances... etc...) qui, interposées entre l'homme et sa destinée, défigurent la condition humaine et constituent comme des tampons protecteurs destinés à amortir les chocs de la destinée authentique. C'est pour procurer à ces valeurs le prestige de l'universalité et de l'éternité, qu'on leur a donné la caution d'un Dieu qui les sanctionnait et s'en faisait le garant. Et, dans ce sens, on pourrait dire que cet athéisme est plus une protestation contre l'absence de Dieu et son remplacement par les caricatures que sont les abstractions devenues les dieux véritables de toute une société, qu'une négation ou un refus d'un Dieu personnel. Mais il faut ajouter la deuxième affirmation qui complète la précédente :

— Dieu n'est que cela, ne peut être que cela : une illusion protectrice, un camouflage de la vraie destinée humaine, le substitut sur lequel les hommes se sont imaginés de se décharger du souci et de la responsabilité de faire leur destinée. Seul celui qui aura eu le courage de lutter contre toute angoisse métaphysique ou religieuse, se gardera de ces illusions et deviendra son propre sauveur.

L'Engagement

Le désespoir est une étape absolument indispensable, car la destinée humaine ne peut être saisie dans toute sa vérité et son exigence que par ceux qui l'affrontent sans tricherie. Mais il ne prend tout son sens que dans la mesure où il débouche sur l'engagement, qui est comme la clarté du jour offerte à qui a eu le courage de traverser les ténèbres et la nuit du désespoir. Ce monde n'appartient, la vie

véritable n'est donnée, qu'à ceux qui agissent. Agir, c'est mettre toute sa vie en question ; et c'est aussi la seule protestation, la seule insolence victorieuse, que l'homme puisse opposer à un univers absurde et hostile, le seul procédé pour affirmer sa volonté et manifester sa révolte. « Tout ton univers ne suffira pas à me donner tort. » (Sartre, *Les Mouches*.)

Il n'est pas demandé à l'homme d'avoir raison, de pouvoir justifier sa conduite, ni d'adopter une attitude qui soit jugée cohérente et significative. Il s'agit de choisir, de choisir n'importe quoi, car seul l'acte de choisir importe, d'oser vivre, sans savoir à l'avance si l'on vit et agit correctement. De même que désespérer, c'est renoncer à des règles toutes faites et universellement valables, dont l'observance procure le confort de la bonne conscience ; s'engager, c'est éviter le piège confortable du scepticisme, que le désespoir ouvre comme issue aux faibles, qui s'attribuent ainsi les avantages du désespoir en en rejetant les obligations. Ce n'est pas parce que l'homme n'est rien qu'il lui est loisible de ne rien faire ; au contraire, c'est là l'indice et le rappel qu'il doit se faire lui-même. N'ayant pas demandé à être là, ne trouvant aucune correspondance entre sa propre aventure et la marche de l'univers, l'homme voit dans l'engagement la seule manière qui lui reste de rendre authentique sa destinée, en l'assumant volontairement, au lieu de la subir et de se laisser porter par elle. Puisqu'il n'y a rien à attendre que de nous-mêmes, c'est le signe que seuls nous pouvons choisir. Or, tout choix en dehors du réel et se situant dans un monde idéal, ne peut être qu'hypocrisie, illusion ou peur. Il s'agit donc d'agripper fortement une part du réel, n'importe laquelle, pour la faire nôtre, et, ceci fait, accepter et endosser toutes les conséquences de notre choix.

Ainsi, ce n'est pas la révolte qui, en elle-même, a une valeur ; ce ne sont pas non plus les résultats pratiques qu'elle peut avoir ; c'est son but, c'est l'exigence qu'elle met en avant ; et quels que soient les résultats, magnifiques

ou répugnants, selon les manières traditionnelles de penser et de juger, la révolte n'en est ni ennoblie ni disqualifiée, car le but qu'elle poursuit garde toute sa valeur.

La Révolte n'attend ni ne promet un salut d'un genre nouveau, car tout salut suppose un sauveur, dont l'intervention enlève à l'homme son seul bien, que ne peuvent compenser des biens étrangers si grands qu'on puisse les imaginer ; elle ne vise pas non plus à ajouter un nouveau type idéal de l'humanité, après le Saint, le Sage, le Héros, etc... Plus modestement, tout son effort se porte sur la dénonciation virulente de la veulerie universelle, si cruellement soulignée par Sartre (*La Nausée, le Mur*), Camus (*La Peste*), Malraux (*La Condition humaine, le Temps du Mépris...*) et tant d'autres, en vue de la restauration de la seule et réelle dignité de l'homme, à qui elle entend communiquer la certitude que c'est lui qui maîtrise seul son destin, qu'il est seul responsable de lui-même. Et cette certitude est rappelée à un être démuné de tout pouvoir sur tout ce qui l'entoure, mis en demeure d'endosser les conséquences d'une situation absurde, dans laquelle il n'est pour rien, comme le médecin de « *La Peste* » accepte de se conduire comme s'il était responsable du stupide et incompréhensible fléau.

Rien de glorieux ni de spectaculaire à attendre, d'ailleurs, de cette étonnante prise de position, même pas la joie ni la consolation de se sentir soi-même responsable de sa vie et de ses actions. La personnalité de l'homme est aussi incohérente que l'univers tout entier, comme le souligne le combat de la Révolte contre l'Humanisme et les humanismes. L'homme est mis en face d'un problème dont toutes les données sont contre lui, et dont l'ensemble compose un problème absurde : un destin injuste et sans raison, un univers absurde et sans signification ni finalité, une personnalité sur laquelle il est impossible d'exercer aucune maîtrise, des gestes et des attitudes, dont on ne peut, à aucun moment, non seulement prouver mais même sentir en soi le bien-fondé. On dirait que l'affirmation massive de la res-

pensabilité totale et gratuite, la nécessité répétée d'un engagement, sans prévisions possibles et aux résultats indiscernables, sont proportionnelles à l'absence de tout ce qui semble préexigé par de semblables attitudes et déterminations. L'homme semble se vouloir d'autant plus violemment responsable qu'il se sait sans raison et sans but. Chassé du médiocre paradis que représentaient un univers et une nature qui lui demeuraient apparentés, l'homme se trouve jeté dans le désert d'une liberté absolue, équipé du seul pouvoir, purement formel, de choisir, et chargé, cependant, du pouvoir et du devoir de créer son destin et de déterminer sa propre existence.

Voici donc délimitées les deux nouvelles races d'hommes : les propriétaires et les conquérants ; races qui ne sont pas sans analogie avec les classes sociales telles que les a figées une certaine conception des rapports économiques et sociaux. Ici aussi, il y a les possédants, armés de leurs richesses et de leur bon droit, conservateurs par goût et par nécessité, partisans de l'ordre établi et les démunis, ceux qui ne craignent pas de remettre tout en question, parce que désireux de se débarrasser de toute aliénation et n'ayant rien d'autre à défendre que leur existence. Dans le monde de l'absurde, il y a aussi des élus et des réprouvés. Il y a, en effet, ceux qui gardent jalousement leur bien, leur conception toute faite du bien, dont ils ont accepté les rites, les nomenclatures et les hiérarchies, qui obéissent à des lois qu'ils n'ont eu ni le souci ni le désir d'inventer ; qui savent que, de toute éternité, il y a des choses qui « se font » et d'autres qui ne « se font pas », qui ont besoin pour vivre de « sentir sous leurs pieds le socle du bien-fondé », selon l'expression d'Aragon. Ce sont les gens « moraux », les gens « bien », les gens « convenables » qui éprouvent le sentiment avantageux du devoir accompli, détiennent dans leur cœur la chaude certitude d'être des justes, et pensent, avec un personnage du théâtre d'Anouilh : « C'est bon d'avoir le ciel pour soi, et aussi les gendarmes ; c'est bon de penser un jour comme son père, et comme tous ceux qui ont eu raison depuis toujours. C'est bon d'être bon... » Et il y a ceux qui ne possèdent pas leur bien, mais conquièrent leur bien en le vivant, qui, au lieu du confort, cherchent leur totale responsabilité ; qui, au lieu d'obéir à des lois, créent leur loi, en se mettant peut-être hors la loi, mais pour conquérir leur liberté et leur authenticité ; ceux qui savent qu'ils marchent sur un terrain mouvant et par des chemins démunis de toute signalisation, qui ne cherchent pas à se mettre du côté de ceux qui ont eu raison depuis toujours, mais s'engagent résolument dans la vie, sachant qu'ils n'y trouveront que ce qu'ils y auront apporté.

Jusqu'ici on a prodigué surtout des affirmations véhémentes en faveur de la révolte lucide, et des condamnations absolues de tout autre comportement. Dans ces affirmations et condamnations, on retrouve quelque chose de l'éloquence passionnée, plus riche en fulgurations éclatantes, en intuitions pleines de réalisme et aussi d'accents prophétiques, qu'en preuves et démonstrations, éloquence habituelle à ceux que, d'un terme qu'il faut dépouiller de toute résonance religieuse, on pourrait appeler des « inspirés ».

Est-ce pour couper court aux recherches inquiètes — au-delà des anathèmes contre les Morales, les Métaphysiques, les Religions, considérées comme autant d'avatars du Pharisaisme bourgeois — des fondements idéologiques et des assises intellectuelles de cette conception, que, d'avance, la pensée a été discréditée, ou, plus exactement, écartée de sa fonction propre, qui est de traduire la réalité en termes intelligibles, et réduite à n'être qu'un résidu de l'action et à disparaître dans la réalité, qu'elle est ainsi dispensée de traduire et déclarée incapable de juger ? Ce n'est pas la première fois que, par réaction contre des incartades et des excès de la pensée, on se sert d'elle pour discréditer sa fonction. La critique des Pharisaismes, garde, à certains égards, sa valeur. Mais outre que ce qualificatif a été prodigué avec une générosité suspecte et fort commode pour certains « moralistes », cette critique ne saurait, à elle seule, constituer la source suffisante d'une éthique, qui, sous prétexte de lutte contre les pharisaismes, condamne la morale, tel un médecin qui pour éliminer plus sûrement la maladie élimine aussi le patient, et, sous prétexte de délivrer l'homme des pièges des abstractions, fait, de l'incohérence et de l'absurde, en quelque sorte, les seules réalités positives et les seuls points de repère pour la vie humaine, et décèle, dans l'acceptation de cette manière de voir, comme le signe d'une espèce tout à fait particulière de prédestination, hors de laquelle il ne saurait y avoir de salut, je veux dire, de vision juste du destin de l'homme.

CONCLUSION

La Révélation judaïque et chrétienne a fait de l'homme un émigrant. L'arrachant à une vision purement humaine de sa destinée, à un bonheur à taille d'homme, elle l'a jeté, à travers les déserts, les tentations et les épreuves, sur les routes de Dieu. La vie humaine est ainsi devenue la réponse à une vocation ; l'histoire, apparemment dérisoire, de l'homme n'est rien moins qu'une histoire sainte, dont la continuité et l'unité profonde, sous le revêtement, humainement incohérent et absurde des événements, sont constituées par la fidélité de Dieu et la foi, qui est, à cette fidélité, la réponse de l'homme. Le chrétien se sait un voyageur en marche vers le Pays de Dieu, vers la « Terre des vivants ».

La Révolte invite l'homme à refuser l'exode. Elle lui enseigne qu'il a été trompé, qu'on lui a tendu un piège, ou, ce qui revient au même, qu'il a été victime d'une illusion, quand il a cru entendre un appel l'invitant au départ : « Quitte ton pays... Viens dans le pays que je te montrerai. » Elle entend montrer qu'il n'existe rien qu'un seul pays où l'homme puisse vivre, pauvrement peut-être, mais librement et authentiquement : le sien ; qu'il doit donc se refuser à céder au prestige de mirages fabuleux ou aux hallucinations d'un mauvais rêve. Et l'homme, fatigué parfois des longs cheminements et des innombrables étapes qui semblent ne l'avoir rapproché d'aucune Terre Promise, est tenté de se dire qu'il a marché pour rien, qu'il n'y a pas de Terre Promise, pas de Sauveur, pas de Salut ; qu'il ne peut et doit compter que sur ce qu'il est capable de se procurer à lui-même, et que toute espérance d'un monde autre que celui où il vit, n'est, en réalité, qu'un esclavage et une aliénation.

Il lui reste, dès lors, à prendre la seule décision qui s'impose : cesser ce jeu décevant, revenir au point de départ, refuser énergiquement, désormais, de quitter ce qu'il a et ce qu'il est. La vérité la plus terne vaut mieux que

le plus prestigieux mensonge ; la plus grise des réalités est préférable aux mirages les plus enchanteurs. Il se convainc qu'aun itinéraire n'a été établi d'avance pour lui, qu'aucun but n'a été assigné à sa vie. Il n'est pas un voyageur, si l'on entend par là qu'il s'achemine vers une destination connue par des chemins tracés ; il n'a à sa disposition aucune Révélation, dont il pourrait consulter les articles, comme on consulte une carte pour contrôler sa marche. Il n'y a que l'homme seul, abandonné sans recours à sa solitude, laquelle n'est pas une conséquence d'événements extérieurs, ni la punition d'une faute passée, mais la condition essentielle de l'homme, sa véritable et unique patrie. Cette solitude, il lui reste à l'assumer courageusement, après avoir rejeté l'équipement et les promesses mensongères d'un voyage fallacieux. Il lui reste, pour ainsi dire, à choisir ce qui lui est imposé, à vivre dans le désert de sa solitude fatale, où sa seule possibilité, dont il devra faire sa joie, sera d'affronter directement, sans faiblesse et sans espoir, sans armure ni défense, sa destinée privée de toute signification.

Le chrétien, cependant, oppose au paradoxe de l'existence sans finalité, que l'homme doit réaliser dans un monde sans raison d'être, le paradoxe évangélique : « Qui perd sa vie la sauve ». Il sait que pour sauver sa vie il doit la perdre, qu'il doit mourir s'il veut vivre, tout quitter s'il veut tout trouver ; car il ne peut vivre pleinement et authentiquement que s'il accepte en lui la vie d'un autre, et considère comme les grands événements de sa propre histoire, la vie, la mort, la résurrection de Celui qui, en vivant, mourant et ressuscitant, le sauve. C'est ce paradoxe que saint Paul donne comme l'expression la plus forte et la plus juste de la vie chrétienne, quand il affirme : « Je vis ; ce n'est plus moi qui vis ; c'est le Christ qui vit en moi. »

J. GRANGETTE.

L'ENGAGEMENT CHRÉTIEN

Jamais on n'a tant parlé d'engagement, et peut-être est-ce parce que le problème ne se posait pas autrefois comme de nos jours. D'autre part, on trouve chez un grand nombre un refus à l'engagement, qui se manifeste de diverses façons dont nous aurons un mot à dire plus loin. Et peut-être ne parle-t-on tant d'engagement qu'à cause de cette répugnance à s'engager.

Or l'engagement est partie essentielle du christianisme. Le baptême est un engagement, le mariage également, et la profession religieuse ainsi que le sacerdoce. Si l'engagement soulève un problème, celui-ci se répercute sur la vie chrétienne.

I

Dans le langage religieux traditionnel, on trouve les notions d'engagement, de vœu, de promesse, employées presque indifféremment et liées elles-mêmes sans grande différenciation aux termes de confession et de profession de foi. On s'est attaché à préciser dans certains secteurs. Par exemple, la notion de vœux a été soigneusement déterminée à propos de la vie religieuse ; mais le terme a continué à être employé aussi dans un sens plus large et moins précis. C'est ainsi qu'on parle parfois de « renouvellement des vœux du baptême », bien que les engagements pris au baptême

n'aient pas le caractère précis qu'on donne au mot « vœu » à propos de la profession religieuse.

Quand on veut préciser, on remarque d'emblée la différence entre une profession de foi, une confession, déclarations exprimant une situation présente, croyance ou volonté, et un vœu, engagement ou promesse qui lie l'avenir. Je puis déclarer croire à telle doctrine sans m'engager à y croire toute ma vie et je puis me déclarer prêt à faire telle chose sans m'engager à la faire toute ma vie.

Autrefois, on n'attachait pas beaucoup d'importance à ces distinctions parce qu'on avait une autre conception de la connaissance et du libre arbitre.

D'une part, on croyait la vérité facile à percevoir et, lorsqu'on était convaincu de la vérité d'une doctrine, on ne pensait pas possible d'en douter sans mauvaise foi ou sans un aveuglement, lui-même occasionné par un désordre moral. L'idée que la vérité soit difficile à percevoir et qu'un homme intelligent et de volonté droite puisse ne pas la percevoir est une conception toute récente et elle n'a encore atteint qu'un petit nombre. Dès lors, pour les anciens, voir la vérité n'obligeait pas seulement à y adhérer, mais obligeait aussi à s'engager à y adhérer toute sa vie.

A l'époque de la Réforme, au xvi^e et encore au xvii^e siècle, ni les catholiques, ni les protestants ne pouvaient concevoir que l'adversaire fût de bonne foi ; les oppositions s'accompagnaient de mépris réciproque. Le terme même de « mécréant » employé par les catholiques pour désigner ceux qui ne partagent pas leur foi est caractéristique. Un des signes de notre temps est que ce terme devient gênant. En Hollande où les catholiques sont en contact avec une majorité protestante, ils ont pris l'habitude de parler de « ceux qui pensent autrement », formule un peu compliquée mais qui exprime l'évolution des idées.

D'ailleurs cette évolution se limite à une élite. Dans les

polémiques entre capitalistes et communistes, l'ancien esprit se continue. Le visage du communisme que présentent nos journaux, est tel que le lecteur moyen ne comprend pas qu'il soit possible à un homme raisonnable d'être communiste ; et le visage du capitalisme, que présente la presse communiste, est tel que le lecteur moyen ne comprend pas davantage qu'il soit possible d'être, de bonne foi, partisan du régime. Je donne cet exemple-ci parce que la controverse capitaliste-communiste est la plus retentissante du monde actuel. Hier, il en était de même entre belligérants. En somme, aujourd'hui encore, cet état d'esprit est celui de la masse aussitôt qu'il s'agit d'une question qui soulève vivement les passions. Mais en dehors de cela, il tend à disparaître de la vie quotidienne privée.

D'autre part, l'esprit de prévoyance était moins développé autrefois. On ne pensait guère à l'avenir de façon concrète et on n'envisageait pas qu'il pût être différent du présent. Quand on croyait quelque chose, on était donc convaincu qu'on le croirait toute sa vie ; lorsqu'on aimait ou désirait quelque chose, on était convaincu qu'on l'aimerait et la désirerait toute sa vie. On trouvait naturel de faire des serments d'amour éternel. L'amoureux ne doutait pas que l'état d'âme où il se trouvait durerait toujours et on estimait même qu'en douter était le signe qu'on n'avait pas, au moment même où on se trouvait, un sentiment réellement fort.

Quand un jeune homme faisait à une jeune fille une déclaration d'amour, la jeune fille demandait : « Me promettez-vous de m'aimer toujours ? » et le jeune homme répondait : « Je le jure ». Cela paraissait, non seulement naturel, mais obligatoire. Si le jeune homme avait répondu : « Comment puis-je savoir ce que seront mes sentiments dans dix ans ? », la jeune fille en aurait conclu qu'il ne l'aimait pas *en ce moment*.

Les hommes d'autrefois étaient plus dépendants des

sentiments et le sentiment donne une impression d'éternel. Celui qui a un sentiment fort oublie le passé et ne croit pas que son sentiment puisse passer. L'oubli du passé chez le sentimental est un phénomène fort curieux pour l'observateur de sang-froid. Celui qui est sous l'empire d'un sentiment ne sait plus que, la veille encore, ce sentiment lui paraissait peut-être absurde et ne peut concevoir qu'il puisse ne pas durer. Dans ces conditions, on comprend qu'il ne soit pas porté à distinguer l'engagement qui introduit dans une situation de fait, le mariage, par exemple, celui qui porte sur une attitude dépendant de la volonté, la chasteté par exemple, et celui qui porte sur un état de conscience, adhésion intellectuelle, la croyance, ou affective, l'amour.

Cette assurance de perennité est renforcée par la doctrine théologique qui enseigne que la grâce sous-tend la volonté et que Dieu donnera donc la force de tenir les engagements. Dans ces conditions, il est inconcevable qu'on les viole sans culpabilité. Cette doctrine surnaturelle ne s'écartait pas du courant général des esprits sur le plan naturel. L'idée de l'engagement perpétuel se trouvait partout dans la vie sociale ; on vient de le voir pour l'amour ; il n'en était pas autrement en politique, en amitié : on formait des liens d'amitié ayant le même caractère définitif que les engagements d'amour. C'est d'ailleurs le rêve spontané de l'adolescence, et c'est ce qui a fait le succès du *Grand Meaulne*.

Bien plus, cette conception se reportait au long des générations. Les enfants étaient tenus par les engagements que les parents avaient pris pour eux. Les parents décidaient de la vocation religieuse aussi bien que du mariage de leurs enfants. Saint Paul trouve naturel que le père marie sa fille comme il lui plaît, et n'a pas un mot de réserve sur un droit de la fille à décider de son sort. Dans ces conditions, quoi de plus naturel que de tenir l'enfant

pour lié par les engagements pris, en son nom, par ses parents ? On n'estimait pas nécessaire, au moyen âge, de faire renouveler les vœux du baptême à l'âge de raison. D'ailleurs, aujourd'hui encore, ce renouvellement n'est pas considéré comme une condition de la validité des engagements.

II

Mais une nouvelle conception de l'engagement s'est progressivement substituée à l'ancienne, sans qu'on le dise, et elle aboutit de nos jours, à une confusion de pensée.

La première origine remonte loin et se trouve dans l'Eglise. Au moyen âge, la notion de l'indépendance de la personne humaine s'est progressivement dégagée et l'Eglise a longtemps lutté pour faire reconnaître le droit de l'être humain à décider de sa vie. Elle a refusé que les enfants soient liés par l'engagement pris en leur nom par les parents, lorsqu'il s'agissait de vocation religieuse et de mariage. Le seul consentement décisif est celui de l'intéressé et il n'est valide qu'à l'âge adulte. L'engagement baptismal est ainsi devenu isolé.

D'ailleurs la validité de cet engagement pris au nom de l'enfant a souvent été contestée. Signalons en passant que cet engagement est pris, non par les parents, mais par le parrain. Nous y reviendrons.

Erasmus désirait qu'on interrogeât plus tard les enfants, pour leur demander s'ils voulaient garder les promesses faites en leur nom par leurs parrains. Le concile de Trente s'éleva contre cette théorie (sess. 7 c. 14). Mais ce fut elle qui soutint la pratique, dans un certain nombre d'Eglises protestantes, de retarder le baptême jusqu'à l'âge adulte.

A notre époque, où l'engagement baptismal est devenu unique en son genre, cette question peut resurgir. Les conceptions sur le salut des enfants morts sans baptême sont

devenues plus larges. On insiste volontiers sur le caractère personnel que cet engagement, le plus grave de la vie chrétienne, doit revêtir. De là à réclamer qu'il soit fait en pleine conscience, il n'y a qu'un pas.

A cela s'ajoute une tendance à ne plus admettre un engagement liant l'avenir, même chez les adultes. Les études de psychologie et le développement de la prévoyance travaillent dans ce sens. En droit, on arrive, dans plusieurs pays, à estimer un engagement caduc aussitôt qu'une circonstance imprévue le rend plus difficile à tenir qu'on ne l'avait prévu. On voit à quoi cela conduit si on l'applique au mariage ou à la vie religieuse...

On attache aussi une importance presque exclusive à la sincérité et celle-ci s'oppose à l'engagement qui préjugerait des sentiments qu'on pourrait éprouver plus tard. On veut être sincère avec soi-même, s'engager conformément aux sentiments qu'on éprouve, mais ne pas compromettre ceux qu'on pourrait éprouver demain. Et l'homme d'aujourd'hui, formé dans un milieu social imprégné de la préoccupation de l'avenir et de ce qu'il a d'incertain, habitué à l'analyse qui montre les états d'âme se succédant et variant, désire garder la liberté de se décider à chaque instant d'après les dispositions de l'heure.

L'Eglise catholique est à peu près seule actuellement à défendre le principe de l'engagement perpétuel du mariage. Un auteur, qui étudie la famille aux Etats-Unis, disait récemment que dans l'esprit général du pays, on considère que, si un des époux n'est plus heureux, l'autre manquerait de *fair-play* en prétendant le retenir. C'est l'état d'esprit qui se manifestait déjà dans *Climats*, le roman de Maurois dont le succès retentissant attestait, il y a vingt-cinq ans, l'étendue de cet état d'esprit, en France aussi bien qu'en Amérique.

Bien que l'Eglise affirme, sans se lasser, qu'en se ma-

riant, on contracte le *devoir* d'y engager toute sa vie, les chrétiens deviennent de plus en plus nombreux, qui n'en sont pas convaincus et estiment qu'il va de soi que, si l'union ne rend pas heureux, on peut la dissoudre et essayer d'une autre... et que l'Eglise a bien tort de refuser de le comprendre.

Le même phénomène se trouve dans la vocation religieuse. Un nombre croissant de jeunes gens et de jeunes filles généreux se consacrent à l'apostolat, parfois même à la contemplation, sans prendre d'engagement et sans vouloir en prendre. Ils le font pour le temps où cela correspondra à leurs dispositions. Si un jour, ils désirent se marier, ils veulent en garder la liberté. Dans certains mouvements de jeunesse, commence à s'institutionnaliser la pratique de se consacrer au mouvement pour un terme limité, un ou deux ans...

Dans la vie religieuse même, ce mouvement se fait sentir. L'importance des vœux temporaires ne cesse de croître et le droit canon évolue dans le sens d'une restriction des vœux perpétuels. Bien plus, quand un religieux a fait des vœux perpétuels, il devient de plus en plus difficile de le convaincre qu'il reste tenu, s'il perd le goût de sa vocation, et qu'il commet une faute grave, qu'il est infidèle en l'abandonnant. Il vous dit, avec la candeur la plus désarmante, qu'au moment où il a prononcé ses vœux, il n'avait pas prévu tout ce que la vie amènerait par la suite... Comme si on pouvait jamais prévoir à vingt ans, l'homme de quarante ou cinquante ans qu'on sera !

Reste le sacerdoce. Mais, là aussi, se manifeste une tendance à demander la réduction à l'état laïc, lorsqu'on estime que la vie sacerdotale ne répond plus à ses aspirations. C'est autre chose que le cas de prêtres qui se conduisent mal, qui perdent la foi et qui défroquent. Ici il s'agit de prêtres qui disent calmement que la vie sacerdotale a cessé de leur convenir et qu'à vingt ans, ils n'avaient

pas prévu ce que ce serait à quarante... Le même raisonnement que pour la vie religieuse !

Tout ceci montre bien l'amplitude du problème. Il y va vraiment de la vie chrétienne telle qu'on l'a toujours présentée et il ne sert à rien de fermer les yeux. Le problème est posé : dans quelle mesure a-t-on le droit de s'engager et dans quelle mesure est-il désirable qu'on le fasse ?

III

Cependant, sans qu'on l'ait remarqué peut-être, un autre élément de la psychologie contemporaine milite en faveur de l'engagement.

En effet, parmi les données que la psychologie scientifique met en valeur se trouve celle de l'unité et de la continuité de la vie psychique. Il n'est plus possible, aujourd'hui, de considérer les actes humains comme autant d'entités isolées devant lesquelles l'homme se trouverait, chaque fois, dans un état de disponibilité parfaite. Et ceci soulève bien d'autres problèmes encore du point de vue de la conscience, car le problème de la responsabilité de l'acte et du jugement moral porté sur chaque acte pris isolément est mis en jeu ; et on se heurte à une autre tradition de la pensée catholique qui domine l'enseignement moral.

Mais ceci est une autre question. Du point de vue qui nous occupe dans cet article, il est capital que les actes s'enchaînent, que mon avenir dépende de mon présent, que j'*engage* nécessairement mon avenir dans ce que je fais maintenant. Car il en résulte que je ne puis agir sans me préoccuper des conséquences de mes actes et de la transformation de mon moi qui résulte de mes actes. Vivre, c'est s'orienter ; mais s'orienter, c'est s'engager.

Il est vrai qu'à vingt ans, je ne sais pas ce que la vie me réservera à quarante ; et cependant la condition hu-

maine m'impose d'orienter ma vie dès maintenant, et bien avant vingt ans ; et les parents n'engagent pas seulement leurs enfants au baptême ; ils les engagent en les mettant à l'école professionnelle ou au lycée ; ils les engagent en les intégrant dans le milieu populaire, bourgeois ou aristocratique où ils se trouvent eux-mêmes, en les imprégnant d'une tournure d'esprit conservatrice ou réformiste ou révolutionnaire, etc. L'homme est engagé dès sa naissance et il s'engage lui-même aussitôt qu'il devient capable d'affirmer sa personnalité ; il s'engage même en refusant de s'engager.

L'homme ne se réalise qu'en s'engageant, car l'accomplissement, la grandeur, l'efficacité, la beauté, la force de la vie, tout cet ensemble que le mot *perfection* désigne de façon abstraite et qui s'exprime par le développement que l'homme atteint et par l'œuvre qu'il réalise, tout cela suppose qu'on choisisse à chaque instant et que d'option en option, on s'achemine vers une réalisation concrète qui exclue toute autre. Celui qui refuse l'engagement, et l'option qui en est la contre-partie, n'arrive à rien et il se trouve à la fin de sa vie, les mains vides et l'âme vide.

Pour réaliser *une* perfection, une de celles qui s'ouvrent à lui, l'homme doit commencer à choisir dès son jeune âge. Il ne peut attendre de savoir ce que la vie lui réserve, car, à ce moment-là, sa vie est terminée. Dans le mariage, l'homme doit entreprendre de construire sa vie avec une femme, à l'exclusion de toutes les autres, avec *une* femme qui lui apportera un certain nombre de choses et n'apportera rien d'autre. La condition de la construction du foyer et de la famille est d'accepter cette limite et de jouer toute sa vie sur ce bien. Les hommes qui évitent de s'engager et refusent de se lier afin de rester disponibles, ratent finalement leur vie.

Insistons là-dessus, parce que ces considérations ne tiennent pas suffisamment de place dans la préoccupation

de la plupart, et que les théologiens ne les font guère intervenir jusqu'ici dans leurs exposés. Autrefois il paraissait aller de soi qu'on devait se marier pour la vie et que l'état religieux aussi devait engager à vie ; mais aujourd'hui cela ne va plus de soi et il devient donc nécessaire de le justifier.

Le mariage n'a pas seulement pour but d'unir deux jeunes gens qui seront heureux en s'unissant, car, si on en reste là, il est difficile de justifier qu'ils doivent continuer à rester unis s'ils cessent d'être heureux. Le mariage consiste à entreprendre une œuvre qui prend toute la vie et par laquelle on bâtit quelque chose de très riche qui s'exprime en court par le mot « foyer ». L'union des époux s'approfondit, avec le temps, par tout ce qui leur est commun, par une solidarité qui se développe à tous les points de vue. Ceci suppose que l'union soit une union de vies, c'est-à-dire de toute la vie, « à la bonne et à la mauvaise fortune » disait-on autrefois sans penser qu'il pût en être autrement et, quand des époux auront peiné ensemble pendant trente ans, lorsqu'ils auront accepté beaucoup de difficultés, qu'ils auront fait beaucoup de sacrifices, qu'ils auront même sacrifié une part du bonheur qu'ils avaient rêvé, ils arriveront à un bonheur lié à l'œuvre, qui est leur bonheur humain, la somme de bonheur, imparfait et incomplet, que l'homme peut atteindre sur terre, le bonheur proportionné à leur capacité d'être heureux. Car la capacité d'être heureux est proportionnée à la vertu et les hommes n'ont qu'une vertu relative et déficiente... Mais, en tout cas, le bonheur conjugal est lié à la continuité et les jeunes gens doivent entreprendre de forger ce bonheur au début de leur vie ; ils doivent, en quelque sorte, prendre leur vie en main et l'orienter, en acceptant les circonstances indépendantes de leur volonté et en les utilisant pour leur œuvre.

Il n'en est pas autrement de la vocation sacerdotale et religieuse. On a dit qu'un curé n'exerce une action profonde dans sa paroisse que lorsqu'il commence à marier les

enfants qu'il a baptisés. C'est dire que l'œuvre du prêtre prend sa valeur par la durée. Il en est de même de ces vieux confesseurs dont la sagesse et l'expérience attire tous ceux qui sont dans un cas difficile ; et encore de vieilles religieuses dont l'expérience et l'autorité font les conseillères de leurs consœurs et de beaucoup de personnes du dehors. Partout nous voyons que la valeur d'une personnalité tient à ce qu'elle a fait de sa vie une ligne continue. Un proverbe disait : « Pierre qui roule n'amasse pas mousse ». La psychologie et la sociologie confirment cette sagesse populaire.

Tout ceci doit servir de *fondement naturel* au thème de l'engagement. Mais, à la lumière de la même psychologie, nous devons aussi déterminer à quoi l'homme peut et doit s'engager.

Autrefois la question ne se posait pas, car on était convaincu que « vouloir, c'est pouvoir ». Avec la conception qu'on se faisait de la liberté, on croyait l'homme parfaitement maître de lui et on ne croyait pas qu'on pût être incapable de suivre les règles de la morale. En théorie, on se rendait bien compte qu'il en était ainsi et les traités modernes de morale réservaient une place aux causes qui limitent le libre arbitre, excusant donc en tout ou en partie ; mais on appliquait peu cette doctrine et, aujourd'hui encore, dans la vie pratique, on juge les hommes d'après leur conduite objective sans tenir compte de leur situation. Le Seigneur, qui voyait plus loin que nous, a des propos terribles contre ceux qui se croient et qu'on croit justes, et des propos d'une mansuétude à laquelle nous avons peine à nous rallier pour un certain nombre de ceux qui sont objectivement pécheurs...

Ceci se retrouve dans l'acte de contrition. Autrefois on croyait qu'on devait s'engager à ne plus pécher, parce qu'on croyait que les péchés objectifs étaient nécessairement subjectifs, ou en d'autres termes qu'on était nécessairement

coupable des péchés objectifs, c'est-à-dire qu'on croyait qu'il était au pouvoir de chacun de ne pas pécher. Aujourd'hui on considère l'acte de contrition comme l'engagement à faire simplement *ce qu'on peut* pour ne plus pécher. Et au moment où j'écris ceci, je me demande si cette proposition correspond à ce que croient tous les confesseurs et tous les pénitents...

On commence donc à faire des distinctions dans l'engagement. Je ne puis engager de façon absolue mes états intérieurs. Je puis m'engager à faire quelque chose, non à aimer ou à croire. Mais je puis m'engager à faire ce que je puis pour continuer à croire ce que je crois, à aimer ce que j'aime et à faire ce que je crois être bien.

Il reste, en tout cas, qu'on ne s'engage qu'en compromettant l'avenir. S'il s'agit de nos rapports avec Dieu, toute prise de position, acte de foi, mariage, profession religieuse, a nécessairement un caractère d'engagement, parce qu'une prise de position envers Dieu change le sens de la vie et que parler de sens de la vie, d'un sens accepté et voulu, est parler d'engagement. Prendre position à l'égard de Dieu engage la personne, et engager la personne comporte qu'on engage l'avenir. Les options fondamentales engagent toute la vie.

On parle d'options fondamentales, parce que nous ne pouvons vivre sans faire d'options à chaque instant ; — je ne puis acheter une paire de souliers ni une cravate sans faire d'option, — mais il est des options qui changent le sens de la vie ; ces options portent sur les déterminations qui orientent la vie. Tels sont le baptême, le mariage, la profession religieuse, le sacerdoce. L'option qui domine toutes les autres est celle par laquelle nous acceptons ou refusons Dieu.

Or, avec ce que nous connaissons aujourd'hui de l'instabilité de la personne humaine, nous savons qu'on ne peut s'engager à des attitudes dont on n'a pas la certitude morale

de pouvoir les garder. L'engagement exige donc un ensemble de garanties proportionnées à ce que l'homme peut donner et à l'importance de l'engagement lui-même. Celui qui se marie ou se fait religieux sans avoir mûrement pesé son acte commet une faute proportionnée à la gravité des conséquences possibles. On doit s'engager, mais on ne peut le faire qu'à bon escient.

Or une tradition déconcertante fait des options fondamentales celles auxquelles on réfléchit le moins. Il n'est pas excessif de dire que beaucoup de gens réfléchissent plus pour acheter une paire de souliers que pour se marier, et il n'est pas étonnant que tant de mariages tournent mal ou tournent à rien, lorsqu'on voit la manière dont ils se concluent. Quant aux vocations sacerdotales et religieuses, dans un grand nombre de cas, on les cultive en détournant le jeune homme et la jeune fille de la réflexion. On l'élève autant que possible en milieu clos, de façon qu'il n'ait pas l'occasion de comparer. On commence aujourd'hui à réagir contre cette formule, mais la réaction ne fait que commencer. Dans la plupart des pays catholiques, l'ancienne formule reste coutumière et, même dans les pays où on commence à s'en écarter, la conception nouvelle n'est ni universellement pratiquée, ni universellement admise. Mais il est clair que celui qui s'engage au sacerdoce ou à la profession religieuse sans en avoir bien mesuré les conséquences, et sans avoir pris le temps et cherché l'occasion de comparer, commet une faute extrêmement grave, au même titre que celui qui se marie à la légère.

Il y a donc deux termes au problème ; l'un est qu'on doit s'engager ; l'autre qu'on ne peut le faire qu'à bon escient. Il y a deux termes ; on doit les tenir l'un et l'autre.

La vie comporte un risque. On a parlé de la « peur de vivre » ; c'est la peur des décisions, des options, des responsabilités ; c'est la peur de l'engagement. Le risque de la vie, c'est d'être sur la terre avec une seule vie, de ne pas

pouvoir commencer par un apprentissage, de ne pas pouvoir effacer l'expérience, d'être obligé de marcher de l'avant jusqu'au bout et, quand c'est fini, il n'y a plus de recommencement.

On a parlé aussi du « beau risque de la foi ». La vie elle-même est le premier des risques ; mais la condition d'homme comporte le risque. Tout ceci est profondément intégré au christianisme. Nous devons nous sauver dans notre condition d'homme et la condition d'homme oblige à l'option. Celle-ci ne nous prend tout entiers que si elle est définitive.

Or Dieu doit nous prendre tout entiers.

Jacques LECLERCQ.

CRISE MORALE ET CROISSANCE DU MONDE

INTERACTION DES FINS MORALES ET DES MOYENS PRATIQUES

Une distinction traditionnelle veut que la morale soit le système des fins que se propose la conduite et d'autres disciplines fourniront les moyens. Ne pas avoir peur, but moral, et une psychologie rudimentaire ou subtile m'apprendra comment assouplir mon corps et surmonter ma timidité. D'un côté le vouloir, de l'autre le pouvoir. Mais il va de soi qu'on distingue pour unir. Si, du jour au lendemain, je « perds mes moyens », mes visées morales en subiront le contrecoup, certaines n'auront plus de sens, d'autres passeront au premier plan, et de mon impuissance naîtra peut-être un vouloir riche de valeurs nouvelles. Le malade, qui ne domine plus son corps, est engagé dans une crise qui le transformera corps et âme. De même le déséquilibré qui ne domine plus ses pensées ; son délire, pour qui saura le déchiffrer, révèle moins le désordre mental, qu'une réponse spirituelle, parfois bouleversante, au désordre mental. De même l'homme ou l'époque qui ne dominent plus leur milieu...

Il nous semble précisément que notre temps se comprend à partir d'un trouble analogue. Des hommes connaissent leur milieu, profession, famille ou cité. Ils

savaient y prendre place, possédaient une morale installée, consciente de ses buts et sûre de ses moyens. Emportez-les dans un monde agrandi dont ils ignorent et ne peuvent mépriser les courants, imaginez leur désarroi mais aussi leur réveil, crise et renouvellement à la fois, et peu à peu se devinera le visage de notre époque. On peut se tourner vers des témoins très différents, interroger la littérature contemporaine ou les études des sociologues, réfléchir aux orientations de l'Action Catholique ou aux soucis pastoraux de l'Eglise actuelle, combien de fois retrouvera-t-on le même diagnostic. Un homme, pilote ou passager d'une machine trop complexe dont il ignore les commandes. A quoi bon lui parler de fins morales s'il ne sait par quels moyens les atteindre.

Une crise morale provoquée par l'agrandissement démesuré du corps social, telle sera donc notre idée directrice. Etude dont nous ne nous dissimulons pas les limites. Toute réalité humaine a des causes multiples et il serait puériel de croire qu'on démêlera tout l'écheveau en tirant sur un seul fil. Mais il faut bien commencer.

I. LA CROISSANCE DU MONDE

... dans le monde ouvrier

On se rappelle les pages où Péguy exalte l'honneur du travail et condamne le monde moderne pour avoir supprimé les chantiers où tout le monde chantait. Qui ne les admirera et, tout bas, ne s'avouera qu'elles ne signifient plus grand' chose, ou, du moins, réclament une interprétation nouvelle.

Laissons de côté le travail à la chaîne et ces tâches parcellaires que l'ouvrier apprend en quelques heures et répètera des années durant. Il est difficile de parler de « belle ouvrage » à l'employé qui poinçonne des tickets de métro. Envisageons plutôt le travailleur qualifié, ingé-

nieur et non rouage de la machine, dont le métier exige long apprentissage, lents progrès, attention de tout l'être. Songeons à l'actuel développement de l'Enseignement technique en France¹, au combat qu'il mène sur deux fronts, contre une culture figée et une économie soucieuse de rendement immédiat, pour une formation d'ensemble, humaniste, de ses élèves. Reconnaissons la vie qui le soulève mais ne nous trompons point sur le problème qu'il ne peut pas ne pas rencontrer.

Pour qu'une homme aime son travail, il faut que par lui il informe sa vie. Que de mon effort et de ma maîtrise croissante dépende ma promotion personnelle et sociale, l'aisance des miens et l'ordre de ma maison, l'heureuse et lente humanisation de tout ce qui m'entoure. Image traditionnelle et peut-être embellie par l'illusion rétrospective de l'artisan dans son atelier ou du paysan dans sa ferme, exigence profonde et Péguy nous montrait dans la forêt, l'hiver, le bûcheron qui songe à ses enfants bien au chaud autour de la table familiale. Mais le tableau prend des couleurs dérisoires dans les conditions modernes du travail. Les bons ouvriers sont estimés partout, bien sûr... mais que viennent les difficultés économiques et les salaires seront rognés par la hausse des prix, qu'elles s'aggravent et le personnel sera licencié sans distinction de personnes. Le coût de la vie, le chômage ont peu de rapports avec les qualités professionnelles de l'ouvrier, mais ils commandent toute sa vie.

Que celui-ci s'en rende compte — et l'élite ouvrière ne peut ni ne doit y manquer, et l'enseignement technique qui escamoterait indéfiniment ces questions deviendrait une

(1) G. FRIEDMANN. *Où va le travail humain*. Nous renonçons à citer cet ouvrage toutes les fois que nous l'avons utilisé dans cet article. La plupart des faits sociologiques dont il est fait état ici lui ont été empruntés.

mystification — et il est inévitable que le centre des préoccupations morales se déplace. Mon métier certes, mais plus encore cette mystérieuse conjoncture économique dont je dépends et les organismes syndicaux qui, vaille que vaille, prétendent me défendre contre elle. Mon sort ne se décide point à l'atelier, ni dans l'usine, mais dans l'orientation générale de l'économie. Ou bien je m'abandonnerai au hasard, ou bien je miserai sur ce tableau. La conscience professionnelle meurt ou se transforme en conscience de classe. On trouve encore dans notre langue l'honneur lié au travail, mais il s'appelle l'honneur prolétarien.

... dans la société tout entière

Assurément cette situation n'est pas nouvelle pour le monde ouvrier. Dès le siècle dernier, du *Germinal* de Zola à *la Maternelle* de Frapié, combien de voix reconnaissent qu'une morale traditionnellement centrée sur la vie privée y paraît pour une part illusion, pour une part mystification, semble une vue théorique mal ajustée au réel et réservée aux esprits dociles qui ne savent définir leurs problèmes propres. On pourrait recourir à des analyses marxistes, examiner sous ce biais la désaffection ouvrière pour un enseignement chrétien lié à une problématique irréaliste. Contentons-nous de rappeler un vieux texte d'Alain. « La morale, disait-il, n'est pas faite pour les pauvres. »

En est-il autrement chez les riches et n'y trouverons-nous pas un glissement analogue ? Nous parlons de l'ouvrier dominé par la conjoncture économique, mais ces puissances lointaines, souveraines et mal connues agissent sur tous et désorganisent en chacun la conduite de sa vie. Prenons deux modèles d'individualisme, le patron jaloux de son indépendance et seul maître de son entreprise, le médecin soucieux du « colloque singulier » avec son malade. Qui

ne voit que ces images glissent dans le passé et laissent place à des réalités toutes différentes ? D'un côté un intermédiaire qui joue son jeu comme il peut entre les centrales syndicales, le contrôle de l'Etat et plus encore les ententes professionnelles, de l'autre un praticien engagé de mauvais gré dans la médecine collective. D'une classe à l'autre, la marge d'indépendance peut varier, la tendance ne fait point de doute. Initiative privée, peau de chagrin moderne.

Il serait naïf d'imaginer que la vie morale mène son jeu à part. Une liberté dont le conditionnement varie voit se modifier toutes ses valeurs. Prenons pour exemple la vertu d'épargne. On en connaît la louange traditionnelle et justifiée. L'épargne, signe d'insertion dans la durée, marque d'un être qui se libère de l'instant, qui se domine lui-même et inscrit dans les choses son autonomie personnelle. Il n'est pas une de ces affirmations qui ne soit vraie, mais ne prenne actuellement l'allure d'une cruelle dérision. S'ils parlaient, combien d'« économiquement faibles » témoigneraient de leur ressentiment contre la morale qu'ils ont appliquée en conscience et retrouveraient, d'instinct, le vocabulaire prolétarien pour dénoncer la mystification dont le cours des choses les a faits dupes. Le glissement qui va de l'épargne à la sécurité sociale correspond à celui qui remplace la conscience professionnelle par la conscience de classe. A le juger moralement, on lui trouverait sans doute les mêmes points forts ou les mêmes points faibles, en tout cas il procède de la même évolution ; mais pour en souligner l'ampleur il n'est pas inutile de rappeler que la sécurité sociale s'étend à bien d'autres milieux que le prolétariat.

On pourrait faire sur la culture des remarques analogues. La musique de chambre a fait place au poste de radio, le théâtre de province à la salle de cinéma. Dès lors nos divertissements sont placés sous le signe du grand

nombre, tributaires d'une industrie, conditionnés par des solutions politiques, telles que le contingentement des films américains ou le financement des postes d'émission. Pour les lectures, la comparaison des chiffres de tirage dissipe des illusions tenaces. Le roman et la revue littéraire ne pèsent guère à côté de la série policière et du « digest », et, sauf de rares exceptions, la plupart des idées qui peuplent notre vie personnelle ne naissent plus du libre dialogue du lecteur et de l'auteur mais de la consommation, orientée par la publicité, d'une production commandée par les courants d'opinion et les nécessités commerciales.

Ajoutons qu'à notre avis cette situation ne change guère d'un milieu à l'autre. Il est difficile d'apporter des preuves en ce domaine, mais dix ou quinze ans après le baccalauréat nous doutons fort qu'en dehors de leurs lectures professionnelles, l'ingénieur ou le médecin aient une nourriture intellectuelle substantiellement différente de celle que recherche l'ancien élève de l'enseignement primaire ou technique. Les enquêtes nous manquent à cet égard — et il serait bien intéressant de consulter les aumôniers de milieux spécialisés et les meneurs de cinés-clubs quand ils s'adressent à des publics différents — mais nous ne croyons guère qu'il y ait actuellement en France, sociologiquement tranchées, une culture populaire et une culture bourgeoise. Plutôt des nuances, variées à l'infini, dans le vocabulaire et dans les manières, mille contrastes individuels amoureusement préservés, mais pour le fond une seule culture — dont nous ne médions pas à plaisir d'ailleurs — celle des classes moyennes, plus exactement de l'homme moyen qui reflète confusément le monde qui l'entoure.

... un monde démesurément agrandi

Rassemblons ces remarques en une seule vue ; une liberté qui a perdu ses prises parce que s'impose à elle un

monde dont elle ignore les lois. D'un côté l'atelier, l'entreprise, le bureau du médecin, le bas de laine, l'auteur favori lu et relu ; de l'autre, la classe, l'entente professionnelle, la Santé publique, la Sécurité sociale, les courants d'opinion qui font les *best-sellers* ; chaque fois, au lieu d'un secteur bien repéré, un ensemble d'autant moins définissable qu'il est à l'état naissant. L'honnête homme cultivait son jardin, mais les clôtures tombent les unes après les autres, il lui faut ordonner une *terra incognita* sur laquelle mordent mal ses outils habituels.

Cet agrandissement du monde, notre propos n'est pas ici d'en examiner les causes, mais les contrecoups moraux. Devant cette situation quelles réponses voyons-nous s'ébaucher autour de nous ? Ajoutons que nous voudrions décrire des attitudes réelles plutôt que les juger et avouons que nous en donnerons une présentation schématique, durcie par le besoin de faire court. En chacun de nous, ces réponses se mêlent, s'entrecroisent et se contredisent, pour composer un dialogue qu'il faudrait nuancer à l'infini.

II. CEUX QUI SUBISSENT

... la limaille de fer dans le champ magnétique

La réponse la plus pauvre se solde par une perte sèche. Discredit d'une morale traditionnelle sans rien pour la remplacer. Les règles issues du milieu, sortes de « patrons » sur lesquels on taillait sa vie, sont peu à peu vidées de toute substance. Qu'on les répète sans les penser, ou qu'on mette toute sa vivacité d'esprit à les critiquer comme « bien pensantes » et « vieux jeu », dans une difficulté réelle on ne songe même pas à les utiliser. A leur place rien, sinon la volonté de « se défendre » dans la cohue. Faire comme les autres et jouer des coudes. Ce que signifie la maxime américaine, fréquente dans toutes les classes de la société, le « Keeping up with the Joneses », ne pas se

laisser distancer par les Dupont. De plus en plus s'impose le conformisme le plus pauvre, non pas celui de la tradition riche d'expériences lentement muries, non pas celui de l'Etat dont la cohérence et les contraintes peuvent donner une tenue et favoriser le sursaut de la conscience, mais celui de l'opinion qui me livre à des courants changeants et confus. En somme un fait, l'émiettement de la personnalité, et une image, la limaille de fer dans le champ magnétique.

... *la littérature et les signes du temps*

Depuis longtemps c'est la note fondamentale que fait entendre la littérature contemporaine et les genres romanesques les plus vivants ne se lassent point d'en développer les harmoniques. Nous ne reparlerons point de la littérature d'anticipation qui, depuis *Le Meilleur des Mondes* de Huxley, décrit cette montée des sociétés sans consciences, tour à tour effrayantes et grotesques, ni de la littérature concentrationnaire, sinon pour rappeler son avertissement solennel : le monde des camps n'est point une monstruosité isolée, mais la projection en clair de ce qui se lit en filigrane dans toutes les collectivités de notre temps. Nous citerons de préférence des œuvres moins systématiques, plus probantes parce qu'elles songent moins à prouver, et sur ce point le roman américain fournit un témoignage significatif. Des esprits aussi divers que Faulkner et Steinbeck, O Hara et plus encore Dos Passos aboutissent au même spectacle, la dénaturation de l'homme par des puissances impersonnelles. Aucun personnage qui ait sa loi et suive sa courbe propre, mais emportés par le mouvement à la fois adoré et détesté de l'*American way*, tout le monde soutenant tout le monde et piétinant tout le monde, des fantoches qui prospèrent sans joie et meurent sans douleur, possèdent le mouvement des atomes et leur manque d'intériorité, s'agitent et n'importe quoi les mène.

Plus généralement, dans l'extrême diversité de la litté-

rature contemporaine, on trouve une constante, la critique de la personnalité. De mille façons, souvent contradictoires par la présentation de caractères inconsistants, l'évocation des puissances collectives ou le pressentiment du destin, il nous est dit que l'homme ne possède qu'une unité illusoire. Bouchon sur les flots, et ridicule s'il croit maîtriser le courant. De là le déclin des formes traditionnelles du roman d'analyse et du roman de l'énergie, centrés sur un personnage. Par une convention tacite, le romancier contemporain ne décrit pas un homme mais l'univers dont la peinture fait l'unité secrète d'œuvres en apparence cahotiques, et le plus souvent la critique aura pour tâche de mettre en lumière les techniques nouvelles qui, par le moyen du style et de la composition, imposent la présence de cette réalité transpersonnelle. Par ses procédés plus encore que par ses affirmations explicites, notre littérature affirme que l'ordre ne se trouve plus à l'intérieur de l'homme, et le cherche au dehors.

... les analyses sociologiques

Mais la littérature n'est point un documentaire. Si elle ne flotte pas à l'écart du monde, du moins le transpose-t-elle selon ses lois propres, et il serait dangereux pour le moraliste comme pour l'artiste de lui demander ce qu'elle ne saurait donner. Elle nous apporte les signes du temps, le sens et les résonances de son angoisse. On ne peut en attendre une analyse des faits, un contrôle et des mesures précises qui relèvent de l'examen sociologique.

Avec une tout autre prudence, en laissant ouvertes maintes issues et solutions possibles qui souvent disparaissent de l'univers romanesque par un souci de cohérence esthétique, le sociologue découvre mille traces d'une dépersonnalisation analogue. Au travail d'abord, il nous montre des hommes dépossédés de leur initiative par des bureaux d'études eux-mêmes spécialisés à l'infini, au mieux délivrés de toute tension psychologique et de tout

effort physique par l'humanisation des « chaînes », et promis au « *day dreaming* », ce rêve éveillé que l'esprit poursuit indéfiniment pendant que les mains vont et viennent. Rêve traversé de cauchemars et de ressentiments confus, comme en témoignent le refus général, même aux U.S.A., de libérer tout son potentiel et de travailler à plein rendement, ou la création dans certaines usines américaines du « *counselling* », sorte d'office psychanalytique, où l'homme inquiet vient confier sous la garantie du secret les obsessions informes qui le hantent.

Métier machinal mais loisirs humains ? Il serait faux de croire cet idéal irréalisable, mais actuellement il faut plutôt constater une dépersonnalisation parallèle des deux secteurs, dont témoigne le niveau commercial des divertissements collectifs, cinéma, lectures ou radio. Dans le plus mauvais cas, les loisirs sont le temps de la violence et de la « dépense ostentatoire », fait de surcompensation aux contraintes subies pendant les heures de travail. Dans le meilleur, ils deviennent une détente inoffensive consacrée à un « *dada* ». « *What is your hobby ?* » sujet d'enquête de la sociologie américaine. Détente suffisante si le métier apportait sa richesse, mais qui, ajoutée au « *day dreaming* » ne laisse à l'homme aucune occasion d'affirmer ses dons et de se sentir responsable.

Dans ces conditions, on conçoit que le sociologue signale un affaissement de la vie morale. Nous en indiquons deux exemples. D'un côté, les dangers courus par l'esprit civique, et ici ce sont des auteurs anglais qui soulignent qu'un citoyen privé de jugement et d'initiative dans son métier ne peut en faire preuve dans sa vie publique, se laisse gagner par le cynisme dans l'immédiat et par l'irréalisme dans les vues d'ensemble, d'où le délabrement d'une société démocratique. De l'autre côté, la disparition de toute charpente morale, et les observateurs américains parlent d'« *anomie* », notent l'éclipse des types

de valeurs traditionnels, puritanisme, conformisme des petites villes et même idéal du « *self made man* ». Perte d'une structure mentale qui se paie d'ailleurs par un sentiment d'inquiétude et de malaise crispé, le « *worrying* » entraînant la prolifération des guérisseurs vrais ou faux. « *Comment cesser de se tourmenter et commencer à vivre?* » titre d'un ouvrage de Carnegie, promis aux grands tirages.

... *une vie sans structure*

Evitons les erreurs de perspective. Ces exemples américains sont vrais de tout pays, mais ils ne sont que des exemples et il est bien d'autres réponses. Disons pour les situer que, de tout temps, la plupart des hommes subissent l'influence de la société, mais il est des sociétés qui proposent des traditions, la nôtre par sa croissance même semble les détruire, sans les remplacer par rien. D'où, pour celui qui ne fait que subir, une vie sans structure, qui se poursuit au niveau de l'instant et du réflexe, et deux modèles dérisoires semblent l'encadrer, le travailleur qui rumine son rêve éveillé et le bricoleur qui cultive son dada.

III. CEUX QUI RÉSISTENT

... *maintenir les valeurs traditionnelles*

Au lieu de subir, résister; nous avons là une attitude positive beaucoup plus riche que la précédente, et qui nous paraît fréquente dans les milieux catholiques traditionnels, en particulier dans la bourgeoisie et les classes moyennes. Sans doute elle se présente rarement à l'état pur; il n'est point de résistance sans quelque adaptation à la nouveauté, ni relative acceptation du changement. Pourtant elle possède sa logique propre, entraîne une mentalité bien caractérisée, et peut être sans trop d'artifice décrite séparément.

On en voit assez bien les lignes générales. Réagir contre le progressif démantèlement des secteurs de la vie privée,

refuser l'évolution sociologique que nous avons décrite au début de cet article ou du moins nier qu'elle soit inévitable et universelle. Ressentir quelque agacement devant les analyses que nous avons esquissées, y voir un esprit de généralisation abstraite, une acceptation hâtive d'un prétendu déterminisme, une tendance un peu lâche à abdiquer devant le cours des choses. L'épargne n'a jamais été facile, mais l'inflation ne justifie pas le gaspillage. On trouve encore des hommes qui aiment leur métier et se passionnent pour leur travail, à chacun d'en faire autant. On peut se cultiver si l'on se refuse aux agitations vaines, et si l'on sait se priver, avoir une maison qui soit un havre et une famille qui se retrouve dans la paix. Autrement dit, on peut défendre les valeurs morales dans les secteurs traditionnels de la vie privée, métier, famille et vie personnelle. Sous condition d'aménagement, bien sûr, mais sans que ces milieux éclatent ni que ces valeurs se transforment. D'un mot, il s'agit de maintenir, et pour cela comme toujours, il faut de la volonté plutôt que de vastes constructions intellectuelles.

A cette réponse nous opposerons surtout des réserves, mais en reconnaissant d'abord ce qu'elle a de valable. Qui pourrait dire qu'il ne faut pas commencer par là ? Nous ne songeons pas à nier le courage et le bon sens nécessaires pour sauver là où on est ce qui peut être sauvé. Renouveau familial, conscience professionnelle, approfondissement personnel, signes de vitalité indiscutables et il en est, à notre époque, des exemples admirables. Réponse nécessaire donc, première, et qui, en fait, demande à chacun le plus clair de son temps et de ses efforts. Mais réponse insuffisante, et plus que partielle, vaine si elle croit suffire et néglige les influences extérieures qui lui ôtent son sens et bien souvent la retournent contre elle-même. C'est pour autant qu'elle veut s'enfermer dans le secteur privé que l'attitude de résistance nous paraît illusoire et appelle les critiques.

... insuffisance de cette attitude

Tout d'abord, elle demeure un privilège. Il est inutile de rappeler que le métier humanisé, le havre familial et la culture pour tous, supposent réglés de difficiles problèmes dont les dimensions politiques et sociales sont évidentes. Mais il faut souligner qu'une morale de privilégié n'est point satisfaisante pour le privilégié lui-même. Ou bien il ignore son privilège pour tomber dans le pharisaïsme du riche qui fait au pauvre de nécessité vice, et nous croyons cette attitude, si souvent dénoncée, de plus en plus rare. Ou bien il connaît son privilège et n'évite pas une mauvaise conscience qui mine son assurance et lui ôte tout rayonnement ; et sans doute est-ce le mal présent de la bourgeoisie française. Ou bien il lutte contre son privilège et ne peut le faire qu'en envisageant des aménagements sociaux qui l'arrachent à la logique d'une résistance centrée sur la seule vie privée.

De plus, comme toute défensive, cette résistance devient à la longue inefficace, simple combat retardateur si elle ne s'inscrit dans la perspective plus vaste d'une mise en ordre du secteur public, plus exactement de ces ensembles naissants qui finalement emportent tout dans leur mouvement. Il est une loi, souvent désespérante, de l'action présente qui veut que tout essai localisé, même couronné de succès, tourne finalement à l'échec s'il n'est conjugué et soigneusement articulé avec la totalité des circonstances environnantes. On songe à une remarque de Bergson. Dans l'ordre de la vie, le progrès ne peut concerner que des ensembles. L'animal dont un organe seul, le cristallin ou la mâchoire supérieure, se perfectionnerait par une mutation isolée, serait condamné par cette perfection même qui déséquilibrerait son organisme. De même pour la société.

Ici, les exemples sont innombrables et chacun demande mille réflexions. Bornons-nous à quelques allusions. La liaison des problèmes éducatifs et des problèmes sociaux

tout d'abord. De récents travaux de l'Université de Chicago — et *La Maternelle* de Frapié le disait il y a bien longtemps déjà — établissent l'impuissance de l'école, lorsque, dans les « *slums* » du sous-prolétariat, ses valeurs morales sont en désaccord trop visible avec les conditions de vie du milieu. Mais inversement la réussite pose des problèmes plus troublants que l'échec et nous songeons aux réalisations admirables que sont en France, ce que nous appellerons pour faire vite, les villages d'enfants. Des centres remarquablement organisés, la montagne ou la mer, la bonne nourriture et les douches, une instruction qui joint aux connaissances élémentaires la formation du goût et du jugement, et voici des enfants, ordinairement rassemblés pour des raisons de santé, qui en huit mois ou un an se transforment. Pendant ce temps la famille et l'école de quartier ne changent pas, et le retour pose des problèmes de réadaptation souvent redoutables. Des familles refusent leur enfant, conscientes qu'elles ne peuvent que l'abimer; d'autres refusent de l'envoyer à une seconde cure l'année suivante, et l'on se demande, finalement, s'il n'est pas plus nuisible qu'utile de multiplier les paradis perdus. On ne peut guérir un organe si l'on ne soigne tous les autres; et nous effleurons ici un problème majeur de l'Université. Une culture qui n'est point en prise sur le monde réel et ses tares devient dangereuse par ses qualités mêmes. Quel professeur n'a ressenti la crainte, un jour ou l'autre, de donner un enseignement qui ne convient qu'à de futurs professeurs ?

La liaison du familial et du social appellerait des remarques analogues. On connaît le renouveau de spiritualité familiale qui, dans les milieux catholiques notamment, a multiplié depuis quelques années des groupes de foyers organisés selon des chartes très diverses. Nous croyons que la plupart de leurs animateurs sont d'accord sur le danger qui les menace lorsqu'ils se ferment sur eux-mêmes, constituent de petits phalanstères où il fait bon vivre, n'envi-

sagent que des problèmes d'éducation ou de spiritualité conjugale. Impression de piétinement, sentiment de « tourner en rond », plus encore de planer dans des hauteurs spirituelles qui compensent un manque d'action réelle, car le reste de la semaine « les affaires sont les affaires » et les maris gagnent leur vie dans un monde qui reste aussi dur et inhumain qu'avant. Au « *refuge* » qui nous semble stérile, s'oppose de plus en plus nettement le « *carrefour* » où chacun propose des difficultés, familiales ou non, et se « *ressource* » pour une activité au dehors qui sera, selon les cas, poursuivie par le groupe ou par les ménages séparés. Pour prendre l'exemple extrême, qui provient précisément de milieux non privilégiés, nous croyons caractéristique la difficile mais inévitable transformation du Mouvement Populaire des Familles en Mouvement de Libération Populaire.

Sur un autre plan, l'humanisation du travail comporte la même détermination par les lointains, qui rend impossible toute solution partielle. Le psychophysicien qui veut résoudre la difficulté sans considérations politiques définit fort bien un rendement optimum — le plus de résultats possible pour le moins d'usure humaine — et sait par quelles mesures précises l'obtenir, mais l'industriel, tenu par la concurrence, ne peut envisager que le rendement maximum. De même s'il fait son métier, le médecin du Travail ne peut pas ne pas mettre en question la structure de l'entreprise et derrière elle de la profession entière. On songe ici à un dialogue classique, critère type pour distinguer l'attitude de résistance et son contraire. Le bon patron de l'entreprise privée accepte de discuter avec les délégués du personnel, enracinés dans la maison, posant les problèmes dans des limites bien définies, mais se méfie toujours du permanent syndical, qui vient du dehors, n'est plus « au contact » et parle au nom des nécessités générales de la promotion ouvrière. Nous reconnaissons les forces et les faiblesses de chacun des interlocuteurs. Mais s'il est

vrai que le sort de l'entreprise se décide hors de l'entreprise, il nous semble que seul le permanent syndical — ou son équivalent patronal, l'entente professionnelle — pose la question à son niveau exact.

...les oasis

Résumons. La résistance, c'est-à-dire le maintien des valeurs morales dans le secteur de la vie privée, nous paraît un point de départ plutôt qu'une solution. Réponse nécessaire mais insuffisante, et une image affleure sous la plupart de nos critiques, celle de l'oasis. Il n'y a pas d'oasis pour tout le monde et, de toutes façons, les vagues de sable finissent par le submerger. C'est dans le désert qu'il faut travailler.

IV. CEUX QUI PARTICIPENT

... l'ouverture sur la périphérie

Les remarques précédentes esquissent déjà, par contraste, une attitude de participation aux ensembles. Introduisons la par ces quelques lignes que nous tirons du devoir d'un élève sur « l'utilité morale de la sociologie ».

« Le problème de l'apprentissage se pose actuellement d'une façon très aigüe. La solution dépend d'abord d'une organisation effective de l'orientation professionnelle. Or, celle-ci ne peut se réaliser que dans les cadres d'une réforme de l'enseignement. Cette réforme de l'enseignement pose un problème de budget. Il faut 250 milliards pour la réaliser. Or le budget de l'Etat doit supporter le fardeau du réarmement. On peut donc conclure que, dans une certaine mesure, la solution du problème de l'apprentissage, difficulté concrète dans la vie d'un garçon, dépend de l'issue du conflit coréen ou indochinois. Ce même problème est lié au problème du plein emploi, lequel exige la prévision à longue échéance de la production industrielle. »

Il va de soi que l'on peut reprocher à ce texte des naïvetés et de la raideur, mais nous en retenons surtout l'esprit, cette orientation vers la périphérie qui subordonne toute solution à une perspective d'ensemble et ne voit dans les systèmes clos qu'un expédient provisoire.

... organisation sociale et participation humaine

S'il fallait définir cette attitude, nous ne parlerions pas d'un simple effacement du privé au profit du public, pour autant que ce mot désigne un secteur déjà repéré et réglé. L'esprit juridique ou administratif lui est le plus souvent étranger. Nous reprendrons plutôt l'image d'un champ magnétique dont on explore obscurément les lignes de forces. Il s'agit toujours d'organiser quelque chose qui n'est pas organisé, de se libérer d'un monde technique qui une fois dominé peut devenir bienfaisant. Cet effort qui au niveau de la connaissance méthodique relève des sciences de l'homme, au niveau de la connaissance vulgaire, dans l'action quotidienne de chacun, finit par transformer la vie morale tout entière.

Il faut souligner en effet qu'il n'entraîne pas seulement une recherche de moyens inconnus, pas même une promotion de problèmes moraux qui dans l'ordre d'urgence passeraient au premier plan, mais une découverte de valeurs insoupçonnées, de fins que l'on ignorait auparavant et qui donnent à la vie un sens nouveau. C'est pourquoi nous insistions plus sur l'idée de participation que sur celle d'organisation. Beaucoup s'engagent dans cette voie pour défendre des valeurs traditionnelles, découvrent en cours de route de nouvelles et plus profondes raisons de vivre, et refuseraient, s'ils leur étaient rendus, les cadres tranquilles de la vie privée. Maintes fois la littérature a exprimé cet ennui à la pensée de retourner au jardin de l'honnête homme. Rappelons le passage souvent cité d'Ostrowsky, lorsqu'aveugle et malade il s'écriait : « Ma

tragédie personnelle est rejetée de côté par la joie merveilleuse d'avoir conscience que mes mains aussi posent des briques pour le magnifique édifice que nous construisons ». « Participation à quelque chose d'énorme, de terrible et de majestueux » dit un autre écrivain soviétique, et cet accent laisse entendre la portée, grandeur et risques mêlés, d'une telle réponse.

Réponse qu'apportent évidemment les milieux marxistes, et les citations précédentes suffisent à l'indiquer. Mais il nous semble qu'elle exprime également l'attitude de milieux catholiques de plus en plus nombreux. Rappelons d'un mot le souci de l'action sur le milieu — depuis une vingtaine d'années la croissance et les crises de l'Action catholique sont liées à l'approfondissement de tout ce qu'implique cette orientation — et dans l'ordre spirituel la méditation du dogme du corps mystique qui donne au thème de la participation sa signification et sa portée chrétiennes.

... remarques sur le « militant » catholique

Les pages qui précèdent montrent assez que cette réponse, disons celle du « militant », nous semble la plus complète et sans qu'il soit besoin de reprendre ce jugement nous voudrions envisager brièvement quelques-unes de ses difficultés, dans le cas particulier des milieux catholiques.

Tout d'abord la tentation de détruire avant de construire et finalement de détruire sans construire. Disons, caricaturalement, de renoncer à l'apprentissage tant que le conflit coréen ne sera pas résolu. Logique raide du tout ou rien, renoncement aux solutions provisoires, parce qu'on les voit provisoires, impatience de qui veut éteindre la mèche qui fume encore. Dans l'ordre pratique il est difficile de distinguer entre ce qui ne peut plus être sauvé et ce qui peut l'être encore, d'où la nécessité d'un dialogue

horizontal avec des esprits différents, notamment avec l'attitude de résistance. Dans l'ordre spirituel, il importe encore plus de distinguer entre ce qui peut être abandonné et ce qui ne peut être remis en question, entre les valeurs de civilisation et les valeurs chrétiennes, d'où la nécessité, égale pour le militant et le traditionnaliste, d'un effort de discernement et de ressourcement spirituels. Double nécessité à laquelle l'Action Catholique Ouvrière, lorsqu'elle réunit des militants syndicalistes et politiques très diversement engagés, nous paraît donner un début de réponse.

Plus grave encore nous paraît la difficulté d'agir sans savoir. Nous dirions volontiers que le militant ne peut pas ne pas se tromper, et que face aux traditionnalistes il perd à tout coup. Celui-ci agit en terrain connu ; s'il échoue, il pensera toujours que c'est le monde qui a tort puisqu'il a employé une règle, peut-être inefficace, mais reconnue par tous les honnêtes gens. Il a la défaite noble. Le militant au contraire a voulu inventer, maîtriser un monde nouveau par des initiatives risquées. S'il échoue, c'est que son initiative ne vaut rien, et qu'allait-il faire dans cette galère ? Esprit faux, novateur suspect, on le montrera du doigt.

D'où la tentation de découragement, ou pis encore de durcissement. Croire que l'on sait, faire de ses hypothèses des dogmes, fuir un dialogue que fausse automatiquement l'incompréhension de l'interlocuteur. S'enfermer dans une doctrine, un parti, une certitude, et nous insisterions sur ce point si nous nous interroignons sur le militant marxiste et sur la littérature soviétique, où l'inquiétude intellectuelle paraît ce qui manque le plus. Par définition, le militant est l'homme qui ignore et qui essaie, sinon il serait le traditionnaliste du monde nouveau supposé connu. Situation inconfortable toujours menacée par le raidissement ou l'inconsistance intérieure, qui demande une recherche perpétuelle où se combinent action pratique et formation générale, solidarité de l'équipe et dialogue avec l'extérieur.

La littérature contemporaine, lorsqu'elle nous donne le spectacle du monde présent, nous montre souvent l'honnête homme débordé et les masses hébétées. Non sans forcer le tableau pour raisons esthétiques ou par désir d'exorcisme. Du militant, sauf la littérature soviétique, elle ne parle guère. Le mot est ancien pourtant, Rauh il y a quarante ans lui donnait déjà ses lettres de noblesse ; l'image en est comme usée, source d'agacement, de railleries et d'enthousiasmes ; la réalité qui le recouvre n'a point fini de se transformer et nous croirions volontiers, s'il est vrai que chaque époque dégage un type d'homme moral, qu'il représentera un jour ce qu'il y a de plus vivant aujourd'hui.

P. JOUGUELET.

JUSTICE ET CHARITÉ

L'antithèse de la justice et de la charité commande toute la vie morale et sociale, surtout après la violente critique du XIX^e siècle. Lorsque Proudhon écrivait *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, il n'opposait pas deux conceptions de la justice : il faisait son éloge en même temps que le procès de la charité. D'après lui, la justice se fonde sur l'égalité, sur l'éminente dignité de la personne humaine : elle est la reconnaissance en autrui d'une personnalité égale à la nôtre ou suivant la définition célèbre « le respect spontanément éprouvé et réciproquement garanti de la dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise, et à quelque risque que nous expose sa défense ». La justice s'identifie en somme à la raison : elle est universelle. La charité ressortit au contraire à l'ordre du sentiment : elle est individuelle. La sensibilité ne dépend pas de la volonté et ne peut fournir de règle générale. Kant disait qu'elle est pathologique, entendant par là qu'il ne lui appartient pas de donner les maximes inspiratrices de l'action morale. On peut me forcer à mourir pour mon prochain, s'écrie Proudhon ; on ne peut m'obliger à l'aimer.

Vers la même époque, Renouvier, qui fut si souvent l'adversaire de Proudhon, défend une position analogue. En termes très proches il déclare que la justice consiste « en ce que l'agent moral, au lieu de subordonner les fins d'autrui aux siennes, considère la personne d'autrui comme semblable à lui et possédant des fins propres auxquelles il

doit porter respect ». Toute morale de l'amour lui paraît enfermée dans un dilemme d'où il lui est impossible de sortir : ou bien on laissera aimer quand et comme on voudra, et l'amour ne sera plus qu'une passion dérégulée ; ou bien on voudra obliger à aimer, et ce sera la pire des tyrannies. L'homme de l'amour devient vite l'homme de la violence : voulant à tout prix le salut de son prochain, il usera volontiers de la contrainte pour l'assurer. Toute théocratie invoque la charité. Le paradoxe de l'histoire, tel que le met en vive lumière la morale renouviériste, c'est qu'en fait la liberté de la personne a été plus souvent défendue par la justice que par la charité : il n'y a rien de tel que ceux qui veulent fonder la société sur l'amour et la grâce pour employer la ruse ou la force, et tyranniser les individus qui ne sont plus protégés par aucun droit. « La préoccupation des résultats et de l'utilité finale, sans égard à la liberté de l'agent, mène à la théorie et à la pratique de la persécution, c'est-à-dire à la recherche des moyens de ruse ou de violence qui peuvent procurer la bonne fin et réaliser le bonheur des hommes, en dépit de leur volonté. Dans cette voie, dont l'histoire nous montre les pentes si faciles, on passe vite du gouvernement des saints au gouvernement des scélérats »¹. Toutefois, moins

(1) On trouvera un bon exemple d'une telle attitude chez Savonarole non pas peut-être le Savonarole historique, mais celui qui est peint dans la pièce d'Armand SALACROU : *La terre est ronde*. Pour sauver Florence du mal, il y établit la « royauté du Christ », telle qu'il l'entend, et tyrannise par amour du Seigneur. Les sommets de l'œuvre sont les trois méditations où Savonarole cherche à se légitimer devant Dieu. Dans le second de ces monologues il s'exprime ainsi : « Christ, une chose est certaine. Il y a trois ans au Carnaval, même les petits enfants se saoulaient. Aujourd'hui, carnaval ne sera que processions vertueuses, dédiées à ta mère, cantiques de jeunes hommes qui chanteront ma chanson : « Christ je suis fou de toi ». Je t'offre Florence, Seigneur, et c'est une fleur pure. Même la nuit j'ai séparé les hommes des femmes, même les hommes et les femmes mariés ! Et je continuerai. Florence sera chaste comme tu l'as été, et comme je le suis. Citoyens, si vous ne vivez pas dans la crainte de Dieu,

radical que Proudhon, Renouvier ne dénie pas tout rôle à la charité ; il refuse seulement d'en faire un principe : « ce que j'ai contre l'amour ? — écrit-il à son ami Secrétan — mais qu'il n'est pas une règle et qu'il ne peut pas être un principe, une obligation ». Dans cette philosophie d'inspiration kantienne, l'homme est un *animal à préceptes*, et le précepte qui doit diriger toute la vie morale et sociale est précisément la justice. Celle-ci et non pas la charité, peut être objet de commandement. L'amour, qu'il soit sentiment ou passion, n'est pas autonome : c'est le devoir qui le règle et non pas l'inverse. Si Proudhon rejette entièrement la charité, Renouvier l'accepte, mais soumise, réglée, subordonnée à la raison : l'amour pour lui est une matière que la justice doit à tout moment informer².

Pour tout chrétien la réponse à ces difficultés est aisée. L'erreur de Proudhon et de Renouvier vient de l'insuffisance de leur analyse de l'amour. Il est vrai que nous ne sommes pas absolument maîtres de notre sensibilité, encore que l'on puisse lentement l'intellectualiser et la spiritualiser. Mais le véritable amour ne s'identifie pas à la passion ; il est tout autre chose qu'une impression subjective. Si l'amour est objet de commandement, ce n'est pas que sympathie et antipathie dépendent de nous, c'est que notre volonté et nos actes en dépendent. Il faut distinguer amour de sentiment et amour de volonté. Les mystiques chrétiens ont assez éprouvé que leur amour était souvent le plus fort et le plus profond dans les périodes de sécheresse, alors que s'évanouissait tout signe sensible de la présence de

si vous n'aimez pas le gouvernement libre, le Seigneur vous accablera de maux. Aussi dans votre intérêt, s'il le faut, ce gouvernement libre, je vous l'imposerai, et la liberté que je vous offre, si vous la refusez, je vous contraindrai à la subir ». Voir aussi la pièce de Jules Romain : *Jean Musse ou l'Ecole de l'hypocrisie* ».

(2) On trouvera l'exposé et la critique de cette attitude dans la belle thèse de Gabriel MADINIER *Conscience et Amour* et dans notre volume *Personne et Amour*.

Dieu. L'amour de charité, comme on dit parfois, ne consiste pas dans une émotion ressentie, mais dans une volonté bienfaisante, c'est-à-dire qui fait le bien. Proudhon oubliait que celui qui meurt pour autrui l'aime en vérité : il expérimente, en quelque sorte, son amour dans son sacrifice. Aussi a-t-on pu dire que la mortification était la véritable expérimentation métaphysique. C'est donc se tromper du tout au tout sur la véritable nature de l'amour que de l'opposer à la justice comme la sensibilité à la raison. La distinction éclairante ici n'est pas celle du sentiment et de la raison, mais, à l'intérieur même de l'esprit, celle de l'entendement qui divise, et de la raison qui unit. En morale, comme dans toute sa philosophie, Renouvier a sacrifié la raison à l'entendement. En réalité il faut renverser en quelque sorte l'opposition et dire que la justice est de l'ordre de l'entendement diviseur, et l'amour de charité de l'ordre de la raison unificatrice.

Mais, pour être valable, la réponse n'en est pas moins insuffisante, non pas peut-être théoriquement, mais en fait. Malgré toutes les réfutations des théologiens et des moralistes, l'antithèse de la justice et de la charité subsiste chez beaucoup aujourd'hui, à vrai dire sous une forme quelque peu renouvelée. C'est essentiellement l'opposition de la charité *individuelle* et de la justice *sociale* qui fait difficulté. La charité, dit-on, même si elle touche des groupes ou des collectivités, reste particulière, elle n'a pas valeur institutionnelle, elle atteint une personne ou des personnes, jamais une structure. La charité en somme s'attaque aux conséquences et la justice aux causes. En s'exerçant sur un plan très vaste, la charité, par exemple, pourrait mieux répartir le travail entre tous pour éviter le chômage complet, recueillir les personnes déplacées, loger les sans-abri, en un mot soulager toutes les misères existantes ; elle ne supprimerait pas les raisons générales — politiques et institutionnelles — qui créent ces misères et les font renaître sans cesse. A la critique proudhonnienne ou renouviériste s'est substituée la critique marxiste, plus concrète,

plus incisive aussi, qui ne discute pas des notions en elles-mêmes, mais les replonge aussitôt dans le contexte historique. Les hommes de charité, reconnaît-elle, ont pu jouer un rôle important autrefois ; ils rendirent service en un temps où la puissance ouvrière était insuffisante pour s'attaquer aux structures d'un régime injuste, leur action a été progressiste. Mais ces temps sont révolus. Désormais la charité ne peut plus être qu'un alibi et une évasion : dans la mesure de ses moyens elle s'efforce de rendre plus tolérable l'injustice, elle essaie d'empêcher ou de retarder la révolution nécessaire, dans la meilleure hypothèse elle détourne des bonnes volontés du seul combat essentiel, celui pour la justice sociale. « La charité individuelle, écrit M. André Ribard, dans *L'Homme et la Pensée marxiste*, 1953, p. 162-8, de quelque façon qu'on veuille la pratiquer, n'est d'aucun effet sur la réalité sociale : un acte individuel ne pèse dans la vie publique que s'il est lui-même, par son contenu, un acte social, c'est-à-dire un fait de classe... Depuis deux mille ans, le christianisme s'est toujours intéressé aux affaires de la morale privée — le plus souvent sexuelles — et fort peu aux crimes contre l'humanité. Il prend le monde par les individus et comme le monde est social, il ne court point le risque de l'atteindre. L'égoïsme de la vie intérieure fournit même un beau prétexte pour se dérober aux exigences de la vie publique : il est un parfait dérivatif que l'Eglise s'entend à manier, comme si la haine était de l'essence humaine et l'unique source du mal. Le marxisme enseigne que la haine est une conséquence et non une cause, et que cette soi-disant essence humaine n'a point son antidote dans l'amour — usage individuel — mais dans la transformation du monde réel — nature sociale. On n'a rien fait pour l'homme tant qu'on n'a pas changé cette réalité sociale. »

Or c'est un fait que cette critique atteint bien des consciences chrétiennes, les inquiète ou les trouble. Pour être bref, schématisons outrageusement. Deux mentalités, ou plutôt deux orientations se font jour parmi les catho-

liques, allant parfois jusqu'à l'opposition et la lutte, bien qu'elles reposent sans doute sur des postulats communs. Pour les uns, en effet, l'amour n'a rien à voir avec les structures et les institutions : il est toujours relation de personne à personne. Le Christ n'a jamais dit de réformer la société, mais de secourir son prochain, de se réconcilier avec lui lorsqu'on l'a offensé et de lui offrir, en toutes circonstances et comme à lui-même, le verre d'eau dont il a besoin. Le rôle du chrétien est de soulager inlassablement les misères toujours renaissantes. N'y aura-t-il pas toujours des « pauvres » parmi nous ? Le scandale n'est pas qu'il existe des misères, mais qu'on ne trouve pas partout et immédiatement des chrétiens pour y remédier. Donnant souvent sans compter leur temps et leur argent, ces catholiques peuvent être, sur un autre plan, complices de structures profondément injustes. Ils n'en éprouvent aucun remords. Tout en restant solidaires d'un régime générateur de haines, de guerres et d'injustices, ils pratiquent, en fait, une authentique charité et savent reconnaître dans leur prochain un autre Christ qu'il faut aider et aimer. En face de cette attitude, d'autres chrétiens — de plus en plus nombreux — ne cachent pas leur irritation. Sans toujours l'avouer — ni se l'avouer — ils ressentent plus ou moins ces « œuvres de charité » comme une faiblesse de leur Eglise et une mystification de leurs frères dans la foi. Qu'est-ce qu'un amour qui ne s'efforce pas de créer des conditions de vie tolérables pour tous ? et comment le pourrait-on dans la conjoncture actuelle autrement que par une action politique ? Ils estiment être plus authentiquement chrétiens en promouvant la « justice » avec des incroyants qu'en exerçant la « charité » avec leurs coreligionnaires. Il suffit qu'une action soit « confessionnelle » pour qu'ils s'en écartent et « revendicative » pour qu'ils s'y donnent. Ainsi à l'intérieur même du christianisme, *hommes de charité* et *hommes de justice* commencent à s'opposer. Notre peinture certes est quelque peu caricaturale, trop tranchée : il est des *hommes de charité* qui lut-

tent pour la *justice*, des *hommes de justice* qui pratiquent la charité. Il n'en reste pas moins que cette opposition, même rare et ne faisant que s'esquisser, présente un grave danger pour la foi comme pour la vie chrétienne. Sans compter que ces deux attitudes, moins opposées que complémentaires, se renforcent mutuellement : elles reposent sur la même erreur doctrinale. Reprendre un problème qui pouvait paraître suffisamment clair et résolu, approfondir encore la nature de la justice et de la charité en précisant le sens du lien qui les unit, rectifier sans cesse des options qui sont peut-être d'abord valables, mais qui se pervertissent dès qu'elles deviennent exclusives est donc une des tâches urgentes d'une théologie qui ne saurait séparer le souci des âmes de la recherche de la vérité, la *vie* de la *lumière*.

L'erreur, tantôt nette et comme cristallisée, tantôt diffuse et imprégnant seulement une mentalité, consiste à envisager l'antithèse justice et charité comme une division même du domaine de la moralité, une distinction de deux sortes d'actes : les devoirs de charité ou positifs s'opposent alors aux devoirs de justice ou négatifs, en tant que les premiers consistent à faire le bien en donnant quelque chose qui est à soi et les seconds à éviter de faire le mal en rendant à autrui ce qui lui appartient. En faisant l'aumône je donne à autrui ce qui est à moi ; en payant le prix convenu, dans un contrat de vente, je rends à autrui ce qui est à lui. Distinction apparemment claire et encore aujourd'hui courante aussi bien chez les catholiques que chez les incroyants. Ainsi le *Vocabulaire Philosophique* de Lalande signale en premier lieu cette distinction, comme la plus naturelle et la plus commune. Les critères peuvent être précisés, multipliés, mais la conception reste la même : on différencie deux sortes de devoirs, qui ont leurs caractères propres. Nous n'en donnerons qu'un exemple — mais combien caractéristique ! — en citant un peu longuement un cours de philosophie qui servit de manuel à des générations d'élèves :

« Les devoirs de justice supposent, dans celui envers qui ils obligent, un droit correspondant, tandis que les devoirs de charité ne supposent pas de droit proprement dit. Ainsi j'ai le devoir de justice de payer une dette et mon créancier a le droit strict d'en exiger le paiement, au besoin par la force. Au contraire j'ai le devoir de charité de faire l'aumône, mais le pauvre, envers qui je suis obligé, n'a pas le droit de l'exiger, et la loi civile ne peut me contraindre à le secourir. La raison de cette différence c'est que, en violant un devoir de justice, je fais un tort positif au prochain : je le gêne dans l'accomplissement de son devoir, dans la tendance à sa fin ; il a donc le droit de me résister, de me repousser par la force ; tandis que, en violant un devoir de charité, en refusant l'aumône à un pauvre, je ne l'aide point sans doute, mais aussi ne suis-je point pour lui un obstacle à l'accomplissement de ses devoirs ; il n'a donc pas lieu de me repousser ; il n'a pas le droit de me contraindre. S'il en était autrement, si les devoirs de charité supposaient dans le pauvre le droit strict d'exiger l'aumône, il n'y aurait plus de propriété exclusive ; le vol ne serait qu'une rentrée en possession et l'aumône une restitution. Ce serait le communisme avec toutes ses conséquences » (R. P. LAHR, *cours de Philosophie*, t. II, Morale, p. 193).

Un exemple immédiatement illustre la théorie : un impôt spécial, comme une *taxe des pauvres*, vicierait radicalement la nature de la charité en faisant de l'aumône un devoir de justice et risquerait de détruire les plus hautes vertus liées précisément à la liberté de la charité et, si l'on peut dire, à son individualisme, la « bienveillance » chez le riche, la « reconnaissance » chez le pauvre. En conclusion, et pour tout résumer, les devoirs de justice étaient dits d'*obligation stricte* et les devoirs de charité d'*obligation large*, non certes en ce que les premiers seraient plus obligatoires que les seconds, ce qui n'a pas de sens, mais en ce que les uns sont exigibles devant les tribunaux tandis que les autres ne concernent que la conscience individuelle et ses rapports avec Dieu.

Exemple sans doute excessif, au moins dans sa formulation. Il est juste de reconnaître que l'on ne trouverait plus aujourd'hui un seul manuel où soit soutenue explicitement une telle thèse. Il n'en est pas moins certain qu'elle demeure presque partout, enveloppée, diffuse, mais présente. Et l'on ne saurait exagérer le danger d'un tel enseignement, sa

responsabilité dans l'existence d'une mentalité commune parmi les chrétiens. Ici est la source profonde d'une opposition larvée et tenace à l'extension de la justice sociale sous toutes ses formes : législation du travail, sécurité sociale, etc... Il ne s'agit pas ici de discuter telle ou telle loi, telle ou telle application, qui relèvent avant tout d'un examen technique. Ce qu'il importe expressément de déceler, c'est l'origine d'un état d'esprit très répandu qui ressent comme une atteinte au christianisme toute promotion de la justice sociale. S'il existe d'une part des devoirs de justice et d'autre part des devoirs de charité, comment en étendant le champ de la justice ne restreindrait-on pas celui de la charité ? Tout ce qui est donné à l'une paraît enlevé à l'autre. Tout au cours du XIX^e siècle il n'est pas une loi sociale qu'une masse importante de catholiques n'ait cru de son devoir de combattre comme contraire à l'esprit et à la lettre du christianisme. Et bien des oppositions aujourd'hui encore sont dues à ce vague sentiment de concurrence entre la justice et la charité. L'attitude opposée repose sur les mêmes postulats. Le vicomte d'Avenel voyait une certaine continuité entre la charité chrétienne, « ce socialisme facultatif d'hier », et le socialisme, « cette charité obligatoire d'aujourd'hui » — d'ailleurs pour les combattre tous les deux. La tentation serait pour d'autres de ne voir dans la charité qu'une préparation de la justice, de perdre peu à peu l'esprit chrétien en perdant le sens de l'amour par suite d'un excès de politisation. Cette prétendue distinction des devoirs de justice et des devoirs de charité qui couvriraient tout le domaine de la morale doit être absolument condamnée et dénoncée.

Il est vrai que le christianisme privilégie l'amour. Encore faut-il bien entendre sa doctrine. Pour un chrétien, il ne saurait s'agir d'aucune manière d'une sorte de concurrence entre la justice et la charité, il ne peut même imaginer comment ce qui est donné à l'une pourrait être enlevé à l'autre. *Dieu est charité*, dit saint Jean. Ce qui signifie

que l'être même est amour. Poser le primat de la charité c'est affirmer que l'amour seul en définitive rend la réalité intelligible, qu'il faut opter entre l'amour et l'absurde : l'univers a pour explication ultime un élan d'amour ou il est proprement inintelligible. L'être ainsi a sa raison dans la charité, ce qui signifie qu'il s'identifie en son fond à l'amour qui est aussi raison. « Nous nous représentons spontanément que des êtres existent, écrit Gabriel Madinier dans *Conscience et Amour*, constitués en eux-mêmes et immuables, puis ensuite qu'entre eux s'établissent ou ne s'établissent pas des courants d'amour. Mais cette vue est imaginative. L'être est amour, c'est-à-dire qu'un être *n'est* que dans la mesure où il *aime*. Il ne faut pas aller des êtres à l'amour, mais de l'amour aux êtres. Ce ne sont pas les êtres singuliers qui produisent l'amour, c'est l'amour qui les produit. Et nous n'avons pour être qu'à entrer dans l'amour ». Le dogme de la Trinité est central dans le christianisme, et en un sens tout est image de la Trinité. On sait, par exemple, combien certains théologiens ont insisté sur l'analogie entre la Trinité et la famille, cette dernière symbolisant en quelque sorte les rapports trinitaires. Le christianisme est la religion qui affirme la réalité ontologique suprême de l'amour. Or, poser l'identité de l'être et de l'amour c'est affirmer que l'humanité *est* d'autant plus qu'elle réalise davantage d'amour : chaque individu se constitue et pour ainsi dire s'institue dans l'être en approfondissant sans cesse ses rapports avec le tout des êtres et des choses. En un sens très profond, un philosophe dirait volontiers que le christianisme privilégie la catégorie de la relation. Par conséquent non seulement la charité n'est pas individuelle, mais il ne suffit pas de dire qu'elle est sociale : elle est proprement cosmique et universelle. L'identité du premier et du second commandement, de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, signifie que chacun s'affermir dans l'être, conquiert son être et véritablement existe dans l'exacte mesure de son amour pour les autres. Une conduite *édifiante*, comme on dit, est seulement celle qui *édifie* la

communauté des hommes dans la charité. Car si le fond de l'être est amour, c'est-à-dire relation et société, l'œuvre propre de l'homme est de faire la société. En définitive la grandeur du christianisme est de poser qu'il n'y a qu'une société comme il n'y a qu'un amour. Si on lui donne cette plénitude, il n'est donc pas faux de dire que la vocation humaine c'est la réciprocité des consciences ou la reconnaissance de l'homme par l'homme. Ce qui ne se peut atteindre que par une participation toujours plus profonde, toujours plus effective et concrète à ce courant d'amour qui est constitutif de l'être.

Mais cet établissement d'une société plénière d'amour parmi les hommes rencontre des obstacles et des résistances. L'amour est société, c'est-à-dire paix. La nature jusque dans l'homme est lutte et guerre. Et la contradiction, précisément parce que nous sommes des êtres créés, limités et finis, est en chacun de nous. La vérité de la critique des Renouvier et des Proudhon c'est qu'en voulant traiter uniquement l'homme comme un être d'amour, sans tenir compte des résistances, on le tyrannise et on viole sa nature. Les liens humains seraient parfaitement de charité si les hommes étaient de purs esprits, c'est-à-dire entièrement transparents à eux-mêmes et aux autres. Mais il y a en chacun une zone d'opacité et de silence : nous ne nous connaissons pas plus entièrement nous-mêmes que nous ne connaissons intégralement les autres. On l'a dit justement : la connaissance exile à l'infini tout ce qu'elle croit étreindre. Si l'homme est *présent*, il n'est pas tout entier *donné* à lui-même : c'est un être pérégrinal qui a à devenir, à se faire. Le temps est sans doute la marque la plus profonde de notre finitude : c'est le drame de toute existence, la quête d'un être qui ne peut se donner absolument l'être à lui-même, mais doit s'y fonder par son action et dans son devenir même. La société avec le monde, avec les autres, avec Dieu, est l'idéal à poursuivre — ce qui signifie qu'il n'est pas encore atteint. Ainsi l'homme est un milieu entre l'être et le non-être, un mélange de bien et de mal, un

amour qui a à supporter la lutte et la haine. Il faut donc distinguer d'une part l'idéal spirituel, qui est tout d'amour et de charité, d'autre part les forces de fait, biologiques, psychologiques, sociales qui alourdissent la marche vers l'idéal et en retardent la réalisation. La charité ne peut immédiatement transfigurer ces forces, qui ne sont pas totalement et d'un seul coup perméables à l'esprit. Il lui faut en quelque sorte découvrir un instrument, chercher un médiateur — qui est précisément la justice. La charité, ainsi, engendre la justice en se heurtant aux forces physio-psycho-sociologiques. Elle naît de la rencontre de l'amour et de la force ; elle est le moyen nécessaire par lequel l'amour assume l'humanité tout entière pour l'élever jusqu'à lui. La justice, par conséquent, n'est ni un pur idéal spirituel, ni un strict fait sociologique, mais l'idéal, spirituel *en tant que* s'appliquant à la réalité sociale et préparant l'avènement de l'amour. L'intuition de charité, qui nous est inaccessible dans son intégralité et sa pureté ineffable, manifeste sa réalité et se prouve à elle-même sa propre valeur en se diffractant en quelque sorte dans la multiplicité des forces de fait, en les assumant toutes et en les élevant peu à peu à l'unité de l'amour par la médiation du droit. La justice est comme le langage et le discours de la charité.

Par là se précise le rôle de la justice : sa nécessité, mais aussi son insuffisance. La charité sans justice c'est la pensée sans langage, l'intuition sans discours, l'idéal sans incarnation : mystification et nuée. La justice sans charité c'est le langage sans pensée, le discours sans intuition, à la limite néant. La justice ne se suffit donc pas à elle-même, elle n'a pas sa consistance en soi. Aussi toute justice qui veut se détacher de la charité et se boucler sur elle-même est-elle destructrice de sa propre nature. *Summum jus, summa injuria*. Car la justice n'est pas l'idéal moral ; elle implique certes un effort d'union et d'ordre, mais elle consacre aussi l'altérité des individus et ne les unit qu'en les séparant. La justice annonce et prépare l'amour comme

L'Ancien Testament le Nouveau. Nous n'avons pas normalement d'intuition intellectuelle, c'est-à-dire que nous n'avons pas une vision directe et immédiate de l'Idée pure. Toute connaissance humaine est militante : nous connaissons en élaborant des *concepts*. Ceux-ci sont pour nous les moyens d'approximation de l'Idée, en quoi consiste l'idéal inaccessible de connaissance ; ils sont les instruments, indéfiniment variés, construits par l'homme, pour se rapprocher de l'Idée et l'enserrer toujours davantage. Aussi ne pouvons-nous avoir à la fois le sentiment de la grandeur et de la faiblesse de nos concepts qu'en les comparant à l'Idée qui y est invisiblement présente. Si la parfaite justice n'est que la parfaite injustice, c'est qu'en se fermant à l'Idée, le concept se vide de toute réalité. La justice ne vaut que par la présence en elle de l'Idée de charité. L'homme de la justice, dans son labeur quotidien, risque toujours d'oublier l'inspiration d'amour sans laquelle son action se viderait bientôt de tout contenu. D'où la nécessité dans l'humanité de ce qu'on pourrait appeler les *témoins de la charité*. Leur rôle n'est pas de promouvoir directement la justice ; cependant, sans eux, il n'y aurait bientôt plus de justice parmi les hommes. Le christianisme élève l'homme au-dessus de sa nature et le promet à un monde proprement surnaturel. Des chrétiens ne devraient jamais oublier qu'ils sont appelés à témoigner héroïquement de la présence de la charité, ce qui se fait aussi bien en promouvant le progrès de la justice dans la réalité politico-économique qu'en rendant l'amour présent dans quelque rapport social que ce soit. C'est toujours être un autre Christ.

Ces ultimes considérations ont pu paraître quelque peu abstraites. Elles ont cependant les conséquences les plus pratiques et permettent seules d'éviter deux erreurs complémentaires : la charité sans justice devient en effet purement individuelle et tourne à la mystification, la justice sans charité se fossilise bientôt et devient vite injuste. Il est vrai que la justice ici-bas est ouverte à une sorte de progrès indéfini, si l'on n'oublie jamais que le moteur de

ce progrès est précisément la charité. On voit mieux maintenant pourquoi il est absurde de distinguer des devoirs de charité qui seraient positifs et des devoirs de justice qui seraient négatifs. Sans doute, la charité est-elle positive, mais en ce sens infiniment plus profond que celui où on l'entend d'habitude : elle est éminemment positive parce qu'elle est l'être et l'intelligible, ce qui nous institue dans l'être. Quant à la justice, par son caractère même de médiation, elle est indissolublement négative et positive : négative en tant qu'elle s'oppose à la lutte et à la guerre qui peuvent toujours naître ou renaître des égoïsmes individuels, positive en tant qu'organe de l'amour qui fonde toujours davantage la communauté humaine dans l'être et s'efforce sans cesse de la rapprocher de la communion de charité. La justice crée entre les hommes cet *espace social* où ils pourront s'entendre, elle substitue la communication à la guerre et prépare ainsi la communion : elle a toutes les vertus du langage. Il faut donc le dire en toute netteté : ceux qui travaillent à élaborer entre les hommes un droit meilleur, c'est-à-dire qui luttent pour la justice témoignent authentiquement de la charité. Quelles fautes chez les chrétiens, quelle incompréhension chez leurs adversaires ont pu conduire à des phrases comme celles que nous citions plus haut, dénonçant un christianisme qui ne risquerait pas d'atteindre la réalité parce qu'elle est sociale et qui ne s'occuperait que de morale privée ! Au surplus ne sait-on pas que la promotion de la justice ne s'opère en fait que chez des peuples touchés par le ferment chrétien ? Et nous avons dit combien la justice devient vite injuste dès que ce ferment a disparu. En des temps troublés, où la conscience catholique est sollicitée de toutes parts et risque parfois de perdre sa spécificité, il convient à la fois de rappeler qu'il y a bien des manières de témoigner de la charité et que la véritable façon d'en témoigner *dans le domaine économique et politique* est de promouvoir la justice. La tendance à une extrême politisation pervertit la conscience chrétienne lorsqu'elle l'en-

traîne à vivre et à penser comme si le combat pour la réforme des structures était aujourd'hui la seule tâche essentielle ; le repliement sur soi et sur les rapports familiaux et privés, l'oubli de la justice sociale et le dégoût du politique ne pervertissent pas moins la conscience chrétienne en rendant en effet la charité individuelle, c'est-à-dire en détruisant sa nature. Une théologie et une prédication qui rappelleraient toutes les dimensions de la charité et ses incarnations toujours inventives, toujours neuves apparaissent particulièrement nécessaires. Le premier devoir du chrétien est de *comprendre* sa doctrine de la charité et d'en *témoigner* toujours.

Jean LACROIX.

COMMENT LIRE LA BIBLE

“ JE FERAI AVEC VOUS UNE ALLIANCE NOUVELLE ”

(Introduction à la première épître de saint Jean)

Il est relativement facile de retrouver l'idée directrice qui domine tous les développements de pensée, dans la première épître de saint Jean, puisque l'apôtre a lui-même indiqué le but qu'il poursuivait en écrivant sa lettre : « Je vous ai écrit ces lignes, à vous qui croyez au nom du Fils de Dieu, *pour que vous sachiez* que vous avez la vie éternelle » (1 Jo., 5,13). Saint Jean a donc écrit afin de faire naître une certitude dans l'esprit de ses lecteurs : le Croyant *sait* qu'il possède la vie éternelle. Cette certitude éclate d'ailleurs dans les trois dernières phrases de l'épître, avec une ampleur majestueuse :

« *Nous savons* que celui qui est né de Dieu ne pèche pas, mais l'Engendré de Dieu le garde, et le Malin ne le touche pas.

Nous savons que nous sommes de Dieu, et le monde entier git au pouvoir du Malin.

Nous savons que le Fils de Dieu est venu, et il nous a donné intelligence pour que nous puissions connaître le Véritable ; et nous sommes dans le Véritable, dans son Fils Jésus-Christ ; c'est lui qui est le Dieu véritable et la vie éternelle. »

(5, 18-21).

Voici donc quelle est la certitude enracinée au cœur fidèle : il est né de Dieu, il est de Dieu, il connaît Dieu, il

demeure en Dieu, qui est la Vie éternelle ; et pour cette raison, il demeure sous la sauvegarde du Fils de Dieu, hors des atteintes du Malin : il ne peut commettre de péché. Cette impeccabilité du chrétien, qui est proprement le fruit de son union à Dieu, est également le signe visible qui manifeste son appartenance à Dieu, comme saint Jean l'avait dit au cours de l'épître :

« Quiconque est né de Dieu ne commet pas de péché, parce qu'une semence de Dieu demeure en lui ; il ne peut pas pécher parce qu'il est né de Dieu ; c'est à ce signe que l'on distingue les enfants de Dieu et les enfants du Diable » (3, 9-10).

Nous avons là comme le résumé, l'enseignement essentiel de toute la première épître de saint Jean : au comportement moral du fidèle, il est possible de reconnaître avec certitude qu'il est en communion avec Dieu, parce que Dieu, présent en lui, est au principe de son agir.

L'ossature de l'épître

Cette pensée majeure se retrouve clairement exprimée en divers passages de l'épître, sous forme d'une série de syllogismes, de raisonnements, de structure semblable, et qui forment comme la charpente, l'ossature sur laquelle toute la lettre est construite. Les deux premiers raisonnements sont centrés sur l'idée de *lumière* :

« Dieu est lumière et il n'y a nulles ténèbres en lui ; si nous prétendons avoir communion avec lui tandis que nous marchons dans les ténèbres, nous mentons... Mais si nous marchons dans la lumière, comme lui-même est dans la lumière, nous avons communion les uns avec les autres... » (i, 5-7).

La structure du raisonnement ici est assez complexe du fait que la même idée se trouve exprimée deux fois : sous forme positive et négative. En simplifiant l'expression, on aurait le raisonnement suivant : Dieu est lumière, si nous marchons nous-mêmes dans la lumière, nous avons communion avec Dieu ; ce qui doit s'entendre, d'après tout le contexte et les expressions employées : si nous marchons dans la lumière, c'est le signe que nous avons communion

avec Dieu ; notre marche dans la lumière manifeste notre communion avec Dieu, puisque Dieu est lumière.

On lit la même idée en 2,8-11, bien qu'ici aussi l'expression en soit moins simple que dans les raisonnements suivants :

« Les ténèbres passent, et la véritable lumière brille maintenant. Celui qui prétend être dans la lumière tandis qu'il hait son frère, celui-là est encore dans les ténèbres. Celui qui aime son frère demeure dans la lumière... mais celui qui hait son frère est dans les ténèbres et marche dans les ténèbres. »

La véritable lumière qui brille maintenant, c'est le Christ (cf. Jo., i, 9) ; l'amour fraternel est le signe qui permet de reconnaître que nous demeurons dans la lumière.

Les deux raisonnements suivants sont centrés sur l'idée de *justice*. Le premier est énoncé sous sa forme la plus simple et son sens ne fait pas de difficulté :

« Si vous savez que Dieu est juste, vous connaissez aussi que quiconque fait la justice est né de Dieu » (2,29).

L'idée est analogue à celle exprimée dans les deux raisonnements précédents, mais avec transposition du thème lumière en thème justice : lorsque le fidèle fait la justice, c'est le signe qu'il est né de Dieu (qu'il est établi dans un certain rapport avec Dieu), puisque Dieu lui-même est juste. Mais être juste, c'est éviter le péché, puisque commettre le péché, c'est commettre une injustice (3,4)² ; saint Jean va donc pouvoir reprendre le même raisonnement, sous forme négative :

« En lui, il n'y a pas de péché (= il est juste) ; quiconque demeure en lui ne pèche pas) ; celui qui pèche ne l'a pas vu et ne l'a pas connu » (3,5-6)³.

Les deux derniers raisonnements ont pour thème central l'idée d'*amour* ; le premier présente une forme assez complexe, les mêmes idées étant exprimées d'abord positivement, puis négativement, comme nous l'avons vu plus haut. Le deuxième offre une structure la plus simple possible :

« Quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu; celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour » (4,7-8).

« Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (4,16).

Le sens de cette dernière phrase est ambigu ; on pourrait comprendre en effet : puisque Dieu est amour, le moyen de demeurer en Dieu, c'est de demeurer dans l'amour. Mais à l'analogie des raisonnements précédents il faut interpréter : puisque Dieu est amour, si quelqu'un demeure dans l'amour (c'est-à-dire : aime ses frères), c'est le signe qu'il est né de Dieu, qu'il demeure en Dieu et que Dieu demeure en lui⁴.

Malgré la transposition des thèmes : lumière, justice, amour ; malgré l'alternance des expressions : demeurer en Dieu, être né de Dieu, connaître Dieu, tous ces raisonnements ont même structure et même sens fondamental. Saint Jean commence par rappeler une qualité divine : Dieu est lumière, Dieu est juste, Dieu est amour ; puis il affirme que celui qui agit en conformité avec cette qualité divine (celui qui marche dans la lumière fait la justice, aime ses frères), celui-là possède la certitude qu'il est établi dans un certain rapport avec Dieu : il a communion avec Dieu, il est né de Dieu, il a connu Dieu, il demeure en Dieu et Dieu demeure en lui. En d'autres termes, étant donné ce qu'est Dieu, un certain comportement du fidèle, *extérieur et visible*, en accord avec la nature de Dieu, manifeste un état d'union à Dieu, *intérieur et invisible de soi*.

Le reste de l'épître offre de nombreux échos à ce thème central, et c'est pourquoi l'expression : « A ce signe nous reconnaissons que... » revient si souvent, comme un refrain qui scande le déroulement des idées. « A ce signe nous reconnaissons que nous l'avons connu, si nous gardons ses commandements » (2, 3) ; « A ce signe nous reconnaissons que nous demeurons en lui (si nous gardons sa parole) » (2, 5) ; « N'aimons pas seulement de bouche et de langue... à ce signe nous reconnaitrons que nous sommes de la vérité » (3, 19) ; « A ce signe nous reconnaissons qu'il

demeure en nous, à l'Esprit qu'il nous a donné » (3, 24) ; « A ce signe vous reconnaissez l'Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus venu en chair est de Dieu » (4, 2) ; « Celui qui connaît Dieu nous écoute ; celui qui n'est pas de Dieu ne nous écoute pas ; en ceci se reconnaît l'esprit de vérité et l'esprit d'erreur » (4, 6) ; « A ce signe vous reconnaissons que nous demeurons en lui et lui en nous, qu'il nous a donné de son Esprit » (4, 13) ; « A ce signe se reconnaissent les enfants de Dieu et les enfants du Diable : qui-conque ne fait pas la justice n'est pas de Dieu, ni celui qui n'aime pas son frère » (3, 10). Tant de signes accumulés seront propres à mettre en évidence la certitude que saint Jean veut enraciner au cœur des fidèles : « Je vous ai écrit ces lignes pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle » (5, 13)⁵.

Les qualités divines

Mais il faut reprendre les divers termes des raisonnements cités plus haut pour en approfondir le sens. Saint Jean affirme successivement : Dieu est lumière, Dieu est juste, Dieu est amour... Ces trois qualifications se recouvrent en fait, mais selon une gradation qui va du plus général au plus particulier. Comme le suggère tout le contexte, l'idée de *lumière* doit être prise dans un sens beaucoup plus moral qu'intellectuel. Considérée par rapport à l'homme, la lumière est ce qui lui permet de marcher sur la route de la vie, sans faire de faux pas et sans s'écarter du droit chemin, tout comme la lumière du soleil est ce qui lui permet de marcher droit sur les chemins de la terre : « Si l'on marche durant le jour, on ne tombe pas parce que l'on voit la lumière de ce monde ; mais si l'on marche durant la nuit, on tombe, parce que l'on n'a pas en soi la lumière » (Jo., 11, 9 ; cf. 12, 35-36 ; 8, 12). La lumière, c'est donc tout le complexe qui préside à la rectitude de la vie morale, orientée vers Dieu comme vers le but à atteindre, c'est tout ce qui touche de près ou de loin au « Bien » : « La lumière est venue dans le monde, et les

hommes ont préféré les ténèbres à la lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises. Quiconque fait le mal hait la lumière et refuse de venir à la lumière, de peur que ses œuvres ne soient dévoilées ; mais celui qui fait la vérité vient à la lumière, afin que ses œuvres apparaissent comme faites en Dieu » (3, 19-21). En ce sens, les hommes sont appelés « fils de lumière » ou « fils de ténèbres » (12, 36) dans la mesure où ils agissent bien ou mal ; en ce sens également saint Paul demande aux chrétiens de « revêtir les œuvres de lumière » (Rom., 13, 12). Dieu peut donc être dit « lumière » parce qu'il est, pleinement, tout ce complexe de « bien » qui préside à la vie morale. Il est le Bien absolu.

Dieu n'est pas seulement lumière, il est *juste* aussi. Saint Jean n'envisage pas cette forme de justice qui permet de rendre à chacun ce qui lui est dû (et pour Dieu, de récompenser les bons et de punir les méchants). Le terme ici est à peu près synonyme de « saint », et c'est pourquoi saint Jean peut dire aussi bien : « Celui qui fait la justice est juste comme Lui est juste » (3, 7), et : « Celui qui a en lui cette espérance se sanctifie comme Lui est saint » (3, 3)⁶. Pour l'homme, être juste, être saint, c'est agir en conformité avec la volonté divine, exprimée dans les deux commandements de la foi et de l'amour fraternel (3, 23) ; c'est en définitive éviter le péché (3, 4). Pour Dieu, être juste, c'est agir en conformité avec ce qu'il est essentiellement, c'est agir selon les exigences de sa propre nature : et Jean nous dira plus tard que Dieu est *amour* (4, 8. 16). Dieu est, par excellence, l'être qui sait aimer. Cette idée d'amour était déjà implicitement contenue dans celles de lumière et de justice : « Celui qui aime son frère demeure dans la lumière » (2, 10) ; « Celui qui ne fait pas la justice n'est pas de Dieu, ni celui qui n'aime pas son frère » (3, 10). Dieu est amour ; et parce qu'il agit toujours en conformité avec les exigences de son amour, il est juste ; et parce que l'amour est la règle suprême du bien, il est aussi lumière.

Le comportement du fidèle

Dieu est lumière, Dieu est juste, Dieu est amour. Le fidèle doit agir en conformité avec ce que Dieu est, car le but de sa vie, c'est précisément de ressembler à Dieu, d'imiter le comportement divin, dans la mesure du possible. Un jour, au ciel, nous serons semblables à Lui, parfaitement, parce que nous le verrons tel qu'il est (3, 2) ; mais dès cette vie, nous devons nous efforcer d'imiter sa sainteté, sa justice (3, 3. 7.), de marcher comme lui-même a marché durant sa vie terrestre (2, 6) et, en définitive, d'imiter son amour : « En ceci nous avons connu l'amour, que Lui a donné sa vie pour nous ; et nous aussi nous devons donner notre vie pour les frères » (3, 16) ; « Si Dieu nous a aimés de la sorte, et nous aussi, nous devons nous aimer les uns les autres » (4, 11). Alors, au jour du jugement, nous n'aurons rien à craindre « parce que, en ce monde, nous sommes comme il est lui-même » (4, 17).

Puisque Dieu est lumière, nous devons nous aussi marcher dans la lumière, c'est-à-dire vivre dans ce complexe de « bien » moral qui n'est autre que l'amour de nos frères : « Celui qui aime son frère demeure dans la lumière ; celui qui hait son frère demeure dans les ténèbres et marche dans les ténèbres » (2, 10-11). Puisque Dieu est juste, nous devons à notre tour faire la justice, c'est-à-dire observer les commandements que Dieu nous a donnés. Or, dans l'économie du Nouveau Testament, ces commandements sont résumés dans deux préceptes majeurs, essentiels : la foi au Fils de Dieu et l'amour fraternel :

« Tel est son commandement, que nous croyons au nom de son Fils Jésus-Christ, et que nous aimions les uns les autres, comme il nous en a donné le commandement » (3,23).

Dans son épître, saint Jean ne considère pas la foi en tant qu'elle est un assentiment intérieur de l'homme à une vérité proposée, mais plutôt en tant qu'elle est la manifestation extérieure de cet assentiment. La foi, dont il parle ici, c'est avant tout la confession de foi (2, 23 ; 4, 2. 3) ;

et c'est pourquoi il peut donner la foi et l'amour comme les signes extérieurs, visibles, qui manifestent la communion entre le chrétien et Dieu. Le plus souvent d'ailleurs, saint Jean insiste surtout sur le signe de l'amour, car Dieu est amour, et la véritable vie chrétienne, à l'image de Dieu, se manifeste avant tout par notre amour fraternel.

L'union du fidèle à Dieu

Dieu est lumière, Dieu est juste, Dieu est amour. Si l'homme agit à la ressemblance de Dieu, s'il marche dans la lumière, s'il fait la justice, s'il sait en définitive demeurer dans l'amour en aimant ses frères, c'est le signe qu'il est établi dans une certaine relation avec Dieu. Cette relation est décrite par saint Jean selon des formules variées : nous avons communion avec Dieu (2, 5), Dieu demeure en nous et nous demeurons en Dieu (2, 5. 6 ; 2, 24 ; 3, 6 ; 3, 24 ; 4, 13. 15. 16) ; nous sommes nés de Dieu (2, 29 ; 4, 7), nous avons connu Dieu (3, 6 ; 4, 7). Ces formules, on l'a vu, se retrouvent groupées dans la finale de l'épître, citée au début de cette étude.

Malgré leur diversité, toutes ces expressions désignent en fait la même réalité fondamentale, mais sous des modalités diverses. L'idée essentielle est exprimée sous la forme : « Dieu demeure en nous et nous demeurons en Dieu » ; il est difficile de voir une distinction quelconque entre les deux propositions : la présence est comprise au sens spirituel, si bien que la présence de l'un dans l'autre signifie aussi bien la présence de l'autre dans l'un, comme lorsqu'un diamant est plongé dans un rayon de soleil, il est difficile de dire si le diamant est dans la lumière, ou si la lumière est en lui. Mais cette présence divine est essentiellement dynamique, comme on le précisera tout à l'heure ; la présence divine est avant tout communication de sa vie, comme saint Jean le dit : « Dieu nous a donné la vie éternelle, et cette vie est dans son Fils ; qui possède le Fils possède la vie » (5, 11-12) ; et plus loin : « ... et nous sommes dans le Véritable, et dans son Fils Jésus-Christ ; c'est

lui le Dieu véritable et la vie éternelle » (5,19). C'est cette participation à la vie éternelle, en Dieu, que saint Jean nomme une « communion » avec Dieu, (1,5), une communauté de vie.

D'autre part, il est clair que Dieu, en nous communiquant de sa vie, nous a fait renaître à une vie nouvelle. Notre participation à la vie divine, réalisée par la présence dynamique de Dieu en nous, s'est effectuée le jour où nous sommes devenus enfants de Dieu, où nous sommes nés de Dieu ; ce jour-là, nous avons en effet reçu un « germe » de Dieu (3,9) dont l'action va se prolonger tout au long de notre vie. Lorsque saint Jean veut souligner l'action par laquelle nous avons acquis la vie divine, il dit que nous sommes nés de Dieu ; lorsqu'il envisage surtout l'état consécutif à cette action, il dit plus simplement que « nous sommes de Dieu »...

Il est plus difficile de comprendre comment l'expression « connaître Dieu » désigne également la même réalité fondamentale. Il faut pourtant le tenir fermement, étant donné le parallélisme que saint Jean établit constamment entre ces diverses expressions :

- « Quiconque demeure en lui ne pèche pas,
quiconque pèche ne l'a pas vu et ne l'a pas connu » (3,5-6).
- « Celui qui connaît Dieu nous écoute,
celui qui n'est pas de Dieu ne nous écoute pas » (4,6).
- « Quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu,
celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu » (4, 7-8).
- « Celui qui fait le bien est de Dieu,
celui qui fait le mal n'a pas vu Dieu » (2 Jo., 11)
- « En ceci nous connaissons que nous l'avons connu...
en ceci nous connaissons que nous sommes en lui... » (2,3-5).

D'après les lois du parallélisme sémitique, il faut conclure que toutes ces expressions mises en parallèle ont un sens assez voisin l'une de l'autre ; et donc, « connaître Dieu », c'est aussi demeurer en Dieu, être né de Dieu, être de Dieu. Notre connaissance de Dieu est alors une prise de conscience du Dieu qui demeure en nous ; ce n'est pas une

connaissance venant de l'extérieur, c'est une expérience vitale de la présence de Dieu en nous.

Ajoutons cette précision importante : pour un sémite, il ne saurait y avoir de connaissance purement intellectuelle, purement spéculative. Toute connaissance engage l'être tout entier, implique une attitude morale entièrement orientée vers Dieu. Connaître Dieu, c'est reconnaître qu'il est le seul vrai Dieu, le souverain maître de l'univers, et c'est en conséquence l'adorer comme tel. Connaître Dieu, c'est aussi reconnaître ses « voies », et c'est en conséquence marcher selon les voies de Dieu. Dans les livres de l'Ancien Testament, connaissance de Dieu et fidélité à la Loi de Dieu sont expression pratiquement synonymes. Dans la première épître, saint Jean reprend l'expression dans le même sens : connaître Dieu, c'est prendre conscience de sa présence en nous, mais c'est aussi conformer toute notre vie morale à cette expérience divine. La « connaissance de Dieu » est alors l'expression du lien qui existe entre la présence dynamique de Dieu en nous et notre comportement extérieur, c'est-à-dire notre foi et notre amour fraternel.

La présence par l'Esprit.

Avant de quitter ses disciples, le Christ leur avait dit : « Il vous est bon que je m'en aille ; si je ne m'en allais pas, le Paraclet ne viendrait pas à vous ; mais une fois que je serai parti, je vous l'enverrai » (Jo., 16, 6-7). Après son départ, le Christ a été fidèle à sa promesse, et l'Esprit est venu dans le cœur des disciples. Dieu réalise maintenant sa présence en nous par son Esprit :

« En ceci nous connaissons qu'il demeure en nous, à l'Esprit qu'il nous a donné » (3,24).

« En ceci nous connaissons que nous demeurons en lui et lui en nous, qu'il nous a donné de son Esprit » (4,13).

Pour cette raison, la présence divine est une présence dynamique, parce que l'Esprit de Dieu est essentiellement dynamisme et vie.

La présence dynamique de Dieu

Le comportement extérieur de l'homme, sa foi et son amour fraternel, manifeste sa communion avec Dieu. La raison en est que Dieu ne demeure pas en nous comme une réalité passive ; il demeure en nous à titre de force agissante. Parce que Dieu vit en nous, par son Esprit, notre propre vie, intellectuelle et morale, va se trouver comme imprégnée de vie divine et surélevée au-dessus d'elle-même.

Ceci se vérifie tout d'abord dans l'ordre de la connaissance et de la foi. Saint Jean, reprenant une idée formulée jadis par le prophète Jérémie, affirme cette action divine sur notre intelligence en ces termes :

« Et vous, vous avez reçu l'onction du Saint et vous savez toutes choses... Et vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous et vous n'avez pas besoin que l'on vous enseigne. »

(2, 20-27)

Cette onction, c'est celle de l'Esprit, selon une conception déjà courante dans les livres de l'Ancien Testament. Ici, d'après tout le contexte, c'est l'onction reçue qui est au principe de notre foi et qui nous permet de confesser que Jésus est le Fils de Dieu (2,23). Toute confession de foi se fait donc sous l'influx de l'Esprit, et c'est pourquoi celui qui confesse Jésus-Christ peut être sûr que Dieu demeure en lui, par son Esprit :

« Nous reconnaissons qu'il demeure en nous à l'Esprit qu'il nous a donné... A ceci vous reconnaissez l'Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu... »

(3, 24-4, 2)

Ce qui est vrai de la confession de foi l'est aussi de l'amour fraternel. Saint Jean affirme avec force que « Dieu est amour » (4, 8,16) ; Dieu a manifesté son amour pour nous en ce qu'il a envoyé son Fils Unique pour que nous soyions sauvés et que nous vivions par lui (4, 9-10). Si donc Dieu nous a aimés de la sorte, nous devons nous aussi nous aimer les uns les autres (4,11), puisque Dieu demeure en

nous, et que tout amour vient de Dieu (4,7). Dieu est en nous ; et puisque Dieu est amour, il demeure en nous comme un principe d'amour qui nous transporte au-dessus de nous-mêmes et nous fait aimer nos frères. Et c'est pourquoi, l'amour fraternel est le signe qui manifeste la présence divine : tout amour vrai ne peut venir que de Dieu. « Si donc nous nous aimons les uns les autres, c'est que Dieu demeure en nous et que son amour est parfait en nous » (4,12) ; au contraire, si nous fermons nos entrailles devant la misère de nos frères, « comment pouvons-nous prétendre avoir en nous l'amour de Dieu ? » (3,17)⁷.

Notre foi et notre amour sont donc bien le fruit de la présence agissante de Dieu en nous, et pour cette raison ils manifestent avec certitude que Dieu demeure en nous et que nous demeurons en Dieu⁸.

L'Alliance nouvelle

Mais n'oublions pas que foi et amour sont les deux commandements essentiels que Dieu nous a donnés par le Christ (3,23) ; par sa présence dynamique, Dieu donne donc au fidèle de pouvoir accomplir les commandements de l'Alliance Nouvelle. En développant cette idée tout au long de son épître, saint Jean avait en vue un but très précis : montrer comment le Christ est venu accomplir l'Alliance Nouvelle annoncée jadis par les prophètes, spécialement par Jérémie et Ezéchiel.

Dieu avait conclu une Alliance solennelle avec son Peuple, dans la personne de Moïse, au temps de l'Exode. Par cette Alliance, il s'engageait à conduire son Peuple dans le pays qu'il avait promis de donner à Abraham et à sa descendance ; mais en retour, il demandait à son Peuple obéissance à la Loi qu'il lui avait donnée. De la part du Peuple, le respect de la Loi était la condition essentielle du respect de l'Alliance. Or, en fait, le Peuple Saint se montra incapable de rester fidèle à sa promesse et d'observer la Loi ; il n'est que de lire les prophètes antérieurs à l'exil pour s'en convaincre : leurs prophéties ne sont-elles pas de conti-

nuels reproches, de continuelles menaces envers le Peuple infidèle ? Et c'est pourquoi Dieu décida de conclure avec les hommes une Alliance Nouvelle, une Alliance telle que les hommes ne puissent plus se dérober à ses exigences. Cette Alliance Nouvelle fut annoncée pour la première fois en termes explicites par le prophète Jérémie :

« Voici venir des jours, oracle de Iahvé, où je conclurai avec la maison d'Israël une Alliance Nouvelle. Non comme l'Alliance que j'ai conclue avec leurs pères le jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Egypte... Mais voici l'Alliance que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours-ci, oracle de Iahvé ! Je mettrai ma loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement, se disant l'un à l'autre : ayez la connaissance de Iahvé ! Mais ils me connaîtront tous, du plus petit jusqu'au plus grand — oracle de Iahvé — parce que je vais pardonner leur iniquité et ne plus penser à leurs péchés. » (31, 31-34).

La nouvelle Alliance se distinguera donc de l'ancienne en ce que Dieu écrira sa loi au cœur même des hommes, et non plus seulement sur de froides tables de pierre ; la loi deviendra comme un principe d'action inhérent à l'homme, et de la sorte, tous les hommes « connaîtront » Dieu, c'est-à-dire serviront Dieu avec fidélité. Plus brièvement, Jérémie avait déjà annoncé :

« Je leur donnerai un cœur pour connaître que je suis Iahvé ; ils seront mon peuple et je serai leur Dieu lorsqu'ils reviendront à moi de tout leur cœur » (24,7).

La même idée sera reprise et développée quelques années plus tard, par le prophète Ezéchiel. Annonçant les temps nouveaux qui suivront le retour de l'exil à Babylone et la restauration du Peuple Saint, il affirma au nom de Dieu :

« Je répandrai sur vous une eau pure, et vous serez purifiés de toutes vos souillures, je vous purifierai de toutes vos idoles. Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair votre cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous marchiez dans mes lois, que vous gardiez mes commandements et que vous les pratiquiez. Et vous habiterez le pays que j'ai donné à vos pères ; vous serez mon peuple et je serai votre Dieu » (36, 25-28).

Comme Jérémie, Ezéchiel insiste sur le renouvellement intérieur de l'homme (de son cœur)⁹, qui sera effectué par l'Esprit de Iahvé. D'une façon plus précise, Dieu donnera à l'homme de son Esprit, pour qu'il puisse garder et pratiquer les commandements de Dieu. Le péché disparaîtra ainsi et le peuple pourra alors habiter en paix le pays que Dieu lui a donné.

Dans sa première épître, saint Jean a voulu montrer comment ces prophéties avaient trouvé leur accomplissement par la venue du Christ ; pour s'en convaincre, il n'est que de noter les nombreux rapprochements littéraires et théologiques entre l'épître et les divers textes cités plus haut. Jérémie avait dit : « Je leur donnerai un cœur pour connaître que je suis Iahvé » (24,7) et saint Jean termine sa lettre en disant : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu, il nous a donné une intelligence pour connaître le Véritable » (5,19) ; la ressemblance entre les deux formules est d'autant plus frappante que les deux termes de « cœur » et de « intelligence » sont équivalents¹⁰. De même, Jérémie annonçait : « Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement, se disant l'un à l'autre : ayez la connaissance de Iahvé ! Mais ils me connaîtront tous » (31, 33), et saint Jean écrit : « Quant à vous, l'onction que vous avez reçue de Lui demeure en vous, et vous n'avez plus besoin que l'on vous instruisse » (2,27).

Les rapports sont encore plus nombreux avec le texte d'Ezéchiel. Pour ce prophète, la transformation du cœur de l'homme est accomplie par le don de l'Esprit de Dieu : « Je mettrai au-dedans de vous mon Esprit » (36,27 ; cf. 37, 14) ; et Jean écrit de même : « En ceci nous reconnaissons qu'il demeure en nous, qu'il nous a donné de son Esprit » (3,23 ; 4,13). Ezéchiel décrit le comportement moral extérieur de l'Israélite nouveau par les trois verbes : marcher, garder, pratiquer¹¹ : « Je ferai en sorte que vous marchiez dans mes lois, que vous gardiez mes commandements et que vous les pratiquiez » (36,27) ; saint Jean reprend cette triple expression pour décrire lui aussi le

comportement moral du chrétien : il doit *marcher* (dans la lumière : 1, 5-7 ; 2, 6 ; 2, 9-11), *garder* les commandements ou la parole de Dieu (2, 3-5 ; 3,23), *pratiquer* la justice (2,29). Pour Ezéchiel, il existera une sorte de lien nécessaire entre l'action divine en nous, découlant de l'Esprit, et notre action propre : « Je vous donnerai de mon Esprit et je ferai en sorte que vous marchiez selon mes lois... » ; et saint Jean dit de façon équivalente : « Celui qui est né de Dieu ne peut pas pécher, parce qu'il est né de Dieu et qu'une semence de Dieu demeure en lui » (3,9) ; ou encore : « Celui qui est né de Dieu ne peut pas pécher parce que l'Engendré de Dieu le garde et que le Malin ne le touche pas » (5,18)¹². Comme conséquence, le péché doit disparaître des horizons de l'Alliance Nouvelle...

En ce sens, saint Jean peut écrire que le Christ « est apparu pour enlever le péché » (3,5) ; c'est l'expression négative de l'idée prise à Jérémie : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu ; il nous a donné une intelligence pour connaître le Véritable » (5,19), puisque la connaissance de Dieu implique l'observation de ses commandements : la foi et l'amour. Le Christ est donc venu parfaire l'Alliance Nouvelle ; en nous donnant de « devenir enfants de Dieu » (Jo., 1, 12), il nous a fait renaître à la vie divine, il nous a placé sous l'influx de la présence agissante de Dieu.

M.-E. BOISMARD, O. P.

NOTES

(1) Saint Jean dit d'abord : « Nous avons communion avec Dieu », puis : « Nous avons communion les uns avec les autres » ; mais comme le note fort justement M. Chaîne, dans son commentaire : « La communion des uns avec les autres... implique la communion avec Dieu. Si les fidèles sont unis les uns avec les autres, c'est parce qu'ils participent à la vie du Père, laquelle demeure en eux. »

(2) C'est enfreindre la loi de Dieu ; on pourrait traduire, de façon plus littérale : « Celui qui commet le péché commet aussi une violation de la loi, et le péché est une violation de la loi. »

(3) Ici, deux idées sont exprimées successivement : le fait de de-

meurer dans le Christ nous permet d'éviter le péché ; d'où, si quel-
qu'un pèche, c'est le signe qu'il n'a pas connu le Christ.

(4) Comme l'a bien compris M. Chainé dans son commentaire : « Cette charité, comme l'Esprit-Saint (v. 13), comme l'orthodoxie de la foi (v. 15), est une preuve de la demeure réciproque de Dieu en nous et de nous en Dieu. »

(5) Il faut ajouter que quelques rares formules, dans l'épître, sembleraient indiquer le mouvement inverse : la foi et l'amour fraternel conditionnent notre union à Dieu ; cf. 2,24 : « Si ce que vous avez entendu dès le commencement demeure en vous, et vous aussi vous demeurerez dans le Fils et dans le Père. » De même dans l'évangile : « Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour » (Jo., 15,10).

(6) Voir aussi dans l'évangile, la succession : « Père juste... Père saint » (Jo., 17, 11-25). Chainé interprète de la même façon : « Dieu est la justice, la sainteté ».

(7) Dans ces deux textes, l'expression « amour de Dieu » est ambiguë ; on pourrait comprendre : l'amour que nous avons pour Dieu ; mais il nous semble préférable, à la suite de nombreux commentateurs, de comprendre : l'amour qui est en Dieu, qui appartient à Dieu, au sens où saint Jean dit que Dieu est amour. Peut-être les deux sens sont-ils voulus par saint Jean, s'il est vrai que notre amour est une participation à l'amour de Dieu.

(8) C'est le sens de la parole du Christ, en saint Jean : « En ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres. » (Jo., 13, 35).

(9) Dans ces textes de Jérémie et d'Ezéchiel, il faut entendre le mot « cœur » au sens biblique ; ce n'est pas seulement le siège de nos affections sensibles, comme en français, mais c'est le centre de toute notre vie intérieure : intelligence, volonté, affections. Le « cœur » dont il est parlé dans la Bible, correspond à ce que saint Paul nomme « l'homme intérieur ».

(10) Le mot grec employé ici par saint Jean pour dire « intelligence » traduit presque toujours, dans les Septantes, le mot hébreu qui signifie en fait le cœur. Mais n'oublions pas que le « cœur » hébreu est le siège de toute notre vie intérieure, comme nous l'avons dit à la phrase précédente.

(11) Ces trois verbes se lisent d'ailleurs, ainsi unis, dans de nombreux passages de l'Ancien Testament.

(12) Saint Jean ne veut pas dire que tout péché est devenu impossible au chrétien, puisqu'il affirme explicitement le contraire en 1, 7-10 et 5,13-17. Deux interprétations sont possibles. Ou bien saint Jean veut dire que le chrétien ne peut pas pécher, dans la mesure où il agit sous l'influx de la vie divine en lui. Ou encore que le chrétien, même s'il commet occasionnellement des péchés, ne pèche pas de parti-pris, par indifférentisme moral.

C H R O N I Q U E S

LES MANUSCRITS DU DÉSERT DE JUDA

On a beaucoup parlé dans plusieurs organes de la grande presse, depuis 1948, de la découverte de manuscrits anciens dans le désert de Juda, en Palestine, auprès de la Mer Morte. Nous voudrions donner aux lecteurs de *Lumière et Vie* un aperçu bref mais substantiel qui soit en quelque sorte une « mise au point » pour les informer aussi exactement et aussi complètement qu'il est possible à l'heure actuelle. Il faut distinguer deux groupes de découvertes qui se sont échelonnées entre le printemps de 1947 et l'automne de 1952 : c'est pourquoi notre notice comprendra deux parties.

A. LES MANUSCRITS DE QUMRAN

La dénomination « manuscrits de Qumrân » est la plus précise, c'est pourquoi nous la retiendrons à l'exclusion des deux autres qu'on rencontre encore souvent : « manuscrits de Ain Feshkha » et « manuscrits de la Mer Morte ».

Historique

A la fin du printemps de 1947, un berger de la tribu des Ta amré qui faisait paître un troupeau dans le désert découvrit par hasard une grotte dans un repli de la falaise rocheuse qui domine la rive nord-ouest de la Mer Morte. Il eut la curiosité d'y entrer par une fenêtre à demi obstruée et fut stupéfait d'y trouver, au milieu d'un amas de débris de poterie, plusieurs grandes jarres de terre cuite.

Ayant ouvert ces jarres, que fermaient des couvercles de terre cuite, il y trouva, enveloppées dans des étoffes poissées, des rouleaux de cuir portant des textes écrits à l'encre noire. Pendant quelques semaines, personne ne sut rien de cette découverte, en dehors de la tribu. Un beau jour ces rouleaux furent achetés par un antiquaire de Bethléem. Le détail des tractations qui suivirent cette première vente est trop complexe pour que nous puissions les rapporter par le menu, d'autant plus que toute cette affaire s'est déroulée d'une manière clandestine, alors que le Service des Antiquités du Gouvernement de Palestine aurait dû être alerté aussitôt : il n'en fut jamais saisi et c'est seulement en 1949 que le Service des Antiquités de Transjordanie put reprendre en mains les recherches. Mais déjà les premiers documents étaient dispersés : un lot de rouleaux avait été acheté par le monastère syrien Saint-Marc de Jérusalem ; un autre était devenu la propriété de l'Université Hébraïque de Jérusalem, dont un professeur réputé, M. Sukénik, a entrepris de publier ces documents. Les Syriens, d'autre part, avaient accompli en 1948 une fouille clandestine à la grotte où les avaient menés des Bédouins ; quant aux manuscrits en leur possession, ils avaient été examinés et photographiés (au moins partiellement) par des membres de l'Ecole Américaine de Recherches Orientales de Jérusalem et ceux-ci se virent confier, en définitive, la publication de ces documents qui pour plus de sûreté (en raison de la situation troublée de la Palestine en 1948-49) furent transportés aux Etats-Unis par leur propriétaire, l'Archimandrite Samuel.

C'est en avril 1948, aux Etats-Unis, que fut divulguée pour la première fois la nouvelle de ces découvertes. Mais beaucoup de détails demeuraient inconnus. Notamment, on ignorait la position exacte de la grotte. Ce fut l'honneur du capitaine belge Ph. Lippens, alors lieutenant observateur de l'O.N.U. à Amman, de se passionner pour cette affaire. Sous son impulsion, des recherches furent entreprises par la Légion Arabe et à la fin de janvier 1949 la

grotte fut retrouvée. Elle est située à 12 kilomètres au sud de Jéricho, à 2 kilomètres à l'ouest du rivage de la Mer Morte. Quelques jours plus tard, M. Harding, chef du Service des Antiquités de Transjordanie et le R. P. de Vaux, directeur de l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem, se rendirent sur les lieux et, pendant trois semaines, se livrèrent à l'exploration de cette grotte, la vidant complètement de son contenu qu'ils passaient au crible très minutieusement. Cette fouille permit d'abord de faire la preuve de l'authenticité de la première découverte, et de récupérer un nombre considérable de fragments de manuscrits avec une masse énorme de tessons de poterie. La cachette avait dû contenir une cinquantaine de jarres semblables et dans chacune de ces jarres on aurait pu enfermer plusieurs rouleaux.

Qu'était cette cachette ? Que signifiait ce rassemblement de toute une bibliothèque en plein désert ? Plusieurs hypothèses furent proposées, avant même qu'on ne connût beaucoup de données de la question. Les vestiges recueillis par la fouille scientifique permirent bientôt de se faire une idée de l'histoire du dépôt. Mais le problème allait rebondir une première fois.

On remarqua que, dans la proximité de cette grotte, à un kilomètre au sud, se dressait une ruine (en arabe « *Khirbet* ») que l'on avait considérée jusqu'alors comme les restes d'un fortin d'époque romaine. Ce « fortin », appelé *Khirbet Qumrân*, se dressait auprès d'un assez vaste cimetière, sur un de ces petits plateaux qui s'étendent au pied de la falaise rocheuse, dominant encore la rive actuelle de la Mer Morte. On décida donc d'entreprendre une exploration scientifique de ce site. Une expédition de fouilles fut montée en novembre-décembre 1951 par l'Ecole biblique et le résultat fut surprenant, quoique la fouille n'ait pas été complète dès cette première campagne : au lieu d'un « fortin », on reconnut un établissement plus pacifique, quelque chose comme un monastère : des pièces de monnaies trouvées dans la ruine permirent de fixer l'épo-

que où elle avait été habitée : 1^{er} siècle de notre ère, mais pas au delà de 70. Surtout, on découvrit dans l'une des salles une jarre exactement semblable à celles découvertes dans la grotte². Enfin la disposition des tombes dans le cimetière et la manière d'inhumer les cadavres sans aucun objet³ apportèrent la conviction qu'il s'agissait du cimetière d'un groupe, d'une communauté qui avait des coutumes particulières.

On en était là, on s'occupait, dans tout le monde savant, des premiers manuscrits publiés, on préparait, à Jérusalem et en Amérique, la publication des autres documents, quand les Bédouins Ta amré, qui s'étaient piqués au jeu et qui, patiemment, exploraient « leur » désert, apportèrent à Jérusalem et à un antiquaire de Bethléem des fragments de manuscrits qu'ils disaient avoir trouvés dans d'autres grottes⁴. Il y avait donc d'autres cachettes ? Pour éviter que des documents, de valeur inestimable peut-être, ne soient saccagés par ces fouilleurs clandestins et ignorants, une expédition commune de l'Ecole Biblique et de l'American School descendit auprès de la Mer Morte en mars 1952. Cette fois on se proposait d'explorer systématiquement toute la falaise, sur une longueur de 8 km, depuis le promontaire sud (Râs Feshkha) jusqu'à la corne Nord (Hadjar el-'Asba, appelée « Pierre de Bohan » dans la Bible)⁵, pour déceler toutes les grottes susceptibles de contenir des vestiges de cette mystérieuse communauté déserticole. Toute la région fut donc explorée méthodiquement, en repérant même les grottes effondrées et on eut la bonne fortune de découvrir, dans plusieurs grottes, des vestiges de leur occupation par des humains, vestiges qui se rapprochaient de ceux découverts dans la première grotte et dans le khirbet : poterie brisée, toujours du même type, fragments de manuscrits et quelques pièces de « mobilier ». L'habitation de cette communauté n'était donc pas uniquement le monastère (le khirbet est en effet trop petit pour avoir abrité la population qui correspond à l'important cimetière, qui compte un millier de tombes) : on logeait

dans les grottes ou sous des tentes, dispersés à la manière des moines chrétiens des temps byzantins dans des régions assez analogues de Palestine⁶. La découverte la plus sensationnelle de cette campagne de fouilles fut celle de deux « rouleaux » de cuivre ! La surprise fut grande quand, en dégagant une grotte écroulée, on vit apparaître soudain, tout contre le rocher et couverts de terre d'éboulis bien tassée, deux objets d'allure cylindrique, couleur de vert-de-gris. Ces objets avaient constitué jadis une bande de cuivre, longue de 2 m. 40, haute de 30 cm., qui portait une inscription gravée : lors d'un déménagement précipité, sans doute, on avait hâtivement descellé la bande, faite de trois plaques rivées bout à bout, et on l'avait roulée en deux rouleaux pour la mettre à l'abri dans une cachette qu'on espérait provisoire.

Les fouilleurs croyaient avoir tout exploré, et il était raisonnable de le croire, car s'il restait quelques trous çà et là dans la falaise ou sous les rebords escarpés du plateau de Qumrân, ils étaient tellement inaccessibles qu'il paraissait inutile de s'y risquer.

Les Ta amré, infatigables fureteurs et grimpeurs agiles, firent rebondir une nouvelle fois la question : à la fin de l'été 1952, ils apportèrent de nouveaux fragments de manuscrits et l'on dut, encore une fois, se rendre sur les lieux pour fouiller méthodiquement. Cette dernière phase de la recherche a amené au Musée Palestinien un nombre énorme de fragments, dont la superficie totale dépasse sans doute celle de tous les fragments antérieurement découverts.

Inventaire des Découvertes

La première trouvaille a fourni des documents en assez bon état de conservation, car le berger à la main heureuse avait extrait des rouleaux complets de jarres encore intactes. D'autres ont été trouvés à terre par la fouille clandestine des Syriens. Tous ont plus ou moins souffert des manipulations qu'ils ont eu à subir avant de parvenir aux mains

des spécialistes. On peut dire cependant, *en gros*, que ces premiers rouleaux ou sont complets, ou contiennent des textes assez cohérents malgré leurs lacunes. On peut énumérer deux exemplaires du livre d'Isaïe (en hébreu) ; un commentaire en hébreu du livre d'Habacuc ; un rouleau contenant la règle, en hébreu, d'une secte juive dite « Communauté de l'Alliance des fils de Saddouq » : on l'a appelé quelque temps le « document sectaire », on l'appelle désormais plus communément « *Manuel de discipline* » ; un rouleau contenant, en araméen, « *l'Apocalypse de Lamech* » ; deux recueils (sur feuilles détachées) d'hymnes d'action de grâces ; enfin un ouvrage intitulé provisoirement « *Guerre des Fils de lumière contre les Fils des ténèbres* ».

Ces documents « complets », dont une partie seulement est publiée à la date où j'écris⁷, ne représente qu'une petite partie de la Bibliothèque de la communauté de Qumrân. On pouvait le présumer dès qu'on eût su que la cachette avait contenu une cinquantaine de jarres ; on peut maintenant se faire une idée du contenu de cette bibliothèque, grâce aux fragments recueillis dans les fouilles successives. Ces fragments sont souvent très petits : on y lit parfois quelques lettres hébraïques seulement ; d'autres sont plus grands, contenant plusieurs mots, voire plusieurs lignes de texte. L'Ecole Biblique a été chargée de leur publication, en liaison avec le Service des Antiquités de Jordanie. A la date où cet article paraîtra, on aura envoyé à l'imprimerie la matière d'un premier volume où seront rassemblés tous les fragments provenant de la première grotte. Mais les autres grottes qui ont été fouillées avec fruit ont livré un nombre bien plus considérable de fragments et il faudra *plusieurs années* de travail avant que tous soient publiés. Car ces fragments de parchemin, de cuir ou de papyrus sont trouvés le plus souvent roulés sur eux-mêmes, chiffonnés : il faut, patiemment, les remettre à plat, puis encore plus patiemment assembler les morceaux qui proviennent d'un même texte, comme on fait un « puzzle ». Si la plupart des textes sont lisibles pour un œil exercé à la paléographie

hébraïque, il en est qui sont plus difficiles à déchiffrer⁸. Et s'il est assez facile de reconnaître les textes bibliques, même quand on ne retrouve que quelques mots sur un fragment, il n'en est pas de même pour les textes non bibliques. Or, dans cette bibliothèque de Qumrân, on lisait beaucoup et on possédait des ouvrages dont nous ne connaissons que des traductions (grecques, éthiopiennes, etc...) ou des citations éparses, et même des ouvrages que nous ne connaissons plus du tout. Aussi est-il impossible, à l'heure actuelle, de dresser un inventaire complet du contenu de ces fragments. Disons seulement que la plupart des livres de la Bible Hébraïque sont représentés et plusieurs de ces livres s'y trouvaient en plusieurs exemplaires, notamment le Pentateuque, les Psaumes, Isaïe, Daniel. On lisait aussi, *en hébreu*, le livre de Tobie (qui ne figure pas dans la Bible Hébraïque et qui n'a été conservé dans la collection canonique que par la traduction grecque). Il semble qu'on lisait beaucoup des livres dits « apocryphes » c'est-à-dire appartenant à cette littérature qui a fleuri aux derniers siècles avant J.-C. et aux premiers siècles de notre ère, littérature religieuse mais non inspirée et qui n'a jamais été reçue parmi les livres canoniques ni par les Juifs ni par l'Eglise : Livre des Jubilés, 1^{er} livre d'Hénoch, Testament de Lévi, Apocalypse de Noé... Enfin, on a des fragments d'ouvrages qui semblent être des commentaires plus ou moins développés ou « Midrashim » sur divers livres bibliques.

Quant aux deux « rouleaux » de cuivre, on ne sait pas encore ce qu'ils contiennent car leur état d'oxydation est tel qu'il a été, jusqu'à présent, impossible de les dérouler⁹.

Etat des questions :

Cette découverte est, sans aucun doute, la découverte biblique la plus importante de notre temps, et peut-être de tous les temps : on vient de retrouver la bibliothèque religieuse d'une secte juive d'une époque... Mais au fait, de quelle époque ? C'est évidemment la première question qui se pose, mais ce n'est pas la seule et je voudrais main-

tenant passer rapidement en revue les plus importantes des questions que soulève cette trouvaille extraordinaire.

La nouvelle a d'abord laissé sceptiques bien des personnes. Beaucoup d'archéologues tenaient pour presque certaines deux affirmations : 1) le désert de Juda a toujours été désert, c'est-à-dire que seuls des nomades ou seminomades y ont vécu ; or les nomades ne laissent pas de traces de leur occupation. Il n'y a donc rien à chercher, du point de vue archéologique, dans cette région. 2) Le climat de la Palestine est trop humide en hiver pour que des documents fragiles comme le cuir ou le papyrus puissent s'y conserver longtemps. En conséquence de ces deux postulats, beaucoup se montrèrent plus que réservés à l'égard de cette découverte : on parla de faux, ou du moins on pensa qu'il s'agissait de documents ne remontant pas au delà du moyen-âge.

Mais on a désormais la certitude, établie sur de nombreuses évidences, que cette bibliothèque a été cachée et abandonnée avant la fin du premier siècle de notre ère par une communauté ou secte dont l'établissement principal, la « maison-mère » si l'on ose dire, était située au Khirbet Qumrân.

Qu'était donc cette secte ? Les indications fournies par les historiens de cette époque sur les sectes juives et l'examen des textes eux-mêmes où se révèlent l'esprit et les coutumes de la secte (surtout le *Manuel de Discipline*) concourent à faire admettre comme une conclusion assez assurée que cette secte était celle des *Esséniens*. Mais il faudra encore une étude plus approfondie de ces documents et de l'histoire de cette époque, revue à leur lumière, pour que l'on soit en mesure de reconstituer exactement la « physionomie » de cette secte et son histoire, depuis ses origines jusqu'à sa disparition... et jusqu'à ses rebondissements au IX^e siècle de notre ère.

Car du côté de ses origines, il y a beaucoup de points à élucider (rapports avec le parti des Hassidim, avec les Pharisiens, avec les Sadducéens). Sur son rayonnement et

son influence à l'époque même de Notre Seigneur et de saint Jean-Baptiste, il y a lieu de scruter attentivement les nouvelles données¹⁰. Sa disparition semble avoir eu lieu au cours de la « Guerre Juive » contre les Romains (66-70) ; mais quelle fut l'attitude de la secte en cette circonstance ? Et comment, au ix^e siècle, se produisit une sorte de renaissance, chez les Juifs Caraïtes de Jérusalem, qui entrèrent en possession de certains documents qu'on a trouvés, il y a un demi-siècle, dans une genizah du Vieux-Caire et dont on vient de trouver d'autres copies à Qumrân¹¹ ?

Plus profondément encore, quelle attitude religieuse et quelle théologie caractérisaient cette secte ? Certains auteurs, dans la hâte fervente des premières découvertes, ont prétendu trouver dans les premiers documents publiés, des pensées, des doctrines, qui seraient la source de la doctrine chrétienne. Il était certes prématuré de jeter dans le grand public des hypothèses hâtives qui n'étaient bonnes qu'à troubler les esprits. Mais le seul fait qu'on ait pu penser à de telles hypothèses suffit à faire pressentir l'intérêt de cette découverte pour les études bibliques.

C'est en effet à un double titre, principalement, et encore à d'autres titres, d'une manière secondaire, que les documents de Qumrân intéressent les bibliistes :

D'abord pour l'étude de l'Ancien Testament : nous avons désormais entre les mains des manuscrits de l'A. T. qui ont été copiés au plus tard au premier siècle de notre ère (et plusieurs peuvent être plus anciens de deux ou trois siècles, ou peut-être davantage). Or, jusqu'en 1947, le plus ancien manuscrit connu de l'A. T. Hébreu était le *Codex Prophetarum*, du ix^e siècle de notre ère. Qui ne voit l'intérêt de cette découverte pour la critique textuelle de la Bible Hébraïque ? Nous allons donc savoir comment on lisait la Bible au temps de Jésus, dans une secte juive qui se disait particulièrement fidèle à l'Alliance, quels livres faisaient partie de la collection, comment on les interprétait¹².

Ensuite pour l'étude du Nouveau Testament : car cette secte, même si elle ne se mêlait pas volontiers au reste du peuple (c'est pourquoi elle vivait au « désert »), existait au temps de Notre-Seigneur comme un des éléments qui constituent le « milieu évangélique ». Elle pouvait, malgré sa retraite et peut-être même à cause de sa retraite, exercer une certaine influence, jouir d'un certain prestige, ne serait-ce que par son opposition aux autres sectes. En connaissant mieux sa physionomie propre et sa doctrine, nous apprendrons aussi à mieux connaître le reste du « milieu », les groupes d'où elle était sortie, ceux dont elle s'était séparée, et tout cela nous aidera à recomposer plus complètement le cadre historique de l'Évangile. Mais il y a plus : comme nous venons de le dire, certains historiens ont cru trouver dans les textes de Qumrân la « source » de la doctrine chrétienne. La question est d'importance et mérite qu'on s'y arrête. Ces récentes découvertes font-elles s'évanouir l'originalité du message chrétien ? Non pas, mais elles illustrent une fois de plus l'économie providentielle de la révélation. Car dans cette économie dirigée par la Providence de Dieu, les étapes successives, les progrès de cette révélation divine ont été préparés non seulement par chacun des éléments antérieurs de cette révélation elle-même, mais encore par les réactions du peuple élu qui recevait cette révélation, qui y réfléchissait et en vivait. La dernière et suprême étape de la révélation, celle qui serait confiée au Fils de Dieu lui-même, devait être préparée, elle aussi, elle surtout. N'est-ce pas la mission de Jean-Baptiste, d'après l'Évangile, de « préparer au Seigneur un peuple parfait » (*Luc*, 1, 17) ? Le principal intérêt de la découverte de Qumrân est sans doute de nous faire connaître l'état d'esprit et la doctrine de la secte qui était probablement la plus apte à préparer le peuple (ou du moins ses adeptes) au message du Fils de Dieu. Qu'il suffise de noter l'insistance de ces textes sur l'idée d'un culte spirituel, indépendant du Temple, l'offrande d'un sacrifice de louanges (« l'hostie des lèvres »), l'amour miséricordieux de

Dieu pour les pénitents. C'est sans doute dans le rayonnement de la communauté de Qumrân que nous devons nous représenter le portrait spirituel d'un Jean-Baptiste, d'un Zacharie, d'un vieillard Siméon et peut-être de ces premiers apôtres qui, au témoignage de saint Jean, étaient disciples de Jean-Baptiste. La connaissance de cet élément du « milieu évangélique » ne fait pas s'évanouir l'originalité transcendante de l'Évangile de Jésus : elle nous aide seulement à mieux préciser en quoi consiste, formellement, cette originalité : il y a bien, de part et d'autre, l'idée d'un salut spirituel, dont la condition première est la pénitence, mais le caractère *universel* de ce salut distingue la prédication chrétienne de celle des Esséniens qui restaient étroitement particularistes ; on pourra passer en revue d'autres points de comparaison et chaque fois on apercevra mieux l'originalité formelle du message de Jésus. Et surtout, c'est en vain qu'on chercherait dans les textes de Qumrân la doctrine de l'Incarnation et la Rédemption par la Croix. Ainsi donc, si la réflexion de cette secte (quoique non inspirée) a préparé la suprême phase de la Révélation divine, l'étude attentive de ces textes nous apprendra ce qui distingue formellement le message évangélique de sa « préparation » providentielle.

Secondairement, cette découverte intéresse les disciplines « annexes » des études bibliques : archéologie, épigraphie, histoire de la langue hébraïque, histoire du judaïsme. L'archéologue y apprend à connaître de nouveaux faits encore inconnus¹³. L'épigraphiste et le paléographe trouvent des spécimens très intéressants des écritures hébraïques et grecques en usage à l'époque de Notre-Seigneur et dans les deux ou trois siècles précédents¹⁴. Comparant l'orthographe de ces manuscrits à celle du texte « Massorétique »¹⁵, le linguiste découvre quelques traits qui l'éclairent sur l'histoire (mal connue encore) de la langue hébraïque, en lui révélant certaines particularités archaïques. Enfin l'historien des religions voit revivre, d'après les textes mêmes où elle exprimait sa règle et son idéal, une secte qui repré-

sente un des aspects du Judaïsme avant que ne s'affirme la prédominance des Pharisiens qui inspirèrent tout le rabbinisme postérieur.

B. LES MANUSCRITS DE MURABBA AT ET AUTRES GROTTES

Les Bédouins Ta amré, mis en appétit par les répercussions heureuses de la première découverte¹⁷, n'ont pas tardé à explorer leur « domaine » qui couvre toute la région déserte comprise entre le Nord de la Mer Morte, Bethléem, les environs d'Hébron et ceux d'Engaddi. Ils se sont mis à fouiller des grottes et, dans ce territoire réputé stérile où l'on n'avait trouvé précédemment que des gisements préhistoriques¹⁷, ils ont eu la bonne fortune de mettre au jour plusieurs lots de documents d'époque historique.

Quelques mots suffiront au sujet d'une ou plusieurs grottes de la vallée du Cédron, où l'on mit la main sur des lambeaux manuscrits chrétiens du v^e ou vi^e siècle, provenant sans doute du pillage d'un des monastères de la région. Ces manuscrits n'ont pas un aussi grand intérêt, car ils appartiennent à des types bien connus. Avec ces lambeaux grecs, on a trouvé des fragments en dialecte araméen christo-palestinien et quelques restes d'une correspondance arabe ancienne sur papyrus.

Mais il nous faut parler plus longuement des grottes de *Murabba at*. Ce groupe de quatre grottes est situé dans un recoin très escarpé du wadi du même nom, qui se jette dans la Mer Morte un peu au Nord d'Engaddi. C'est dans une région très sauvage, à six heures de marche du premier lieu habité, sans route. Que pouvait-on trouver dans un pareil désert ? — D'un mot : un des centres militaires de la dernière résistance juive contre les Romains, lors de la seconde révolte ou révolte de Bar-Kokéba (132-135 de notre ère).

C'est au mois de Novembre 1951 que le Père de Vaux recueillit les premiers renseignements sur la fouille clandestine des Bédouins. Avec une diplomatie patiente, il obtint qu'ils lui vendissent tout ce qu'ils trouveraient, puis il par-

vint à leur faire accepter une intervention du Service des Antiquités. Enfin, au mois de Janvier 1952, une expédition de fouilles fut organisée et menée à bien, au prix d'énormes difficultés, en raison de la situation des grottes. En cinq semaines de travail très pénible et dangereux, on vida complètement les grottes, mais ce labeur fut récompensé par des trouvailles vraiment sensationnelles.

Les vestiges recueillis pendant la fouille, joints aux objets et documents découverts par les Bédouins, ont permis d'établir que ces grottes avaient été occupées d'abord à l'époque Enéolithique (soit environ 3.500-3.000 avant J.-C.) par des hommes qui s'adonnaient notamment à la pêche et sans doute aussi à l'agriculture¹⁸ ; quelques objets —, plus rares, il est vrai, mais assez significatifs — attestent que la grotte principale a servi de nouveau, peut-être comme refuge temporaire, à l'époque dite des Hyksos (entre 2.000 et 1.600 avant J.-C.), puis de nouveau à la fin de l'époque israélite ancienne (c'est-à-dire à la fin du VII^e ou au début du VI^e siècle avant J.-C.). Ensuite, et c'est de beaucoup le plus important, un nombre assez considérable de documents écrits en hébreu et en grec (soit des documents complets, soit des fragments), avec des débris de divers ustensiles, font la preuve que ces grottes ont servi de refuge dans la première moitié du second siècle de notre ère. Plus précisément encore, un contrat de mariage, écrit en grec, est daté de la 7^{me} année d'Hadrien (c'est-à-dire 124 après J.-C.). Et plusieurs textes écrits en Hébreu mentionnent « Siméon ben-Koseba, prince d'Israel ». Bien plus, on a deux lettres adressées par ce même personnage à un certain Josué ben-Galgola et qui contiennent des ordres militaires. Il est hors de doute que ces documents ont été abandonnés dans ces grottes pendant les dernières phases des combats qui opposèrent aux Romains les Juifs révoltés, entre 132 et 135, sous la direction d'un personnage qui était connu jusqu'à présent sous deux noms : « Siméon bar-Kokéba (« fils de l'Etoile »), Siméon bar-Kozeba (« fils de mensonge ») : mais cette fois, tandis que les historiens anciens et modernes n'étaient

jamais parvenus à expliquer d'une manière satisfaisante l'usage de ces deux noms (qui pourraient bien être des sobriquets provenant de ses partisans et de ses adversaires), nous avons le nom que lui-même se donnait. Quant à l'autre personnage, Josué ben-Galgola, il semble bien avoir été l'un des lieutenants de Siméon et le chef d'un îlot de résistance qui avait son centre et comme son poste de commandement dans ces grottes bien cachées¹⁹.

Avec ces documents qui intéressent l'histoire de cette guerre, on a aussi trouvé des vestiges de textes plus pacifiques, en grec, en hébreu et même en latin. Il y a d'abord quelques fragments de rouleaux bibliques : les traces de lacération violente semblent indiquer ou bien que ces reliques avaient été sauvées précédemment après un pillage et pieusement recueillies par les Juifs, ou bien que les Romains, après avoir réduit cet îlot de résistance, se livrèrent au pillage de ce qu'on avait gardé jusqu'alors à l'abri de leurs profanations. Outre ces textes bibliques, *tous à l'état de fragments*²⁰, on a pu, toujours sur des fragments, reconnaître des documents assez divers : lettres privées (par ex. une reconnaissance de dette) ; archives (un contrat de mariage) ; textes littéraires (par exemple, un fragment, en grec, d'un ouvrage historique encore inconnu). Ces documents sont écrits tantôt sur cuir ou parchemin (textes bibliques), tantôt sur papyrus. L'existence de textes en latin indique que ce lieu a dû être occupé pendant un certain temps par un poste militaire des Romains victorieux.

La portée de cette découverte est très grande. On la mesurera encore mieux quand tous ces textes auront été déchiffrés²¹ et publiés avec le compte-rendu de la fouille. Cependant, dès maintenant on peut signaler les principaux points d'intérêt.

Plusieurs textes nous apportent une lumière toute nouvelle et d'une très grande valeur, sur cette « révolte de Bar-Kokéba » (on devrait dire désormais « de Ben-Koseba ») sur laquelle nous étions très imparfaitement renseignés. Même si le contenu des documents militaires est peu important

pour la grande histoire, il y a autour de ces textes un contexte archéologique dont l'interprétation judicieuse permettra de se faire une idée plus complète et plus juste des circonstances de cette guerre et des conditions où se trouvaient alors les Juifs. Et le seul fait de lire le nom authentique (et peut-être la signature autographe) de ce Siméon est assez sensationnel.

On avait déjà trouvé un lot de papyrus, il y a environ quinze ans, dans le sud de la Palestine, à Auja el-Hafir (Mission Colt) ; mais ils étaient d'époque byzantine et ne contenaient que du grec et de l'arabe. Or ceux de Murabba'at remontent aux deux premiers siècles de notre ère. Si l'on excepte les bribes de papyrus découvertes dans la première grotte de Qumrân en 1949, c'est la première fois qu'on trouve en Palestine des papyrus aussi anciens. Et la manière dont on s'en servait (en laissant parfois des espaces vides assez larges) prouve que c'était un article d'usage courant à l'époque²².

Avant que la date des manuscrits de Qumrân n'ait été établie par le contexte archéologique (monnaies, etc...) ou à supposer encore que certains n'admettent pas la valeur de ces arguments, l'examen du matériel de Murabba at, qui est parfaitement daté et avec précision pouvait, ou pourrait, servir à déterminer l'âge des manuscrits de Qumrân : une comparaison des différentes écritures utilisées ici et là permettrait aux spécialistes paléographes de reconnaître lequel des deux « lots » est antérieur à l'autre. Pour qui les a vus, la conclusion n'est pas douteuse : Qumrân est plus ancien que Murabba at.

Notons aussi que les fragments bibliques provenant de Murabba at présentent un texte plus proche du Texte Massorétique que ne l'étaient les manuscrits de Qumrân. De même le phylactère trouvé à Murabba'at contient la combinaison de textes qui est considérée comme classique par le Judaïsme rabbinique, tandis que le phylactère de Qumrân est un peu différent²³. Tout cela semble bien indiquer

que c'est entre l'époque de la rédaction des manuscrits de Qumrân et celle des manuscrits de Murabba at qu'est intervenue une certaine fixation officielle de la teneur des textes.

Il faut signaler enfin qu'au cours du mois d'Août 1952 on a encore découvert un autre ensemble de grottes contenant des documents et monnaies de l'époque de cette même seconde révolte : parmi les données originales de ces nouvelles grottes, citons des papyrus nabatéens²⁴, une lettre adressée à Simeon ben-Koseba, des contrats araméens datés de l'ère de Ben-Koseba ou de celle de la Province Romaine d'Arabie, des fragments d'une recension palestinienne de la version grecque des Petits Prophètes²⁵.

CONCLUSION

Tous ces documents sont actuellement à l'étude. Les informations que nous venons de donner sont assez schématiques, mais il est actuellement impossible d'en dire beaucoup plus dans un article comme celui-ci. Les études de détails, les articles divers, les controverses auxquels ont donné lieu ces documents depuis trois ans constituent déjà trois forts volumes. On comprendra qu'il nous soit impossible, dans le cadre de cette revue, de donner une bibliographie complète, qui risquerait d'égarer ou de décourager le lecteur. Il semble bien que cet ensemble de trouvailles soit la découverte biblique la plus importante de notre temps et peut-être même de tous les temps. Aussi est-ce à juste titre que l'on se passionne pour ces documents, dans tous les milieux qui s'intéressent à la Bible.

Mais l'étude de ces nouveaux documents est, pour le moment et pour plusieurs années encore sans doute, l'affaire des spécialistes. Leur travail, pour être sérieux, ne pourra être que lent. Qu'on leur pardonne donc s'ils ne peuvent livrer tout de suite au grand public les fruits de leur étude. Au fur et à mesure de la publication (nécessairement lente) de ces documents, des études paraissent dans différentes revues théologiques. Mais il faudra sans doute une

dizaine d'années de travail pour exploiter complètement ce nouveau fonds. Alors seulement des vues d'ensemble solidement fondées pourront être formulées.

Qu'on ne s'inquiète pas de ces délais ! Il semble que, grâce à Dieu, la fièvre d'enthousiasme suscitée par l'annonce de ces trouvailles soit un peu passée, où il y avait peut-être une pointe de cette curiosité des nouvelles que saint Paul reprochait si vivement aux trop futiles Athéniens de son temps. On comprend mieux maintenant qu'il n'y a pas lieu de s'émouvoir comme si toute la révélation biblique était remise en question. Le bibliste avisé devra, à la lumière de ces nouvelles découvertes, s'efforcer de mieux connaître « scientifiquement » la Bible et les circonstances historiques de la révélation et de sa conservation, pour la mieux expliquer, pour en saisir plus exactement l'originalité vraiment divine. Mais en définitive c'est à la Révélation divine, à la Bible elle-même, vrai trésor de l'Eglise, que l'on puisera, anciennes et toujours neuves, la Lumière et la Vie.

F. LEMOINE, O. P.

Jérusalem, Janvier 1953.

NOTES

(1) C'est à dessein que je laisse de côté certaines discussions suscitées pendant les premières phases des publications et qui sont actuellement dépassées.

(2) Ces jarres, d'un type inconnu jusqu'en 1947, avaient suscité des discussions parmi les archéologues : elles semblaient se rapprocher des poteries de la fin de l'époque hellénistique (env. 300-60 avant J.-C.) : comme la céramique était le seul élément de datation, ces jarres ont induit en erreur.

(3) Dans les tombes juives de la même époque, on trouve couramment, auprès du cadavre, des lampes et de la verroterie.

(4) Dans l'ordre chronologique, c'est alors que se place la découverte des grottes de Murabba at ainsi que la fouille qui y fut pratiquée. Mais pour ne pas embrouiller les données, nous remettons ce récit à la seconde partie de cette notice.

(5) *Josué*, 15, 6, où ce point géographique est mentionné comme un des jalons de la frontière nord du territoire de Juda.

(6) On connaît en Palestine plusieurs « Lares » ou établissements monastiques qui comportaient une maison centrale (avec l'église et quelques services communs) et un nombre plus ou moins grand d'ermitages dispersés, pour la plupart grottes naturelles dans les falaises rocheuses voisines.

(7) Les *American Schools of Oriental Research* ont publié deux volumes : vol. I, Le Manuscrit d'Isaïe et le Midrash sur Habacuc ; vol. II, fasc. 2 : le « Manuel de Discipline ». Le fascicule 1 de ce second volume comprenant l'Apocalypse de Lamech devait paraître cette année, mais on apprend que le propriétaire fait des difficultés pour la poursuite de cette publication. Quant aux documents détenus par l'Université Hébraïque, on n'en a encore publié que des extraits, dans deux volumes dus au prof. Sukénik (écrits en hébreu moderne).

(8) Il y a même des fragments sur lesquels, à l'œil nu, on ne peut rien voir. Seul le procédé de photographie aux rayons infrarouges permet d'obtenir des clichés où l'écriture apparaît.

(9) On étudie en ce moment dans un laboratoire des Etats-Unis un procédé qui permettra peut-être de rendre à ces rouleaux leur malléabilité première. Si le procédé est mis au point, on pourra peut-être les remettre à plat et les lire.

(10) Il paraît fort possible que Jean-Baptiste ait été en relations avec les Esséniens : certains points typiques de son message évoquent d'une façon très nette certains passages du Manuel de discipline ; d'autre part le lieu de son ministère n'est qu'à quelques kilomètres de Qumrân.

(11) Une « Genizah » est un réduit dépendant d'une synagogue, où l'on rassemble les livres qui ne peuvent plus servir pour l'usage synagogaal. La Genizah du Vieux-Caire a livré jadis un lot très important de textes inconnus, notamment l'Ecclésiastique (ou Sagesse de Ben Sirach) en hébreu, et un certain document dit « document de Damas » ou « de la nouvelle alliance » étroitement apparenté aux textes de Qumrân : on vient d'ailleurs d'identifier, parmi les fragments de Qumrân, un passage de ce même texte.

(12) Le Midrash d'Habacuc est un exemple typique de la manière d'interpréter les Livres inspirés en essayant de trouver une application des anciens textes aux circonstances récentes. Parmi les fragments, il y a des passages d'autres commentaires de ce genre on

d'un autre, ainsi sur le Psaume 119, qui paraît avoir été l'objet d'une prédilection de la part de ces gens.

(13) Ainsi par exemple les jarres de la première grotte avaient été jugées de la fin de l'époque hellénistique, parce que leur pâte ressemblait fort à celle des poteries de cette époque. On apprend donc que, au moins dans certains milieux fermés, des techniques d'une époque ancienne ont pu être conservées à une époque plus récente.

(14) On a même quelques fragments portant une écriture archaïque du type dit « phénicien » en usage courant avant l'Exil (i-e avant le VI^e s.) et dont la persistance est ainsi attestée pour une époque plus récente.

(15) On appelle « Texte Massorétique » le texte de la Bible Hébraïque tel qu'il a été fixé dans les écoles juives, entre le V^e et le VIII^e s. de notre ère, d'après la tradition rabbinique (Massora = tradition).

(16) Ce n'est pas l'intérêt scientifique qui les pousse, mais l'intérêt tout court: ils n'ont que de très maigres ressources, aussi ces trouvailles furent-elles pour eux un Pactole, car les pièces trouvées en dehors des fouilles officielles leur ont été achetées et le prix est allé, pour certains documents jusqu'à 1.000 francs par centimètre carré !

(17) L'ancien Consul général de France à Jérusalem, feu M. René Neuville, préhistorien de renom, a fouillé jadis dans cette région plusieurs grottes où il a trouvé des gisements préhistoriques importants.

(18) On a retrouvé un fragment de filet de pêche, vieux de plus de 5.000 ans ! Comme instruments agricoles, on a trouvé le manche et la ligature d'une herminette (petite houe faite d'un manche en bois auquel un tranchant de silex est fixé par une ligature en fibres végétales).

(19) Les sources historiques contemporaines nous font savoir en effet que les patriotes juifs résistèrent longtemps aux légions romaines dans une guérilla qui avait pour théâtre ces régions désertiques où les révoltés se cachaient dans des grottes. Comme point de comparaison, on peut évoquer les grottes galiléennes du Wadi Hamâm, repaire de brigands (au I^{er} s. av. J.-C.) que Hérode le Grand, alors jeune gouverneur, délogea au prix d'une expédition audacieuse.

(20) Tout le désert de Juda est peuplé de rongeurs (mulots, damans) qui ont fait des ravages irréparables dans tous ces dépôts. A Qumrân les rouleaux qu'on a trouvés intacts étaient tenus à l'abri des rongeurs par les jarres fermées où ils étaient contenus ; ceux dont les jarres ont été brisées (soit par des pierres tombées du plafond de la grotte, soit par la hyène qui fit son gîte dans la grotte — on

a retrouvé ses traces — et qui renversa sans doute quelques jarres) ont été hardiment dévorés. A Murabba at où les documents n'étaient nullement abrités, ce fut encore bien pis : la plupart des textes ont été trouvés dans des nids de rongeurs auxquels ils formaient un moelleux capitonnage.

(21) Le déchiffrement de plusieurs textes est spécialement difficile, parce qu'ils sont rédigés en une écriture hébraïque *ursive* pour laquelle on ne possède pas encore de clé, car on n'en connaît pas d'autres exemples.

(22) Après la fouille de Murabba at, les autres fouilles, officielles ou clandestines, du désert de Juda (même à Qumrân) ont encore livré d'autres papyrus, notamment des documents arabes des VIII^e-IX^e siècles.

(23) On appelle phylactère un petit étui de cuir renfermant un morceau de parchemin sur lequel étaient copiés quelques passages bibliques considérés comme essentiels, comme une sorte de condensé de la Loi. Les Juifs pieux portaient (et portent encore) cet étui attaché au front et au poignet, au moins pendant la prière, interprétant littéralement cette recommandation morale du Deutéronome, vi, 8 : « Tu les attacheras (ces paroles) à ta main comme un signe, sur ton front comme un bandeau. »

(24) L'écriture nabatéenne, dérivée de l'araméenne n'était connue jusqu'à maintenant que par des inscriptions sur pierre.

(25) Il s'agit d'une recension de la Version dite des Septante, et non d'une version indépendante. Une première étude de ces fragments grecs des Petits Prophètes sera donnée par le R. P. Barthélemy, de l'Ecole Biblique, dans la *Revue Biblique* d'avril 1953.

N. B. — 1. Contrairement à ce qu'ont annoncé certains journaux, on n'a trouvé dans le désert de Juda aucun manuscrit ni fragment de textes du Nouveau Testament, sauf dans le lot de fragments provenant de la vallée du Cédron dont il a été parlé au début de la seconde partie de cet article. On se souvient que ce sont des manuscrits ne remontant guère au delà du VI^e siècle de notre ère, et d'un type assez connu.

2. D'après une information provenant de Belgique, une expédition archéologique belge se propose de venir en Palestine au printemps 1953 pour se livrer à une prospection systématique du désert de Juda.

L E S L I V R E S

Mgr CHARLES JOURNET : *L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative. II. Sa structure interne et son unité catholique.*

Desclée de Brouwer, Paris 1952 ; in octavo 16 × 25, MXLVIII, 1393. 4.200 fr.

En 1942, Mgr JOURNET, qui est aujourd'hui avec le P. CONGAR l'ecclésiologue de langue française le plus marquant, publiait un gros volume de 734 pages sur *L'Eglise du Verbe Incarné*. C'était le premier tome d'une vaste étude de l'Eglise envisagée selon ses quatre causes ; il traitait « de la cause efficiente immédiate produisant l'Eglise dans ce monde, c'est-à-dire du pouvoir sacramentel et du pouvoir juridictionnel, qui par leur institution constituent la *hiérarchie apostolique* ». Un deuxième livre devait considérer la nature de l'Eglise du côté de son âme ou cause formelle et de son corps ou cause matérielle, tandis qu'un troisième « parlerait de la fin de l'Eglise : Dieu et la sainteté » et un quatrième « de l'Eglise en sa préparation et en sa consommation, le purgatoire et le ciel ». Dix ans après paraît le Tome II, volume plus imposant encore que son aîné. Impatiemment attendu, il ne décevra pas ses lecteurs. S'y manifestent les mêmes qualités d'esprit et de cœur, de conscience et de discernement ; la même clarté et la même chaleur dans l'exposé ; la même ampleur de vue et de documentation, la même analyse minutieuse, en l'étude de chaque problème ; la même franchise, la même vigueur, la même sûreté doctrinale dans les jugements.

Ces qualités rendent la tâche du chroniqueur particulièrement difficile. Comment rendre compte d'un pareil ouvrage en quelques pages, sans manquer à l'équité élémentaire ? La seule table des matières, lisible à souhait, ne couvre pas moins de trente grandes pages. Il faut cependant avant de porter une appréciation motivée et affronter certaines positions, donner un aperçu du déroulement de la pensée de l'Auteur.

Trois parties divisent le livre I. La structure interne de l'Eglise, le Christ, la Vierge, l'Esprit Saint. II. Les parties composantes de l'Eglise : L'âme créée et le corps de l'Eglise. III. Propriétés de l'Eglise en tant que composée d'âme et de corps.

Le livre premier s'ouvre par des vues générales qui orientent en fait tout le Tome : l'Eglise est à la fois société visible et juridique, réalité spirituelle et mystique. Il n'y a pas plus à choisir entre ces deux communautés ou formes d'unité qu'on ne peut opter entre le

Christ visible de l'histoire et le Christ mystique de la foi. Mystérieuse principalement et visible essentiellement, l'Eglise est d'autant moins matérielle qu'elle est plus incarnée et d'autant moins temporelle qu'elle est plus visible. Sa visibilité croît avec sa différenciation des sociétés d'ordre territorial, national ou culturel. Voilà déjà ample matière à réflexions d'actualité. L'Auteur étudie alors les rapports de l'Eglise et de sa Tête, le Christ. C'est le rappel de la double médiation du Christ-Homme, ascendante et descendante, avec la reconnaissance de la Trinité comme personnalité efficiente suprême de l'Eglise, tandis que la sainte Humanité de Jésus en est la personnalité mystique efficiente instrumentale et le Christ-Homme, la personnalité rédemptrice suprême. A propos du mode chrétien ou christique de la grâce, Mgr JOURNET donne un aperçu très personnel des âges du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; l'âge de l'Esprit étant celui de l'Eucharistie et de la hiérarchie, l'âge de l'expansion missionnaire. Un troisième chapitre présente la Vierge au cœur de l'Eglise : Marie est la réalisation suprême de l'Eglise et c'est pour cette raison qu'elle en est le prototype. L'Auteur développe cette pensée qui lui est chère : le privilège de la Vierge est de relever de l'âge de la présence du Christ ; aussi la dérivation de la grâce se fait-elle pour elle surtout par contact immédiat, tandis que pour l'Eglise de l'âge de l'Esprit, celle-ci s'opère surtout par l'économie sacramentelle. Ces deux théologies, connexes, de Marie et de l'Eglise m'ont paru singulièrement belles. Le premier livre s'achève par deux chapitres, le IV^{me} et le V^{me}. Le IV^{me} est consacré à l'Esprit divinisateur de l'Eglise et le V^{me} à l'élaboration des diverses définitions majeures de l'Eglise. Les vues les plus originales du chap. IV ont trait à l'Esprit-Saint, âme increée de l'Eglise ainsi qu'aux rapports de cette âme increée avec l'âme créée de l'Eglise.

Ces deux chapitres introduisent bien à la deuxième partie de l'ouvrage : *les parties composantes de l'Eglise* : l'âme increée et le corps de l'Eglise. Ce chapitre VI^{me}, de 250 pages comprend deux sections ; l'une analyse longuement les définitions de l'âme créée de l'Eglise, l'analytique et la synthétique ; l'autre, les déchirures de l'Eglise.

La première section est une étude attentive et minutieuse de « la charité pleinement christique, culturelle, sacramentelle, orientée. » Rien dans ces considérations, parfois subtiles, ne suscite en moi d'opposition ; et, cependant, une gêne constante m'empêche de me rendre pleinement à la position d'ensemble. Malaise analogue, dans un assentiment ordinaire aux affirmations majeures du chapitre VII^{me}, où se trouve étudié le corps de l'Eglise. Je recherche la cause d'une telle impression. Ne serait-ce pas cette division non biblique, ni traditionnelle au fond, de l'âme créée et du corps de l'Eglise ; moins maladroite, certes, que celle qui avait cours au XIX^e, mais moins comode, moins simple aussi. Je ne puis me défendre de ce jugement :

si complexe, si mystérieuse que soit l'Eglise du Christ, laquelle, au témoignage de Paul, est le corps du Christ, il doit être possible de la percevoir en une vue moins compliquée, plus évangélique, moins philosophique, moins scolastique, sans tant de distinctions et de définitions, majeures et mineures. Un retour à la terminologie ancienne, à la vue de saint Thomas sur l'Eglise en son essence unique, spirituelle à travers tous les temps et au delà du temps dans l'eschatologie : le corps du Christ, vivant de charité dans la foi et l'espérance, ou dans la gloire ; en ses divers états ou parties (Quodlib. VII. Art. 15 ; Sup. Symb. Apost.), avant la Loi, sous la Loi mosaïque, sous la Loi Nouvelle, avec l'ossature vivifiante des sacrements de la foi, sous la conduite de la hiérarchie qui indivisément enseigne et gouverne afin de sanctifier, un tel retour n'éclaircirait-il pas bien des débats : « qui est membre du Christ et de l'Eglise », « hors de l'Eglise, pas de salut ».

En tout cas, c'est un retour méritoire et vigoureux au vocabulaire des anciens scolastiques relativement à l'hérésie, au schisme et à l'infidélité qui a permis à Mgr JOURNET d'écrire les pages qui, de tout son ouvrage, m'ont le plus instruit et touché. C'est *vrai, profond, lumineux, évangélique* et, par là-même, *généreusement humain et apostolique*. Comme il faut souhaiter que ces précisions, sûres et sages, soient bientôt monnayées dans les manuels d'instruction religieuse à l'usage des jeunes catholiques de nos lycées et collèges, qu'elles passent dans les précis de théologie destinés à la formation des clercs ! Cette distinction heureusement formulée par l'Auteur entre l'hérésie, le schisme, l'infidélité, entre le *péché* et son *patrimoine* est féconde. « L'hérésie est un péché, non une erreur ; une doctrine de soi contraire à la foi ne devient hérétique qu'au moment où il se trouve un chrétien pour la soutenir avec pertinacité ; on ne doit parler d'hérétiques et d'hérésies qu'à propos d'une doctrine : 1^o contraire à la foi divine et catholique, 2^o soutenue par un chrétien, 3^o avec pertinacité », pp. 321-322. Quant au schisme, Mgr JOURNET cite des paroles de CAJÉTAN qu'il qualifie justement de « fortes et profondes » : « Celui-là est schismatique qui refuse », — avec pertinacité, sinon il peut bien y avoir dissidence, mais non pas schisme —, « d'agir comme partie de l'Eglise pour être un tout à part. Peu important les motifs. »

Non moins remarquables, les notations relatives à l'excommunication par rapport aux « grandes déchirures de l'Eglise produites par l'infidélité, l'hérésie, le schisme ». Mais comment distinguer la désertion extérieure de l'Eglise, de la culpabilité intérieure et, si le schisme est un péché, comment le déceler avec certitude ? Mgr Journet répond avec netteté : « Impossible de juger d'un hérétique pertinace hors du probable et du vraisemblable. « Un jugement certain ne peut relever du magistère infaillible. L'homme qui se comporte

comme un hérétique, n'est peut-être qu'un psychopathe. C'est Dieu qui juge les consciences, non les canonistes. Ils n'échappent pas à l'erreur judiciaire », p. 28. A la différence des critères de dissidence, qui sont certains aux yeux de tout fidèle, les critères de schisme ne sont que probables. Mgr Journet dit encore avec bonheur comment « infidélité et schisme s'attaquent à la substance de l'Eglise, excluent par nature et totalement de la communion ecclésiale, déchirures de droit divin ; tandis que l'excommunication, est mesure canonique, déchirant un lien canonique... elle a des effets intérieurs très graves, mais moyennant des dispositions canoniques. » Nos laïcs engagés dans les luttes présentes de l'Eglise, les publicistes en particulier, feront bien de lire ces admirables pages sur les déchirures de l'Eglise et de méditer sur les textes « misérables » de Joseph de Maistre concernant les églises orthodoxes, « paroles capables de faire un mal durable à la cause de la vérité. Le mépris hautain de Joseph de Maistre pour l'Eglise orthodoxe, Khomiakov ne tardera pas à le retourner tout entier, contre l'Eglise catholique. Il n'était ni clairvoyant, ni magnanime, qu'en quittant la Russie, M. de Maistre lui laissât dans la chair un poignard sur lequel il avait inscrit : De la part de l'Eglise romaine », pp. 743-744.

La troisième partie : *Propriétés de l'Eglise en tant que composée d'âme et de corps*, traite de l'unité catholique. Ici encore, que de vues neuves, personnelles, discutables sans doute, mais profondes et que de formules heureuses, poétiques, parlantes. « L'unité de l'Eglise est déjà réalisée et cependant toujours en devenir ». « Il ne manque rien dans l'Eglise. Il manque à l'Eglise tout ce que lui ravit la cité du mal... Le bien qui se fait chez les dissidents ne manque pas à l'Eglise ; il enrichit la catholicité de son agir ».

La conclusion de l'ouvrage était indiquée, commandée par le déroulement de la pensée : c'est la prière du Christ en Jean XVII, 20-21 : afin que tous soient un » sobrement commentée à la lumière du présent et de l'avenir ; Mgr JOURNET n'y montre pas un cœur plus brûlant du désir de l'unité que ne le rêflétaient les pages précédentes : cela ne se pouvait.

En vérité, Mgr JOURNET offre au public autre chose qu'un gros volume : un grand livre. L'envergure des considérations, leur hauteur de vue ; la sécurité et la profondeur doctrinales, la clarté, le style coloré des exposés, leur qualité spirituelle surtout, font de ce monument élevé à la gloire et au service de l'Eglise du Christ, un instrument de travail et de contemplation incomparable, proprement unique en ecclésiologie contemporaine. Longtemps, il contribuera à titre privilégié à tout autre essai constructif sur le sujet, tant il sera impossible de ne pas s'y référer, de ne pas tenir compte des théories les plus personnelles de l'auteur ; les corriger sera encore les utiliser. Tel est le sort des grandes œuvres de l'esprit.

CORRIGENDA. — Dans mon article *Le Mystère de la Messe*, *Lumière et Vie*, n° 7, lire au lieu de manifestations rituelles : *manipulations rituelles*, p. 46 ; au lieu de Lettre aux Parthes : *Sur l'ép. aux Parthes*, p. 53, note 1.

H. BOUÉSSÉ.

R. AUBERT. « *Le Pontificat de Pie IX* » Vol. 21 de l'« *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours* », 1 vol. pp. 510. Paris, Bloud et Gay, 1952.

Dans la monumentale « *Histoire de l'Eglise* » fondée par A. Fliche et V. Martin, un volume entier, et un énorme volume, est consacré aux trente-deux années du pontificat de Pie IX (1846-1878). Cela pourrait surprendre à première vue. Une lecture attentive montre, au contraire, que résumer en un seul volume une telle période est une vraie gageure. L'Eglise n'est point alors réduite à l'Europe, elle s'étend au monde entier ; les changements de civilisations, d'idées, de conceptions politiques, sont si nombreux que l'on ne sait comment les étreindre. C'est le moment où le domaine temporel des Papes, déjà millénaire, s'effondre ; le moment où les régimes absolutistes disparaissent pour la plupart, où l'idée de liberté se répand, où les problèmes sociaux commencent à apparaître devant les consciences et l'opinion ; le temps de Montalembert, de Ketteler, de Vogelsang et aussi celui de Marx, d'Engels, de Proudhon. C'est le temps aussi où la centralisation du gouvernement s'accroît dans l'Eglise, — le temps enfin du Concile du Vatican.

C'est pourtant cette gageure que M. l'Abbé Aubert, professeur au Grand Séminaire de Malines, a tenue. Il était connu jusqu'ici surtout comme théologien. Il s'impose maintenant comme historien. Il a eu d'autant plus de mérites à cela qu'une source essentielle est encore inaccessible : les Archives du Vatican. De même les Actes de nombreuses Eglises ne sont point publiés. Il faut recourir à d'innombrables travaux recouvrant cette période dont certains heureusement peuvent être considérés comme des sources.

A vrai dire, cette Histoire est avant tout centrée sur Rome, les problèmes romains et sur les pays d'Europe Occidentale. Pour les autres Eglises (Amérique et Orient) nous ne trouvons qu'un résumé, fort suggestif d'ailleurs. L'expansion missionnaire n'a pas non plus, semble-t-il, la place qui lui reviendrait. L'immensité de la matière explique quelques minimes erreurs de détail. Enfin l'auteur emploie, pour définir certaines tendances de pensée, des termes que seul le xx^e siècle mettra en circulation.

Ce ne sont là que vétilles. Elles ne déparent en rien l'œuvre. L'information est large et sûre. Il n'y a pas de parti-pris même s'il y a des options. La sérénité scientifique nomme avec calme les erreurs

et les faux pas ; mais c'est sans acrimonie. Le style est coulant et supporte fort bien la dure épreuve de la lecture publique.

Surtout, cette lecture est éminemment utile. Tous ceux qui essayent de comprendre la situation actuelle du catholicisme en Europe ne peuvent s'abstenir de lire ce livre. Il n'appartient certes pas à l'histoire de donner des solutions concrètes directement applicables à une autre époque que celle décrite ; l'auteur s'en garde soigneusement. Ce sont les faits eux-mêmes qui sont source de réflexion. Comment ne point constater le parallélisme des problèmes, de semblables divisions entre catholiques, d'identiques retards dans les domaines scientifiques et sociaux, un même manque d'imagination ?

Dans la phase révolutionnaire de l'histoire que nous vivons actuellement, cette leçon d'un passé encore récent est précieuse. Vraiment l'histoire est ici « maîtresse de vie ».

A. GRAIL.

Al. MULLER. *Ecclesia Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (Paradosis... 5)

Freiburg i. d. Sch. Paulusverlag, 1951 ; 17 × 24,5.

M. l'Abbé A. Müller a fait, sous la direction du Prof. O. Perler, de l'Université de Fribourg (Suisse), une enquête historique de grande valeur sur le thème, souvent touché par les théologiens, sans un souci suffisant d'information positive, du parallèle Marie-Eglise, et donc, subsidiairement, du parallèle Eve (Eglise)-Marie. L'enquête va de l'Écriture (valeur des personnifications) jusqu'en 431, date d'Ephèse et de la mort de S. Augustin. Le thème de Marie et celui de l'Eglise sont d'abord traités chacun pour soi, bien que révélant déjà des parallélismes. Puis nous arrivons aux textes de Justin et d'Irénée, qui posent le rôle de Marie dans l'économie du salut et vont d'elle à l'Eglise. Chez les Africains (Tertullien, Cyprien) et les Alexandrins (Origène), qui sont contemporains, c'est l'Eglise et sa maternité qui sont considérées principalement : Müller rétablit le sens du texte fameux d'Origène, *Com. in Joan.*, I, 4, 23 : il ne dit pas qu'il faut avoir Marie pour mère pour être chrétien, mais bien que, si l'on est chrétien, on vérifie la parole de Jean, xix, « Voici ta mère » (1). Au fond, les vues spéculatives profondes d'Irénée n'ont guère eu de lendemain ; Méthode ne sait pas bien les reprendre ; il faut attendre S. Epiphane pour les retrouver élaborées dans la première construction un peu détaillée de Marie-Nouvelle Eve à côté du Nouvel Adam. L'A. étudie de façon

(1) Cette interprétation s'accorde mieux, nous semble-t-il, avec le doute qu'Origène prête à Marie au moment de la passion ; elle est confirmée par un texte parallèle de saint Ambroise, si dépendant d'Origène.

détaillée S. Cyrille d'Alex., S. Ambroise, S. Augustin. Il essaie bien de pousser la pensée de celui-ci, au delà de la simple idée de Marie type et membre principal de l'Eglise, dans le sens d'une identité entre sa maternité spirituelle par sa foi et sa maternité physique du Christ. C'est dans ce sens que l'A. lui-même conclut dans un chapitre terminal plus spéculatif qu'historique. On peut penser qu'il force un peu les textes d'Augustin pour trouver un chaînon traditionnel, non seulement dans le sens moderne de la théologie mariale, mais dans le sens de sa propre synthèse. Il faut reconnaître cependant que, dans l'ensemble, l'enquête est bien conduite, critique, satisfaisante, et qu'elle fournit une base sûre pour connaître la Tradition ancienne sur ce point très important qui intéresse autant l'ecclésiologie que la mariologie. Peut-être cependant quelques aspects auraient-ils pu être mis dans un relief plus fort : ainsi le thème irénéen de la *recirculatio*, de la reprise de la désobéissance d'Eve dans l'obéissance de Marie.

Y. CONGAR.

L.-J. LEBRET et Th. SUAVET, *Rajeunir l'examen de conscience.*

1 vol. pp. 192. Coll. « Spiritualité », les Editions ouvrières, Economie et Humanisme, Paris, 1952.

Il n'y a pas si longtemps, vouloir revaloriser l'examen de conscience eût semblé une œuvre courageuse, mais par avance vouée à l'échec. Les temps sont changés. La mode est aux examens de conscience. Le sens de la responsabilité de l'homme qui fait sa destinée et marque le monde, l'engagement personnel de chacun dans le concret de la vie, le besoin d'un renouvellement de la Morale : tout cela explique assez ce changement. Ce qu'on cherche d'ailleurs dans ces schémas, ce n'est pas comme jadis un barème, mais un choc et comme un témoignage.

La cinquantaine d'examens que nous propose ici le Père Lebreton passent en revue les situations sociales les plus diverses, de l'adolescent au malade, de l'ouvrier au banquier, du citoyen au curé. Ils sont le fruit d'une large collaboration et s'inscrivent dans la ligne de spiritualité de la collection bien connue d'Economie et Humanisme.

Il faut acheter ce petit livre, le lire, et puis le garder à portée de la main pour l'ouvrir souvent au hasard. Son contact sera toujours bienfaisant. *Accepter délibérément sa médiocrité et ne pas chercher à en sortir. Capituler devant l'effort. Prendre l'ascenseur pour monter un seul étage. Garder pour soi son superflu. Croire qu'il suffit d'élever ses enfants comme on l'a été soi-même. Prêtre, ne pas savoir parler aux hommes, au fond n'avoir presque rien à leur dire.*

Les devoirs proprement religieux tiennent peu de place. Les auteurs ont supposé le lecteur par ailleurs suffisamment averti. Excès

d'optimisme ou invitation discrète à combler une lacune ? On peut souhaiter qu'une prochaine édition couronne l'ouvrage en développant l'unique page consacrée à l'enfant de Dieu : *ne pas considérer les préoccupations religieuses comme les plus importantes de ma vie...* On verrait mieux ainsi comment, par la vie de foi et l'adhésion au Sauveur, le chrétien donne un sens plein et définitif à ses divers engagements en recentrant tout sur Dieu : que vous mangiez, que vous buviez, quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu.

V. de C.

Geddes MAC GREGOR. *Les frontières de la morale et de la religion.*

1 vol., in-8 carré, 188 pages, Collection Philosophie de l'esprit, Aubier, Paris. 600 fr.

L'auteur de cet ouvrage écrit en français par un écossais est connu en Angleterre pour ses études sur l'expérience religieuse. Docteur d'Oxford et de Paris, il se présente ici sous le patronage de Louis Lavelle et de M. Le Senne. On ne s'étonnera donc pas de le voir tracer les frontières de la morale et de la religion en se guidant sur les valeurs : celles-ci, dit-il, sont comme l'étoffe dont est faite la religion ainsi que la morale.

Une judicieuse analyse met en lumière les termes en présence, souligne leur autonomie respective, détermine les rapports avec la métaphysique. M. Mac Gregor prend position contre les philosophes qui, mettant en doute, avec la réalité d'une *nature humaine* et d'un *jus naturæ*, l'existence d'une conscience morale commune, ne voient dans l'éthique qu'une espèce d'appendice à la religion ou à une quelconque théorie. Du moins faut-il retenir quelque chose de cette réaction moderne : l'indépendance de la morale est moins valable que beaucoup ne l'avaient pensé ; n'en attendons pas ce que seule la religion peut nous apporter.

Car la morale ne se suffit pas à elle-même. Malgré sa position unique dans l'échelle des valeurs humaines, elle n'est que *l'une* des valeurs. D'où nécessité d'un *tribunal indépendant* — l'expression est de l'auteur — qui assure l'unité entre toutes les valeurs. Nous rencontrons la religion.

Celle-ci se définit comme *direction* : « c'est la direction qui sanctifie les choses et les fait religieuses ». Direction vers quoi ? Vers la Valeur absolue, Dieu, — sous quelque visage, quelque nom qu'Il se présente. Précisons. La religion est théorique (au sens grec du mot). Sa *théorie*, c'est la connaissance de Dieu, la vision comme aime dire notre philosophe ; sa *pratique* c'est l'amour. Mais si « l'affaire de la religion c'est l'amour et la vision de Dieu », la vision l'emporte sur l'amour dont elle est la source.

Supérieure à la morale, la religion en a pourtant besoin. Un grand danger la menace en effet, la magie. Entendez par là une simplification de la vie religieuse qui supprime l'effort et cherche l'union divine dans des procédés imaginaires. « La religion sans devoirs, obligations, ni fruits moraux, ne peut éviter de dégénérer en magie ». Comprenons bien. La vie morale ne crée ni la religion, ni l'union à Dieu. Elle leur est nécessaire parce qu'elle les garde. Cette aide mutuelle va-t-elle sans heurts, sans tension ? Non. La morale perd sa suprématie ; la religion doit intégrer le quotidien et son éparpillement. Et pourtant, plus la religion sera vivante, plus cette tension diminuera, car l'homme reconnaîtra mieux dans les situations, dans les réalités de ce monde, l'éclat et comme un émiettement de la Valeur absolue. A sa lumière, il mesurera toutes choses à leur juste valeur. En un mot, il saura, en toute rigueur de terme, apprécier. Le livre peut s'achever : « Avoir l'esprit religieux, c'est *apprécier* par excellence ; et celui qui a appris à apprécier, avec un cœur pur, même les choses les plus banales et les actes les plus ordinaires, n'est pas loin du royaume des cieux ».

Cette sèche analyse rend bien mal la richesse de ces pages, l'inspiration et la loyauté intellectuelle qui les animent. Le cheminement de la pensée pourra dérouter certains. Ils se laisseront tentés par une réflexion profonde que traversent des exemples savoureux et des pointes d'humour. Faut-il insister auprès des moralistes et des théologiens chrétiens ? Ils auront grand profit à retrouver ici, parce que dans une optique différente de la leur, un certain nombre d'idées et de thèmes qui leur sont chers. Et puis, n'est-il pas bienfaisant de rencontrer quelqu'un qui n'accepte pas les yeux fermés des principes qui méritent le qualificatif de *premiers* pour la seule raison qu'on s'est toujours refusé de les discuter ?

Tout n'est pourtant pas hors de conteste. Telle expression, telle affirmation sont sujettes à caution. En d'autres endroits, on aimerait plus amples explications. Permettons-nous quelques réflexions.

L'auteur insiste presque uniquement sur la nécessité de la religion pour la morale, et de la morale pour la religion. Elles ont besoin l'une de l'autre pour subsister dans leur intégrité. Mais ce point de vue, n'appelle-t-il pas un autre point de vue, plus intérieur celui-là ? Toute religion implique une morale, contient des exigences proprement morales. Et ces exigences ne sont que les moyens de traduire l'amour, des déterminations de cet amour que la religion nourrit dans l'union à Dieu — comme l'a très bien vu M. Mc G. D'où cette autre remarque. Il est légitime d'étudier la religion comme phénomène particulier, sans préciser de quelle religion il s'agit, d'étudier ses rapports avec la métaphysique, le comportement social, l'esthétique... Mais la comparer avec la morale soulève des problèmes autrement redoutables. Nous sommes dans un autre ordre : en vie morale, il s'agit de donner ou de ne pas donner une valeur à sa vie

même. Dès lors peut-on étudier avec profondeur, comme on a voulu le faire ici, les rapports entre morale et religion sans préciser quelle religion est en cause, bien plus sans se poser la question de son authenticité ?

V. DE COUESNONGLE.

Gustave THILS, *Théologie et Réalité sociale.*

1 vol., 300 pp., 14,5×21 cm. Casterman, Tournai, Paris, 1952.

M. Thils ajoute un nouveau titre à la liste déjà imposante de ses productions. Reprenant certaines pages de sa *Théologie des réalités terrestres*, il ébauche une théologie de la réalité sociale. « L'important est que l'on cesse de croire et de dire que telle ou telle question, parce qu'elle touche au domaine de la *société* des hommes, n'est plus du domaine de la *théologie* » (p. 34). On applaudit à ce dessein. A vrai dire, l'auteur se propose seulement de rassembler des matériaux, avec le louable désir de changer une mentalité. D'où ces abondantes citations qui brisent parfois le jaillissement d'une pensée plus profonde et plus personnelle. En accord avec le thomisme et à l'encontre de l'augustinisme politique, M. Thils insiste, avec raison, sur la consistance du créé et du temporel, sur l'authenticité de certaines valeurs naturelles, qui peuvent naître même en climat non chrétien (p. 199).

L'urgence du problème traité et l'intérêt de nombreuses pages font regretter d'autant plus le caractère hâtif de l'ensemble et certaines omissions. Une théologie des sociétés ne doit-elle pas faire apparaître entre les hommes des liens plus intimes et plus exigeants ? On peut penser, entre autres, que la personne du Christ ne tient pas ici toute la place qui lui revient. Ainsi l'A. n'a pas assez tiré parti du passage de l'épître aux Ephésiens où saint Paul, sans faire allusion au mystère trinitaire, donne comme modèle de la société conjugale l'union du Christ et de l'Église. Même remarque sur la dialectique de *I Cor.* avec ses références incessantes à l'unité dans le Christ. Enfin on s'étonne que, dans une réflexion théologique sur un tel objet, la doctrine du Corps mystique tienne si peu de place. Au plan moral, l'A. ne fait que signaler le rôle fondamental des vertus.

Il remet sans doute à une autre fois le soin de montrer, avec leur caractère social, leurs diverses imbrications au plan naturel et surnaturel, et comment les mystères de Dieu, de Jésus, de la Fin bienheureuse les commandent.

Malgré ces omissions qui nuisent à l'équilibre de l'ensemble, il faut remercier M. Thils. Son livre contribuera à poser une question dans l'esprit de ses lecteurs et à orienter une réponse. Souhaitons que lui-même s'engage plus avant sur les pistes qu'il nous permet déjà de mieux repérer.

V. DE COUESNONGLE.

Chanoine Jacques LECLERCQ, *Valeurs chrétiennes*.

1 vol., 208 p., 13×20 cm. Coll. « Cahiers de la Revue nouvelle », Casterman, Tournai, Paris, 1952.

Un livre de M. le chanoine Leclercq s'ouvre toujours avec plaisir. Celui-ci contient des études, presque des méditations, sur le prix de la vie, la mort, la souffrance, la vieillesse, la maladie. Le Christ donne valeur authentique à ces mystérieuses réalités. Ces pages veulent acheminer vers la paix et la joie chrétiennes les âmes abattues qui doutent de la Providence.

Les chapitres sur la grandeur de la vieillesse et sur l'état de maladie méritent l'attention. « Si la beauté du soir est apaisante, c'est parce qu'elle succède aux fatigues du jour, qu'on aspire au repos ; et, si elle n'est pas triste, c'est aussi parce qu'on sait qu'au repos de la nuit succédera le réveil de la vie. Si la nuit ne devait plus finir, le soir ferait peur et on n'y verrait que l'horreur de l'extinction... Il n'en est pas autrement de la vieillesse et de la mort » (p. 166). Plus loin, l'auteur nous parle de l'« éminente dignité du malade dans l'Eglise ». Il voit dans la maladie un état de sanctification privilégié pour qui sait *accepter*. Car tout est là. Encore faut-il distinguer *acceptation* et *conscience* de l'acceptation. Celle-ci peut disparaître. « La formation du malade à l'acceptation de son état de maladie demande qu'on l'aide à comprendre que tout cela (inconscience, rancœurs, découragements, impression de déchéance) fait partie de son état et que l'acceptation de tout cela est impliqué dans l'acceptation de la maladie » (p. 183).

Il faut mettre ce livre compréhensif, au ton direct, simple, entre les mains de tous ceux que l'épreuve visite. Leur foi et leur souffrance s'uniront mieux dans un même geste d'offrande.

V. DE COUESNONGLE.

Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel o.s.b.

1 vol. in-8, 392 pp. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1951.

Le renouveau liturgique français d'aujourd'hui n'est pas sans attaches profondes avec l'effort remarquable qui l'a précédé de plus de vingt ans en Allemagne, tant au plan de la pensée qu'au plan de la pastorale. D'où, pour quiconque en France, à un titre ou à un autre, au titre d'apôtre ou de pasteur surtout, œuvre à cette renaissance, l'importance qu'il y a de connaître l'histoire et, plus profondément, l'esprit de cet effort dans lequel D. Casel et l'école de Maria-Laach tiennent une place privilégiée.

L'ensemble des articles que les frères, les disciples, les admirateurs de D. Casel ont groupés en des Mélanges au titre significatif,

aideront à cette compréhension ceux qui peuvent avoir accès à la langue allemande en laquelle la plupart de ces articles sont écrits.

La base théologique qui en fait une œuvre remarquablement unifiée est évidemment la doctrine casélienne du Mystère, selon laquelle — on le sait — le culte chrétien pris dans son ensemble, sacrements et sacramentaux, forme comme un grand mystère qui contient et réalise l'œuvre de la rédemption sous ses multiples aspects, donnant, spécialement, à l'acte central de l'œuvre rédemptrice, le « *transitus* » pascal du Sauveur mort et ressuscité, d'être rendu objectivement présent sous le voile des symboles du culte.

C'est dans la célébration du Baptême et de l'Eucharistie que peut se vérifier le mieux la théorie de D. Casel, dont on sait au reste qu'elle n'a pas rallié les suffrages de tous les théologiens.

Aussi bien, ces *Mélanges* s'ouvrent-ils par un commentaire (K. H. Schelkle) du c. 6^e des Romains, où le thème du Baptême et de la mort fait de ce texte une remarquable base biblique pour la théorie du Mystère. C'est au baptême encore, — au baptême, bain nuptial —, que se rattache la contribution passionnante de dom H. Frank sur l'histoire et la conception de la fête de l'Épiphanie.

Quant à l'Eucharistie, elle est traitée tour à tour dans sa profondeur eschatologique (« La venue du Seigneur et la célébration de l'Eucharistie », M. Schmaus) et sous l'aspect de « Mystère redoutable » qu'elle prend dans la piété du iv^e siècle (J. Quasten).

On conçoit que la part ait été faite, très large, au monachisme, dans ces *Mélanges*, puisque c'est avant tout en milieu monastique que s'est épanouie la *Mysterienlehre*. Quatre articles étudient successivement : la part, très réduite d'ailleurs, prise dans la Liturgie par les moines de l'antiquité (dom Dekkers) ; les relations entre martyre et profession monastique conçue comme un second baptême (E. E. Malone) ; la conception du monachisme comme « Philosophie pneumatique » d'après les lettres de st. Nil (dom Warnach) ; l'ordo de la consécration monastique dans l'Eglise de Syrie (dom Heiming).

On sait enfin l'attrance exercée par l'Orient chrétien sur le grand abbé de Maria-Laach, feu dom Herwegen, et son école. Deux articles le rappellent à propos, l'un traitant de l'idée de mystère dans l'office byzantin (J. Tyciak), l'autre de l'icône comme mystère (P. Hendrix).

Cette liste ne se veut pas exhaustive. Telle quelle, elle donnera un aperçu de la richesse de l'ensemble et de son inspiration authentiquement casélienne. Ces *Mélanges* auraient voulu être un hommage à celui dont la pensée les soutend. La mort émouvante, vraiment « providentielle », de D. Casel, à l'aube de Pâques 1948, en a fait mieux qu'un hommage, une sorte de testament, dans la mesure où, comme nous le pensons, les diverses contributions dont ils se composent reflètent la pensée du maître de la *Mysterienlehre*.

R. B.

Joseph NUTTIN. *Tendances nouvelles dans la Psychologie contemporaine.* Louvain, Nauwelaerts.

(Publications Universitaires de Louvain), 1951, 58pp. 14 × 21 cm. 30 frs belges.

L'un des phénomènes culturels les plus saillants de l'après-guerre se reconnaîtra sûrement dans la poussée subite opérée dans le grand public, au plan des applications comme à celui de la pensée, par la Psychologie moderne « scientifique ». Or voilà que, parallèlement à « l'éclatement » de la Psychologie dans le grand public, se fait jour chez les savants le souci d'une intégration des psychologies en une *synthèse* valable tant au plan scientifique qu'au plan supérieur d'une « sagesse ». Avant la parution de l'opuscule dont nous rendons compte, fort consonant du reste avec lui, le remarquable essai du professeur Lagache apportait naguère le témoignage le plus autorisé sur ce besoin d'unité¹. D'autre part, cette même diffusion de la Psychologie hâte la nécessité d'une confrontation *globale* d'un tel courant d'idées et de techniques avec la vie et la doctrine chrétiennes. Ce qui suppose un double effort préliminaire : d'une part, la réduction, précisément, des psychologies à l'unité ; ensuite, la comparaison et l'interprétation de cette ou de ces psychologies « intégrées », avec ou par une *philosophie* spiritualiste, évidemment prérequis. C'est ce triple mouvement qui anime l'essai du professeur Nuttin.

L'auteur, dans une première partie, fait prendre conscience au profane de l'importance actuelle de la Psychologie dans le domaine pratique. Ces quelques pages, alertes, claires, ne comptent évidemment pas parmi les plus originales. On peut leur reprocher de ne pas mentionner l'importance prise par la Psychologie sur le plan propre de la *pensée*.

La deuxième et la troisième parties de l'exposé, reprises, en simplifié, d'un important et récent ouvrage de l'auteur², se révèlent fort suggestives et attachantes. L'auteur fait le bilan des plus représentatives parmi les écoles psychologiques en présence aujourd'hui, et aussi de leur interpénétration, fort heureusement amorcée. Citons sa conclusion : « Le rapprochement de ces deux branches — la psychologie clinique et la psychologie sociale — avec la psychologie du comportement, est le trait le plus significatif de l'évolution actuelle de la psy-

1. Daniel LAGACHE (prof. à la Sorbonne). *L'Unité de la Psychologie. Psychologie expérimentale et psychologie clinique.* Paris, Presses Universitaires de France, 1949, 62 pp. in-18.

2. Joseph NUTTIN. *Psychanalyse et Conception spiritualiste de l'Homme. Une théorie dynamique de la personnalité normale.* Louvain (P.U.L.) et Paris (Vrin), 1950, 434 pp. 17×25. Voir spécialement pp. 144-159 ; 253...

chologie scientifique » (p. 31). Et d'y voir, à bon droit, un signe de l'accession de la Psychologie à l'âge adulte (p. 34).

Dans une troisième partie enfin, après avoir signalé les tentations de matérialisme inhérentes à l'une ou l'autre de ces disciplines (si précisément elles se disqualifient en « systèmes » !), l'A. esquisse sa propre théorie d'interprétation, ce qu'il appelle sa « conception spiritualiste et dynamique de la personnalité » : division de l'activité humaine en trois niveaux (biologique, social, spirituel), parcourus tous trois par une double requête spontanée : d'affirmation de soi, et de contact avec autrui (p. 42 sq.)... Il est difficile de contester que cette synthèse « fait penser » : avec d'autant plus d'attrait qu'elle s'affirme en raccourci, et que tout l'opuscule se lit vite et facilement. Ce petit livre tient son propos : celui d'une excellente vulgarisation.

On discutera, sans doute, le programme proposé par l'A. dans sa conclusion (52-54), on critiquera la bibliographie. Les initiés continueront de se référer à l'essai, déjà cité, du professeur Lagache, plus complet dans l'investigation, plus motivé scientifiquement, plus ardu aussi, et moins riche en perspectives philosophiques. Telle quelle, la plaquette du professeur Nuttin conserve le mérite d'avoir su détecter la convergence des lignes de forces les plus fécondes, et d'indiquer la route.

A. CLERC.

A. HAMMAN, o. f. m. *Prière des premiers chrétiens.*

Textes pour l'Histoire sacrée choisis et présentés par Daniel-Rops. 1 vol. in-8, 477 pp., librairie Arthème Fayard, 1952.

Il faut être reconnaissant au traducteur de ces beaux textes antiques sobrement remis dans leur contexte historique, d'avoir rendu accessibles aux chrétiens de notre temps des sources si pures dont les générations qui nous ont précédés avaient, faute de contact, perdu le goût.

Sans vouloir idéaliser à l'excès le style de la vie chrétienne aux premiers siècles de l'Eglise, comment ne pas être frappé pourtant de la densité de tant et tant de ces formules, liturgiques ou privées, où s'exprimait le ton des âmes ?

Le meilleur service que puisse rendre cette anthologie, à laquelle on ne peut que souhaiter une très large diffusion, est de permettre à la prière des chrétiens d'aujourd'hui, en se coulant dans le moule de ces prières antiques, de retrouver l'inspiration profonde, si lourde de tendresse humaine et divine, qui est à la source. — évoquons deux exemples —, aussi bien de la prière « universelle », dirigée par le diacre, dans la Liturgie syrienne de saint Jacques, comme prélude à la prière eucharistique, que de la merveilleuse prière murmurée par Macrine, sœur des saints Basile et Grégoire de Nysse, sur son lit de mort.

R. B.

Le Pater expliqué par les Pères, présenté et traduit par
A. HAMMAN, o. f. m.

1 vol. in-8, 164 pp., Editions franciscaines, Paris, 1952.

Au centre de la prière des chrétiens des premiers âges il y a le Pater, comme au temps de l'initiation des catéchumènes l'explication du Pater, avec celle du Symbole, joue le rôle principal.

On comprend dès lors la place que tient le commentaire du Pater dans l'œuvre des Pères de l'Eglise, où l'interprétation littérale et spirituelle de l'oraison dominicale devient le noyau de véritables traités sur la prière.

La traduction que donne ici le Père Hamman des commentaires du Pater d'un Tertullien, d'un Cyprien, d'un Augustin, pour l'Afrique, d'un Origène pour l'école d'Alexandrie, d'un Cyrille de Jérusalem, le grand évêque liturgiste du iv^e siècle, d'un Grégoire de Nysse, le plus mystique des Cappadociens, d'un Théodore de Mopsueste pour l'école d'Antioche, complète à souhait, sur un mode plus didactique, l'anthologie précédemment recensée.

R. B.

Max SCHELER. *La Pudeur*.

Aubier, 153 pp.

Les racines de l'homme plongent profondément dans « l'esprit » et dans « la chair ». Les exigences de la personne spirituelle ne s'harmonisent pas avec ses servitudes corporelles. Ce fond à double plan rend possible l'apparition en l'homme de ce sentiment obscur et remarquable qu'est la pudeur. C'est surtout la pudeur corporelle (différente de la pudeur spirituelle) et particulièrement la pudeur sexuelle que Scheler étudie dans cet essai. Ces pages où l'auteur utilise la phénoménologie avec un art admirable seront des plus précieuses à quiconque voudra réfléchir à l'origine, au sens et aux rôles de ce sentiment qui vient pour ainsi dire combler « l'énorme vide qui baille entre l'esprit et les sens », et se fait l'avocat de l'amour contre l'instabilité des sens.

Les « moralistes ecclésiastiques » tireront grand profit de ces analyses, même si l'auteur manque de tendresse à leur égard.

S. L.

LUMIÈRE ET VIE

A paraître en Avril :

IX

“Jésus Fils de Dieu d’après le Nouveau Testament”

Le dogme de la divinité de Jésus est central dans notre foi ; il fut, il reste toujours le point le plus attaqué. Or, à la base de l’enseignement de l’Eglise, se trouvent les paroles mêmes de l’Ecriture. Voir, à travers celle-ci comment Jésus a, petit à petit, fait pressentir sa divinité à ses disciples, comment sous l’influence de l’Esprit Saint ils l’ont d’abord pleinement reconnue puis prêchée est un travail essentiel à tout chrétien désireux d’éclairer sa foi.

Dans ce cahier, après le rappel de l’espérance d’Israël, seront présentées les premières prédications chrétiennes, puis la catéchèse des Evangiles synoptiques, enfin saint Paul et saint Jean. Malgré les différences des formules alors en fixation, on verra, tout au cours de l’âge apostolique, la même foi se perpétuer et s’approfondir pour être le fondement de la nôtre.

Quelques-uns des plus éminents parmi les exégètes de langue française ont bien voulu collaborer à ce cahier :

M. A. GELIN, professeur aux Facultés catholiques de Lyon ;

M. l’abbé J. SCHMITT, professeur à l’Université de Strasbourg ;

Le R. P. BENOIT O. P., professeur à l’Ecole Biblique ;

Le R. P. MOLLAT S. J., professeur au Scholasticat de Fourvières ;

Le R. P. BOISMARD O. P., professeur à l’Université de Fribourg.

A paraître en Juin :

“Le Saint Esprit”

avec la collaboration

des RR. PP. CHENU, SPICQ, PAISSAC, CONGAR, etc...

Le Gérant : J. GRAIL, Saint-Alban-Leyse (Savoie)
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)

Dépôt légal : 1^{er} trimestre 1953

