LVMIERE ET VIE

La guerre

Jean-Yves JOLIF
Pourquoi la guerre ?

Adrien BRUNET
La guerre dans la Bible

Gabriel MATAGRIN
La guerre d'après les textes pontificaux

Marie-Dominique CHENU
L'évolution de la théologie de la guerre

A.-M. COCAGNAC
Trois méditations sur la douceur évangélique

38

SOMMAIRE

Le chrétien et la guerre 1

JEAN-YVES JOLIF, o. p.
Pourquoi la guerre ? 5

ADRIEN-M. BRUNET, o. p.
La guerre dans la Bible 31

GABRIEL MATAGRIN
La légitimité de la guerre d'après les textes pontificaux 48

MARIE-DOMINIQUE CHENU, o. p.
L'évolution de la théologie de la guerre . .. 76

A.-M. COCAGNAC, o. p.
Trois méditations sur la douceur évangélique 98

DOCUMENTS
Le Conseil œcuménique des Eglises et la guerre . .. 113

CHRONIQUES
Chronique de liturgie (H.-Ch. CHÉRY, o. p.) 115

LES DISQUES
Sur la guerre (H. LAXAGUE et F.-D. SANSON) 130

LES LIVRES
Guerre et paix 134
Ecriture Sainte 141

LVMIERE ET VIE

Tome VII Juillet 1958 N° 38

Le chrétien et la guerre

Aucun homme ne peut sérieusement considérer que la guerre va de soi et qu'il faut en prendre son parti, de gré ou de force. Que dire alors du chrétien, qui a mis son bonheur dans la douceur et dans la paix ?

Les choses pourtant ne sont pas simples. A quels conflits, à quelles incertitudes n'en vient-on pas dès qu'on s'interroge pour définir une attitude pratique ? Ce monde dans lequel je vis est aujourd'hui habité par la guerre (et quelle forme revêtira demain ce voisinage inquiétant ?) ; que dois-je faire ? Si je ne veux pas bafouer la parole de mon Seigneur, quel comportement vais-je adopter ?

L'enseignement que rappelle ce cahier, les réflexions qu'il propose, ne trancheront pas cette question de façon définitive : il revient à chacun de s'éprouver devant le Seigneur, de se laisser juger par lui. On aurait voulu, du moins, aider le croyant à s'interroger plus franchement et à prendre conscience, s'il le faut, de l'affadissement qu'il a fait subir à l'évangile.

La guerre est un mal. On ne saurait plus la considérer comme un moyen apte à résoudre les conflits internationaux (*cf.* M. CORVEZ, Le droit de guerre, *dans* L. et V., *n° 3, p. 129-133*). *Il faudrait mesurer la portée de ce jugement, qui déboute la guerre de toutes ses prétentions. Est-il sûr que la conscience chrétienne soit assez lucide pour entrevoir et accepter tout ce qu'implique la proscription de la guerre ?*

Il est une façon de parler de la guerre, d'envisager la possibilité d'y recourir, de voir en elle la solution qui nous débarrassera de certaines tensions, qui est une négation de l'évangile. Si le chrétien y succombe, il doit avoir le courage de reconnaître qu'il est en cela même un pécheur. Si la guerre est vraiment un mal, elle ne peut être qu'objet d'aversion ; qu'elle soit aussi l'occasion de l'héroïsme, du courage et du sacrifice, il n'y a là aucune raison d'en faire l'apologie : « Toute apothéose de la guerre, a déclaré Pie XII, est à condamner comme une aberration de l'esprit et du cœur ».

Si le chrétien se sent complice de la guerre, c'est qu'au bout du compte il ne vit pas dans la liberté de l'Esprit, qu'il demeure asservi aux éléments de ce monde *et aux moyens charnels, et qu'il n'a pas encore découvert le juste rapport qui doit nouer sans confusion son appartenance au Royaume et son appartenance à une communauté terrestre. Comment pourrait-on nier la nécessité d'un sérieux examen de conscience sur ce point fondamental ?*

La vie dans la foi ne supprime pas les solidarités temporelles. Le chrétien est membre de la communauté humaine. Il a une patrie et il a des devoirs envers sa partie ; c'est dissimuler que de vouloir situer ici la contestation. Le seul problème est de savoir ce qu'est le patriotisme et jusqu'où il va. Le chrétien n'a pas à épouser les haines de César, ni à faire siennes ses violences : ici commence sa liberté, ici passe la frontière de l'Esprit que nul pouvoir humain n'a licence de franchir ni d'effacer. Libre à l'égard du mal, le chrétien doit aussi demeurer libre en face d'un pouvoir politique qui n'est plus qu'un loup déguisé en agneau. C'est par ce refus et cette insoumission qu'il servira sa patrie comme elle doit être servie.

Un ordre ne mérite obéissance que s'il est conforme à la morale. Le chrétien qui oublie ce principe élémentaire ne sert plus son Seigneur : il ploie le genou devant une idole, et quelle idole !

Jusqu'où ira cette liberté ? Si la guerre est un mal, le chrétien ne devra-t-il pas s'en désolidariser en toute hypothèse ? Dès qu'on prend conscience du désaccord fondamental entre la

guerre et le Royaume de paix, l'objection de conscience apparaît comme une réponse au moins possible et qui mérite d'être soigneusement examinée. Les chrétiens doivent témoigner que seul Jésus est Seigneur ; le « droit de guerre » est-il autre chose que la forme la plus monstrueuse que puisse prendre la Seigneurie usurpée de César ?

On sait pourtant que l'Eglise, dans son enseignement le plus récent, demeure quelque peu méfiante à l'égard de l'objection de conscience, du moins lorsque celle-ci est absolue et s'exprime en un refus inconditionné de participation à une action militaire quelle qu'elle soit. Il s'agit là, comme un examen plus attentif le montrerait, de réserver la légitimité de la résistance armée à une injuste agression, mettant en péril les biens les plus essentiels, sans lesquels la vie d'un peuple est dépourvue de sens et cesse d'être humaine. La force de cet enseignement est évidente ; mais n'est-elle pas émoussée, pensera-t-on, par la protestation de la conscience chrétienne : si je résiste au mal par le mal, si je vaincs la violence par la violence, n'ai-je pas moi-même succombé au mal et ne suis-je pas aussi coupable et injuste que celui qui m'attaque ?

Cet absolu de la douceur n'est pas seulement émouvant et respectable : il doit aussi être sauvegardé. Mais il risque à chaque instant de sombrer dans l'irréel, et sans doute est-ce contre cette déchéance que veut le défendre l'enseignement de l'Eglise, qui ne trahit ainsi en rien la béatitude promise aux artisans de paix.

Le point essentiel de cet enseignement, c'est qu'il est donné en fonction d'un monde où la violence se refuse encore à entendre raison. Il s'agit de parvenir à une communauté humaine qui exclura toute forme de guerre, de transformer le présent qui est mauvais, de faire naître en lui la véritable paix. Cela suppose que l'on prenne au sérieux et la violence qui sévit sur le monde et les valeurs qu'elle menace et qu'elle détruit. Il faut bien prendre garde qu'en se réclamant d'un absolu de douceur et de pureté, on oublie peut-être les violences raisonnables et les engagements justes que réclame le présent. Lorsqu'on a proclamé le caractère inconditionné de la défense Tu ne tueras point, *peut-on s'estimer quitte envers*

une humanité qui, hors même de toute guerre, est pour une bonne part en proie à la famine ? En investissant dans l'objection de conscience tout l'absolu de la douceur, n'est-il pas à craindre qu'on ne voie qu'une partie du mal et qu'on laisse la violence s'étaler impunément ?

Il y a des valeurs qui méritent d'être défendues. Non pas l'orgueil, ni l'impérialisme, ni même une idéologie ou une culture qu'on érigerait en absolu, mais les valeurs qui donnent à la justice et à la paix une chance sérieuse de progresser dans le monde. Si le chrétien est amené à combattre pour elles, qu'il ne croie pas que tout lui est permis : la torture, les représailles, les massacres de prisonniers, de femmes, d'enfants, l'emploi même de certaines armes ne peuvent en aucun cas être tolérés. Qu'il ne croie pas non plus faire œuvre divine ni partir en croisade : il ne peut qu'être déchiré, puisque tout est si perverti qu'il ne peut résister au mal qui l'entraîne, que sa liberté est enchaînée et qu'il doit momentanément voir sombrer ce qui fait sa raison de vivre. « Ne nous soumets pas à l'épreuve, mais délivre-nous du mal » : jamais mieux qu'en temps de guerre cette prière ne répond à l'angoisse du chrétien plongé dans un monde pécheur.

L'absolu de la douceur ne peut aujourd'hui s'établir dans le monde, et pourtant le chrétien n'y peut renoncer. Au sein même de la guerre, c'est en lui seul qu'il se confie, et c'est lui qu'il veut rendre présent à l'histoire. Peut-être quelque chose de plus est-il nécessaire et faut-il attendre que cette protestation en faveur de la paix s'incarne en des chrétiens qui en feront leur vocation ? Avec modestie, car ils sauront que dans le monde présent ils ne peuvent à eux seuls supprimer le mal et promouvoir le bien. Avec un esprit de dépouillement sans retour, car ils cesseront d'appartenir à ce monde, comme le moine qui ne vit plus que pour le Royaume, qui n'est plus ici bas qu'une exigence et qu'un exemple de dépassement et d'accomplissement.

Que cet au-delà lui soit ainsi rendu visible ou qu'il n'y adhère que dans la pure foi, le chrétien doit le porter en soi. Il est prêt à mourir à la guerre ? Qu'il le soit surtout à mourir pour la paix.

POURQUOI LA GUERRE ?

Pas plus qu'un ouvrier ne peut à lui seul saper une montagne, un homme ne peut tout seul en forcer cinq cent mille à mourir. Mais alors où sont les causes ?

L. TOLSTOÏ, *La guerre et la paix*

Dès qu'on essaie de faire porter sa réflexion sur la guerre[1], on se heurte à un paradoxe apparemment insurmontable. Je sens que la guerre concerne la totalité de mon existence, qu'elle me touche au plus profond de moi-même, et pourtant elle me demeure obscure et impénétrable. Elle est autour de moi, elle m'assaille, elle glisse en moi, mais elle me reste étrangère en quelque façon, comme l'écharde qui me fait sourdement souffrir. La Guerre m'apparaît comme un Destin inscrit hors de moi, au delà de mes prises, et contre lequel je ne puis rien, que le redouter ou l'espérer. Il semble même que

---

1. Les quelques ouvrages suivants, facilement accessibles, permettront de s'initier sérieusement au problème ici posé ; notre texte leur doit d'ailleurs beaucoup : G. BOUTHOUL, *Les guerres. Eléments de polémologie,* Paris, Payot, 1951, 550 p. (résumé dans *La guerre,* Coll. Que sais-je ?, Paris, Presses univ. de France, 1953, 120 p.) ; R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré,* 2me éd., Paris, Gallimard, 1950, Appendice III, Guerre et sacré ; R. CAILLOIS, *Quatre essais de sociologie contemporaine,* Paris, Gallimard, 1951, IV. Le vertige de la guerre ; L. MUMFORD, *Technique et civilisation,* traduit de l'américain par D. Moutonnier, Paris, Ed. du Seuil, 1950, 415 p. ; P. RICŒUR, *Histoire et vérité,* Paris, Ed. du Seuil, 1955, p. 230-243 : L'homme non-violent et sa présence à l'histoire.

je n'en puisse parler que sur le mode pathétique, pour invoquer ou conjurer cette toute puissance mystérieuse dissimulée dans l'ombre de l'histoire.

Cette impuissance de la réflexion est sans doute plus radicale pour nous, hommes du XXe siècle, qu'elle ne l'a jamais été, parce que la guerre nous est plus présente qu'à aucune autre génération. On peut, certes, réduire tout le passé à l'histoire des guerres ; la vision d'ensemble à laquelle on parviendra ne sera pas dénuée de vérité : il y a toujours eu des guerres, et les lamentations sur les malheurs qu'elles engendrent, les aspirations à la paix sont un thème assez ancien et assez courant pour qu'on se puisse assurer que l'humanité, plus ou moins clairement, a toujours compris son histoire comme dominée par cette tyrannie maléfique. Il n'en reste pas moins que nous sentons une distance entre nous-mêmes et les paysans grecs que met en scène Aristophane dans *La paix,* que le tragique d'Agrippa d'Aubigné nous semble lui-même venir d'un monde que nous ne connaissons pas, et que nous ne pouvons prendre tout à fait au sérieux l'Abbé de Saint-Pierre « faisant réflexion sur les cruautés, les meurtres, les violences, les incendies et les autres ravages que cause la guerre », et cherchant « si la guerre était un mal absolument sans remède et s'il était entièrement impossible de rendre la paix perpétuelle ».

Le nouveau visage de la guerre

Dans le passé, et quelle que fût sa cruauté, la guerre apparaissait comme un *événement*, comme un cataclysme naturel venant bouleverser le cours d'une existence par ailleurs paisible. *De la peste, de la famine et de la guerre, délivre-nous, Seigneur !* Aujourd'hui, la guerre n'arrive plus ; elle semble être toujours là. Lorsqu'elle est effectivement devenue *totale,* la guerre a pris une signification toute nouvelle pour l'homme, c'est un véritable changement qualitatif qui s'est introduit dans son histoire.

Au moment où naissait l'Etat moderne, Machiavel insistait sur cette idée que la guerre ne peut être confiée à une armée de mercenaires, mais doit être prise en charge par les citoyens

eux-mêmes. La levée en masse instituée par la Révolution française sera l'application littérale de ce conseil. De multiples raisons empêchaient pourtant la guerre moderne de prendre son véritable visage ; le mode de production économique, en particulier, ne laissait que peu d'hommes disponibles pour porter les armes (c'est ainsi que vingt-trois années de guerres ininterrompues, entre 1792 et 1815, n'ont sans doute pas coûté à la France plus de vies humaines que la seule guerre de 1914-1918).

Il était réservé au XXe siècle de voir se réaliser pleinement l'idée de Machiavel. Non seulement d'ailleurs la levée en masse peut prendre aujourd'hui des proportions qui font de la guerre moderne une reproduction à l'échelon mondial de la mobilisation totale des peuplades primitives, mais encore la distinction même entre combattants et non combattants tend à s'estomper. C'est que la guerre est totale en cet autre sens qu'elle ne fait plus seulement appel aux armes et aux procédés classiques, à la destruction physique et matérielle, mais qu'elle se fonde sur les soubassements psychologiques de l'homme. Avant les combats sanglants et après eux, la guerre se prépare, se déroule et se gagne dans la conscience humaine, selon les procédés de la *guerre psychologique,* mis au point au cours du dernier conflit mondial et des guerres qui l'ont suivi, et dont on peut penser qu'ils prendront une importance de plus en plus grande. Par là enfin la guerre totale tend à devenir une guerre permanente ; elle n'est plus le coup de tonnerre qui éclate dans un ciel serein, le seul problème est de savoir à quel moment et en quel lieu elle laissera libre cours à sa violence. La *guerre froide,* quoi qu'on en ait pu dire, est déjà la guerre, impliquant un mode de rapports entre les hommes qui se fonde sur la violence, la ruse, le mensonge et la menace de mort.

L'homme obsédé par la guerre

Cette transformation objective de la guerre entraîne une modification non moins profonde de l'attitude de l'homme à son égard. Le propre de notre génération est justement de sentir la permanence de la guerre. Toute décision, politique, économique, sociale, idéologique, voire artistique et religieuse,

nous semble impliquer une référence à la guerre. Par une sorte de reviviscence du manichéisme, le monde se trouve divisé en deux camps ; il y a les combattants de la paix et il y a les fauteurs de guerre, et nul ne saurait se flatter d'échapper à cette classification exhaustive.

Le caractère le plus curieux et le plus dangereux de cette situation est que tout semble se passer comme si l'homme comprenait d'autant moins la guerre qu'elle lui est devenue plus proche et plus constamment présente. Investis par elle et incapables que nous sommes de jamais nous en détacher réellement, il nous est presque impossible de prendre le recul qui autoriserait un jugement objectif. De phénomène social, la guerre est devenue mythe, et les réactions qu'elle commande risquent d'être purement affectives. C'est ainsi l'une des données les plus constantes de l'histoire qui échappe à la réflexion. « Depuis un demi-siècle on voit pulluler les laboratoires consacrés à l'étude du cancer, de la tuberculose, de la peste ou de la fièvre jaune. Ils se multiplient chaque jour et c'est très bien ainsi. Pourquoi la guerre qui fait à elle seule bien plus de victimes que toutes ces calamités réunies n'a-t-elle pas suscité jusqu'à présent le moindre Institut de Recherches ? »[2].

Il ne peut être question de dissiper en quelques pages l'inquiétante obscurité qui enveloppe la guerre. Essayons cependant d'aborder le problème : qu'est-ce que la guerre ?

I. LA GUERRE COMME DESTIN

La guerre est-elle absurde ?

Micromégas, l'habitant de Sirius dont Voltaire nous conte le voyage inter-planétaire, rencontre sur la terre des hommes qui lui paraissent d'abord comme des insectes. Rempli bientôt de la plus vive admiration pour l'intelligence de ces atomes, il s'écrie : « Je n'ai vu nulle part le vrai bonheur, mais il est ici sans doute ». Un philosophe, plus franc que les autres,

---

2. G. BOUTHOUL, *La guerre,* p. 6.

avoue alors au Sirien que, mis à part quelques rares humains, tous sont des fous, des méchants et des malheureux :

> *Savez-vous bien, par exemple, qu'à l'heure que je vous parle, il y a cent mille fous de notre espèce, couverts de chapeaux, qui tuent cent mille autres animaux couverts d'un turban, ou qui sont massacrés par eux, et que, presque par toute la terre, c'est ainsi qu'on en use de temps immémorial ?*
>
> *Le Sirien frémit et demanda quel pouvait être le sujet de ces horribles querelles entre de si chétifs animaux.*
>
> *Il s'agit, dit le philosophe, de quelques tas de boue grands comme votre talon. Ce n'est pas qu'aucun de ces millions d'hommes qui se font égorger prétende un fétu sur ce tas de boue. Il ne s'agit que de savoir s'il appartiendra à un certain homme qu'on nomme Sultan ou à un autre qu'on nomme, je ne sais pourquoi, César. Ni l'un ni l'autre n'a jamais vu ni ne verra jamais le petit coin de terre dont il s'agit, et presque aucun de ces animaux qui s'égorgent mutuellement n'a jamais vu l'animal pour lequel ils s'égorgent* (*Micromégas*, ch. 5).

Cette description, qui veut montrer non pas l'horreur de la guerre mais son absurdité, est peut-être celle qui s'oppose le plus à la conception spontanée de la guerre. Elle dissipe d'emblée tous les prestiges dont celle-ci aime à se parer. Si la guerre n'est rien d'autre que cette tuerie mutuelle, sans rime ni raison, elle est injustifiable ; elle ne peut soulever aucun enthousiasme si elle n'est qu'une duperie grotesque. « Les anglais donnent leurs machines, les français donnent leurs poitrines » : en développant ce thème, durant la *drôle de guerre,* la propagande allemande exploitait le ressort psychologique le plus sûr.

Mais justement la guerre n'a rien de commun avec cette entreprise inutilement sanglante, déclanchée, comme le disait encore Voltaire, par des « barbares sédentaires qui, du fond de leur cabinet, ordonnent, dans le temps de leur digestion, le massacre d'un million d'hommes, et qui ensuite en font remercier Dieu solennellement ». La guerre est en réalité comprise comme l'épreuve suprême et l'occasion unique qui permettent à l'homme de se révéler et de conquérir sa valeur. Les apologies et les condamnations de la guerre se rejoignent souvent en ceci, du moins, qu'elles voient, dans le combat guerrier, un destin inévitable, si cruel qu'il puisse être.

La naissance de l'idéal guerrier dans l'antiquité

Quelle que soit la validité de ce point de vue, la guerre a toujours été liée étroitement au destin de l'homme. Si nous remontons aux premières origines de notre civilisation occidentale, telles qu'elles apparaissent dans les poèmes homériques, nous voyons que c'est au combat que se décide la valeur d'un homme. Ne nous méprenons pas pourtant sur la nature de cet idéal guerrier. Il n'est pas une apologie de la violence. Le héros grec n'a rien d'un sauvage ; en lui doivent s'allier les qualités les plus diverses. L'homme valeureux doit être à la fois « bon diseur d'avis et bon faiseur d'exploits »[3] ; la beauté, la force, la stature avantageuse ne sont pas à dédaigner, sans doute, mais elles ne suffisent pas : devant une parole habile, la beauté physique pâlit et s'efface, et la force n'est pas moins inutile si vient à faire défaut le vrai courage.

Ce que le guerrier attend du combat, ce n'est pas une manifestation de sa puissance musculaire, c'est la *gloire.* Il peut bien accomplir des prouesses, elles ne sont que démesure et source de malheur si elles ne s'accompagnent d'une noblesse multiforme. Grandeur d'âme, sentiment de l'honneur, telle est la qualité fondamentale du vrai guerrier. C'est elle qui lui fait affronter les mêlées brutales plutôt que de rester à l'abri des coups ; elle qui lui permet de forcer la chance et de revenir sain et sauf après avoir conquis la gloire ; elle aussi qui lui dicte une attitude généreuse envers l'ennemi vaincu ; elle enfin qui lui inspire un sentiment religieux envers les dieux. Ce qui fait la grandeur de la guerre, c'est qu'elle est occasion d'une telle noblesse, source de gloire et de renommée. Aussi l'activité belliqueuse n'est-elle pas à la portée de n'importe qui : l'*Iliade* nous narre les exploits des nobles héros descendants des dieux, et c'est à eux seuls qu'appartient la valeur, tout comme ils sont les seuls à prendre la parole au Conseil. Les vrais combats sont les combats singuliers ; la masse de la piétaille n'est là que

3. *Iliade,* IX, 443.

pour admirer, ou pour créer une toile de fond qui donnera au duel un cadre digne de lui.

Cet idéal chevaleresque a ceci de remarquable qu'il semble faire entièrement abstraction de tout ce que la guerre traîne avec elle de cruauté, de bassesse, de destruction et de haine. Le héros fait la guerre pour accéder à la noblesse d'âme qui fait de lui véritablement un homme, il ne veut ni tuer ni s'approprier le bien de son ennemi, ni même supprimer celui contre lequel il lutte : l'essentiel semble être pour lui de *risquer sa vie.* C'est ce qu'avait parfaitement compris Aristote, lorsqu'il reconnaissait comme seul courageux « celui qui reste sans peur en face d'une belle mort et de toutes les conjonctures où il court le risque immédiat d'une telle mort, conjonctures qui se rencontrent par excellence à la guerre »[4]. Ainsi, ajoutait-il, n'est pas vraiment courageux le soldat-citoyen qui affronte les dangers à cause des peines établies par la loi ou des honneurs qu'il recevra s'il accomplit son devoir civique ; pas davantage courageux le soldat de métier, qui tient bon parce qu'il sait que son habitude du combat lui permettra de s'en tirer à bon compte ; ni celui qui se jette dans la mêlée sous le coup de l'emportement ; ni l'optimiste, qui se persuade qu'il n'a rien à craindre ; ni enfin celui qui ignore le péril : il n'y a de courage que dans la claire conscience de la mort menaçante.

Ce qui importe donc, ce n'est pas tant la mort qu'on peut donner à autrui que celle qu'on peut recevoir. Dans la guerre, l'homme manifeste son détachement à l'égard de son existence biologique, il s'élève à la véritable liberté, il apprend concrètement qu'il est quelque chose de plus que sa simple animalité et il accepte de se situer dans cet au-delà. Si le lâche n'est pas un homme, c'est précisément parce qu'il a peur de risquer sa vie, montrant ainsi qu'il est prisonnier de son existence animale. Toutes les autres *vertus* guerrières ne sont que l'efflorescence de cette transformation qui s'opère dans l'âme du guerrier et qui le fait passer de l'animalité à l'humanité. Le dévouement aux compagnons d'armes, les renoncements mul-

---

4. *Ethique à Nicomaque,* III, 9, 1115 a 32-34.

tiples qu'impose la vie des camps, l'esprit de sacrifice prennent leur source dans un courage qui est identiquement liberté.

Telle est la terrible nécessité de la guerre. L'homme n'est homme qu'en risquant sa vie, mais il ne peut la risquer qu'en menaçant autrui. Pour être libre, il n'est pas besoin de haïr l'autre homme (les héros ennemis s'estiment, parce qu'ils se savent de même race), mais il est rigoureusement nécessaire de le provoquer dans un combat mortel.

La survivance de l'idéal guerrier à l'époque moderne

Cette signification de la guerre peut-elle être retenue pour toute forme de guerre ? N'est-elle pas seulement valable pour les guerres dans lesquelles les individus sont engagés personnellement, dans le corps à corps ? En réalité, il semble que le vieil idéal de l'aristocratie grecque ou de la chevalerie médiévale ait été repris à l'époque moderne, alors que la guerre avait cessé d'opposer des individus et se déroulait au plan de l'Etat. La guerre n'est plus comprise immédiatement comme source de liberté et de valeur individuelles, elle n'est plus le destin de l'homme pris séparément, mais le destin de l'Etat. A cette différence près, si grande qu'on la puisse estimer, la signification de la guerre apparaît inchangée.

S'il est exact qu'on doit à Hegel d'avoir formulé avec le plus de force la théorie de la guerre moderne, on ne saurait oublier que des devanciers lui ont ouvert la voie. En Grèce même, et dès le VIe siècle, l'idéal aristocratique se trouve battu en brèche ; sur le champ de bataille, où la lutte massive de l'infanterie a remplacé les combats singuliers des chars seigneuriaux, dans la cité, où l'institution de la monnaie amenuise le pouvoir des grands propriétaires, une nouvelle humanité surgit, et, avec elle, une nouvelle conception de la valeur humaine. C'est encore à la guerre que l'homme conquiert sa vertu ; mais la guerre n'est plus le privilège d'une noblesse de race qui y rencontre la gloire en risquant sa vie ; elle n'engendre plus des individus, elle crée une cité. Très consciemment, Tyrtée, à Sparte, oppose à l'idéal homérique l'idéal communautaire né sur les champs de bataille, accessible à la seule bravoure et non plus à la naissance, et fondé sur l'oubli de soi au bénéfice

de la cité. Mourir à la guerre, non pour une gloire personnelle, ni pour laisser un grand nom que la postérité invoquera avec piété, mais pour le bien de la patrie, voilà, selon Tyrtée, « la consécration de la valeur, voilà le plus haut prix, la plus belle chose qu'un homme puisse obtenir parmi les hommes ! ».

Le premier théoricien de l'Etat moderne, Machiavel, a pleinement compris la raison pour laquelle le citoyen doit être guerrier au bénéfice de l'Etat. Il faut que l'Etat soit libre ; mais pas de liberté sans force ; et il n'y a de force que dans l'opposition. A l'intérieur de l'Etat, la liberté est assurée au mieux par l'opposition des partis ; c'est pour cette raison que le meilleur régime est la démocratie, ou, comme dit Machiavel, la communauté ; pour cette raison aussi que tout appel à l'unanimité est fallacieux, que le prince qui se veut concilier le parti d'opposition a déjà rejeté l'idéal de liberté et aspire à la tyrannie. De même, à l'extérieur, l'Etat ne sera vraiment libre que s'il est assez fort pour affirmer son existence contre tous les autres Etats. Il est donc guerrier par essence, bien loin de l'être par simple rencontre et pour des raisons contingentes. Le prince n'a jamais à se justifier de faire la guerre ; toutes les explications qu'il peut donner, — il n'entreprend la guerre que parce qu'il a subi une injustice, parce qu'il risque d'être lui-même attaqué, ou parce que son peuple a besoin de conquérir son espace vital, — ne sont que faux semblants, des mythes que le pouvoir politique évoque et manie adroitement pour se concilier la fidélité des citoyens. En réalité, le prince fait la guerre parce qu'il n'y a pas d'Etat sans guerre ; si la cité reste en paix, elle est abandonnée aux intérêts privés, aux ambitions des individus, elle perd sa force et sa liberté et cesse bientôt d'exister.

L'Etat, dira Hegel, fait la guerre pour mettre les citoyens en face de leur maître, la mort. En mettant en jeu la vie du tout, la guerre est une condition de santé morale pour le peuple. Sa nécessité ne vient pas de la coexistence de plusieurs Etats, de l'opposition de leurs intérêts, des haines qui surgiraient entre eux ; la haine n'a cours qu'entre individus, et le développement de l'armement fait que les individus ne se rencontrent plus au cours de l'action guerrière. La guerre tient à

l'essence même du peuple, et, plus précisément, au fait que tout peuple est un peuple particulier, soumis à des déterminations, enfermé en lui-même, réduit à n'être que ce qu'il est. Il ne peut rejoindre l'universel et devenir porteur de l'Esprit qu'en niant ses déterminations, et cette négation s'effectue dans la guerre.

> *Pour ne pas laisser les systèmes particuliers s'enraciner et se durcir dans cet isolement, donc pour ne pas laisser se désagréger le tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre ; il doit déranger leur ordre qui se fait habituel, violer leur droit à l'indépendance, de même qu'aux individus qui, en s'enfonçant dans cet ordre, se détachent du tout et aspirent à l'être-pour-soi inviolable et à la sécurité de la personne, le gouvernement doit, dans ce travail imposé, donner à sentir leur maître, la mort* (*Phénoménologie de l'esprit,* trad. J. Hyppolite, t. II, p. 23).

La guerre est en un mot nécessaire à l'existence spirituelle d'un peuple. On ne fait pas la guerre pour satisfaire des exigences au niveau de la nature (les animaux luttent pour une proie, justement parce qu'ils sont des animaux), mais au contraire pour se détacher de la nature et de l'animalité et pour incarner l'esprit dans l'histoire. La paix risque de n'être qu'une retombée dans l'animalité, la guerre est le berceau de la liberté, l'épiphanie de l'Esprit.

L'idéal guerrier et la guerre réelle

Cet idéal guerrier repose sur une conception de la liberté qui demanderait à elle seule un long examen. Laissons ce débat, pour nous limiter à une remarque qui touche de plus près à notre sujet. On peut en effet se demander ce qu'il y a de commun entre ce détachement de la vie animale, cette acceptation consciente de la mort, qui constituent l'essence même de la guerre selon les vues que nous venons d'évoquer, et la réalité sanglante que dénonçait Voltaire. La liberté héroïque dont Hegel s'est fait l'apologiste réduit la guerre à une pureté métaphysique aussi séduisante qu'erronée. La guerre sans haine, la guerre qui ne vise nullement à satisfaire un besoin animal, la guerre dans laquelle la mort d'autrui importe

beaucoup moins que ma propre rencontre avec la mort, la guerre réduite à cette épure logique est fort éloignée de la guerre que connaît celui qui n'est ni un héros ni un philosophe ; elle se rapproche beaucoup plus d'une forme de combat qui n'est pas la guerre, mais la *lutte sportive.*

Le sport et la guerre ne sont pas sans se ressembler. L'histoire de la civilisation grecque nous montre effectivement que l'aristocratie postérieure aux temps homériques, — et déjà l'aristocratie que nous dépeint l'*Odyssée,* — devenue noblesse terrienne, a demandé aux luttes sportives ce que les générations antérieures attendaient de la guerre. De la même façon, au sein de la chevalerie médiévale, le passage ou la conjonction de la guerre à la joute est un fait trop connu pour qu'il soit utile d'y insister. Le sport est, en effet, une sorte de jeu avec la mort. La violence y est sévèrement contrôlée, soumise à des règles précises que le véritable sportif se garde bien d'enfreindre. Mais il semble que l'affrontement *réel* à la mort ne puisse être totalement exclu du sport. Entre la lutte guerrière et la lutte sportive, le passage est difficilement saisissable ; le sport est comme une guerre en suspens, et c'est cette indécision qui le rend si ambigu, à la fois rassurant, — puisque la violence est écartée par la règle, — et inquiétant, — puisque les perspectives de la mort ne sont pas totalement exclues et que l'on doit toujours s'attendre à ce que l'un des partenaires succombe. Guerre et sport sont cependant de signe contraire : l'une veut explicitement ce que l'autre exclut, de telle sorte que, si l'on explique la guerre en la réduisant au sport, on l'aborde par le mauvais bout, on ne retient d'elle que le moment où elle cesse d'être guerre pour se rapprocher du jeu.

II. LA GUERRE COMME PHÉNOMÈNE OBJECTIF

Si l'on admettait les vues qui viennent d'être esquissées, il faudrait conclure sans plus que la guerre est le phénomène le plus nécessaire en même temps que le plus spontané et le plus libre. L'individu, ou l'Etat, ne pourrait pas ne pas déclancher la guerre, puisque c'est en elle seule qu'il parviendrait à la vérité de son essence et deviendrait ce qu'il doit être. Mais aussi, en faisant la guerre, il ne se soumettrait à aucune con-

trainte extérieure, il ne ferait que se plier à sa propre loi interne. Si donc le prince dit que la guerre lui est imposée et qu'il préférerait sauvegarder la paix, il ment ou il se trompe ; et si l'historien recherche les causes de la guerre dans les données objectives de la conjoncture historique, — économie, démographie, politique, — il ne saisit que des *apparences.*

Si pourtant on prête sérieusement attention à ces prétendues *apparences,* leur rôle apparaît si grand qu'une nouvelle interprétation de la guerre semble possible, qui prendra le contrepied de la précédente. On ne montrera plus désormais que la guerre vient *de l'homme* ou de l'Etat, mais qu'elle va *vers lui ;* ni qu'elle est le fruit de la liberté, mais le résultat d'une situation objective. Aux considérations élevées qui voulaient faire de la guerre le berceau de l'esprit succèderont des considérations plus modestes, qui rattacheront la guerre à ce qu'il y a en l'homme de purement animal, au biologique qui le rattache étroitement à la nature.

La guerre suppose une complicité des choses

Il ne s'agit pas, cependant, de réduire la guerre à un processus entièrement objectif. Si intéressantes que puissent être les comparaisons entre l'homme et l'animal, il serait de mauvaise méthode de vouloir comprendre la guerre en partant des conflits qui opposent deux termitières : un comportement humain est toujours irréductible à un processus animal ; alors même qu'il s'en approche le plus.

Il n'en est pas moins vrai qu'on ne saurait davantage réduire la guerre au courage devant la mort ou à la volonté d'être libre. Le maréchal de Saxe disait : « Pour faire la guerre, il faut trois choses : premièrement, de l'argent ; deuxièmement, de l'argent ; troisièmement, de l'argent ». Boutade, si l'on veut, mais qui a le mérite de nous rappeler que l'instinct belliqueux doit composer avec les contingences matérielles, que la guerre dépend aussi d'une situation objective et qu'elle ne peut donc être comprise tout uniment comme l'œuvre d'une liberté pure. Comme le notait justement Engels, « la violence n'est pas uniquement un acte de volonté, mais elle exige pour être exercée des conditions préalables très concrètes,

c'est-à-dire des instruments » ; et les instruments eux-mêmes renvoient à une configuration objective du moment historique. Si la guerre habite l'homme, elle habite aussi les choses.

A la fois l'homme et les choses : tel est sans doute le point le plus important sur lequel on puisse ici proposer de réfléchir. Telle conjoncture historique peut être une invitation à la guerre, elle peut solliciter comme du coin de l'œil une résolution violente, mais elle n'est jamais décisive. L'historien ne peut se dispenser d'y montrer cette présence obscure de la guerre, mais il ne peut non plus se dissimuler que son analyse objective est insuffisante, qu'elle laisse dans l'ombre l'élément le plus important, à savoir la décision des hommes de cette époque de comprendre leur situation comme requérant la guerre et nulle autre solution.

C'est toujours après coup, quand on a choisi la guerre, qu'on trouve dans la situation objective une explication complète et une justification. Sans doute ne serait-on pas amené à donner libre cours au sentiment belliqueux si la conjoncture n'était pas ce qu'elle est, mais ce n'est pas non plus purement et simplement parce qu'elle est telle que l'on décide de recourir aux armes. Nombre de guerres peuvent naître parce que la frontière entre deux pays passe ici et non là, parce qu'elle n'est pas exactement calquée sur les accidents géographiques ; mais cette contestation territoriale n'est pas une raison suffisante d'employer la violence, puisque la même frontière peut, en une autre époque, autoriser des rapports pacifiques. La raison véritable pour laquelle on déclanche une guerre n'est jamais celle qu'on se donne ou par laquelle on tente de se justifier aux yeux d'autrui. L'expérience montre d'ailleurs que cette raison qu'on croit avoir de faire la guerre est vite oubliée dans l'ardeur du combat : qui donc, à l'automne de 1940, se battait encore pour le couloir de Dantzig ?

Guerre et économie

Ainsi se trompe-t-on quand on veut voir dans la conjoncture économique une explication *complète* de la guerre. Les études de G. Bouthoul montrent que, contrairement à ce qu'on pourrait penser spontanément, ce ne sont pas les Etats le plus

démunis qui sont le plus belliqueux, mais ceux dont la puissance économique connaît la plus grande prospérité.

> *C'est lorsqu'ils sont au sein de l'abondance que les Etats comme les nations se montrent le plus querelleurs. Et cela est compréhensible : la guerre ne peut se préparer qu'avec des surplus. Plus elle se complique et s'étend, et plus elle exige des richesses accumulées pour la préparer. On peut dire que lorsque l'Allemagne a attaqué en 1939, elle était le plus riche des Etats de l'Europe, puisqu'elle disposait de ressources en stocks de toutes sortes et en armements, c'est-à-dire en richesses réelles, en matières, supérieures à toutes les autres nations* (*Les guerres*, p. 228).

Il est certain que la surabondance peut fournir de multiples occasions de guerre. Pour échapper à l'étouffement, la nation trop riche devra rechercher de nouveaux débouchés, et la tentation sera forte d'appuyer par les armes son impérialisme économique. Les développements de l'industrie, dans l'Europe du XIXe siècle, ont ainsi concouru à l'éclosion de nombreuses guerres coloniales, qui sont sans doute le meilleur exemple qu'on puisse citer en faveur de la thèse soutenue par Bouthoul.

Si importante pourtant que puisse être l'influence de la situation économique, il demeure évident qu'on ne saurait l'interpréter en termes de causalité mécanique et de déterminisme. Une conjoncture économique donnée ne peut être cause de guerre, au sens fort du mot, qu'au moment où elle est déjà comprise en un certain sens, vue d'un certain point et replacée dans une théorie globale de l'homme et de l'existence. En elle-même, elle peut toujours être reprise et résolue selon un mode qui exclut la guerre. Evoquer le mythe de l'espace vital risque bien de n'être qu'une justification illusoire accordée à la solution la plus facile sinon la moins coûteuse.

Guerre et démographie

Des remarques semblables pourraient être faites à propos du facteur démographique, dont l'importance dans la genèse des guerres serait, d'après Bouthoul, beaucoup plus grande que celle de la conjoncture économique. L'impulsion belliqueuse serait provoquée au premier chef par la présence de cette

structure explosive que constitue, dans une société donnée, l'irruption d'un large excédent d'hommes jeunes, dont les forces dépassent les besoins de l'économie. La guerre remplirait une fonction démographique, en arrêtant la croissance de la population et, si l'on ose ainsi s'exprimer, en rétablissant l'équilibre entre l'offre et la demande.

Cette influence de la surpopulation est peu douteuse. Elle a d'ailleurs depuis longtemps été remarquée. Montaigne rappelait, — en notant, il est vrai, que c'était « de mauvais moyens employés à bonne fin », — que les romains avaient souvent recouru à la guerre comme à une purgation pour guérir l'Etat de la réplétion dont il souffrait :

> *Parfois ils ont à escient nourri des guerres avec aucun de leurs ennemis* (...) *pour servir de saignée à leur république et éventer un peu la chaleur trop véhémente de leur jeunesse, écourter et éclaircir le branchage de cette tige foisonnant en trop de gaillardise.*

Et il ajoutait :

> *Il y en a plusieurs en ce temps qui discourent de pareille façon, souhaitant que cette émotion chaleureuse, qui est parmi nous, se pût dériver à quelque guerre voisine, de peur que ces humeurs peccantes qui dominent pour cette heure notre corps, si on ne les écoule ailleurs, maintiennent notre fièvre toujours en force et apportent enfin notre entière ruine ; et de vrai, une guerre étrangère est un mal bien plus doux que la civile. Mais je ne crois pas que Dieu favorisât une si injuste entreprise d'offenser et quereller autrui pour notre commodité* (*Essais*, II, 23).

Des auteurs mêmes de projets de paix ont pu penser que la chaleur naturelle des peuples européens en pleine expansion ne pouvait se dissiper que dans les exercices belliqueux, et ils se sont efforcés de trouver pour ceux-ci un objet aussi lointain que possible ; Sully prévoyait une guerre permanente contre le Grand Turc ; Leibniz, des guerres coloniales : suédois et polonais conquerront la Sibérie et la Tauride, anglais et danois s'installeront en Amérique du Nord, l'Espagne portera ses armes en Amérique du Sud, la Hollande, aux Indes Orientales, et la France, pénétrant en Afrique, s'emparera de l'Egypte et étendra son domaine jusqu'au désert...

Ce ne sont pas là simples rêveries. Une corrélation frappante se laisse apercevoir entre le mouvement de la population et l'apparition des guerres, plus exactement, entre l'inflation démographique, — caractérisée par une augmentation de la population sans rapport avec les débouchés qui lui sont offerts, — et l'apparition des guerres. Ici encore, la guerre semble bien être la solution la plus facile dans l'immédiat ; c'est Hitler qui faisait remarquer qu'un soldat coûte moins cher à nourrir qu'un chômeur. Peut-être une génération jeune, aigrie par les difficultés qu'elle éprouve à trouver sa place et à conquérir les responsabilités qu'elle se sent en mesure d'assumer, est-elle particulièrement apte à donner raison à ce point de vue.

Le problème démographique est sans conteste l'un des plus graves qui se posent de nos jours. L'accroissement de la durée moyenne de la vie, la multiplication de jeunes générations freinées dans leur mouvement normal d'expansion, l'inégalité de la répartition du pouvoir économique n'ont cessé d'accroître le potentiel humain inemployé ; la structure de la population mondiale est en permanence instable et explosive. Cela ne signifie pas que la guerre soit inévitable ; on en peut seulement conclure que les impulsions belliqueuses, qui sont, elles, le résultat inéluctable d'une telle situation, ne seront résorbées que par une réorganisation d'ensemble des responsabilités et du potentiel économique à l'échelon mondial.

La guerre n'est pas le seul moyen de rééquilibration d'une population. La difficulté actuelle consiste peut-être en ceci que les moyens *naturels,* — mortalité infantile élevée, épidémies, faible durée moyenne de la vie, — qui intervenaient autrefois librement, jouent désormais de moins en moins et doivent être remplacés par des moyens *rationnels.* C'est le choix de ces moyens qui sera décisif : on peut recourir aux procédés scientifiques pour redoubler le rôle néfaste que la nature a longtemps assumé, et canoniser l'infanticide, sous quelque forme qu'il se présente (la guerre n'est après tout qu'un infanticide à retardement) ; mais on peut également travailler à mettre en place une organisation du monde qui assure progressivement, à l'ensemble de la population mondiale, les conditions de vie auxquelles tout homme a droit.

« Laissez faire Vénus, elle vous amènera Mars », disait Bergson[5]. Il avait raison, si laisser faire Vénus, c'est, comme il le précisait, « s'en remettre à l'instinct », et, plus généralement, se soumettre aux choses. Abandonnées à elles-mêmes, hors de l'intervention raisonnable de l'homme, les structures objectives de l'histoire deviennent des *occasions* de guerre. Mais, si l'homme y lit la *nécessité* de la guerre, c'est que, déjà, il a renoncé à vivre humainement ; si la guerre lui semble venir de l'extérieur, sans qu'il lui soit possible de rien faire contre elle, c'est qu'il n'existe pas librement. Les choses ne contiennent, en elles-mêmes et par elles-mêmes, jamais assez de sens pour entraîner mécaniquement la guerre ; si l'homme le croit, il se trompe, et une fois de plus il n'est pas libre, puisqu'il oublie qu'il peut plier les choses à sa volonté, et, en dernière instance, leur faire dire ce qu'il veut qu'elles disent.

III. LA GUERRE COMME RÉALITÉ SACRÉE

Où sont les causes ? Les structures objectives ne suffisent jamais tout à fait à expliquer le phénomène de la guerre, elles ne sont des raisons valables qu'au prix d'un surcroît de sens que l'homme y projette. Il faut donc que la guerre vienne de l'homme. Mais de quelle profondeur obscure en lui, s'il est vrai qu'on ne saurait y voir le mouvement de la liberté qui s'affirme et qui se pose ? On ne peut répondre à cette question sans évoquer les structures irrationnelles et les abîmes les plus obscurs de l'homme. La guerre, en définitive, échappe à toute compréhension parce que l'impulsion qui porte l'homme vers elle vient de la région pleine d'ombre qui se laisse discerner, mais non élucider par la conscience.

Guerre et irrationnel

Interpréter la guerre comme un procès métaphysique, l'introduire dans la lumière sereine de l'intelligibilité, ou bien, à l'inverse, la faire sombrer dans la pure absurdité, ce n'est pas vraiment parler de la guerre. C'est dans les deux cas com-

---

5. *Les deux sources de la morale et de la religion,* p. 309.

mettre la même erreur, en considérant la guerre comme un phénomène *logique,* dont on pourrait montrer la raison ou l'absence de raison. Au delà de toutes les raisons, — dont l'analyse est capable de déceler l'inanité, — on fait la guerre pour donner satisfaction au désir mystérieux et profond d'un autre monde, d'une existence toute différente. On a raison, sans doute, d'évoquer à propos de la guerre la notion de *sacré,* si l'on veut désigner par là ce qui tout à la fois attire et fait horreur, ce qui arrache l'homme à son mode de vie et à son monde quotidiens et le transporte au sein d'un autre monde qui le dépasse. Si Joseph de Maistre s'est trompé en attribuant à la guerre un caractère divin, son erreur tient surtout à ceci que le sacré est éminemment ambigu et peut être fort éloigné du véritable divin et du transcendant ; en recherchant la signification de la guerre dans le domaine du *mystique* et de l'irrationnel, il approchait de la vérité beaucoup plus que ne le font les théories intellectualistes ou objectivistes.

Roger Caillois a récemment institué une intéressante comparaison entre la guerre et la fête, en faisant remarquer que celle-là joue, dans les sociétés complexes et mécanisées, le rôle qu'assume celle-ci dans les groupes primitifs. La fête primitive, note-t-il,

> *est un temps d'excès. On y gaspille des réserves quelquefois accumulées durant plusieurs années. On viole les lois les plus saintes, celles sur qui paraît fondée la vie sociale elle-même. Le crime d'hier se trouve prescrit, et à la place des règles accoutumées s'élèvent de nouvelles prohibitions, une nouvelle discipline s'installe, qui ne semble pas avoir pour but d'éviter ou d'apaiser les émotions intenses, mais au contraire de les provoquer et de les porter à leur comble* (...) *Les autorités civiles ou administratives voient leurs pouvoirs diminuer ou disparaître passagèrement au profit non point tellement de la caste sacerdotale régulière, mais plutôt des confréries secrètes ou des représentants de l'autre monde, des acteurs à masques qui personnifient les dieux ou les morts. Cette ferveur est aussi le temps des sacrifices, le temps même du sacré, un temps hors du temps, qui recrée la société, la purifie et lui rend la jeunesse* (...) *Tous les excès sont permis, car des excès mêmes, des gaspillages, des orgies et des violences, la société attend sa régénération. Elle espère une vigueur neuve de l'explosion et de l'épuisement* (*L'homme et le sacré*, p. 227).

On peut ajouter d'ailleurs que la frontière entre la fête et la guerre est difficilement repérable : la lutte sportive fait partie de la fête, et nous avons noté déjà l'ambiguïté de cet affrontement qui se déroule toujours sur l'horizon, plus ou moins proche, de la violence et de la mort.

Plus que par leurs formes, cependant, c'est par leur fonction que la guerre et la fête primitive tendent à s'identifier. Cette séduction que la guerre opère sur celui-là même qui, au plan de la claire conscience, est le plus apte à s'en défendre (qui résiste tout à fait à l'emprise d'un simple défilé militaire, qu'il en soit acteur ou spectateur ?), ce sentiment, qui habite le guerrier, d'appartenir à une caste supérieure, de pouvoir compter pour rien toutes les autres formes de vie[6], ce mystérieux attrait érotique que le guerrier a toujours exercé sur la femme, cette *aura* religieuse dont s'entoure tout ce qui a trait à la guerre, le culte même dont sont honorés ceux qui sont morts au combat, — d'une mort qui en fait de véritables martyrs, — ce panache du costume (si nous ne connaissons plus la *guerre en dentelles,* si la beauté, en ce domaine aussi, est surtout fonctionnelle, le luxe guerrier trouve encore à s'employer avec les écussons, les insignes, les uniformes aux plis strictement déterminés, le soin minutieux des armes et du matériel), tout cela n'évoque-t-il pas irrésistiblement cet autre monde dans lequel doit introduire l'exercice de la guerre, ce

---

6. Citons entre mille autres un texte qu'on pouvait lire récemment dans un hebdomadaire : « Parlementaires, professeurs, fonctionnaires, petits-bourgeois, avez-vous mesuré votre petitesse aux yeux du para qui vous attend, les pieds en équerre, à la portière de la carlingue ? Le para, lui, est vainqueur par définition. Dans le ciel. Vainqueur de la pesanteur (...) Vainqueur de soi surtout (...) Le para peut tout. Il peut tout et il se permet tout parce qu'il sait qu'il n'est devenu para qu'au mépris du danger, de sa propre peur, voire de sa vie. Dans l'avion comme dans les djebels, il parie pour l'audace, pour le défi. Il est guerrier en soi. Sa loi, c'est la discipline. L'humanité, c'est la virilité. Sauter dans le vide, est la pierre de touche de la vraie valeur, de la virilité (...) Aux phrases, aux parlotes, aux assemblées, il oppose son corps et ses armes », J.-J. THIEULOY, dans *L'Express,* n° 369, 10 juillet 1958, p. 14-15.

temps et cet espace nouveaux qui permettent à l'homme d'échapper à tous les devoirs et à tous les ennuis de la vie quotidienne ? C'est une constatation amère, peut-être, mais inévitable, que l'homme s'ennuie lorsque l'état de paix se prolonge, qu'il envie les générations antérieures, qui ont eu le privilège de se couvrir de gloire, qu'il sent en lui des besoins insatisfaits qui lui font désirer la guerre. Alors seulement, il aura le sentiment de vivre vraiment : « Nous pouvons affirmer aujourd'hui que nous avons vécu, nous hommes du front, l'essentiel de la vie et découvert l'essence même de notre être »[7].

Il ne peut être question d'analyser ici le contenu de ces sentiments obscurs que l'instinct guerrier met en branle et dont il poursuit la satisfaction. P. Ricœur l'a justement fait remarquer :

> *On ne voit jamais assez grand quand on prospecte l'empire de la violence ; c'est pourquoi une* anatomie de la guerre *qui se flatterait d'avoir découvert trois ou quatre grosses ficelles qu'il suffirait de couper pour que les marionnettes militaires retombent inertes sur les tréteaux, condamnerait le pacifisme à rester superficiel et puéril. Une anatomie de la guerre requiert la tâche plus vaste d'une* physiologie de la violence.
>
> *Il faudrait aller chercher très bas et très haut les complicités d'une affectivité humaine accordée au terrible dans l'histoire. La psychologie sommaire de l'empirisme qui gravite autour du plaisir et de la douleur, du bien-être et du bonheur, omet l'irascible, le goût de l'obstacle, la volonté d'expansion, de combat et de domination, les instincts de mort, et surtout cette capacité de destruction, cet appétit de catastrophe qui est la contre-partie de toutes les disciplines qui font de l'équilibre psychique de l'homme un équilibre instable et toujours menacé* (*Histoire et vérité*, p. 233).

Ces instincts ne sont en eux-mêmes ni mauvais ni terribles; ils peuvent servir pour le meilleur et pour le pire, — pour le meilleur, s'ils sont intégrés aux structures rationnelles et à la liberté spirituelle ; pour le pire, s'ils restent livrés à eux-mêmes,

---

7. E. JUNGER, *La guerre, notre mère*, p. 15, cité par R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, p. 239.

si leur puissance n'est pas contrôlée, canalisée, orientée à une fin supérieure. Le sentiment belliqueux n'est sans doute que ce tréfonds mystérieux qui se déchaîne à l'état brut.

Guerre et réglementation rationnelle

S'il est juste de rattacher le sentiment belliqueux aux structures irrationnelles abandonnées à elles-mêmes, si ce sentiment doit normalement être d'autant plus fort au sein d'une société donnée que la vie s'y trouve soumise à des cadres plus rigides et plus inexorablement *sérieux,* il faut admettre en premier lieu que la guerre est par essence même rebelle à toute réglementation et à toute rationalisation.

Cette conclusion peut paraître exagérément pessimiste. On sera tenté d'objecter que la guerre a été, au contraire, une source non négligeable du droit international. Ce fait ne saurait être sérieusement contesté, mais il n'a pas nécessairement la signification qu'on voudrait lui donner. On peut estimer, en effet, qu'il n'est pas possible de juger de *la guerre* à partir de *telle guerre,* et plus précisément à partir *des guerres du passé.* Rien ne nous assure que le passé nous manifeste adéquatement l'essence de la guerre ; nous avons plutôt des raisons de croire que cette essence est demeurée voilée, que nous sommes seulement au moment où elle commence de s'incarner réellement dans l'histoire. Selon le mot de Engels, la violence guerrière dépend de ses instruments, — un peu comme le génie de l'artiste dépend, au moins pour une part, du matériau sur lequel il s'exerce. Une guerre déterminée s'approche de l'essence de la guerre dans la mesure où la société au sein de laquelle elle se déroule est plus réellement capable de faire sourdre la violence, de l'organiser et de lui fournir des instruments.

La guerre a pu longtemps se dissimuler sous le masque du sport, et c'est alors qu'elle apparaissait comme un phénomène susceptible de réglementation, comme un moyen auquel il était licite de recourir à la seule condition de consentir à un certain nombre de précautions, — ce qui revenait à empêcher la guerre d'être vraiment la guerre. Tout nous laisse pressentir

que cette époque est maintenant révolue : le sentiment belliqueux a trouvé dans l'Etat moderne un catalyseur et un organisateur qui en redouble la puissance, il a reçu aussi des instruments dignes de lui. Et les faits permettent de penser que le cœur de l'homme, — malgré des espoirs trop hâtifs, — recèle assez d'agressivité et d'instinct de destruction pour accueillir la guerre enfin possible. L'esprit de guerre se manifeste à nous avec tant de franchise et de pureté que nous sommes bien obligés d'admettre qu'il est l'ennemi du droit et de la raison et qu'il s'est affranchi de préoccupations qu'il abandonne avec dédain aux intellectuels et aux idéalistes.

Aussi croyons-nous illusoire de considérer aujourd'hui la guerre, telle qu'elle est devenue possible, comme un *moyen* dont il suffirait de préciser les conditions de légitimité. S'il y a toujours un écart entre la véritable raison pour laquelle on fait la guerre et la raison qu'on se donne de la faire, c'est parce qu'en définitive la guerre est le déchaînement de l'irrationnel contre la raison. L'instinct guerrier s'accroche à des motifs rationnels, comme disait Bergson, mais il ne s'y identifie pas : il existe par lui-même. Machiavel ne s'y était pas tout à fait trompé : l'Etat peut rassembler la violence et l'orienter à une fin, il peut donner des buts de guerre rationnels, mais cette justification n'est qu'un manteau jeté sur la nudité honteuse de la guerre. Tout bien pesé, on fait la guerre pour faire la guerre : pour échapper à la vie quotidienne, pour sortir de l'ennui, comme l'enfant se livre au jeu ; pour détruire et gaspiller, comme on brise, dans un mouvement de colère, l'objet qui tombe sous la main ; pour se donner la volupté sadique de violer tous les interdits et d'abîmer autrui, comme on le fait sept fois par jour, dans le silence du cœur. Une bonne fois, et réellement, — non plus sous forme symbolique, — l'homme se libère des instincts agressifs qu'il refoulait en lui, il entre dans le monde terrible et inédit dont il rêvait[8].

---

8. Bernanos, dans *Les grands cimetières sous la lune,* p. 172, évoquait la nouvelle guerre comme « une guerre qui sera la Guerre, la Guerre absolue, ni politique, ni sociale, ni religieuse au sens strict

La guerre, phénomène total de civilisation

L'erreur dans laquelle on tombe trop souvent à propos de la guerre, — c'est en particulier la pierre d'achoppement contre laquelle butent les plans de paix universelle, — est de vouloir lui attribuer une cause, ou quelques causes en nombre limité, de pratiquer une sorte de coupe à l'intérieur de la société et de se persuader qu'il suffit de soigner la partie

---

du mot, la Guerre qui n'ose pas dire son nom, peut-être parce qu'elle n'en a aucun, qu'elle est simplement l'état naturel d'une société humaine dont l'extraordinaire complexité est absolument sans proportion avec les sentiments élémentaires qui l'animent et qui expriment les plus basses formes de la vie collective : vanité, cupidité, envie ».

L'emploi de l'arme atomique est devenu le symbole le plus expressif de la présence de cette *Guerre absolue.* Mais il n'en faut pas conclure que doive être seule tenue pour violence pure et irrationnelle, rebelle à toute réglementation, la guerre qui recourt à ce moyen bien déterminé : ce qui frappe moins vivement l'imagination n'est pas nécessairement moins condamnable au regard de la raison et une guerre à l'arme blanche qui s'installe dans le mépris du droit est aussi une manifestation de la *Guerre absolue.* Une civilisation qui consent à employer l'arme atomique prouve surabondamment qu'elle donne libre cours à la violence, qu'elle saura tirer mauvais parti des moyens les plus inoffensifs et qu'il est vain d'attendre d'elle la moindre marque d'humanité alors même que des raisons stratégiques ou tactiques lui feraient renoncer, dans un cas déterminé, à l'usage de la bombe atomique. Le poids de ce jugement sévère doit-il porter, concrètement, sur notre civilisation ? Sommes-nous dans ces dispositions qui font de toute guerre une *Guerre absolue ?* L'arme atomique a été effectivement utilisée ; sa fabrication n'a jamais été arrêtée, ce qui laisse supposer qu'on n'a pas renoncé à l'employer encore ; si aucune bombe atomique n'a été utilisée après la guerre mondiale, ce peut être parce que son emploi n'a pas été jugé rentable (la bombe au napalm est moins coûteuse et, en certaines circonstances, aussi efficace) ; les grandes puissances, en tout cas, ne cessent de se menacer de l'atome. Il reste que cette situation donne mauvaise conscience à une part importante de l'humanité ; si la réprobation de la guerre atomique peut provenir souvent d'une peur animale ou d'une propagande idéologique qui ne sont pas d'elles-mêmes morales, elle s'appuie aussi sur des motifs élevés qui manifestent que l'humanité ne se résigne pas tout-à-fait à la *Guerre absolue* ni n'accepte de sombrer dans l'organisation de la violence pure.

malade pour éloigner la menace de guerre. Ainsi voit-on fleurir les théories psychologiques, économiques, démographiques de la guerre, et autant de plans de paix qui suivent le diagnostic.

Une telle méthode est éminemment abstraite et irréelle. Ni la société ni l'individu ne tolèrent ce découpage et ce que l'analyse distingue légitimement est, dans l'existence, uni par une interaction et une implication perpétuelles. La guerre ne se trouve donc jamais liée uniquement à tel ou tel niveau de la société, mais à l'*ensemble* de la civilisation. Le mal peut sembler limité, mais le point où il se manifeste n'est qu'un abcès de fixation. C'est dans sa globalité que la civilisation génératrice de guerres est malade, c'est le mode d'existence qu'elle autorise qui est pour l'homme une brimade, un poids intolérable et monstrueux. Le problème de la guerre, — ou le problème de la paix, — ne peut être valablement posé qu'à ce niveau d'ensemble. C'est dire que des vues cohérentes sur la guerre et sur la question qu'elle nous pose ne seraient accessibles qu'au terme d'une analyse globale de notre civilisation.

C'est le grand mérite de l'œuvre de L. Mumford que d'avoir replacé à l'intérieur de ce vaste cadre l'examen des causes et de la signification de la guerre, et montré que le déclanchement des forces belliqueuses n'est qu'un phénomène de compensation, par lequel l'homme essaie maladroitement de se défendre contre une civilisation qui refoule ou annihile les forces de création gratuite, qui mécanise, rationalise et, — si l'on ose risquer le terme, — *robotise* sans offrir d'aliment valable aux instincts dionysiaques :

> *La guerre est le drame suprême d'une société complètement mécanisée, elle a un avantage qui la rend bien supérieure à toutes les formes préparatoires du sport de foules dans lequel on imite les attitudes de la guerre, elle est réelle, tandis que dans tous les autres sports de foules il y a un élément d'illusion (...) Dans la guerre, la réalité ne fait pas de doute. Le succès peut apporter la mort aussi sûrement que la défaite, et il peut l'apporter au spectateur le plus lointain aussi bien qu'aux gladiateurs sur la vaste arène des nations.*
>
> *La guerre brise l'ennui d'une société mécanisée et la soulage de la mesquinerie et de la prudence de ses efforts*

> *quotidiens, en concentrant au maximum à la fois la mécanisation des moyens de production et la vigueur contraire des explosions vitales désespérées. La guerre sanctionne l'exhibition du primitif en même temps qu'elle déifie le mécanique. Dans la guerre moderne, le primitif brut et le mécanisme d'horlogerie ne font qu'un.*
>
> (...) *La guerre est le débouché le plus désastreux qu'on ait inventé pour les instincts refoulés de la société* (*Technique et civilisation,* p. 266 et 267).

Il s'agit donc de restaurer une certaine unité de l'existence, de retrouver ou d'inventer, au milieu des conditions qui nous sont faites par le développement de la machine et de la technique, le moyen de combler les instincts profonds qui s'épanouissent dans l'art, la religion, l'amour, le rêve. Aussi longtemps que cette intégration n'aura pas été opérée, les instincts niés ne pourront se manifester que sous la forme de puissances destructrices ; une civilisation matérialiste est une civilisation belliqueuse par essence.

Enfin, si la guerre est une maladie qui affecte la totalité de la civilisation, c'est aussi toute l'existence de celui qui s'abandonne à l'instinct belliqueux qui se trouve viciée. Il est impossible, ici encore, de pratiquer une coupe partielle, de distinguer ce qui relèverait de la guerre et ce qui resterait en paix. Désirer la guerre, mettre son idéal dans ce monde de la terreur, c'est adopter, à l'égard de l'existence, une attitude globale qui se retrouve dans chacune des prises de position particulière, à chaque articulation des rapports avec autrui. On s'est beaucoup préoccupé, depuis quelque temps, des rapports entre l'instinct de guerre et la vie sexuelle. Nul ne contestera raisonnablement qu'il y ait là un champ d'analyse particulièrement riche. On se tromperait pourtant du tout au tout si on concevait les relations entre ces deux domaines sur le mode d'une causalité mécanique. Le guerrier n'a pas telle attitude sexuelle *parce qu'*il est guerrier, pas plus qu'il n'est guerrier *parce qu'*il souffre de quelque régression sexuelle. L'un et l'autre comportements sont l'expression et la réalisation d'un même choix fondamental à l'égard de l'existence, d'une même impuissance à régler spirituellement et librement les rapports avec autrui. Si un tel rapprochement est possible, c'est

que la guerre, comme le sexe, concerne toute l'existence ; on ne peut faire, comme on dit, la part du feu : c'est l'homme tout entier qui doit être guéri.

Si l'on s'interroge sur la guerre, on en vient à constater qu'elle est partout, et là même où on ne pensait pas la trouver à l'affût : dans l'homme et dans les choses, dans tout l'homme et dans toutes les choses. C'est qu'elle n'est elle-même ni un personnage ni une chose, qu'on pourrait localiser, dépister et supprimer d'un seul coup, mais une certaine tournure que prennent l'homme et les choses dès qu'ils cessent d'être ce qu'ils doivent être. Comme le mal, la guerre est ce qui n'existe pas.

Le seul problème est de faire exister ce qui peut et doit exister, à savoir la paix. Mais il ne faut pas se méprendre sur le pacifisme. Il ne consiste pas à pleurer sur les malheurs qu'engendre la guerre : depuis qu'il y a de l'homme et qu'il y a des guerres, on ne cesse de se lamenter, et il y a encore des guerres. On ne saurait davantage le réduire à un certain moralisme : la paix, comme la guerre, ne peut exister qu'en se réalisant aussi dans les choses, qu'au prix d'une cohérence introduite dans les structures objectives. Le pacifisme est essentiellement positif, comme le pacifiste est d'abord un *faiseur* de paix.

Encore ne sortira-t-on de l'illusion que lorsque l'on aura compris que *tout* est à faire, que le problème n'est pas simple, qu'il ne se pose pas à l'échelle d'un groupe réduit, mais au plan d'une civilisation. Nous en sommes venus au moment où la paix n'est plus possible si elle n'est pas délibérément une paix pour tous les hommes. Il ne s'agit plus, comme le voulait Leibniz, de rejeter la guerre dans quelque partie éloignée du monde pour assurer la paix de l'Europe : si on fait la guerre ici, le jour viendra inévitablement où on la fera aussi ailleurs.

Il faut savoir, enfin, que tout sera *toujours* à faire, parce que, dès que l'homme cesse d'exister humainement et d'être présent à l'histoire, dès que se relâche une certaine tension de la raison, cette absence même devient la guerre.

Jean-Yves JOLIF, o. p.

LA GUERRE DANS LA BIBLE

Israël a désiré la paix. Il n'est pour s'en convaincre qu'à relire ces pages où Isaïe entrevoit les temps messianiques. Cet enfant qu'il espère s'appellera Prince-de-la-Paix. Il doit délivrer son peuple du « joug qui lui pesait et de la barre sur ses épaules ». Avec sa naissance,

> Toute sandale de fantassin d'assaut,
> tout manteau roulé dans le sang
> seront brûlés,
> dévorés par le feu (*Is.*, 9, 4).

> Justice est le pagne de ses reins
> et loyauté, la ceinture de ses hanches.
> Le loup habite avec l'agneau,
> la panthère près du chevreau se couche,
> veau et lionceau paissent ensemble
> sous la conduite d'un petit garçon.
> La vache et l'ourse lient amitié :
> ensemble gîtent leurs petits.
> Le lion mange de la paille comme le bœuf.
> Le nourrisson s'amuse sur le trou du cobra,
> sur le repaire de la vipère,
> le marmot met la main.

> On ne fait plus de mal ni de ravages
> sur toute ma sainte montagne,
> car le pays est rempli de la connaissance de Yahvé
> comme les eaux comblent la mer (*Is.*, 11, 5-9).

Cette vision d'une paix qui ramènera sur terre l'âge d'or des premiers jours de l'humanité offre un contraste, il est vrai, avec l'histoire d'Israël. Le peuple de Dieu, comme tous les peuples de l'Antiquité, a connu la guerre et ses maux. Les

livres historiques de la Bible sont remplis du récit des batailles qu'il eut à livrer : l'Exode, la Conquête, les guerres contre les Philistins, les Ammonites, les Moabites, les Edomites, les Araméens, les luttes fratricides entre le Royaume du Nord et celui du Sud, la résistance aux invasions des grands Empires, la chute de Samarie, celle de Jérusalem, la révolte des Maccabées au temps d'Antiochus Epiphane nous replacent sans cesse en face de la guerre et font de l'histoire sainte l'une des plus dramatiques du Moyen Orient ancien.

Mais c'est sans doute pour cela que les écrivains sacrés ont si souvent repris ce thème de la paix pour décrire le bonheur des temps messianiques : car il n'est rien qui fasse davantage apprécier un bien que d'en être privé et de souffrir des maux qui accompagnent sa privation. Y a-t-il dans l'Ancien Testament des pages plus belles sur l'amour que celles qu'Osée a écrites ?

Il ne faudrait pas penser cependant que la Bible n'aborde la guerre que sous cet éclairage, qui nous plaît davantage parce qu'il répond à notre propre désir de paix. L'attitude des auteurs inspirés est plus complexe, comme les luttes elles-mêmes qui scandent leur histoire.

L'expérience des combats a poussé Israël à désirer la paix, et pourtant il a fait la guerre de son plein gré, il y a vu une nécessité pour sa vie religieuse et nationale, il s'en est façonné une *mystique.* Longtemps avant l'Islam il a connu la *guerre sainte*, la guerre contre les ennemis de son Dieu et de son peuple. Ses poètes et ses historiens l'ont chantée. Avec le développement de l'eschatologie, elle lui est même apparue comme l'une des scènes qui préluderont au jour de Yahvé. Un prophète a pu entrevoir le règne glorieux de Yahvé sur les peuples nombreux et la fin de toutes guerres :

> Il exercera son autorité sur les nations
> et sera l'arbitre des peuples nombreux,
> qui forgeront leurs glaives en forme de socs
> et leurs lances en faucilles.
> Les nations ne lèveront plus le glaive l'une contre l'autre
> et l'on ne s'exercera plus à la guerre (*Is.*, 2, 4).

Mais il faut bien reconnaître que ce règne de paix sera précédé d'un combat violent :

Sonnez du cor à Sion,
donnez l'alarme sur ma montagne sainte !
Que tous les habitants du pays tremblent,
car il vient, le jour de Yahvé,
car il est proche !
Jour d'obscurité et de sombres nuages,
jour de nuées et de ténèbres !
Comme l'aurore, se déploie sur les montagnes
un peuple nombreux et fort,
tel que jamais il n'y en eut,
tel qu'il n'en sera plus après lui,
jusqu'aux âges les plus lointains.
Devant lui, le feu dévore,
derrière lui, c'est une lande désolée !
Aussi rien ne lui échappe.
Son aspect est celui des chevaux ;
comme des coursiers, tels ils s'élancent.
On dirait un fracas de chars
bondissant sur les sommets des monts,
le crépitement de la flamme ardente
qui dévore le chaume,
une puissante armée rangée en bataille (*Joël,* 2, 1-5).

Guerre sainte, guerre eschatologique, ces aspects sacrés de la guerre ne sont pas les seuls sur lesquels s'arrête la Bible. Israël a connu les révoltes, les combats fratricides, il a vu les horreurs semées par ses troupes et surtout par celles de ses ennemis : ces excès, les prophètes et les écrivains sacrés les ont condamnés. Nous pourrions même dire que, si la Bible reconnaît une guerre légitime, elle n'en consacre pas pour autant les vices qu'elle comporte, hélas ! trop souvent, et surtout, elle condamne sans restriction la guerre qui déchire son peuple et celle que dicte l'orgueil.

Dans ces pages qui présenteront quelques réflexions sur la guerre dans la Bible, je voudrais m'arrêter sur ces divers aspects de la guerre dans l'Ancien Testament, en tentant cependant de poursuivre les longs cheminements de la révélation biblique sur ce point jusqu'à son terme, jusqu'à la foi chrétienne.

LA GUERRE SAINTE EN ISRAEL ET LA LÉGITIMITÉ DE LA GUERRE

La conquête apparaît dans la Bible comme une épopée glorieuse. Délivré de la servitude d'Egypte par le « bras puissant de Yahvé », Israël avait conscience que son Dieu était au milieu de lui dans le désert ; mais c'est surtout avec les premières installations en Transjordanie et en Palestine, qu'il lui a souvent fallu conquérir, les armes à la main, qu'éclate cette conscience. Il ne lui sera pas nécessaire d'attendre l'œuvre du Yahviste ou l'histoire deutéronomique pour en arriver là. Déjà les premiers chants de l'*Exode* nous laissent entrevoir la conviction que la jeune confédération israélite mène les guerres de Yahvé, que la Conquête est une œuvre sacro-sainte, que Dieu lui-même est présent au milieu des combats. On se rappelle le refrain de Marie, sœur de Moïse :

> Chantez à Yahvé : il s'est couvert de gloire ;
> il a jeté à la mer chevaux et cavaliers (*Ex.*, 15, 21),

et le cri de guerre de Moïse lui-même :

> Guerre de Yahvé contre Amalec d'âge en âge (*Ex.*, 17, 16).

Un des plus anciens monuments de la poésie israélite, le cantique de Débora, qui remonte au temps des Juges, est un psaume d'action de grâce, où l'on chante la victoire de Yahvé sur Sisera. Débora, Baraq, les tribus d'Ephraïm, de Manassé, de Benjamin, de Zabulon, d'Issakar, de Nephtali sont célébrés parce qu'ils ont pris les armes. Ruben, Galaad, Dan et Aser sont blâmés pour n'être pas venus au combat :

> Puisque dans Israël des guerriers ont dénoué leur chevelure,
> puisque le peuple s'est offert volontairement,
> bénissez Yahvé !

> Eveille-toi ! Eveille-toi, Débora !
> Eveille-toi ! Eveille-toi ! Clame un cantique !
> Courage ! Debout, Baraq !
> et prends ceux qui t'ont pris, ô fils d'Abinoam !
> Alors Israël est descendu aux portes,
> le peuple de Yahvé est descendu pour sa cause, en héros.

Les princes d'Ephraïm sont dans la vallée.
Ton frère Benjamin est parmi les tiens.
De Makir sont descendus des chefs,
et de Zabulon, ceux qui portent le bâton de commandement.
Les princes d'Issakar sont avec Débora,
et Nephtali, avec Baraq, dans la vallée s'est lancé sur ses [traces.
Auprès des ruisseaux de Ruben,
grandes délibérations de l'esprit.
Pourquoi es-tu resté dans les enclos
à écouter les flûtes des troupeaux ?

Galaad est installé au-delà du Jourdain,
et Dan, pourquoi vit-il sur des vaisseaux étrangers ?
Zabulon est un peuple qui a bravé la mort,
ainsi que Nephtali sur les hauteurs du pays (*Juges,* 5, 2-3. 12-18).

Yahvé lui-même est venu au milieu de son peuple. Il a combattu avec lui, en déchaînant les forces de la nature, comme il l'avait fait jadis au temps de Josué (cf. *Josué,* 10, 12) :

Yahvé lorsque tu es sorti de Séir,
quand tu t'es avancé des campagnes d'Edom,
la terre a tremblé, les cieux ont frémi,
les nuées ont fondu en eau.
Les montagnes ont ruisselé devant Yahvé,
devant Yahvé, le Dieu d'Israël.

Du haut des cieux les étoiles ont combattu,
du haut de leurs chemins elles ont combattu contre Sisera.
Le torrent du Qishôn les a balayés,
le torrent sacré, le torrent du Qishôn ! (*Juges,* 5,4.5.20.21).

Bien plus, le poète nous montre l'Ange de Yahvé invitant à maudire ceux qui n'ont pas voulu se joindre aux tribus israélites, parce qu'ils n'ont pas voulu aider Yahvé :

Maudissez Méroz, dit l'Ange de Yahvé !
Maudissez et maudissez encore ses habitants !
Car ils ne sont pas venus à l'aide de Yahvé,
à l'aide de Yahvé parmi les héros ! (*Juges,* 5, 23).

Quand il s'agit d'une guerre sainte, quand il s'agit de com-

battre les ennemis du peuple de Dieu, partant de Dieu lui-même, s'abstenir est un crime.

Cette attitude d'Israël en face de la guerre tient à la conviction qu'il a que Yahvé est son Dieu, qu'il s'est engagé par promesse à livrer à son peuple la terre de Canaan et à l'y rendre heureux, s'il veut lui-même être fidèle. L'Alliance donne aux luttes, aux luttes offensives comme défensives, un caractère sacré. C'est dans les combats, du reste, que le peuple expérimente sa vie communautaire parfaite, qu'il est vraiment « le peuple de Yahvé ». Aussi, les guerriers en Israël doivent-ils se considérer comme remplissant une sainte fonction. Comme le prêtre qui accomplit son action, ils doivent s'imposer une ascèse sexuelle, ils doivent être en état de sainteté. On se rappelle la parole de David à Ahimélek : « Bien sûr, les femmes nous ont été interdites, comme toujours quand je pars en campagne, et les choses des hommes sont en état de pureté » (*1 Sam.,* 21, 6). C'est la même raison qui pousse Urie à ne pas descendre chez lui, quand David le fit venir à Jérusalem, au milieu de la lutte contre Ammon : « Le soir, Urie sortit et s'étendit sur sa couche avec les gardes de son seigneur, mais il ne descendit pas dans sa maison. On en informa David : Urie, lui dit-on, n'est pas descendu dans sa maison. David demanda à Urie : N'arrives-tu pas de voyage ? Pourquoi n'es-tu pas descendu dans ta maison ? Urie répondit à David : L'arche, Israël et Juda logent sous les tentes, mon maître Joab et la garde de Monseigneur campent en rase campagne, et moi j'irais dans ma maison pour manger et pour boire et coucher avec ma femme ! Aussi vrai que Yahvé est vivant et que tu vis toi-même, je ne ferai pas une chose pareille ! » (*2 Sam.,* 11, 9-11).

Yahvé, de son côté, marche à la tête de ses guerriers. Le chant de Débora nous a présenté, dans la théophanie de *Juges,* 5, 4, Dieu s'avançant au milieu de l'orage et des tremblements de terre. L'arche d'alliance, le palladium d'Israël, symbolise cette présence de Yahvé au sein des combats (cf. *Josué,* 6 ; *Juges,* 20, 18. 26 ; *1 Sam.*, 4 et 5). Une parole divine assure même souvent le peuple que son Dieu est là, et qu'il va livrer l'ennemi : « Yahvé dit alors à Josué : Vois, je livre en tes

mains Jéricho et son roi. Vous tous les combattants, valeureux guerriers, vous contournerez la ville pour en faire le tour et pendant six jours tu feras exécuter la même manœuvre » (*Josué,* 6, 2-3).

Les guerriers n'ont donc pas à craindre, puisque le Dieu des Armées est là, mais ils doivent se livrer au combat avec foi : « Soyez sans crainte et sans faiblesse (...) mais fermes et résolus, car c'est de la sorte que Yahvé traitera tous les ennemis que vous aurez à combattre » (*Josué,* 10, 25). Au cri de guerre, ils s'élancent et l'ennemi est mis en déroute et vaincu. L'anathème (le *herem*) met un terme au combat sacré : hommes et bêtes sont tués. Quant à l'or et à l'argent, ils sont versés au trésor du culte puisqu'ils sont voués à Yahvé : Dieu avait un droit absolu sur les dépouilles de l'ennemi. L'ancien récit de la prise de Jéricho nous donne de ce rite une brève description : « La ville, dit Josué, sera dévouée par anathème à Yahvé avec tout ce qui s'y trouve ; seule Rahab la courtisane aura la vie sauve ainsi que tous ceux qui sont avec elle dans sa maison, parce qu'elle a caché les émissaires que nous avions envoyés. Mais, vous, prenez bien garde à l'anathème : n'allez pas, poussés par la convoitise, dérober quelque chose de ce qui est anathème, car ce serait exposer à l'anathème tout le camp d'Israël et lui porter malheur. Quant à l'argent et à l'or, aux ustensiles de cuivre et de fer, étant consacrés à Yahvé, ils entreront dans son trésor. Ils appliquèrent l'anathème à tout ce qui se trouvait dans la ville, hommes et femmes, jeunes et vieux, jusqu'aux bœufs, aux brebis et aux ânes, les passant au fil de l'épée » (*Josué,* 6, 17-21).

Cette conception de la guerre sainte demeurera un héritage sacré de la pensée religieuse israélite. Ce sera celle que les historiens, le Yahviste, l'Elohiste et les rédacteurs de l'histoire deutéronomique développeront dans la suite. S'inspirant de la foi antique, de l'esprit mosaïque, ils verront sous cet angle les luttes du temps de l'Exode, de la Conquête et même celles des débuts de la royauté. Si les milieux prophétiques semblent souvent s'opposer à la guerre, c'est précisément parce que celle-ci a perdu son sens religieux et surtout parce que Yahvé n'est pratiquement plus le chef des armées d'Israël et de Juda.

Les rois ont organisé, à l'image des païens, une armée de mercenaires ; ils se fient davantage en leur charrerie et leurs armes ; les alliances politiques ont pris le pas sur l'Alliance de Yahvé avec son peuple et l'on ne s'appuie plus sur les promesses divines. Par ailleurs, les prophètes chercheront à ramener à l'antique conception, et surtout à redonner aux rois cette foi inébranlable des ancêtres en Yahvé, le Dieu des armées. Dans sa célèbre rencontre avec Achaz, c'est cette foi qu'Isaïe cherchera à communiquer à son roi :

> Attention, ne sois pas troublé, ne crains pas,
> que ton cœur ne faiblisse pas,
> à cause de ces deux-là,
> de ces bouts de tisons fumants (...).
> Ainsi parle le Seigneur Yahvé :
> (...) Cela ne tiendra pas ; cela ne sera pas (...).
> Encore six ou cinq ans
> Et Ephraïm, écrasé, cessera d'être un peuple.
> Mais si vous ne tenez à moi,
> vous ne tiendrez pas (*Is.*, 7, 4.7.8.9).

Le *Deutéronome* n'hésitera pas à dire aux Israélites : « Peut-être vas-tu dire en ton cœur : Ces nations sont plus nombreuses que moi, comment pourrai-je les déposséder ? Ne les crains pas : rappelle-toi donc ce que Yahvé ton Dieu a fait à Pharaon et à toute l'Egypte, ces grandes épreuves que tes yeux ont vues, ces signes et ces prodiges, cette main forte et ce bras étendu par lesquels Yahvé ton Dieu t'a fait sortir. Ainsi fera Yahvé ton Dieu contre tous les peuples que tu crains d'affronter. De plus, Yahvé ton Dieu enverra des frelons pour anéantir ceux qui seraient restés et se seraient cachés pour t'échapper. Ne tremble donc pas devant eux, car au milieu de toi est Yahvé ton Dieu, Dieu grand et redoutable. C'est peu à peu que Yahvé ton Dieu détruira ces nations devant toi » (*Deut.*, 7, 17-22).

Au IVe siècle, le Chroniste accentuera davantage cette foi qu'Israël doit avoir en son Dieu au milieu des combats. C'est parce que les guerriers ont crié vers Yahvé qu'ils ont remporté la victoire (cf. *1 Chron.*, 5, 18-20). Dans le récit qu'il nous livre d'une guerre défensive de Josaphat contre une invasion

édomite, il fait revivre le caractère sacral de la guerre sainte sous des traits ignorés des anciens historiens, mais qui ont pour but de la rehausser encore davantage.

Josaphat, à la nouvelle de l'invasion, se tourne vers Yahvé. Il proclame un jeûne dans tout Juda et réunit le peuple au Temple pour adresser à Dieu ses supplications. Au milieu de l'assemblée l'Esprit de Yahvé descend sur le lévite Yahaziel qui promet à Juda une victoire sans coup férir. Le lendemain on se rend processionnellement au lieu du combat, les chantres accompagnent les guerriers en ornements sacrés et entonnent la louange : « Louez Yahvé, car éternel est son amour ». Dieu intervient, comme il l'avait promis et Juda trouve une armée qui s'entre-déchire. Le Chroniste, après avoir rappelé l'immense butin qui tombe dans les mains de Juda, conclut son récit ainsi : « Ils entrèrent à Jérusalem, dans le Temple de Yahvé, au son des lyres, des cithares et des trompettes, et la Terreur de Dieu s'abattit sur les royaumes des pays quand ils apprirent que Yahvé avait combattu les ennemis d'Israël » (*2 Chron.*, 20, 28-29).

Cette foi en Yahvé qui soutient ses fidèles, qui leur inspire la résistance contre les ennemis du « peuple de Dieu », qui les invite même au combat, n'est pas disparue, du reste. C'est encore elle qui assurera à Mattathias et à ses fils, plus d'un siècle après le Chroniste, la force et la ténacité qui permettront à l'insurrection maccabéenne de sauver le judaïsme d'un des plus graves périls, et c'est d'elle qu'à chaque page de leur œuvre les auteurs des deux livres des *Maccabées* feront l'éloge.

L'Ancien Testament, depuis ses plus anciens récits jusqu'aux écrits les plus récents, voit dans la guerre qui assure à son peuple, le « peuple de Dieu », le territoire jadis promis aux Pères, et dans celle qui défend ce territoire et l'héritage religieux de la nation, une action sacrée. Les héros qui les ont conduites méritent une place spéciale dans l'*histoire sainte,* leur souvenir est aussi cher à l'âme du fidèle que celui des grands charismatiques ; même ils ont agi comme eux sous l'impulsion de l'Esprit divin. La guerre sainte a sa théologie dans la Bible, théologie qui tient à l'Alliance de Dieu avec Israël. Mais il est facile de découvrir au fond de cette théologie

la conviction que la guerre qui s'appuie sur des raisons légitimes est elle-même légitime.

GUERRE FRATRICIDE ET CRIMES DE GUERRE

Il ne faut pas confondre avec la guerre sainte tout emploi de la force par Israël ou ses chefs. Nous avons fait allusion précédemment à l'opposition des milieux prophétiques à plusieurs entreprises militaires du temps de la monarchie. C'est que les hommes de Dieu voyaient dans les techniques militaires une atteinte à la foi que Dieu exige de ses fidèles, ou encore dans les alliances politiques un manque de confiance au Dieu de l'Alliance. La Bible nous a conservé d'autres oppositions qui nous permettent peut-être de saisir davantage la conception qu'on se fait en Israël de la guerre et de sa légitimité.

En *1 Rois,* 12, 21-24, on nous raconte comment Roboam, au moment du schisme, eut l'intention de lancer son armée contre les tribus du Nord. « Mais, ajoute le récit, la parole de Yahvé fut adressée en ces termes à Shemaya l'homme de Dieu: Dis à Roboam fils de Salomon, roi de Juda, à toute la maison de Juda, à Benjamin et au reste du peuple : Ainsi parle Yahvé: N'allez pas vous battre contre vos frères, les enfants d'Israël, que chacun retourne chez soi, car cet événement vient de moi » (*1 Rois,* 12, 23-24).

Au temps de la chute de Samarie, le prophète Isaïe verra dans la guerre lancée par Phacée contre le roi Achaz un acte assimilable à une révolution :

> Par la colère de Yahvé le pays est incendié
> et le peuple devient la proie du feu.
> Pas un n'épargne son frère,
> chacun dévore la chair de son voisin.
> On coupe à droite, mais l'on a faim,
> on dévore à gauche sans être rassasié.
> Manassé dévore Ephraïm, Ephraïm Manassé,
> et tous deux se jettent sur Juda :
> aussi sa colère n'est-elle pas calmée,
> sa main reste levée (*Is.,* 9, 18-20).

Les allusions du prophète aux révolutions de Samarie nous

montrent clairement qu'il met la guerre syro-éphraïmite sur le même plan que celles-là ; dans les deux cas, il s'agit pour lui d'une lutte fratricide. En 7, 1-9, le prophète n'a pas blâmé la résistance d'Achaz, mais il s'est efforcé de lui inspirer confiance, de l'assurer que Dieu serait avec lui, s'il voulait « tenir à lui », s'il voulait s'abandonner en toute confiance à la souveraine puissance de Yahvé. La résistance s'imposait. Mais l'attaque elle-même, celle que lance Phacée, il ne l'approuve pas, parce qu'elle ne vient pas de Dieu, parce qu'elle s'inspire d'intentions injustes et mêlées de politique humaine. Elle équivaut à une révolution où s'entre-déchirent des frères. Une telle guerre, pas plus que celle que voulait lancer Roboam contre Israël, ne peut être approuvée par un homme de Dieu.

C'est encore dans la même perspective que nous place la guerre d'Amasias de Juda contre Joas, roi d'Israël : « Alors Amasias envoya des messagers à Joas, fils de Joachaz, roi d'Israël, pour lui dire : Viens et mesurons-nous ! Joas, roi d'Israël, retourna ce message à Amasias, roi de Juda : Le chardon du Liban manda ceci au cèdre du Liban : Donne ta fille pour femme à mon fils, mais les bêtes sauvages du Liban passèrent et foulèrent le chardon. Tu as remporté une victoire sur Edom et tu te montes la tête ! Sois glorieux et reste chez toi. Pourquoi provoquer un malheur et amener ta chute et celle de Juda avec toi ? » (*2 Rois,* 14, 8-10).

Le soin que le rédacteur du *Livre des Rois* a mis à conserver la réponse de Joas suffit à nous faire voir le blâme que même les Judéens ont jeté sur cette guerre inspirée après tout par l'orgueil et le désir de domination. Le Chroniste dans le passage parallèle à *2 Rois,* 14, 8-14, n'hésite pas à renchérir sur sa source : il puise dans la tradition un récit qui lui permet de voir dans cette folie du roi Amasias la conséquence de ses fautes. A la suite de la guerre contre Edom, le roi de Juda « se prosterne devant les dieux de Séir ». La colère de Yahvé s'enflamme contre lui. Les avertissements d'un prophète n'y font rien. « Il lui parlait encore qu'Amasias l'interrompit : T'avons-nous nommé conseiller du roi ? Arrête-toi, si tu ne veux qu'on te frappe. Le prophète s'arrêta, puis il dit : Je sais que Dieu t'a laissé conseiller pour ta perte, puisque tu as agi

ainsi et que tu n'as pas écouté mon conseil » (*2 Chron.,* 25, 16). Puis, après avoir transcrit le texte de *2 Rois,* 14, 8-14, il ajoute : « Mais Amasias ne voulut rien entendre : c'était le fait de Dieu qui voulait soumettre ces gens-là pour s'être adressés aux dieux d'Edom » (*2 Chron.,* 25, 20).

Toute guerre qui soulève une partie du peuple de Dieu contre l'autre choque les fidèles de Yahvé, car elle rompt la fraternité qui devrait exister entre les tribus, même si déjà cette fraternité a été gravement atteinte par la sécession. La guerre fratricide s'oppose aux liens établis par le sang. Il peut bien exister des motifs qui légitiment une guerre entre « peuples frères », mais elle revêt alors un caractère punitif, comme la campagne contre Benjamin après le crime de Guibea, au temps des Juges (cf. *Juges,* 19-21).

Si la lutte fratricide est stigmatisée dans la Bible, les crimes qu'amène souvent avec elle une guerre même légitime, ne le sont pas moins. Israël, il est vrai, s'est accommodé des pratiques habituelles de la guerre : comme nous avons pu le voir, l'anathème (le *herem*) a reçu sa justification religieuse. Mais il est cependant d'autres procédés, où apparaît plus brutalement la cruauté, qui offensent vraiment la conscience israélite. Contre ces procédés cruels, les prophètes se sont élevés. Amos, dans son Jugement contre Israël et les nations, fustige ces dernières parce qu'elles se sont livrées à ces atrocités :

Pour trois crimes de Damas et pour quatre,
je l'ai décidé sans retour !
Parce qu'ils ont broyé Galaad sous des traineaux de fer,
je déchaînerai le feu contre la maison d'Hazaël !...

Pour trois crimes de Gaza et pour quatre,
je l'ai décidé sans retour !
Parce qu'ils ont déporté des populations entières,
pour les livrer à Edom,
je déchaînerai le feu contre les murs de Gaza...

Pour trois crimes de Tyr et pour quatre,
je l'ai décidé sans retour !
Parce qu'ils ont livré à Edom des populations entières de captifs,
sans se souvenir de l'alliance fraternelle,
je déchaînerai le feu contre les murs de Tyr...

Pour trois crimes des fils d'Ammon et pour quatre,
je l'ai décidé sans retour !
Parce qu'ils ont éventré les femmes enceintes de Galaad
afin d'étendre leur territoire,
j'allumerai le feu sous les murs de Rabbah... (*Amos,* 1, 3.4.6.7. 9.10.13.14).

LA GUERRE : CHATIMENT DE DIEU

L'Ancien Testament distingue donc entre une guerre sainte, une guerre légitime et les contrefaçons de la guerre. Les hommes de Dieu ont même jusqu'à un certain point « humanisé » la guerre : ils se sont élevés contre les crimes qu'elle apporte et dont l'Antiquité nous fournit tant d'exemples. Une vision, si rapide qu'elle soit, de la guerre dans la Bible doit cependant s'arrêter à un autre aspect, que nous serions peut-être tentés d'ignorer, quoiqu'il se retrouve souvent chez les prophètes et chez les historiens d'Israël : le caractère punitif de la guerre.

Si Dieu s'engage personnellement dans le combat, c'est qu'il est tout-puissant et partant qu'il peut assurer la victoire à son peuple. Cette toute-puissance, les auteurs bibliques l'ont souvent mise en relief, mais à côté de cette toute-puissance, ils nous montrent encore sa maîtrise sur l'histoire et sa souveraine justice. L'Alliance a fait d'Israël le peuple de Dieu. Yahvé s'est engagé lui-même à le soutenir et à le secourir. Mais Israël doit pour cela rester fidèle aux exigences imposées par son Dieu.

Si les vieux récits présentaient déjà les insuccès d'Israël dans ses premières batailles comme le résultat de quelques fautes (cf. *Josué,* 7, 1-26 ; *1 Sam.,* 14, 24-26), s'ils laissaient même entrevoir dans les invasions ennemies un effet de la justice divine (cf. *1 Sam.,* 4, 1-22), les prophètes plus d'une fois, au milieu des discours qui dénoncent les fautes de leur peuple, nous montrent Yahvé prenant lui-même la tête des armées ennemies pour punir son peuple :

Eh bien ! je vais, moi, susciter contre vous, maison d'Israël,
— oracle de Yahvé, Dieu des armées —
un peuple qui vous opprimera
depuis l'entrée de Hamath
jusqu'au torrent de la Arabah (*Amos,* 6, 14).

Bien plus, Yahvé lui-même déportera son peuple par delà Damas :

Car je vous déporterai par delà Damas,
dit Yahvé ; Dieu des Armées est son nom (*Amos*, 5, 27).

Le peuple ennemi est lui-même un instrument de Dieu :

... Assour, bâton de ma colère,
et fouet que manie mon indignation !
Contre un peuple impie, je l'envoyais ;
je le mandais contre un peuple dont j'enrage,
pour le piller, le dépouiller à fond,
et le piétiner comme la boue des rues (*Is.*, 10, 5-6).

La guerre et ses suites sont souvent pour Yahvé un moyen, le grand moyen de châtier son peuple. Cette théologie de la guerre, le *Deutéronome* la mettra en relief, et les rédacteurs deutéronomistes des livres historiques de *Josué-Rois* la développeront ; ils y couleront en quelque sorte toute l'histoire d'Israël depuis la Conquête jusqu'à la chute de Jérusalem.

On connaît les pages où Moïse, dans le *Deutéronome*, prédit à son peuple les malheurs qui fondront sur lui s'il vient à être infidèle à l'Alliance : « Puisque tu n'auras pas servi Yahvé ton Dieu dans la joie et l'allégresse que donne l'abondance de toutes choses, tu serviras les ennemis que Yahvé enverra contre toi dans la faim, la soif, la nudité, la privation totale. Il imposera à ta nuque un joug de fer, jusqu'à ce qu'il t'ait détruit. Yahvé suscitera contre toi une nation lointaine, des extrémités de la terre ; comme l'aigle qui prend son essor. Ce sera une nation dont la langue te sera inconnue, une nation au visage dur, sans égard pour la vieillesse et sans pitié pour la jeunesse (...) Elle t'assiégera dans toutes les villes, jusqu'à ce que soient tombées tes murailles les plus hautes et les plus fortifiées » (*Deut.*, 28, 47-52). Le rédacteur du *Livre des Juges* insistera sur cette doctrine dans son prologue, et celui du *Livre des Rois* en fera le fond de ses réflexions sur la chute de Samarie (cf. *2 Rois*, 17).

Mais malheur au peuple que Dieu suscite s'il s'enivre d'orgueil et abuse de la puissance qu'il a reçue. L'oracle d'Isaïe contre Assour prédit l'anéantissement du grand Empire parce

qu'il n'a pas compris qu'il était simplement l'instrument de Dieu :

Malheur à Assour, bâton de ma colère
et fouet que manie mon indignation !

Mais il n'avait pas cette idée,
en son cœur il n'en jugeait pas ainsi.
Son projet était d'exterminer,
de tailler en pièces des nations innombrables.
Il disait : « Mes généraux ne sont-il pas autant de rois ?
Calno n'est-elle pas semblable à Carchémisch ?
Hamath comme Arpad
Et Samarie comme Damas ? »

Fanfaronne-t-elle, la hache, contre qui la brandit ?
la scie contre qui la manie ?

Aussi Yahvé Sabaoth enverra-t-il
sur ses vaillants la maigreur ;
sous son abondance s'embrasera un brasier,
comme s'embrase un feu (*Is.*, 10, 5.7.8.15.16).

Un siècle plus tard, un autre prophète, Habaquq, reviendra sur ce thème. Mais cette fois, l'homme de Dieu est troublé par la vue des accès de violences des ennemis d'Israël. Il appelle sur eux la vengeance divine ; Dieu ne peut châtier indéfiniment son peuple et laisser impunis ceux qui dépassent les bornes d'un juste châtiment : s'il agissait ainsi c'est sur lui que rejaillirait la responsabilité de cette injustice :

Jetez les yeux parmi les peuples, regardez,
soyez ébahis, stupéfaits !
Car j'accomplis une œuvre de vos jours
que vous ne croiriez pas si on la racontait.
Oui ! voici que je suscite les Chaldéens,
ce peuple farouche et fougueux.

Il est terrible et redoutable,
sa force fait son droit, sa grandeur !

Dès les temps lointains n'es-tu pas Yahvé,
mon Dieu, mon Saint ? Toi qui ne peux mourir !
Tu l'as établi, Yahvé, pour exercer le droit,
tel un rocher, pour châtier, tu l'as affermi !

Tes yeux sont trop purs pour voir le mal,
tu ne peux regarder l'oppression.
Pourquoi regardes-tu les gens perfides,
gardes-tu le silence au moment où l'impie engloutit un plus
[juste que lui ?

Alors Yahvé prit la parole et dit :
Ecris la vision,
grave-la sur les tablettes
pour qu'on la lise facilement.
Car c'est une vision qui n'est que pour un temps,
elle aspire à son terme, sans décevoir ;
si elle tarde, attends-la :
elle viendra sûrement, sans faillir !

Voici qu'il succombe celui dont l'âme n'est pas droite.
mais le juste vivra par sa fidélité »
(*Hab.*, 1, 5.6.7.12.13 ; 2, 2-4).

★

L'Ancien Testament renferme donc une théologie de la guerre. Au milieu des expériences douloureuses qu'Israël a traversées au cours de sa longue histoire, on s'est souvent arrêté à réfléchir sur les graves problèmes que les luttes entre nations posent à la conscience religieuse. On a vu dans la guerre une inéluctable réalité, mais on a cherché à y trouver un sens religieux. Il est des luttes voulues par Dieu, le souverain Maître, pour permettre à son peuple de s'établir en terre promise, et de la défendre contre ses ennemis. Dieu suscite des guerres, les permet — dirions-nous plutôt — pour une fin plus haute, pour convertir Israël, pour le châtier. La guerre eschatologique sera elle-même une façon de purifier l'univers. Mais l'homme, de son côté, ne doit pas abuser de la guerre : là, comme ailleurs, il est des principes de morale qu'il ne lui est pas permis d'oublier. L'orgueil et le désir de domination ne sont pas des raisons suffisantes pour qu'une nation se lance contre une autre, encore moins contre un peuple frère.

Mais par delà la guerre, il y a la paix, cette paix à laquelle le fidèle de Yahvé aspire, que l'humanité a perdue jadis au Paradis, mais qu'elle retrouvera aux temps messianiques, après le grand combat eschatologique.

Ces vues du judaïsme, le christianisme les a faites siennes. Mais la Révélation évangélique lui a montré davantage : « Le Christ est notre paix, lui qui des deux (du Juif et du Gentil) n'a fait qu'un peuple, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine, cette Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour façonner en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire entre eux la paix, et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la croix : en sa personne il a tué la Haine. Alors il est venu proclamer la paix, paix pour vous qui étiez loin et paix pour ceux qui étaient proches : par lui, nous avons en effet, tous deux en un seul Esprit, libre accès auprès du Père » (*Eph.*, 2, 14-18).

Cette paix que le Christ apporte, qu'il est lui-même, est une paix spirituelle. Elle est celle de ceux qui entrent dans son « Royaume ». Ce Royaume est au milieu d'un monde, où la guerre a longtemps régné. Le Christ n'a pas promis qu'elle disparaîtrait, mais l'amour et la justice qu'il exige de ses disciples, et que ses Apôtres demanderont aux premières communautés chrétiennes, sont les seuls principes d'une paix véritable.

Adrien-M. BRUNET, o. p.

LA LÉGITIMITÉ DE LA GUERRE

d'après les textes pontificaux

La guerre ne peut pas ne pas poser à l'Eglise un problème dramatique. N'est-elle pas un fléau à condamner absolument ? Mais une telle condamnation ne laisserait-elle pas libre cours à la violence ? Loin des séductions d'un idéalisme trompeur, comme des facilités d'un faux réalisme, l'Eglise a, tout au long des siècles, poursuivi une activité pacificatrice et donné un enseignement sur la paix qui se veulent fidèles à la fois aux principes de justice et de charité essentiels à sa mission, et aux conditions historiques dans lesquels ils doivent s'exercer.

Affirmant à la fois la nécessité de tout mettre en œuvre pour supprimer la guerre et celle de résister par la guerre à une injuste agression, l'Eglise a été accusée tour à tour de pacifisme et de bellicisme. Il reste que sa doctrine est la seule qui concilie les exigences d'une paix à promouvoir et les impératifs d'une justice à maintenir ou à rétablir.

Cette doctrine sur la guerre peut se résumer en trois thèses. La guerre est un mal, fruit du péché et il faut la proscrire. Cela ne peut se faire que par l'instauration d'une organisation internationale pour la paix. En attendant, une guerre ne saurait être entreprise et conduite que moyennant un certain nombre de conditions.

I. LA GUERRE, FRUIT DU PÉCHÉ

La guerre est l'un des fléaux dont l'Eglise demande à Dieu de libérer l'humanité : *A peste, fame et bello, libera nos Domine.* Cette invocation litanique traduit bien la répulsion

instinctive pour le spectacle affreux de la guerre et de son inévitable cortège de ruines. Si déjà saint Augustin se déclarait incapable de décrire les maux de la guerre, « les nombreuses et multiples dévastations, les dures et cruelles angoisses qu'ils provoquent »[1], qu'en est-il aujourd'hui ? Au début du dernier conflit mondial, Pie XII parlait d'une « catastrophe incommensurable »[2], dont au bout de quatre ans de guerre il dénonçait le caractère « monstrueux ».

> *Que voyons-nous, sinon que le conflit dégénère en une forme de guerre sans réserves ni considérations d'aucune sorte ? On dirait un monstre apocalyptique, né d'une civilisation où le progrès toujours croissant de la technique s'accompagne d'une baisse toujours plus croissante de l'esprit et de la morale ; une forme de guerre allant, sans s'arrêter, son horrible chemin et produisant des ravages auprès desquels pâlissent les pages les plus sanglantes et les plus épouvantables des siècles derniers.*
>
> (*Message de Noël 1943 ;* P. I., 461).

Le fléau de la guerre

Ces ravages, les Papes les ont décrits. Ruines matérielles, « terres et maisons dévastées sur d'immenses espaces », « villes, bourgades et villages détruits ». Ruines culturelles, « le patrimoine sacré de l'art, de la religion et de la culture endommagé ». Ruines humaines, « des millions d'hommes et leurs familles jetés dans le malheur, dans la misère et dans la mort », « massacres de victimes innocentes », « enfants avec leurs mères, malades et infirmes, vieillards », « foyers détruits, dissolution progressive de la vie conjugale », « appauvrissement, famine et misère ». Ruines morales et spirituelles, exaspération

---

1. Texte repris par Pie XII, dans son *Allocution à l'Académie pontificale des Sciences,* 8 févr. 1948, dans *Paix internationale,* t. I : *La guerre moderne,* éd. Desclée et Cie, n° 654. Tous nos renvois à ce recueil seront faits à l'aide du sigle P. I., suivi du numéro ; certains textes seront cités d'après la traduction donnée par la *Documentation catholique* : nous y renverrons par le sigle D. C., suivi de la tomaison et du numéro de la colonne.

2. *Allocution à l'Ambassadeur de Belgique,* 14 sept. 1939, P. I., 266.

des rancœurs nationales et des haines internationales, « négation de l'autorité, haines entre frères, folie des plaisirs, dégoût du travail, oubli de l'Unique Nécessaire », « droit remplacé par la force qui comprime, enchaîne et étouffe les réactions éthiques et juridiques »[3].

> *La conclusion est claire. La guerre est un mal que l'Eglise déteste. L'Eglise déteste la guerre avec ses horreurs : elle veut la paix, la paix intérieure au milieu des peuples, parmi les fils d'une même patrie, la paix parmi les nations, parmi les membres de la grande famille humaine.*
> (*Allocution,* 19 nov. 1950 ; P. I. 749).

Cette horreur de l'Eglise pour la guerre rejoint l'aversion qu'éprouvent les peuples. Déjà Léon XIII le soulignait en dénonçant les périls d'une paix armée :

> *L'aversion des peuples pour la guerre se manifeste de plus en plus chaque jour. Et certes, c'est une honnête aversion s'il en fut : car si combattre par les armes peut être parfois nécessaire, ce n'est jamais sans une somme énorme de calamités.*
> (*Allocution aux Cardinaux,* 11 févr. 1889 ; P. I., 40).

A plusieurs reprises, Pie XII se portera garant de l'aspiration des peuples à la paix :

> *Les faits ont confirmé que les peuples, les familles, les individus, préfèrent la tranquillité du travail et de la famille aux richesses les plus convoitées. Ils sont prêts à renoncer à celles-ci s'il faut les payer au prix de la tyrannie et au risque d'une guerre avec ses conséquences de ruines, de deuils, de prisons et de mort.*
> (*Message du 10 nov. 1956 ;* D. C., 53, 1956, col. 1482).

La cause est entendue. Même si la guerre permet à certaines vertus de s'affirmer, il est criminel de l'exalter :

> *Après les horreurs des deux conflits mondiaux, Nous*

---

3. Les textes cités sont empruntés, dans l'ordre, à l'Encyclique *Summi mæroris,* 19 juill. 1950, P. I., 742 ; au *Mess. Noël 1941,* P. I., 414 ; à l'*Alloc. au Tribunal de la Rote,* 6 oct. 1946, dans *Acta apostolicæ Sedis,* 38 (1946), p. 391 ; au *Mess. Noël 1944,* P. I., 502 ss ; à BENOIT XV, *Alloc. au Sacré Collège,* Noël 1920, P. I., 158 ; à l'*Alloc. au Consistoire,* 2 juin 1940, P. I., 334.

> *n'avons pas besoin de rappeler que toute apothéose de la guerre est à condamner comme une aberration de l'esprit et du cœur. Certes, la force d'âme et la bravoure jusqu'au don de la vie, quand le devoir le demande, sont de grandes vertus : mais vouloir provoquer la guerre parce qu'elle est l'école des grandes vertus, et une occasion de les pratiquer, devrait être qualifié de crime et de folie.*
> (*Allocution aux médecins militaires,* 19 oct. 1953 ; P.I., 801).

Guerre et moralité

Mais la guerre n'échappe-t-elle pas au pouvoir de la volonté des hommes ? N'est-elle pas un cataclysme naturel présentant un caractère de fatalité où il faudrait voir une loi de l'histoire? N'est-elle pas l'un des termes nécessaires d'une dialectique où la lutte est source de progrès ? Tout au moins n'est-elle pas « l'unique régulatrice des rapports internationaux » ? Plusieurs thèses ont été soutenues qui toutes tendent à soustraire le fait de la guerre à la sphère de la moralité. Pie XII a répondu à cette question dans son très important *Message de Noël 1954.* Constatant qu'un certain nombre d'hommes d'Etat en sont venus à « considérer le problème de la paix et de la guerre comme un fait de responsabilité supérieure et chrétienne devant Dieu et devant la loi morale », il ajoute :

> *Le problème, porté à ce niveau plus élevé et seul digne de créatures raisonnables, a fait réapparaître nettement l'absurdité de la doctrine qui a régné dans les écoles politiques de ces dernières décades : à savoir que la guerre est une des nombreuses formes admises de l'action politique, l'issue nécessaire et quasi naturelle des incurables dissensions entre deux pays ; que la guerre est donc un fait étranger à toute responsabilité morale.*
> (*Message de Noël 1954 ;* D. C., 52, 1955, col. 69).

C'est dans le cœur humain qu'il faut chercher la source de tous les maux. En définitive, la racine des guerres, c'est la cupidité, la convoitise aux trois visages, convoitise des richesses et des plaisirs, convoitise du prestige et de la gloire, convoitise de la domination et de la puissance. Ces trois désirs déréglés proviennent eux-mêmes de la méconnaissance de « l'ordre voulu par Dieu dans le monde », méconnaissance du souverain domaine du créateur sur toutes les œuvres de ses mains, mécon-

naissance du primat de l'esprit sur les sens, méconnaissance de la loi d'amour[4].

Dans le monde moderne, de fausses doctrines ont généralisé cette méconnaissance. Laïcisme et athéisme ont coupé la créature du Créateur ; matérialisme et naturalisme ont exalté l'homme et l'univers ; individualisme et collectivisme ont dissocié la réalité complexe de la personne humaine en mettant exclusivement l'accent sur l'un des aspects, individuel ou social[5]. Transposée sur le plan des doctrines politiques, cette méconnaissance de l'ordre voulu par Dieu est la source de nouvelles erreurs : l'absolutisme d'Etat, négateur de toute subordination de l'autorité civile à une loi supérieure, le nationalisme « immodéré », exaltation de l'intérêt national, d'une volonté d'hégémonie et d'une soif de prestige, libéralisme générateur de chaos, ou totalitarisme destructeur des droits essentiels de la personne humaine[6]. Aux yeux de l'Eglise, la cause véritable des conflits et des guerres est à chercher dans l'abandon de la loi de Dieu, dans l'ignorance et l'oubli de la doctrine du Christ, et, en ce qui concerne le monde moderne, dans le rejet de l'influence morale de l'Eglise[7]. Loin d'être

---

4. Encyclique *Ubi Arcano,* 23 déc. 1922, P. I., 190 ; Encyclique *Ad Beatissimi,* 1er nov. 1914, P. I., 77 ss ; *Alloc.,* Noël 1919, P. I., 148 ss.

5. Sur le laïcisme : Encyclique *Quas primas,* 11 déc. 1925, P. I., 203 ; sur l'athéisme : Enc. *Caritate Christi compulsi,* 3 mai 1932, P. I., 215 ; sur le matérialisme : Enc. *Divini Redemptoris,* 19 mars 1937, éd. Spes, 1939, n° 12 ; sur le naturalisme : BENOIT XV, *Alloc.,* Noël 1919, P. I., 150 ; PIE XII, *Message aux U. S. A.,* nov. 1939, P. I., 295 ; sur l'individualisme : *Mess. Noël 1949,* dans UTZ, *Relations humaines et société contemporaine,* éd. Saint-Paul, n° 182 ; sur le collectivisme : Enc. *Divini Redemptoris,* n° 12.

6. L'absolutisme d'Etat est visé surtout par l'Enc. *Summi Pontificatus ;* le nationalisme immodéré est dénoncé en particulier par le *Mess. Noël 1954,* D. C., 52 (1955), col. 73 ; le libéralisme, par le *Mess. Noël 1952,* D. C., 50 (1953), col. 4-5 ; et le totalitarisme, par le *Mess. Noël 1945,* P. I., 560.

7. Sur la cause des guerres, voir : Enc. *Ad Beatissimi,* P.I., 64 ss ; Enc. *Ubi Arcano,* P. I., 185 ss ; Enc. *Summi Pontificatus,* P. I.,

divine, ainsi que le pensait le Sénateur des *Soirées de Saint-Pétersbourg,* la guerre est toujours « satanique en ses origines », comme l'écrivait le Pape Léon IV aux Bulgares qui le consultaient sur la légitimité des guerres.

Condamnation de la guerre d'agression

Ayant ainsi décelé la racine des guerres dans cette perversion de la volonté humaine, l'Eglise, dépositaire de la lumière et de la force du Prince de la Paix venu réconcilier les hommes entre eux en les réconciliant avec le Père, ne se lasse pas de demander que l'on mette fin « au jeu criminel de la guerre »[8].

Une condamnation sans appel est portée contre la guerre d'agression :

> *Toute guerre d'agression contre ces biens que l'ordonnance divine de la paix oblige sans conditions à respecter et à garantir, et donc aussi à protéger et à défendre, est péché, délit et attentat contre la majesté de Dieu, créateur et ordonnateur du monde.*
>
> (*Message de Noël 1948;* P. I, 694).

Dans ces conditions :

> *Il y a un devoir qui oblige tout le monde et qui ne souffre aucun retard, aucun délai, aucune hésitation, aucune tergiversation, celui de faire tout ce qui est possible pour proscrire et bannir une fois pour toutes la guerre d'agression comme solution légitime pour les controverses internationales et comme moyen de réalisation pour des aspirations nationales.*
>
> (*Message de Noël 1944;* P. I., 518).

---

271 ss. Cf. *Alloc. à l'Action Catholique italienne,* 12 oct. 1952 : « Ne nous demandez pas qui est *l'ennemi,* ni sous quel aspect il se présente. Il se trouve partout et au milieu de tous ; il sait être violent et rusé. Ces derniers siècles, il a tenté de réaliser la désagrégation intellectuelle, morale, sociale de l'unité dans l'organisme mystérieux du Christ. Il a voulu la nature sans la grâce ; la raison sans la foi ; la liberté sans l'autorité ; parfois l'autorité sans la liberté. C'est un *ennemi* devenu de plus en plus concret, avec une absence de scrupules qui surprend encore : le Christ, oui, l'Eglise, non ! Puis : Dieu, oui, le Christ, non ! Finalement, le cri impie : Dieu est mort, et même Dieu n'a jamais existé », P. I. 787.

8. *Alloc. au Sacré Collège,* 2 juin 1945, P. I., 533.

Nous examinerons plus loin les conditions nécessaires pour arriver à cette paix qui fermera « l'ère sombre de violence »[9] que connaît encore l'humanité. Il importe de souligner ici que Pie XII porte une condamnation contre la guerre d'agression tout court et non pas simplement contre la guerre injuste d'agression. Le Saint Père a en vue l'idéal d'une vie internationale où la guerre serait proscrite d'une façon absolue et où se serait évanouie même la possibilité d'une guerre juste[10]. Si Pie XII n'a jamais exprimé le refus absolu et inconditionnel que le Cardinal Ottaviani n'a pas hésité à formuler : *Bellum est omnino interdicendum*[11], il ose pour sa part reprendre à son compte le cri du pacifisme : « Guerre à la guerre »[12].

Ainsi, le premier point de l'enseignement pontifical est net: la guerre doit être proscrite, parce qu'elle est source de ruines immenses, mais surtout parce qu'elle est le fruit du péché. Elle est la marque d'une humanité encore sauvage qu'il s'agit de rendre humaine en la rendant divine. La victoire du Christ sur le péché par sa Rédemption donne aux hommes la possibilité d'établir la paix ici-bas. « La naissance, fût-elle douloureuse et lente, d'une vie nouvelle, d'une humanité en constant progrès dans l'ordre et l'harmonie, est le but assigné par Dieu à l'histoire *post Christum natum* »[13].

---

9. *Ibid.*, 537.

10. *Mess. Noël 1951*, D. C., 49 (1952), col. 7.

11. *Institutiones Juris Ecclesiastici*, t. I, p. 151. Le Cardinal Ottaviani vise bien entendu la guerre d'agression : « A moins qu'il ne s'agisse d'une guerre défensive (...) il n'existe plus aujourd'hui de guerre juste qui permette à un Etat de se livrer à une attaque en vue de rechercher son droit (...) Il ne sera, en pratique, jamais permis de déclarer une guerre » (texte cité par LORSON, *Défense de tuer*, p. 91). Le Cardinal Ottaviani envisage la situation actuelle du point de vue des destructions rendues possibles par les armes modernes alors que Pie XII considère la situation historique d'une humanité dominée par le fait du communisme, cf. note 50.

12. *Mess. Noël 1944*, P. I., 519.

13. *Mess. Noël 1957*, D. C., 55 (1958), col. 12.

II. UNE ORGANISATION POUR LA PAIX

Aussi bien, le deuxième point de l'enseignement pontifical est-il de mettre sur pied une Société des Etats qui soit une véritable « Organisation pour la Paix »[14].

Pie XII a nettement indiqué dans ses *Messages de Noël* que c'est l'unique voie à suivre où il est urgent et obligatoire de s'engager. Dans le *Message de Noël 1944,* il approuvait le projet « d'un organisme pour le maintien de la paix, d'un organisme investi d'un commun accord d'une autorité suprême et qui aurait aussi dans ses attributions d'étouffer dans son germe toute menace d'agression isolée ou collective ». Le Pape ajoutait :

> *Personne ne pourrait saluer cette évolution avec plus de joie que celui qui a défendu depuis longtemps le principe que la théorie de la guerre comme moyen apte et proportionné de résoudre les conflits internationaux est désormais dépassé.*
>
> *A cette collaboration commune, qui est à entreprendre avec un sérieux d'intention inconnu jusqu'ici, personne ne saurait souhaiter plus ardemment plein et heureux succès que qui s'est employé consciencieusement à amener la mentalité chrétienne et religieuse à réprouver la guerre moderne et ses monstrueux moyens de lutte.*
>
> (*Message de Noël 1944 ;* P. I., 520).

La position du Pape est sans équivoque. Sans nier que, dans le passé, la théorie de la guerre comme moyen apte et proportionné de résoudre les conflits internationaux ait eu sa valeur, il affirme que cette théorie doit être considérée désormais comme dépassée, et ce pour deux raisons : elle n'est ni apte ni proportionnée pour résoudre les conflits internationaux.

La première raison est une raison de principe. L'Eglise a toujours affirmé que « la loi et l'ordre peuvent avoir parfois besoin du bras puissant de la force », et que « la justice a besoin ici-bas d'un appui »[15]. La volonté chrétienne de paix est « force et non faiblesse, ou résignation fatiguée » :

---

14. *Mess. Noël 1951,* D. C., 49 (1952), col. 7.
15. Le premier des textes cités est emprunté à Pie XII, *Alloc.*

Elle est d'une bien autre trempe que le simple sentiment d'humanité, trop souvent fait de pure impressionnabilité, qui ne déteste la guerre qu'à cause de ses horreurs et de ses atrocités, de ses destructions et de ses conséquences, et non pas aussi à cause de son injustice.

(*Message de Noël 1948 ;* P. I., 695).

Mais l'Eglise sait que la force peut très bien couronner une injustice de fait, et qu'il est faux que la force crée ou manifeste le droit. Dans les conflits, l'injuste agresseur peut triompher et le droit peut être mis en échec.

La vraie paix n'est pas le résultat, pour ainsi dire mathématique, d'une proportion de forces, mais dans sa dernière et plus profonde signification, une action morale et juridique.

(*Message de Noël 1943 ;* P. I., 482).

La deuxième raison est une raison de fait. Si, dans le passé, il était possible d'envisager une proportion entre la gravité de l'injustice à réparer et l'étendue des ruines provoquées par la guerre, on est en droit de se demander si une telle proportion existe étant données les destructions prévisibles dans un conflit où seraient utilisées les armes modernes et qui pourrait être mortel pour la civilisation humaine[16].

La préoccupation de Pie XII semble être beaucoup moins de déterminer ce qui peut être juste dans la situation actuelle d'une humanité inorganisée que de promouvoir une véritable organisation internationale capable d'éliminer la guerre, puisque la raison juridique du droit de guerre est l'inorganisation internationale[17]. Il va sans dire que, si l'Eglise intervient en pareille matière, c'est exclusivement sous son aspect moral et sprirituel, et qu'elle laisse aux hommes d'Etat compétents le soin d'élaborer des institutions appropriées[18].

---

au Comité militaire U.S.A., 8 oct. 1947, P. I., 632 ; le second est tiré de la formule de bénédiction de l'épée d'après le *Pontifical* de Guillaume Durand.

16. Enc. *Summi mæroris,* P. I., 742 ss ; *Mess. Noël 1950,* P. I., 755.

17. Cf. P. DUCLOS, *Le Vatican et la seconde guerre mondiale,* Pedone, 1957, p. 207.

18. En particulier, *Mess. Noël 1940,* UTZ, *Relations humaines...,* n° 3744.

De l'ensemble des textes pontificaux, spécialement de Benoît XV et de Pie XII, se dégagent trois principes fondamentaux : existence d'une communauté des nations, réalité d'un Bien commun international, nécessité d'une organisation internationale.

Existence d'une communauté des nations

Les peuples forment ensemble « une grande famille qui s'étend au delà des frontières, de tous les pays et de tous les continents »[19].

> *Les nations, en se développant et en se différenciant selon les diverses conditions de vie et de culture, ne sont pas destinées à mettre en pièces l'unité du genre humain, mais à l'enrichir par la communication de leurs qualités particulières et par l'échange réciproque des biens.*
>
> (PIE XII, *Enc. Summi Pontificatus,* éd. de la Bonne Presse, p. 16).

Tous les peuples sont membres « avec des droits égaux » de cette *communauté des nations* dont la racine est à chercher dans « l'unité d'origine, de nature et de fin de tous les hommes »[20].

Cette unité de l'humanité n'est pas seulement naturelle et morale, mais juridique. L'existence de fait d'une vie internationale, facilitée par le progrès technique, manifeste une nécessité de droit. « Ce rapprochement mutuel (entre les peuples) est déterminé non seulement par les possibilités techniques, incomparablement augmentées, et par le libre choix, mais encore par l'action plus pénétrante d'une loi immanente de développement »[21]. Par la voix de Pie XII, le Magistère de

---

19. PIE XI, Enc. *Caritate Christi compulsi,* 3 mai 1932, P. I., 213.

20. *Mess. Noël 1948,* P. I., 587 ; *Alloc. à l'Union des juristes catholiques italiens,* 6 déc. 1953, dans *Acta apostolicæ Sedis,* 45 (1953), p. 794 ss ; cf. *Summi Pontificatus.*

21. *Discours à la* 5me *Assemblée nationale de l'Union des juristes catholiques italiens,* D. C., 50 (1953), col. 1601.

l'Eglise a entériné les intuitions de Vitoria et les thèses de Taparelli[22]. Il faut affirmer la réalité d'un *Bien commun international* que les nations doivent rechercher et réaliser ensemble.

> *Le genre humain, bien qu'en vertu de l'ordre naturel établi par Dieu, il se divise en groupes sociaux, nations ou Etats, indépendants les uns des autres pour ce qui regarde la façon d'organiser et de régir leur vie interne, est uni cependant par des liens mutuels, moraux et juridiques, en une grande communauté, ordonnée au bien de toutes les nations et réglée par des lois spéciales qui protègent son unité et développent sa prospérité.*
>
> (*Enc. Summi Pontificatus ;* P. I., 283).

Précision importante, la communauté internationale ne saurait être considérée comme fin ultime, car « c'est fausser le sens même du bien commun (...) d'affirmer que la propre fin de l'homme sur la terre est la société, que la société est à elle-même sa propre fin »[23]. La communauté des nations est orientée au bien des personnes par la médiation des nations au bien desquelles elle est elle-même ordonnée. Ceci dit, la communauté internationale doit être considérée comme une réalité nécessaire appartenant à l'ordre du droit.

Le bien commun international

Disons brièvement ce qu'implique et ce qu'exclut le Bien commun international.

Le Bien commun international implique un certain nombre de valeurs : des relations mutuelles entre les nations, sur le terrain économique, culturel et religieux, en vue « du progrès et du bien-être de toute la famille humaine », la conformité des relations internationales « à une règle de moralité universelle », « fondée en Dieu », et l'observation des « principes

---

22. Cf. B. DE SOLAGES, *La théologie de la guerre juste,* Desclée De Brouwer, 1946, Appendice.

23. *Message,* 1er juin 1941, dans *Actes,* éd. de la Bonne Presse, t. III, p. 102.

du droit naturel international », enfin l'instauration d'un ordre de droit, règles et institutions juridiques adaptées[24].

Corrélativement, le Bien commun international exclut certaines doctrines et formes politiques. D'abord, les différentes doctrines de la souveraineté absolue de l'Etat[25]. Qu'elles soient inspirées par Hegel ou par un positivisme juridique, elles ont ceci de commun qu'elles délient « l'autorité civile de toute dépendance à l'égard de l'Etre suprême, cause première et maître absolu de l'homme et de la société », en lui accordant « une faculté illimitée d'action » destructrice de « l'unité de la société supranationale », comme des droits de la personne humaine. Ce sont également les différentes formes de nationalisme[26] depuis le simple « égoïsme national », déjà signalé par Léon XIII, jusqu'aux formes diverses du « totalitarisme », si souvent dénoncé par Pie XI et Pie XII, en passant par ce « nationalisme immodéré », fruit « d'ambitions effrénées qui se couvrent souvent du masque de l'intérêt public et de l'amour de la Patrie », à l'égard duquel Pie XI mettait en garde, et par le « nationalisme intransigeant », dont Pie XII montre les déviations.

Nécessité d'une organisation internationale

Comment promouvoir le Bien commun international ? Tout doit partir de l'effort volontaire des nations pour conformer leurs relations aux exigences de la morale et aux normes du droit naturel international. Rien ne saurait être réalisé sans la pratique d'un certain nombre de vertus auxquelles Pie XII a consacré son *Message de Noël 1940,* confiance mutuelle,

---

24. *Alloc.*, 24 mai 1949, dans UTZ, *Relations humaines...*, n° 4146 ; Enc. *Summi Pontificatus,* éd. de la Bonne Presse, p. 12.

25. Voir en particulier *Summi Pontificatus,* éd. de la Bonne Presse, p. 18 ss ; *Alloc. à l'Union des juristes catholiques italiens,* 6 déc. 1953, dans *Acta apostolicæ Sedis,* 45 (1953), p. 795.

26. Nous citons, dans l'ordre : Lettre *Parvenu à,* 19 mars 1902, P. I., 49 ; Enc. *Ubi Arcano,* 23 déc. 1922, P. I., 193 ; Enc. *Quas primas,* 11 déc. 1925, P. I., 203 ; *Mess. Noël 1948,* P. I., 685.

sincérité, solidarité, justice et amour[27]. Mais il faut aller plus loin. Les heurts ne sauraient être évités, les conflits résolus, les efforts vers le but commun coordonnés, sans *une organisation internationale,* sans un ordre juridique qui fera de la communauté des nations la société des Etats. L'avenir de la paix dépend de la reconnaissance du principe de l'unité juridique du genre humain et de l'instauration d'une véritable société des Etats qui, avec son organisation, est « une des formes de l'unité et de l'ordre entre les hommes, nécessaires à la vie humaine et coopérant à son perfectionnement »[28]. Alors seulement pourra régner « la majesté de l'ordre absolu ».

Pie XII ne se lasse pas d'inviter toutes les nations à cette « entreprise universelle de bien commun », qui doit permettre la « naissance et la formation d'une organisation politique conforme aux exigences fondamentales de la conscience humaine et chrétienne »[29]. Cette organisation des nations est seule capable d'éliminer la guerre, elle est identiquement « une organisation pour la paix ». En vérité, la seule « croisade » à laquelle le Saint Père ait convié les croyants n'est autre que cette construction, avec tous les hommes de bonne volonté acceptant de reconnaître « les valeurs communes absolues », fondées sur la nature et consacrées par l'histoire, de ce « nouvel édifice d'une fraternelle solidarité entre les nations de la terre »[30].

L'*objectif fondamental* de cette organisation sera « d'assurer le droit à la vie et à l'indépendance de toutes les nations, grandes et petites, puissantes et faibles »[31].

Dans le champ d'une nouvelle organisation fondée sur

---

27. Cf. *Messages de guerre au monde,* éd. Spes, 1945, p. 174 ss.
28. *Mess. Noël 1951,* D. C., 49 (1952), col. 6-7.
29. *Mess. Noël 1941,* P. I., 427 ; *Alloc.,* 2 juin 1944, P. I., 496.
30. *Mess. Noël 1956,* D. C., 54 (1957) ; *Mess. Pâques 1941,* P. I., 392.
31. *Mess. Noël 1939,* dans *Actes,* éd. de la Bonne Presse, t. I, p. 322.

les principes moraux, il n'y a pas de place pour la violation de la liberté, de l'intégrité et de la sécurité d'autres nations, quelle que soit leur extension territoriale ou leur capacité de défense.

(*Message de Noël 1941, dans Actes de Pie XII,* éd. de la Bonne Presse, t. III, p. 249).

Cette question est liée à celle de la défense des minorités dont « les vrais besoins et les justes requêtes, si elles ne suffisent pas toujours à fonder un droit strict (...), méritent un bienveillant examen »[32]. Il appartient aux Etats de résoudre ces problèmes de minorités, mais la communauté internationale peut intervenir, parce que son bien commun est en jeu. Il est frappant de remarquer que c'est dans cette même perspective du bien commun international que Pie XII a abordé le problème des « foyers d'opposition entre les peuples européens et ceux qui, hors d'Europe, aspirent à la pleine indépendance politique »[33]. Sans entrer dans la sphère du droit naturel, ces aspirations sont légitimes, et la considération du bien commun doit amener à ne pas refuser une « liberté juste et progressive » à ces peuples « considérés jusqu'à présent comme coloniaux »[34].

L'épanouissement des nations requiert *la solution d'un certain nombre de problèmes économiques.* Ce sera la tâche première de l'organisation internationale. « Les maux dont souffre l'humanité d'aujourd'hui proviennent en partie du déséquilibre économique et de la lutte des intérêts pour une plus équitable distribution des richesses ». Le principe fondamental de la destination commune des biens créés demande à être transposé sur le plan international. Il en découle un certain nombre de conséquences : pas de monopoles des ressources économiques, mais libre accès aux matières d'usage commun ; exploitation et mise en circulation des richesses, droit d'émigration et limites du droit des nations à restreindre

---

32. *Mess. Noël 1939,* dans *Actes,* éd. de la Bonne Presse, t. I, p. 322.

33. *Mess. Noël 1955,* D.C., 53 (1956), col. 19.

34. *Mess. Noël 1954,* D.C., 52 (1955), col. 74.

l'immigration en fonction du seul intérêt national, « la vraie liberté et communauté des mers »[35].

Sans doute est-il chimérique d'attendre « une égalité absolue entre les peuples », mais « la solidarité des peuples exige la cessation des disproportions énormes dans le standard de vie et corrélativement dans les investissements et le degré de productivité du travail humain ». Dans cette recherche d'une justice sociale internationale, deux voies sont à éviter :

> *Parfois on attend le salut de quelque ordonnance rigoureusement uniforme et inflexible, embrassant le monde entier, d'un système qui devrait agir avec la sûreté d'un remède éprouvé (...) ou bien on se fie aux forces spontanées de l'instinct vital et, dans l'hypothèse la meilleure, aux impulsions affectives des individus et des peuples.*
> (*Message de Noël 1952 ;* D.C., 50, 1953, col. 8).

Entre l'anarchie libérale et « l'unitarisme mécanique », il y a place pour un ordre économique international qui conciliera l'initiative des peuples, « point d'appui naturel et primordial, dont il faudra toujours partir », et les exigences du bien commun. « Les rapports économiques internationaux ont une fonction positive et nécessaire, mais seulement subsidiaire ». Les alliances économiques entre les nations ne sauraient, dans les limites de l'intérêt général, aller à l'encontre du droit incontestable au respect de leurs libertés politiques[36].

La solution de ces problèmes économiques est étroitement liée à un autre fondement essentiel d'une nouvelle organisation internationale : *le désarmement.* Comment, en effet, cette collaboration des nations pourrait-elle être possible et efficace, tant que dure la situation actuelle où « tout ce qui était créé

---

35. Nous avons cité dans ce paragraphe : *Mess. Noël 1941 ; Alloc. à la F.A.O.,* 23 nov. 1951, dans UTZ, *Relations humaines...,* n° 3570 (cf. *Mess. Noël 1948,* P.I., 693) ; *Alloc.,* 13 mars 1946, dans UTZ, n° 4198 ; BENOIT XV, *Lettre,* 1er août 1917, P.I., 110.

36. Textes cités dans ce paragraphe : *Alloc. au Congrès du Mouvement universel pour une confédération mondiale,* 6 avril 1951, dans UTZ, *Relations humaines..., n°* 4183 ; *Mess. Noël 1952,* D.C., 50 (1953), col. 8 ; *Discours aux membres du Congrès des Echanges internationaux,* dans UTZ, n° 3579 ; *Mess. Noël 1941.*

et fait pour la prospérité des peuples et le progrès est détourné de son cours et de l'ordre des choses et consacré à la ruine et à la destruction des peuples et des biens »[37] ?

Mais le désarmement présuppose *l'instauration d'une autorité internationale pourvue d'un pouvoir réel.*

Benoît XV avait tracé les premiers linéaments de cet ordre international dans son Message historique du 1er août 1917 :

> *Tout d'abord le point fondamental doit être qu'à la force matérielle des armes soit substituée la force morale du droit; d'où un juste accord de tous pour la diminution simultanée et réciproque des armements, selon des règles et des garanties à établir, dans la mesure nécessaire et suffisante au maintien de l'ordre public en chaque Etat; puis, en substitution des armées, l'institution de l'arbitrage, avec sa haute fonction pacificatrice, selon des normes à concerter et des sanctions à déterminer contre l'Etat qui refuserait soit de soumettre les questions internationales à l'arbitrage, soit d'en accepter les décisions.*
>
> (Lettre *Dès le début,* 1er août 1917 ; P. I., 109).

Dans une vue réaliste, Benoît XV lie le désarmement réciproque et simultané à la création d'un tribunal d'arbitrage capable d'imposer des sanctions. Pie XII insistera, maintes et maintes fois, sur cette double exigence. Dans son *Message de Noël 1939,* il préconise, d'une part, « un désarmement mutuellement consenti, organique, progressif, dans l'ordre pratique comme dans l'ordre spirituel », et, d'autre part, « la constitution d'institutions juridiques qui servent à garantir la loyale et fidèle application des conventions, et, en cas de besoin, à les revoir et corriger ». Nouvelle insistance en 1941, puis en 1944 :

> *Les décisions connues jusqu'ici des Commissions internationales permettent de conclure qu'un point essentiel de tout aménagement futur du monde serait la formation d'un organisme pour le maintien de la paix; d'un organisme investi de commun accord d'une autorité suprême et qui aurait dans ses attributions d'étouffer dans son germe toute menace d'agression isolée ou collective.*
>
> (*Message de Noël 1944 ;* P. I., 520).

---

37. Homélie *Exsultet jam,* 24 mars 1940, P. I., 317.

Le Souverain Pontife ne méconnaît pas « les graves difficultés qui s'opposent à la réalisation des buts dont il trace les grandes lignes pour fonder, mettre en acte et conserver une juste paix internationale ». Il sait que ne sont pas seules à l'œuvre dans l'histoire les forces politiques et il ne se lasse pas de rappeler que rien ne sera fait sans « la contribution particulière » que donne à la paix, l'Eglise, en qui vit, agit, le Prince de la Paix, Jésus-Christ, « guide des hommes et leur soutien dans l'histoire et dans la société », l'Eglise, qui, de ce point de vue, est « la société de ceux qui sous l'influence surnaturelle de la grâce (...) édifient la puissante armature de la communauté humaine »[38].

III. LA VOLONTÉ CHRÉTIENNE DE PAIX

A peine les derniers soubresauts du dernier conflit mondial s'étaient-ils calmés que déjà commençait à étinceler « la lueur sinistre de nouveaux conflits ». Chaque année, à Noël, Pie XII devra constater que devient plus profonde « la ligne de rupture qui divise en blocs opposés l'entière communauté internationale » et que « jamais l'histoire humaine n'a connu désordre plus gigantesque ». Lors même qu'il est question de coexistence, mieux vaut ne pas se leurrer, tellement il y a loin d'une « coexistence dans la crainte » à la tranquillité de l'ordre dans la justice. « Les deux parties entre lesquelles se divise le monde d'aujourd'hui » se rencontrent sur des erreurs communes, même si elles revêtent des formes diverses, en particulier « la confiance exagérée accordée à l'économie moderne », où il faut voir une forme de matérialisme. La vraie coexistence ne peut être fondée que sur la vérité, sur l'acceptation « d'une norme reconnue par tous qui soit moralement obligatoire et par là même inviolable »[39]. Or, force est bien de constater que,

---

38. Textes cités au cours du paragraphe : *Mess. Noël 1939 ; Mess. Noël 1951 ; Mess. Noël 1955,* D. C., 53 (1956), col. 9 ; *Alloc. au Sacré Collège,* 20 févr. 1946, D. C. 43, (1946), col. 176.

39. *Mess. Noël 1947,* P. I., 651 ; *Mess. Noël 1950,* P. I., 755 ; *Mess. Noël 1954,* D. C., 52 (1955) ; *Alloc.,* 13 juill. 1948, P. I., 662.

tandis que l'une des deux parties s'efforce encore, dans une large mesure, de préserver le droit naturel, le système en vigueur dans l'autre s'est complètement détaché de cette base.

(*Message de Noël 1954 ;* D.C., 52, 1955, col. 76).

Dès lors, il est bien difficile de s'entendre, même si l'on accepte de dialoguer :

A quelle fin raisonner quand on n'a pas de langage commun, ou comment est-il possible de se rencontrer si les voies divergent, si d'un côté on repousse et on nie absolument les valeurs communes absolues, rendant ainsi irréalisable toute coexistence dans la vérité ?

(*Message de Noël 1956 ;* D.C., 54, 1957, col. 17)[40].

La perspective actuelle d'un troisième conflit mondial a amené le Souverain Pontife a préciser ce que doit être, dans les circonstances présentes, la volonté chrétienne de la paix, éloignée à la fois du bellicisme et du pacifisme, qui tous deux compromettent la cause de la paix[41].

Légitimité de la guerre défensive

La volonté chrétienne de paix a pour fondement « le précepte divin de la paix » :

Le précepte de la paix est de droit divin. Sa fin est de protéger les biens de l'humanité, en tant que biens du créateur. Or, parmi ces biens, il en est de tant d'importance pour la communauté humaine que leur défense contre une agression injuste est sans aucun doute pleinement justifiée.

(*Message de Noël 1948 ;* P.I., 697).

Voilà donc nettement affirmé le principe de la légitimité de la guerre défensive. Il y a un ordre voulu par Dieu, fondé sur la justice. Si cet ordre vient à être troublé par une injustice grave, la justice doit être rétablie, si besoin, par la guerre.

Dans quelles conditions, en fait, le principe peut-il s'appliquer ?

---

40. L'observation faite par le Pape vise les rencontres privées et non les conférences internationales, mais elle s'applique aussi à ces dernières.

41. Voir l'ensemble du *Mess. Noël 1948.*

La première, c'est qu'il y ait effectivement une grave injustice. Dans le *Message de Noël 1948,* Pie XII parlait « d'un peuple menacé ou déjà victime d'une injuste agression ». Plusieurs occasions l'amèneront à préciser sa pensée. « Il ne suffit pas d'avoir à se défendre contre n'importe quelle injustice ». Il ne saurait être question en particulier de faire, « d'une question de prestige et d'honneur national, un cas de guerre ou même seulement de menace de guerre ». Il doit s'agir d'une injustice « évidente », « flagrante », « extrêmement grave », menaçant la patrie « dans ses droits vitaux ». Il est intéressant de constater qu'aux yeux de Pie XII un critère décisif est « la révolte de la conscience de toute nation s'estimant atteinte dans ses droits essentiels »[42].

Faut-il conclure de l'allusion à la menace d'une agression à l'acceptation d'une légitimité possible de la guerre offensive ? Il ne semble pas. La menace dont il s'agit est de toute évidence une menace actuellement concrétisée, par exemple par des concentrations de troupes, et il s'agit encore d'une guerre défensive. En ce qui concerne la guerre offensive, Pie XII ne l'a pas explicitement condamnée, mais il semble que telle soit bien sa pensée[43]. Il a précisé, à propos de la guerre froide, que

> *le jugement moral qu'elle mérite sera le même que celui de la guerre au sens du droit naturel et international. L'offensive, quand il s'agit de la guerre froide, doit être condamnée sans conditions par la morale.*
>
> (*Allocution à Pax Christi,* 13 sept. 1952 ; P. I., 785).

Ne peut-on induire de ce texte qu'en ce qui concerne la guerre en général l'offensive doit être *a fortiori* condamnée

---

42. On trouvera les expressions citées dans ce paragraphe dans *Mess. Noël 1948,* P. I., 694 ; *Alloc. aux médecins militaires,* 19 oct. 1953, P. I., 799 ; *Mess. Noël 1948,* P. I., 691 ; *Alloc. au Congrès de médecine mondiale,* 30 sept. 1954, P. I., 813 ; *Alloc. au Corps diplomatique,* 1er janv. 1951, P. I., 813 ; *Alloc. au Congrès mondial des organisations féminines,* 24 avr. 1952, P. I., 772.

43. Cf. P. DUCLOS, *Le Vatican dans la seconde guerre mondiale,* p. 209.

sans conditions par la morale ? Seule une agression actuelle atteignant la communauté nationale dans les biens qui lui sont essentiels, — foi, liberté, intégrité, sécurité, — peut être considérée comme une injustice assez grande pour qu'on puisse envisager de se défendre par la guerre.

Encore faut-il « que l'on n'ait pu l'empêcher par d'autres moyens », et c'est la deuxième condition. La guerre ne peut être envisagée qu'en dernier ressort, lorsque tous les autres moyens ont été épuisés, et, en particulier, le recours à l'arbitrage, sous quelque forme que ce soit[44].

Enfin, troisième condition, il faut qu'il y ait une proportion entre « l'injustice tolérée » et les « dommages entraînés » :

> *Lorsque les dommages entraînés par la guerre ne sont pas comparables à ceux de l'injustice tolérée, on peut avoir l'obligation de subir l'injustice.*
> (*Allocution aux médecins militaires,* 19 oct. 1953; P. I., 799).

Cette appréciation ne doit pas être dictée par un simple sentiment d'humanité, trop souvent fait de pure impressionnabilité :

> *A un tel sentiment, empreint d'eudémonisme et d'utilitarisme et d'origine matérialiste, manque la solide base d'une obligation étroite et inconditionnée. Il crée le terrain dans lequel prennent racine l'illusion trompeuse du stérile compromis, la tentative de se sauver aux dépens d'autrui, et en tout cas la fortune de l'agresseur...*
>
> *La seule considération des douleurs et des maux dérivant de la guerre, ni le dosage soigné de l'action et de l'avantage ne sont finalement capables de déterminer s'il est moralement licite ou même, en telles ou telles circonstances concrètes, obligatoire (pourvu toujours qu'il y ait probabilité fondée de succès) de repousser l'agresseur par la force.*
> (*Message de Noël 1948 ;* P. I., 695).

Il ne suffit donc pas d'envisager les destructions possibles : il est des biens assez importants pour mériter que d'immenses sacrifices soient consentis à leur défense. Mais il faut qu'il y

---

44. *Alloc. aux médecins militaires,* 19 oct. 1953, P. I., 799 ; cf. *Message,* 24 août 1939, P. I., 261, et *Summi Pontificatus,* P. I., 285.

ait « probabilité fondée de succès ». Cette troisième condition se résume donc en deux points : proportion entre injustice et dommages, probabilité de succès. Il va sans dire que le jugement pratique sera extrêmement difficile à porter, d'autant que, par ailleurs, il ne faut pas oublier le contexte actuel de la division de l'humanité en deux blocs où une petite étincelle peut embraser un immense incendie :

> *La volonté chrétienne de paix (...) se garde bien de poursuivre avec la force des armes la revendication de droits qui, si légitimes soient-ils, ne compensent pas le risque de susciter un incendie avec toutes ses effrayantes conséquences spirituelles et matérielles.*
>
> (*Message de Noël 1948 ;* P. I., 691).

Légitimité de la guerre A. B. C.

Cette question d'une proportion nécessaire entre l'injustice subie et les conséquences de la guerre se pose en des termes entièrement nouveaux si l'on songe aux destructions inimaginables rendues possibles par les armes modernes, en particulier par les moyens de la guerre A.B.C., atomique, biologique et chimique.

Rappelons ici que les précisions apportées par Pie XII à la conception classique de la juste cause tiennent compte de cette situation, puisqu'elles sont postérieures à l'usage des premières bombes atomiques. Le Saint Père a abordé à deux reprises la question de la licéité de la guerre atomique, à propos du cas de conscience des médecins militaires. La première fois, le 19 octobre 1953, il précise que la question de la guerre A. B. C. doit être étudiée à la lumière des mêmes principes « qui sont décisifs aujourd'hui pour permettre la guerre en général ». Ces principes, le Pape vient de les rappeler :

> *Voici quelques jours, Nous avons encore exprimé le désir que l'on punisse sur le plan international toute guerre qui n'est pas exigée par la nécessité absolue de se défendre contre une injustice très grave atteignant la communauté, lorsqu'on ne peut l'empêcher par d'autres moyens et qu'il faut le faire cependant sous peine d'accorder libre champ dans les relations internationales à la violence brutale et au manque de conscience. Il ne suffit donc pas d'avoir à se défendre contre n'importe quelle injustice pour utiliser la*

> *méthode violente de la guerre. Lorsque les dommages entraînés par celle-ci ne sont pas comparables à ceux de l'*injustice tolérée, *on peut avoir l'obligation de* subir l'injustice.
>
> (P. I., 798 ss).

Pie XII se réfère donc ici aux conditions qu'il a toujours posées, en ajoutant une note importante. Une raison suffisante, quelles que soient les conséquences, peut être de résister pour ne pas « accorder libre champ dans les relations internationales à la violence brutale et au manque de conscience ».

L'année suivante, le Pape reviendra sur le même sujet dans une allocution au Congrès de Médecine mondiale :

> *La guerre* totale *moderne, la guerre A.B.C. en particulier, est-elle permise en principe? Il ne peut subsister aucun doute, en particulier à cause des horreurs et des immenses souffrances provoquées par la guerre moderne, que déclancher celle-ci sans juste motif (c'est-à-dire sans qu'elle soit imposée par une injustice évidente et extrêmement grave, autrement inévitable) constitue un délit digne des sanctions nationales et internationales les plus sévères. L'on ne peut même pas en principe poser la question de la licéité de la guerre A. B. C., sinon dans le cas où elle doit être jugée indispensable pour se défendre dans les conditions indiquées. Même alors cependant il faut s'efforcer par tous les moyens de l'éviter, grâce à des ententes internationales, ou de poser à son utilisation des limites assez nettes pour que ses effets restent bornés aux exigences strictes de la défense. Quand toutefois la mise en œuvre de ce moyen entraîne une extension telle du mal qu'il échappe entièrement au contrôle de l'homme, son utilisation doit être rejetée comme immorale. Ici, il ne s'agirait plus de* défense *contre l'injustice et de la* sauvegarde *nécessaire de possessions légitimes, mais de l'annihilation pure et simple de toute vie humaine à l'intérieur du rayon d'action. Cela n'est permis à aucun titre.*
>
> (P. I., 812-814).

Ainsi, la seule hypothèse où l'utilisation des moyens de la guerre A. B. C. puisse être envisagée ne peut être que la nécessité d'empêcher le triomphe d'un adversaire qui en aurait usé le premier, à condition toutefois que la mise en œuvre de ces moyens n'échappe pas à l'homme[45].

---

45. Dans une note publiée le 4 mai 1958, sept théologiens allemands signalent à ce propos : « Selon l'opinion de spécialistes cons-

En tout état de cause, la vraie voie est ailleurs, et il faut commencer par là : « N'est-il pas possible, par des ententes internationales, de proscrire et d'écarter efficacement la guerre A. B. C. », ou au moins « de poser à son utilisation des limites assez nettes pour que ses effets restent bornés aux exigences strictes de la défense ? ».

Le progrès des engins de destruction accroît encore l'urgence de résoudre le problème du désarmement. Pie XII l'avait indiqué dès 1946 :

> *La puissance des nouveaux engins de destruction, que la technique moderne a augmentée et augmente toujours plus, jusqu'à en faire aux yeux de l'humanité terrifiée comme des spectres d'enfer, a mis au centre des discussions internationales, sous des aspects entièrement nouveaux et avec des attirances jamais encore éprouvées, le problème du désarmement, suscitant ainsi l'espoir de réaliser ce que les siècles passés avaient en vain rêvé.*
>
> (*Message de Noël 1946 ;* P. I., 604).

Le Saint Père est revenu avec une insistance particulière sur ce problème dans les trois derniers *Messages de Noël.* A Noël 1955, au sujet de la proposition de suspendre l'expérimentation des armes nucléaires et du projet de convention en interdisant l'usage et instituant un contrôle général des armements, il affirme :

> *L'ensemble de ces trois mesures comme objet d'une entente internationale est un devoir de conscience des peuples et de leurs gouvernants.*
>
> (D. C., 53, 1956, col. 17-18).

Un an après, Pie XII revient sur la question du contrôle. Constatant que des méthodes efficaces ont été proposées, il voit dans l'acceptation du contrôle « le point crucial à franchir sur lequel chaque nation montrera sa volonté sincère de paix ». A ses yeux, « c'est seulement dans le cadre d'une institution comme celle des Nations Unies que l'engagement de chacun des Etats à réduire ses armements, et spécialement à renoncer

---

ciencieux, il n'est pas exact que les effets des armes atomiques échappent entièrement à ce contrôle », D. C., 55 (1958), col. 716.

à la production et à l'emploi de certaines armes pourra être pris d'un commun accord et transformé en obligation stricte du droit international »[46].

Vers une meilleure organisation internationale

La nécessité, vitale pour l'humanité, de parvenir à un contrôle des armements, et, si possible, à un désarmement général rend donc plus impératif et plus pressant encore le devoir de renforcer les institutions internationales existantes.

En premier lieu, il est souhaitable que des ententes internationales aboutissent à une élaboration d'un droit pénal international. Pie XII a consacré une allocution à ce sujet en recevant le Congrès international de droit pénal (3 octobre 1953) :

> *Une vie sociale pacifique et ordonnée, dans la communauté nationale ou celle des peuples, n'est possible que si l'on observe les normes juridiques qui règlent l'existence et le travail en commun des membres de la société. Mais il se trouve toujours des gens qui ne s'en tiennent pas à ces normes et qui violent le droit. Contre eux, la société doit se protéger.*
>
> (P. I., 789).

La meilleure garantie est l'élaboration d'un droit pénal international qui impose aux délinquants un châtiment proportionné à leur crime. Pie XII parle des délits les plus graves qu'il faut sanctionner. D'abord, « le crime d'une guerre moderne que n'exige pas la nécessité inconditionnée de se défendre ». Mais aussi, même dans une guerre juste et nécessaire, « les procédés efficaces » contraires à la morale : représailles collectives, exécutions d'otages, cruautés des camps de concentration, déportations en masses, chasse à l'homme organisée pour enrôler les travailleurs, ou plus exactement des esclaves de travail.

Le droit pénal international devrait préciser également

> *d'une part, que les chefs soient mis juridiquement dans l'incapacité d'ordonner des crimes, et soient punissables pour*

---

46. D. C., 54 (1957), col. 20-21.

avoir donné de tels ordres ; et, d'autre part, que les subordonnés soient dispensés d'exécuter ceux-ci et soient punissables, s'ils y obtempéraient.

(P. I., 796).

Ainsi seraient consacrées en même temps la responsabilité personnelle des subordonnés obéissant à des ordres injustes, et la légitimité d'une objection de conscience limitée portant sur de tels ordres, étant donné que la norme morale est claire : « Aucune instance supérieure n'est habilitée à commander un acte immoral ; il n'existe aucun droit, aucune obligation, aucune permission d'accomplir un acte en soi immoral, même s'il est commandé, même si le refus d'agir entraîne les pires dommages personnels »[47].

La condamnation de la guerre d'agression comme un délit serait vaine s'il ne s'y ajoutait la menace d'une intervention juridique des nations et d'un châtiment infligé à l'agresseur par la Société des Etats, en sorte que la guerre se sente toujours sous le coup de la proscription et sous la surveillance d'une action préventive[48].

L'idéal vers lequel il faut tendre est de doter la Société des Etats d'une autorité disposant des moyens nécessaires pour éliminer toute guerre, au moins par la menace du châtiment. Pie XII souhaite que l'O. N. U. devienne

la pleine et pure expression de cette solidarité internationale de paix, effaçant de ses institutions et de ses statuts tout vestige de son origine qui était nécessairement une solidarité de guerre.

(*Message de Noël 1946 ;* P. I., 692).

Aussi faut-il travailler à « renforcer son autorité » et lui donner « le droit et le pouvoir de prévenir toute intervention militaire d'un Etat dans un autre, sous quelque prétexte qu'on entende le faire, non moins que d'assurer par des forces de police suffisantes la protection dans l'Etat menacé »[49].

---

47. Voir le commentaire du P. Bosc, dans *Revue de l'Action populaire,* janv. 1954, p. 74.
48. *Mess. Noël 1944,* P. I., 521.
49. *Mess. Noël 1956,* D. C., 54 (1957), col. 20.

En attendant, chaque nation a le droit de se tenir sur la défensive. « Ce droit à se tenir sur la défensive, on ne peut le refuser, même aujourd'hui, à aucun Etat ». Aujourd'hui, vise manifestement, dans la pensée du Pape, la situation actuelle du monde où n'est pas possible la véritable coexistence pacifique, fondée sur la vérité[50]. Conclusion importante, le Saint Père, à propos des controverses soulevées en Allemagne, a refusé d'admettre la légitimité d'une objection de conscience totale dans un état de structure démocratique :

> *Si donc une représentation populaire et un gouvernement élus au suffrage libre, dans une nécessité extrême, avec les moyens légitimes de politique extérieure et intérieure, établissent des mesures de défense et exécutent les dispositions qu'ils jugent nécessaires, ils se comportent également d'une manière qui n'est pas immorale, en sorte qu'un citoyen catholique ne peut faire appel à sa propre conscience pour refuser de prêter les services et de remplir les devoirs fixés par la loi. En cela, Nous Nous sentons pleinement en harmonie de*

---

50. *Alloc. au Congrès international de Droit pénal,* P. I., 793. Dans son *Mess. Noël 1956,* le Pape est très explicite : « La situation actuelle, qui n'a pas d'équivalent dans le passé, devrait cependant être claire pour tout le monde. Il n'y a plus lieu de douter des buts et des méthodes qui existent derrière les tanks quand ceux-ci font irruption avec fracas pour semer la mort au delà des frontières, pour contraindre des peuples civilisés à une forme de vie qu'ils abhorrent nettement. Quand, brûlant pour ainsi dire les étapes de tractations et de médiations possibles, on menace d'utiliser les armes atomiques pour l'obtention d'exigences concrètes, que celles-ci soient justifiées ou non, il est manifeste que, dans les circonstances présentes, peut se vérifier dans une nation le cas où, une fois devenu vain tout effort pour la conjurer, la guerre pour se défendre efficacement et avec espoir de succès contre d'injustes attaques ne pourrait être considérée comme illicite », D. C., 54 (1957), col. 18. Ces *circonstances présentes* sont, rappelons-le, l'agression russe en Hongrie et la menace d'utiliser des fusées si la France et l'Angleterre n'arrêtaient pas l'expédition de Suez. Dans son *Message* du 10 nov. 1956, le Saint Père avait pris soin de distinguer, comme il l'avait déjà fait plusieurs fois, les dirigeants « qui se soustraient aux lois élémentaires de la société humaine » et « leur peuple », qui « ne pourra pas ne pas éprouver le premier le besoin de faire partie à nouveau de la famille humaine ».

pensée avec Nos Prédécesseurs, Léon XIII et Benoît XV, lesquels n'ont jamais nié cette obligation, mais ont déploré profondément la course effrénée aux armements et les périls moraux de la vie dans les casernes et indiqué comme remède efficace, ainsi que Nous le faisons, le désarmement général.

(*Message de Noël 1956 ;* D. C., 54, 1957, col. 19)[51].

Mais surtout doit jouer de plus en plus la solidarité de la famille des peuples. Déjà Pie IX avait condamné à plusieurs reprises « le principe de non-intervention », reposant sur la méconnaissance de la solidarité des nations[52]. Pie XII affirme très fortement que cette solidarité interdit aux peuples de « se comporter comme de simples spectateurs dans une impossible neutralité » devant l'agression dont l'un d'entre eux serait victime :

Qui pourra jamais mesurer les dommages déjà occasionnés dans le passé par une telle indifférence, bien étrangère au sentiment chrétien, envers la guerre d'agression ? Combien elle a fait éprouver plus vivement le sentiment du manque de sécurité chez les grands, *et par-dessus tout chez les* petits ! *A-t-elle en compensation apporté quelque avantage ? Au contraire elle n'a fait que rassurer et encourager les auteurs et fauteurs d'agression, mettant chacun des peuples abandonnés à eux-mêmes dans la nécessité d'augmenter indéfiniment son armement.*

(*Message de Noël 1948 ;* P. I., 694).

Cette solidarité internationale doit s'exprimer dans des institutions : alliances économiques, communautés juridiques d'états libres, pactes défensifs[53].

*
* *

Si le droit de guerre fut « la plus étonnante réussite du

---

51. Voir le commentaire du P. Fessard, *Libre méditation sur un message de Pie XII*, Plon, 1957, p. 149.

52. *Alloc. au Consistoire*, 28 sept. 1860, P. I., 14 ; *Syllabus*, Prop. 62, P. I., 28.

53. *Discours au Congrès des Echanges internationaux*, 7 mars 1948, D. C., 45 (1948), col. 623 ; *Discours à la 5e Assemblée nationale de l'Union des juristes catholiques italiens*, D. C., 50 (1953), col. 1601 ; *Message*, 10 nov. 1956.

droit »[54], la théorie de la guerre juste est le chapitre le plus paradoxal de la théologie et l'Eglise souhaite le voir disparaître à jamais. Utopie ? Non. Ce qui, en dehors d'elle, n'est que vaine aspiration, devient, grâce à elle, possible :

> *Si l'humanité, se conformant à la volonté divine, applique ce sûr moyen de salut qu'est le parfait ordre chrétien dans le monde, elle verra bien vite s'évanouir pratiquement jusqu'à la possibilité de la guerre, même juste, qui n'aura plus aucune raison d'être du moment que sera garantie l'activité de la Société des Etats comme véritable organisation pour la paix.*
>
> (*Message de Noël 1951 ;* D. C., 49, 1952, col. 7).

Gabriel MATAGRIN

54. J. RIVERO, *L'enfer a-t-il des lois ?* dans *La guerre* (Cahiers de la Pierre-qui-vire 39), Desclée De Brouwer, 1953, p. 36.

L'ÉVOLUTION DE LA THÉOLOGIE DE LA GUERRE

Point n'est question de retracer, même dans ses grandes lignes, le développement d'un des chapitres les moins construits de la théologie, liée qu'est son histoire à l'évolution, si complexe et plus que jamais en cours, des structures économiques, sociales, politiques de l'humanité. Nous voudrions dégager, à partir des travaux fort estimables qui retracent cette histoire, les lois intérieures qui commandèrent la réflexion chrétienne sur ce fait, tragiquement constant, de la guerre entre les hommes. Le problème que pose la guerre à l'historien des civilisations, devient en effet pour le fidèle, pour qui la paix est le signe décisif du royaume de Dieu, une énigme religieusement insoluble, irréductible en tous cas, et malgré toutes les casuistiques, à une vision homogène de l'économie du salut. Si l'Evangile est le donné substantiel de la théologie, la guerre ne pourra devenir objet de ce savoir sacré que par négation, comme le péché collectivement destructeur de l'amour. La tentative de l'intégrer d'une quelconque manière positive comme une expression des vouloirs divins, à la suite de Joseph de Maistre, suscite une répugnance spontanée. Le fait de guerres « saintes », menées par l'Eglise, provoque une gêne qu'aucune sociologie du royaume de Dieu ne peut écarter. Bien plus, l'entreprise elle-même de proposer une « théologie » de la guerre, de situer la guerre à l'intérieur de la Parole de Dieu (*théo-logie*) sur le monde, à l'intérieur de la loi évangélique de l'amour, ne se présente pas sans un paradoxe que l'existence même collective du péché ne semble pas devoir réduire. Le disciple du Christ peut-il envisager, un moment ou l'autre,

être dans le *devoir* de faire la guerre ? Et comment cette violence meurtrière collective, nourrie de haine et de cupidité, peut-elle être tournée en acte méritoire, dans l'amour fraternel ?

Si la théologie est une élaboration, rationnelle et sacrée à la fois, de la Parole de Dieu adressée au monde, incarnée dans le monde, on peut prévoir que le monde-en-guerre ne devient matière de théologie que dans les conditions quasi incohérentes, où la conscience sera distendue entre l'absolu évangélique et la réalité humaine de l'histoire. Nulle part sans doute, à moins de n'être qu'une misérable casuistique, la théologie n'éprouvera plus vivement la difficulté d'introduire des « raisons » dans l'absolu évangélique, des raisons pour faire la guerre[1].

L'EXIGENCE ÉVANGÉLIQUE

Il y faut insister, au départ et toujours, car c'est la première constante de notre histoire. Si la théologie est avant tout, y compris avant toute élaboration doctrinale, Parole de Dieu (*théo-logie*), Parole de Dieu en elle-même dans la *pagina sacra,* Parole de Dieu aujourd'hui et toujours sur le monde, celui de l'histoire comme celui de la nature, l'expression même de « théologie de la guerre » ne peut que provoquer la commotion spontanée d'un refus : la *guerre* est l'exact contraire de la *paix,* qui, en langue évangélique, est la figure même de l'amour, suprême loi évangélique, seule règle absolue de la conduite humaine. C'est là un *donné* premier, primitif, fruste, non seulement dans une sensibilité religieuse subjectivement encline à la douceur, mais dans la plus lucide vigueur, fondée sur l'objet même de la foi. Nous sommes acculés ici à nous

---

1. Sans autre référence bibliographique, mentionnons les ouvrages d'A. VANDERPOL (président de la Ligue des catholiques français pour la paix, † 1915), *La doctrine scolastique du droit de guerre,* Paris, 1925 ; R. P. REGOUT, *La doctrine de la guerre juste, de saint Augustin à nos jours, d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, Paris, 1935 ; B. DE SOLAGES, *La théologie de la guerre juste. Genèse et orientation,* Paris, 1946 ; enfin, parce que l'élaboration doctrinale recourt fréquemment aux perspectives de l'histoire, L. STURZO, *La Communauté internationale et le droit de guerre,* Paris, 1931.

prononcer par *oui* et par *non :* c'est la substance de l'Evangile, parce que c'est la substance même du Mystère de Dieu communiqué aux hommes dans le Christ. Qui renonce à la paix, renonce au Royaume de Dieu.

A peine accordé son assentiment à un tel donné, sol vivifiant de toute théologie, la conscience chrétienne est assaillie par la masse continue des faits qui, dans l'histoire de l'Eglise comme dans l'histoire de l'humanité, vont en sens contraire. Les *faits,* ceux de l'action comme ceux de la pensée, contrarient l'exigence évangélique ; leur inexorable valeur, dans la justice à défendre, fût-ce par la force, commence à déchirer l'âme. L'Evangile à ce point proclamé, ne serait-ce pas l'une des formes de cet *évangélisme,* qui, périodiquement, versa dans l'utopie, dans cette zone idéaliste où la candeur ne peut compenser ni couvrir une grave inintelligence de la réalité, où, en ce cas, la raison théologienne devra introduire de « l'ordre » ?

L'histoire de l'Evangile dans la théologie témoigne de la santé vivace et authentique de cette hantise chrétienne de la paix. L'amour de la paix ne provoqua pas seulement le sursaut anarchique de quelques idéalistes chrétiens ; il nourrit en bonne doctrine une estime absolue de la paix, et composa le climat dans lequel les théologiens, *opportune importune,* sous la pire brutalité des faits, élaborèrent une « théologie » de la guerre. Leur effort ne fut pas sans incohérence, sans à-coup, et cela s'explique ; mais leurs maladresses provoquèrent promptement la réaction des simples croyants, qui, l'Evangile à la main, protestaient contre les complaisances de la casuistique.

Pendant les trois ou quatre premiers siècles, cet instinct évangélique tint à l'écart des problèmes politiques et militaires de l'Empire romain la totalité du peuple chrétien, prêtres et laïcs. Sans doute, selon la consigne de l'Apôtre, ils professaient, fût-ce sous une dure et tenace persécution, la docilité aux pouvoirs établis, y compris la docilité du service aux armées ; les officiers et soldats chrétiens qui subirent alors le martyre, ne furent pas mis à mort pour avoir refusé l'enrôlement dans les légions romaines, mais pour avoir exclu la

participation aux cérémonies païennes. Aussi bien l'engagement militaire n'était ni universel, ni obligatoire. Il reste que, dans l'acceptation passive des institutions romaines, voire dans le consentement à la suprématie impériale contre les invasions des Barbares, ces « citoyens » chrétiens éprouvaient une sourde résistance aux entreprises guerrières. Deux traits en témoignent, qui se fixeront bientôt dans des énoncés explicites : premièrement, la Communauté chrétienne a horreur du sang versé, comme le dira un axiome doctrinal et juridique ; deuxièmement, la conviction intrépide que la diffusion de l'Evangile étouffera bientôt dans les travaux fraternels de la paix le mensonge et l'horreur de la guerre. « Autrefois, dit saint Athanase, alors qu'ils étaient adonnés à l'idolâtrie, les Grecs et les Barbares, toujours prêts à recourir aux armes, mettaient en elles tous leurs espoirs ; mais depuis qu'ils sont devenus chrétiens, ils ne songent plus à tuer leurs semblables. Ces hommes qui n'auraient pu vivre une heure seulement sans armes, les ont, dès qu'ils ont connu la doctrine chrétienne, abandonnées pour se livrer à la culture des champs, et leurs mains habituées à tenir l'épée s'élèvent vers le ciel dans la prière. Au lieu des guerres mutuelles qu'ils se faisaient entre eux, c'est maintenant contre le démon qu'ils luttent par la vertu et la pureté de l'âme. Ceux qui ont appris la doctrine du Christ ne font plus la guerre que contre les tentations, et leurs armes sont la vertu et l'excellence des mœurs ». On peut faire aisément un copieux florilège de pareilles protestations.

Passons plusieurs siècles, et observons le réveil de l'Evangile au moyen âge. Dans l'entrelacs des guerres féodales, en pleine prédication organisée de la guerre sainte, dans l'exaltation des vertus du chevalier, se lève François d'Assise : il oppose, dans une intrépide naïveté, aux ambitions guerrières comme aux enrichissements terrestres les conditions absolues de la fraternité du Christ. Ses propos répètent sans nuance et sans glose la lettre évangélique ; si bien qu'il sera difficile à ses disciples de légitimer rationnellement, dans leurs chaires de théologiens, les exigences politiques d'une vie chrétienne dans le monde. Mais le choc provoqué par le Poverello se répercutera de siècle en siècle, et pas seulement sous les formes

poétiques du loup de Gubbio ; les effervescences pacifistes trouveront toujours des complicités franciscaines, à la mesure de la vitalité de l'Ordre. Saint François n'est d'ailleurs que le plus éminent et le plus saint représentant de tous ces apôtres qui animaient, pour l'inquiétude des gens en charge, les divers « mouvements de paix », soit contre les rivalités féodales, soit dans l'émancipation des Communes.

Ainsi pouvons-nous suivre, à travers l'histoire, la permanente pression évangélique. Menacée d'idéalisme, encline à une manière d'anarchisme, cédant parfois à des exaltations qui s'inscrivaient maladroitement dans les conjonctures juridiques et sociales, cette pression non seulement suscitait (et suscite toujours) des répugnances de fait à la conscription militaire, à l'armement, à la surenchère nationaliste, au machiavélisme diplomatique, bref à l'emploi de la force et à la valeur de la violence, mais aussi fournissait en permanence, malgré tant d'ambiguïtés, une sève intelligible et mystique à la réflexion théologique, facilement enlisée dans les conditionnements politiques et les précautions tactiques. Au moment même où ils se trouvaient entraînés dans les conflits armés, liés qu'ils étaient à leurs peuples ou à des possessions terrestres, évêques et pontifes proclamaient, fût-ce contre eux-mêmes, les impératifs évangéliques de la paix : si la guerre peut avoir un sens dans son absurdité, c'est au seul et rigoureux service de la paix.

Ainsi le théologien évangéliste accueillera-t-il avec complaisance les progrès d'une circulation qui provoque peu à peu le dépassement des frontières ; ainsi éprouvera-t-il un préjugé favorable pour les tentatives d'organisations internationales, pour le recours à l'arbitrage et aux bons offices ; ainsi ne consentira-t-il au fait de la lutte des classes et à la plus nécessaire des justices sociales que dans la perspective d'une fraternité plus efficace des hommes ; ainsi se sentira-t-il plus à l'aise dans une humanité planétaire que dans les concurrences économiques et politiques d'un monde morcelé ou la domination d'un Occident colonialiste.

★

Si la source évangélique du chrétien conserve cette fraîcheur et cette impétuosité, on conçoit que tout vrai théologien, pour construire sa théologie de la guerre, commence par se complaire, religieusement et intellectuellement, dans l'inventaire spirituel de ce donné évangélique. Il évite, pour ce faire, de trop vite conceptualiser les notions de *paix,* de *douceur,* de *pardon,* de *fraternité,* et, à la base de toutes, la loi de *charité.* Il sait, par l'expérience de l'histoire, que la distance est longue et difficile entre la fraternité mystique de l'Evangile et l'organisation juridique des peuples qui l'institutionalisera dans le temps et dans l'espace. Sans attendre la période moderne des nationalités, la théologie médiévale abordait déjà ce problème dans sa théorie de la « Chrétienté », solidaire sans doute d'une conjoncture doctrinale et politique aujourd'hui dépassée, mais soutenue intérieurement par l'universalisme nécessaire de toute fraternité humaine. Le fait brutal des croisades, comme l'idéalisme fallacieux de la chevalerie, brisèrent en fait, comme nous le verrons, la cohérence de cette théologie de la paix.

De même, le théologien ne cédera-t-il pas à la tentation de reporter sur un prophétisme, sinon suspect, du moins extravagant, les exigences évangéliques. Il est sans doute plus facile de disposer rationnellement des arguments casuistiques, quand on a d'abord mis en marge l'irrationnel du mystère ; mais ce dualisme par lequel on disjoint l'analyse morale de son inspiration chrétienne ruine d'avance la théologie homogène de la Parole de Dieu. Ce « prophétisme » est au contraire une composante permanente de la réflexion théologique, là même où le « sage » théologien juge inopportuns ces insensés. La théologie fait leur place, d'un bout à l'autre de son histoire, à ces objections de conscience, fût-ce en observant l'extrême diversité de leur expression.

Contre ces diversions, la théologie recourut aux grands thèmes évangéliques — *paix, justice, fraternité, amour* —, non comme à des répertoires d'arguments, qu'on ajuste à la manière de moyens termes, mais comme à des principes toujours en acte, ferments irréductibles de toute réflexion, si scolastique soit-elle. En vérité, ce sont là, bien plus que des vertus morales, les attributs propres du royaume de Dieu.

★

Plus équivoque, sur ce terrain primitif de la Bible, et, en fait, dans l'histoire de la théologie, fut le recours aux textes de l'Ancien Testament. Point n'est besoin d'évoquer en détail les éléments de la théologie du peuple de Dieu, élu de Yahvé parmi les nations, perpétuellement menacé par les païens, pour prévoir que le théologien trouve dans ces livres de l'Ancienne Alliance des faits et des textes où la guerre apparaît, y compris la guerre d'extermination, comme la défense légitime du peuple de Dieu contre les impies, œuvre sacrée de la fidélité à l'Alliance. La liste est longue des métaphores belliqueuses qui qualifient sans cesse le comportement du fidèle israélite. Les références à l'Ancien Testament, par dessus la Loi nouvelle, alimentèrent donc théologiens et canonistes dans leur souci de légitimer, de sacraliser, une guerre chrétienne, ou même, au service du prince chrétien, les guerres politiques. Ce n'est pas par hasard que Bossuet, dans sa *Politique tirée de l'Ecriture sainte,* recourt constamment à des textes de l'Ancien Testament. Qui voulait maintenir la primauté de la paix devait procéder, sous le patronage de saint Grégoire, à une allégorie moralisante qui dissolvait le sens historique.

Les prophètes, il est vrai, tendus vers l'avènement messianique, annoncent la paix universelle, où le loup et l'agneau paîtront la même prairie ; et cette perspective eschatologique nourrit une dialectique permanente et douloureuse entre l'histoire et la fin des temps. C'est là que le prophétisme fut un élément *intérieur* des théologies les plus différentes, et cela non pour une vague ferveur, mais pour leur vérité, s'il est vrai que le royaume de Dieu ne peut se définir sans cette dimension de l'espérance. Le messianisme alimenta toujours une ecclésiologie audacieusement désinvolte vis-à-vis des intérêts politiques immédiats, tandis que, dans l'appareil des institutions et des écoles, d'autres fondaient sur l'économie judaïque un régime autoritaire où les moyens de puissance servaient tour à tour un césaro-papisme ou une théocratie. Les Spirituels, aux XIIIe et XIVe siècles, ont présenté un test significatif de cette ambiguïté. Ainsi pouvons-nous juger de la qualité d'une théologie, dans ce domaine, à son usage des textes de l'Ecriture.

Mais aussi constatons-nous que plus la théologie s'est nourrie d'Ecriture, d'Evangile en particulier, plus elle a été excitée à « construire » une doctrine de la paix et de la guerre. Nous l'allons voir maintenant au travail. Les facteurs décisifs, dans cette construction, seront alors pris, plus ou moins exactement, mais toujours efficacement, de l'observation attentive du développement de la société humaine, de l'analyse des appareils mis en œuvre progressivement pour l'organisation pacifique des peuples. Bref, la requête évangélique va tenir le théologien en éveil sur les efforts terrestres des hommes pour construire leurs relations, pacifiques ou guerrières. Donné de l'expérience humaine, après le donné révélé. De même que le théologien ne dégagea une doctrine efficace de la fraternité, contreposée au régime intolérable de l'esclavage, qu'au fur et à mesure d'une réduction progressive de l'esclavage dans le monde, de même qu'aujourd'hui la théologie n'en vient à condamner une économie de profit qu'après avoir lentement observé le méfait du capitalisme, ainsi les théologiens n'élaborèrent-ils une doctrine de la paix et de la guerre que selon les étapes et les modalités d'une organisation des peuples. Constante ouverture de la théologie, qui ne se construit effectivement que si elle est sensibilisée par les événements à observer dans l'histoire la présence, les risques, les avatars, du donné évangélique. Sinon, dans ce cas comme dans les autres, son évangélisme demeura et demeure l'aspiration vaine d'un idéalisme désincarné.

LA CHRÉTIENTÉ

La Chrétienté : ainsi pouvons-nous appeler la longue période de l'histoire, de l'histoire de la théologie comme de l'histoire des institutions, pendant laquelle le ferment évangélique, travaillant la pâte humaine, tendit à la constituer, sociologiquement et doctrinalement, en un corps où son emprise comportait une sacralisation plus ou moins prononcée des structures temporelles, mentales ou sociales, de l'humanité. Dans la théologie de la guerre et de la paix, tout comme dans les institutions de la paix et de la guerre, le trait caractéristique de la Chrétienté sera donc une prise en charge directe de la

paix, tant, au plan de la pensée, par la doctrine évangélique de l'amour, que par l'appareil ecclésial au plan de l'action.

Saint Augustin fut et demeure le maître de cette théologie, où, plus encore peut-être qu'ailleurs, sa conception des rapports de la grâce et de la nature tend à absorber dans l'efficacité de la grâce les ressorts impuissants d'une nature déchue, où l'instinct social et la justice politique sont aussi pervertis par le péché que l'instinct sexuel. La paix ne pourra être, dans les corps sociologiques, que le don de Dieu, nullement l'effet des lois de la nature et de la liberté de l'homme. Hors du royaume de Dieu, c'est et ce ne peut être que la guerre. L'établissement des Empires ne se fait que par le jeu de haines collectives et de vols organisés.

La « cité de Dieu » est donc l'expression du « royaume » évangélique ; son attribut essentiel est la paix. Le mot prend ici, chez ce grand citoyen romain, une résonance juridique, de même trempe que celle même du mot « cité ». Nous sommes déjà, jusque dans le parfum des mots, au-delà du donné évangélique primitif. Plusieurs éléments, d'humaine observation, vont alors s'introduire. Le premier, et le plus notable, de fait, dans l'histoire du monde, du moins du monde occidental d'Augustin, c'est l'existence de l'Empire romain, non seulement son existence géographique et politique, mais sa conception de l'homme et de la société, qui lui donne une telle grandeur. Augustin est, en théologie, citoyen romain, tout comme en anthropologie Thomas d'Aquin sera philosophe aristotélicien. Rome, maîtresse de l'ordre dans le monde, est médiatrice de la paix. Le Christ, auteur de toute paix, n'est-il pas venu dans le monde au temps où l'Empire faisait régner la paix sur l'univers ? Rome prend la place de Bethléem. Dès sa définition de la paix, *tranquillitas ordinis,* qui méritera de devenir classique, Augustin est citoyen romain : l'*ordre* qui constitue la substance de la paix, ne comporte pas, jusqu'en son vocabulaire, l'excès terrestre du mystère chrétien. De fait, cet *ordre* recèle toujours les équivoques qu'exploiteront les régimes autoritaires, contre ce qu'ils appellent l'anarchisme évangélique.

Deuxième trait : cet Empire romain fait face aux « barbares », avec ce coefficient religieux décisif — pour longtemps! — qu'il est un empire chrétien face aux barbares païens. C'est ce qui introduit à une inévitable analyse de la nécessaire défense de l'Empire contre les barbares qui le menacent ; la violence menace la *pax romana :* la guerre sera « juste » pour défendre la paix, ô paradoxe ! C'est le paradoxe de la misère de l'homme. C'est aussi ce qui introduit, à lointaine échéance, la légitimité d'une guerre contre les païens, quand le Saint Empire Romain réalisera historiquement la Chrétienté. Autre paradoxe, qui met en jeu, cette fois, l'Evangile lui-même, parole aux « nations » : la croisade sera légitime contre les nations, elle sera une « guerre sainte ». Pour la tenir, les théologiens médiévaux trouveront leurs arguments chez Augustin.

Enfin, dernier trait, par lequel Augustin demeure le génie de la théologie occidentale : le *De Civitate Dei* fournit pour les siècles la vision historique où l'humanité apparaît saisie par la lutte du bien et du mal, non seulement dans l'intérieur des consciences, mais dans les dimensions sociologiques de sa croissance à travers le temps. Augustin, ce platonicien contemplateur des idées et des vérités éternelles, donne consistance aux faits et gestes de l'humanité, puisqu'ils sont la matière du corps mystique du Christ. La guerre et la paix composent des chapitres de la Cité de Dieu.

On conçoit alors que, sans avoir jamais étudié *ex professo* les conditions humaines et chrétiennes de la guerre, Augustin ait cependant fourni à la théologie chrétienne et les grandes catégories mentales et les principes doctrinaux qui permirent d'en définir la moralité et le statut. Augustin est le premier à introduire la distinction entre guerres justes et guerres injustes, et donc à recommander, y compris pour le chrétien en fraternité évangélique, une guerre « juste ». C'est à lui dès lors que nous devons les principes, pour longtemps traditionnels, définissant les conditions de cette guerre juste : autorité de qui la déclare, cause valable, intention droite. Conditions morales, mais qui comportent une assiette juridique. « Théologie post-constantinienne de la guerre » (K. Barth) qui légitime la guerre. C'est déjà l'amorce du grand problème : se prononcer

sur la guerre regarde l'Etat ; mais c'est à la conscience de poser la question de la juste guerre.

Pour mieux sentir la romanité de cette théologie de la guerre et de la paix, il est opportun et suggestif de se reporter aux maîtres païens d'Augustin, en particulier à Cicéron. Pénétré de la sagesse stoïcienne, le rhéteur romain fournit au docteur chrétien, comme soutien de la notion de juste guerre, les droits impliqués dans la « société commune du genre humain », qui se fonde elle-même sur l'universalité de la raison, lumière de tous les hommes. De cette loi de nature, il découle que la justice doit commander toutes les relations humaines, y compris dans la violence de la guerre. « Faire justement une guerre. *Duella justa juste gerunto* » (*De legibus,* III, 3).

Cette universelle sociabilité de l'homme, beau fruit de la philosophie stoïcienne et du droit romain, vient, chez Augustin, sous-tendre de raison, de loi naturelle, la fraternité évangélique, dont les notifications étaient proprement religieuses. Combinaison constitutive de la mentalité de Chrétienté. Elle va commander pour dix siècles, transmise à la fois par l'enseignement théologique et par la lecture renouvelée de Cicéron. Le mythe de Rome, de la *pax romana,* nourri au surplus de Virgile, enveloppait de légende et d'épopée la réflexion philosophique et juridique ; si bien que la paix de Bethléem était géographiquement et mystiquement instituée dans les anciens palais de César. Nous sommes bien en « Chrétienté ».

★

Le moyen âge occidental tout entier vit de cette lumière et de ce mythe, et ce n'est pas le moindre destin de ce mythe que d'alimenter une curieuse dialectique de la paix et de la guerre. Les théologiens cherchent des appuis chez Augustin ; mais les faits commandent, à travers les textes invoqués : le monde féodal se créa une théologie de la guerre, au milieu même de sa mystique de la paix.

Dans une humanité qui n'était pas parvenue au stade des communautés nationales, la féodalité fournissait un minimum de stabilité collective et de sécurité personnelle, dans un ordre

social que consacraient religieusement le serment et la foi jurée. Quoique la fidélité féodale comportât l'obligation de recourir au seigneur pour décider de la guerre, ce n'était pas de quoi asseoir largement la paix, au niveau d'un ordre politique étendu : l'Empire venait combler ce grave déficit, trop évident dans l'état endémique des guerres féodales, et proposait son mythe d'unité et de paix universelle. Ce fut l'illusion humaine des gens d'Eglise et l'erreur théologique des penseurs chrétiens. Les interprétations des uns et les prétentions des autres cherchaient appui chez Augustin. Il serait abusif de faire porter au grand docteur les élucubrations de l'augustinisme politique ; on y peut reconnaître cependant, au bénéfice de leur vérité et de leur chrétienne efficacité, une admirable et tenace inspiration évangélique. Le plus beau fruit en est, entre plusieurs autres (trève de Dieu, etc.), au milieu des rivalités féodales, la fréquente résurgence des « mouvements de paix », suscités dans le petit peuple ; leur ambiguïté et l'exploitation politique qu'ils ne peuvent éviter, ne réduit pas leur témoignage, aussi précieux en définitive que celui des grands théoriciens, juristes ou théologiens.

De ces théoriciens, les uns soutiennent que toute la chrétienté ne forme qu'une famille. Ils nient le droit de guerre entre les différentes parties de celle-ci, et affirment que, selon la loi (c'est-à-dire le droit romain), seuls peuvent porter le noms d'ennemis et être considérés comme tels ceux à qui le peuple romain a déclaré la guerre ou ceux qui la lui ont déclarée. Les autres ne sont que de vulgaires brigands et toutes les guerres que les princes entreprennent entre eux sont nécessairement injustes. Telle est, en particulier, la thèse d'Ostiensis (milieu du XIIIe siècle) dans la *Summa aurea* (liv. I, rub. 34).

Les autres admettent tantôt l'autonomie par rapport à l'Empire de certains royaumes ou républiques (France, Castille, Angleterre, Venise), tantôt le droit traditionnel en vertu duquel les princes féodaux ne peuvent faire la guerre sans obtenir la permission de leurs chefs souverains. La question se rattache directement à celle des pouvoirs de l'Empereur et du Pape. Dante d'abord dans le *De Monarchia,* puis le célèbre Bartole qui enseigna à Pise et à Bologne au XIVe siècle, ainsi que

toute l'école des légistes italiens et allemands, soutiennent que le droit de commander de l'antique Empire romain appartient à l'Empereur, et, par suite, que le monde entier lui est soumis. Cette thèse interdit la guerre entre chrétiens, pour ne laisser subsister que la guerre contre les infidèles. La distinction entre le Peuple romain (y compris les royaumes de France, d'Angleterre et de Castille) et les étrangers, se trouve aussi formulée chez le plus célèbre moraliste scolastique du XVe siècle, saint Antonin de Florence. Bartole de son côté déclare : « Si quelqu'un dit que l'Empereur n'est pas le seigneur et le monarque de toute la terre, ce doit être un hérétique ».

Ostiensis affirme que toutes les guerres contre les infidèles sont justes, et presque tous les auteurs, de Lignano et Martin de Lodi entre autres, partagent son avis. On arrive, en fin de compte, à soutenir que les infidèles n'ont pas droit à posséder ni à former une unité politique particulière, et, par suite que les chrétiens peuvent envahir et occuper les terres des Sarrasins, les traiter en barbares et les soumettre à leur domination. Cette opinion. bien que très répandue, est combattue par Innocent IV. Celui-ci proclame la juridiction du Pape sur les infidèles, avec le droit de les punir, s'ils violent les droits naturels. En pareil cas, le droit de déclarer la guerre appartient au Pape.

Ces théories serviront de base aux vives controverses que va provoquer bientôt la découverte du Nouveau Monde, fait sensationnel qui les met brutalement en cause. Mais, dans le cadre médiéval, elles représentent l'effort doctrinal le plus remarquable d'unification religieuse et politique de la Chrétienté, d'organisation de sa défense contre l'invasion de l'Islam maître de l'Asie et de l'Afrique mineures[2].

★

Deux institutions seraient à situer ici et à analyser dans leurs implications doctrinales, deux institutions guerrières, qui se logent à point dans cette Chrétienté, et dénoncent crûment

---

2. Nous empruntons à la lettre ce classement des théories médiévales à L. STURZO, *op. cit.*, p. 161-162.

les limites de son impérialisme terrestre et de sa théologie équivoque : la chevalerie et les croisades, institutions typiques de la Chrétienté sacrale du moyen âge. Nous n'avons ici qu'à signaler les incidences qu'elles eurent, l'une et l'autre, non pas seulement sur la théologie théorique de la guerre, mais sur la mentalité commune chrétienne, bien au-delà du moyen âge et jusqu'à nos jours.

Corporation guerrière constituée en ordre religieux, bénédiction des armes et des combats, exaltation de l'honneur, sacrifice religieux de la vie : c'est là une surprenante incarnation militaire de l'Evangile, dont cependant les chevaliers sont les servants, dans la protection des pauvres et des opprimés, dans la loyauté chevaleresque de leurs comportements. Le barbare baptisé avec sa horde, humanisé par les institutions de paix, devient chevalier (*miles*) au service du droit et de la justice, en attendant d'être appelé au service de l'Eglise dans la croisade (*militia Christi*) et de vouer enfin ce service en se faisant moine-chevalier ; la *militia* achève sa conversion en se faisant *religio*[3]. A vue de siècle, cette sacralisation de la guerre ne peut être considérée que dans une conjoncture où le droit lui-même se trouvait de fait entre les mains des pouvoirs sacrés. La mystique de l'amour pouvait alors, chez un saint Bernard, s'accommoder de l'exaltation de la chevalerie. Ce ne pouvait être qu'une expression momentanée et fragile d'une théologie de la guerre.

Les croisades relèvent du même contexte et de la même inspiration : la « guerre sainte » trouva ses motifs dans un authentique sentiment religieux, que les historiens récents mettent justement en relief par delà les causes économiques, sociales et politiques. Mais les historiens reconnaissent aussi ses sinistres échecs, non seulement dans les issues militaires et dans les fautes politiques, mais dans les constantes déviations de son esprit. Quant au théologien, il discerne, dans cette institution et dans cette mystique, une conception du royaume de

---

3. E. DELARUELLE, *Histoire du catholicisme en France, I. Des origines à la Chrétienté médiévale,* Paris, 1957, p. 308.

Dieu où les moyens de puissance sont mis au service de la foi et de la grâce, sacralisés par la « croix », exaltés par le sacrifice. Cet absolutisme trouve ses appuis traditionnels dans les textes de l'Ancien Testament, comme nous l'avons vu, et dans la théocratie augustinienne alors régnante, dont la ségrégation entre chrétiens et païens est l'une des expressions. L'analyse rationnelle des conditions juridiques de la juste guerre, menée jadis par Cicéron et par Augustin, était comme absorbée et dissoute dans l'élan mystique du croisé. A l'encontre, François d'Assise, en pleine croisade, se présentait, lui, l'évangélique, à Damiette, au sultan, sans arme et sans politique, pour lui proposer la paix qu'avait apportée le Christ. Et, fidèle à son père, Raymond Lulle définira bientôt — et réalisera — son programme d'évangélisation : « Je vois les chevaliers mondains aller outre-mer à la Terre sainte et s'imaginer qu'ils la reprendront par la force ; à la fin, tous s'y épuisent sans venir à bout de leur dessein. Aussi pensai-je que cette conquête ne se doit réaliser que comme tu l'as faite, Seigneur, avec les Apôtres, c'est-à-dire par l'amour, la prière, l'effusion des larmes. Donc que de saints chevaliers religieux se mettent en chemin, qu'ils aillent prêcher aux infidèles la vérité de la Passion, et qu'ils fassent pour l'amour de Toi ce que tu fis pour l'amour d'eux ».

★

Les théologiens professionnels, tout en consentant à la légitimité de la croisade et de la chevalerie, ne semblent cependant pas avoir enregistré, au chapitre de la guerre, les éléments qui en auraient modifié les doctrines traditionnelles. On connaît les articles concis et lucides de saint Thomas (*Somme de théologie,* IIa IIae, q. 40) : ils condensent, avec textes à l'appui, les considérations d'Augustin, sans que les conjonctures de son temps s'y reflètent de manière sensible. Avec lui, ce précieux capital devient classique, jusque dans les énoncés. Alors que les commentateurs du Lombard, texte de base de l'enseignement théologique, n'avaient point l'occasion de traiter de la guerre, la *Somme* de saint Thomas introduira décidément le problème et les solutions dans la pensée théologique courante.

C'est au traité de la charité que Thomas d'Aquin pose le

problème de la guerre, ainsi définie et jugée comme un échec à l'amour. On a justement souligné cette position surprenante, pour un examen qui, jusque dans les énoncés verbaux, porte sur une question de droit, dans une « juste » guerre, et qui donc semblerait devoir se placer dans la perspective d'un traité *De jure et justitia.* Ce sera de fait le cadre dans lequel on posera plus tard le problème de la guerre. Avec saint Thomas, comme jadis avec Augustin, guerre et paix sont considérées dans le climat évangélique que nous évoquions tout à l'heure, et que nous disions être le milieu natif de la théologie. Certes, à parler formellement, le juste et l'injuste dans la guerre se déterminent sur les règles de la justice et du droit ; nous allons voir les théologiens passer à ce registre, pour le progrès décisif d'une doctrine de la guerre. Mais, en évangile, la paix est le beau fruit de l'amour ; c'est même son effet propre, au sens fort du mot. Saint Thomas demeure dans cette perspective : *Pax est proprius effectus caritatis* (IIa IIae, q. 29, art. 3). En introduisant le droit dans le problème de la guerre et en considérant la paix comme une œuvre de la justice entre les peuples, le théologien mènera une admirable entreprise rationnelle ; mais il donnera occasion à une désacralisation du problème, fondé désormais et réglé en droit dans la sociabilité universelle des hommes. La mystique évangélique de la paix ne commandera plus directement et formellement les concepts du théologien et les décisions du politique. Nous ne serons plus en Chrétienté.

LA THÉOLOGIE NOUVELLE DE VITORIA

La théologie de Thomas d'Aquin est toujours commentée dans les écoles, et l'Evangile de la paix prêché dans l'Eglise. Mais c'est de l'évolution politique des groupes humains que va, dans ce siècle nouveau, surgir un progrès. Deux faits majeurs dominent ici l'histoire. En Occident des communautés nationales se sont peu à peu formées, se détachant et du régime féodal et de la tutelle de l'Empire, avec ses prétentions à l'universalité et à la paix ; Jeanne d'Arc, en France — pour ne parler que de cette nation —, consomme la fin de la Chrétienté médiévale, en même temps que la prise de conscience de la

monarchie française. Deuxième fait : un nouveau monde est découvert, à l'admiration des hommes et à la surprise des théologiens ; il s'ouvre à la conquête des Occidentaux, ou plutôt les Occidentaux y transfèrent, en l'occupant, avec leurs espoirs apostoliques, leur droit et leurs mœurs de guerre. Par ces deux événements, voici renouvelé et porté à des dimensions imprévues le problème de la société des peuples dans l'unité fraternelle du genre humain. Traumatisme doctrinal, à la mesure du choc qui ébranle le monde dans ses structures politiques. Doctrinalement et politiquement, les temps modernes commencent.

Un théologien se trouve à la taille des événements et des problèmes, le dominicain espagnol de Vitoria (principales œuvres entre 1525 et 1550). « C'est parce qu'il s'est passionné pour le problème, qu'il n'y a pas vu simplement une question d'école, mais un drame vivant, que Vitoria a été vraiment le grand théologien de la guerre »[4].

Nous n'avons ici ni à retracer les controverses dans lesquelles s'engagea Vitoria, ni à analyser le contenu doctrinal de ses *Relectiones de jure belli* et de son *De Indis*. Controverses et doctrine demeurent l'honneur de la théologie. Ce que nous voulons observer, ce sont les coordonnées méthodologiques de cette doctrine et les raisons d'un extraordinaire jugement.

Et d'abord ce théologien est engagé dans le drame spirituel et politique de son temps. On le pouvait déjà prévoir lorsque, étudiant à Paris, il se sensibilisait aux problèmes de la Renaissance, celle des lettres et celle de l'Evangile, que captaient, à l'encontre du conservatisme borné de la Sorbonne, ses confrères du couvent de Saint-Jacques. En Espagne, l'effervescence du siècle était corsée par l'expansion sensationnelle de son empire, décidément situé hors de la romanité germanique, dans ces Indes ouvertes à la conquête et à la curiosité, au moment où, en Occident, l'autonomie des nations amenait philosophes et juristes à réfléchir sur les fondements des

---

4. B. DE SOLAGES, *op. cit.*, p. 49.

sociétés et sur l'autorité du pouvoir. Pareilles actualités nourrissent la théologie de Vitoria.

Ce professeur, en effet, répercute dans ses cours les plus scolaires le choc évangélique dont ses confrères sont les hérauts, en pleine bagarre évangélico-politique, là-bas, aux Indes. Un ouvrage récent a parfaitement présenté, non seulement la série des événements, mais l'entrelacs des faits et des doctrines, les implications des violentes polémiques, les sources de l'inspiration[5]. Barthélemy de Las Casas est la figure légendaire de ces hérauts évangéliques, dont la vigueur apparaît, à travers les échecs, à travers les suspicions, à travers les illusions, non seulement dans l'efficacité de l'action, mais dans la lucidité de la pensée. Quelles qu'aient été les ambiguïtés d'application, la protestation de Las Casas valait pour elle-même, en inspiration et en doctrine : l'Evangile, c'est l'actualité même de la Parole de Dieu.

Cette Parole de Dieu en acte nourrit donc alors non seulement l'action militante de Las Casas, mais la réflexion théologique de Vitoria, — comme ailleurs elle anime l'idéalisme pacifiste d'Erasme. Les élaborations conceptuelles les plus techniques, les structures rationnelles les plus organisées, le recours aux expériences terrestres en cours en même temps qu'aux théories profanes qu'elles mettaient en œuvre, les notions juridiques et politiques, sont comparés et confrontés aux vocables évangéliques ; bien plus la foi évangélique les prend en charge, les adopte, les promeut en instruments actifs de sa propre « construction » doctrinale. Ainsi la foi engendre une théologie, quitte à ce que d'autres croyants proposent et construisent une autre théologie, qui affrontera la première. Sepulveda, en Espagne, combattra et dénoncera Vitoria. La vérité n'est vraie, comme la liberté n'est authentique, que dans pareil enjeu.

---

5. L. HANKE, *La conscience chrétienne devant la colonisation au XVIe siècle,* trad. française, Paris, 1957 ; et, à cette occasion, l'article de Xavier-André FLORÈS, *Un théologien face au pouvoir : François de Vitoria et la conquête des Indes,* dans *Esprit,* mars 1958, p. 385-407.

Ce qui qualifie cette théologie de la guerre et de la paix, c'est que, sous son inspiration évangélique, et contre le risque d'une théocratie intellectuelle, Vitoria, comme son maître saint Thomas d'Aquin, donne leur consistance propre et leur densité originelle aux notions philosophico-juridiques qu'il emprunte à la raison. Sans doute s'en sert-il comme de moyens termes, et sa perspective totale est celle même du « royaume de Dieu ». Mais cette finalisation ne dissout nullement les structures rationnelles, les causes formelles, les objectivités terrestres, ainsi engagées dans le contexte théologique. Les notions de *droit,* de *justice,* de *souveraineté,* de *société* humaine, d'ordre *politique,* de *bien commun,* non seulement entrent dans la trame de la théologie surnaturelle, mais y conservent ferme et défini leur contenu naturel. Cette théologie est d'autant plus et meilleure théologie qu'elle confère à la raison les propriétés de son contenu et l'autonomie de ses méthodes.

Ainsi prend corps chez ce théologien une doctrine du droit naturel, où s'inscrivent les progrès appelés par l'évolution des peuples. L'antique *jus gentium* des Romains fait nouvelle figure, sous sa ligne traditionnelle, dans ce nouvel univers où les groupes humains de l'Occident accèdent à la conscience politique d'une « nation ». La catégorie équivoque d'Empire est éliminée ; et la voie est ouverte pour un droit international, dans une unité politique de l'univers. La notion de souveraineté se trouve au nœud des problèmes, et la décision de la guerre relève précisément, comme un test significatif, de la souveraineté. Les antiques conditions de la guerre légitime, de la guerre juste, se retrouvent ; mais sous l'identité des formules, le contenu prend une charpente nouvelle, que la glose des commentateurs ne soupçonnait pas. La référence au donné humain a non seulement procuré à l'Evangile son extraordinaire actualité, mais fourni au théologien la vigueur constructive qui est sa loi.

Ainsi passons-nous de la zone expressément évangélique de la *charité,* de l'amour fraternel facteur de paix, au régime de la *justice,* domaine du droit, où la raison la plus profane — comme déjà la raison des Stoïciens et de Cicéron — a titre et compétence à se prononcer. Ce passage au profane ne disqua-

lifie nullement la théologie surnaturelle ; sans doute est-il au contraire un signe de bonne santé, dans l'équilibre de la nature et de la grâce, où la grâce ne dissout pas la nature, mais la réconforte et la rend à elle-même, au-delà de ses faiblesses. Le traité de la guerre et de la paix est désormais un chapitre du traité *De jure.*

Les critères de la justice qui devront jouer dans le jugement sur la guerre, sont alors pris de la valeur suprême du bien commun. Bien commun de la nation, dont l'Etat est l'expression politique ; bien commun de la Communauté humaine totale, dont la nation n'est qu'un membre, dans la société des nations. Vitoria garde encore le mot de « Chrétienté », mais c'est de l'*Univers* qu'il s'agit. Quoique l'universalité du royaume de Dieu appelle terrestrement une « chrétienté », ce n'est plus à l'appareil ecclésiastique à dicter la paix. « Puisqu'un Etat est une partie de l'ensemble de l'Univers, si une guerre est utile à un Etat, mais au détriment de l'Univers (ou de la Chrétienté), je pense que, de ce fait, la guerre est injuste » (*De potestate civili,* q. 13).

On conçoit alors que la doctrine de Vitoria ait été assez rapidement extraite de son contexte religieux natif et adoptée par des « philosophies » du droit. Grotius († 1645) reprendra pour son compte les concepts vitoriens dans son *De jure belli ac pacis,* par où ils passeront dans la philosophie commune de son siècle et des siècles suivants. La vitalité de la doctrine n'en sera pas atrophiée dans cette sécularisation, car Grotius et ses pairs la développeront efficacement, par exemple sur l'arbitrage comme préalable nécessaire à la justice de toute guerre. C'est, hélas, chez les théologiens professionnels que la fécondité de la doctrine de Vitoria sera tarie. Indice, entre tant d'autres, de la misère de la théologie aux XVIIe et XVIIIe siècles, qui ne sera plus faite que de commentaires abstraits des textes antérieurs, aussi asséchés d'évangile que d'observation de l'évolution du monde. C'est de quoi comprendre, à son principe, l'affaissement de la mentalité des chrétiens modernes, la perte de leur sens « politique », leur totale inefficacité dans l'ère des nationalités au XIXe siècle, et plus tard, dans le phénomène économico-politique de la colonisation. On ne recommencera

à lire Vitoria qu'après la première guerre mondiale, — qui, de fait, posait de graves problèmes à la conscience chrétienne. Depuis...

Ce sont de fait les deux secteurs où Vitoria a élaboré sa théologie, là précisément où est imbriquée une doctrine de la guerre et de la paix : problème des droits entre nations, problème du droit de colonisation. On se reportera, ici encore, aux ouvrages qualifiés. Ce que nous avons à souligner, c'est le ressort intérieur de la pensée de Vitoria, par lequel il rend nouvelle la plus traditionnelle théologie. On le sent vivement quand on le compare à ses adversaires, à ces théologiens soutenant, à grand renfort d'arguments philosophiques et de textes bibliques, le droit à l'esclavage comme institution naturelle, la valeur absolue du pouvoir chez le souverain de droit divin, l'incapacité juridique et morale des indigènes, des « païens », à posséder une terre ou à exercer un pouvoir, le droit des « maisons » européennes à occuper les nouveaux continents, le droit des chrétiens à combattre les Musulmans et à détruire leur empire, le droit du Saint Empire de M. de Metternich et du cardinal Antonelli à barrer les émancipations nationales, etc. Triste chapitre d'histoire, non seulement des guerres, mais des doctrines.

LA COMMUNAUTÉ DES NATIONS

Hormis quelques précurseurs (tel le P. Taparelli, au XIXe siècle, † 1862), il faudra venir au XXe siècle pour que la théologie de la guerre retrouve, à la manière de Vitoria et dans un autre contexte politique, son inspiration évangélique et sa vigueur rationnelle.

Comme par le passé, c'est l'observation consentie et active de l'évolution des peuples qui est venue soutenir cet essor. Le fait majeur est l'accès à une conscience de la société des peuples, conscience devenue assez ferme et assez générale pour qu'elle suscite des organismes où s'institutionalise le droit entre les nations, anciennes ou nouvelles. Le pivot en est donc l'analyse des valeurs, des exigences, des limites de la nation comme forme politique d'un peuple arrivé à une société adulte. S'éla-

bore simultanément un double et unique problème : suprême valeur terrestre d'une formation nationale, bien commun des nations imposant sa règle à leur souveraineté, non seulement de manière empirique, mais dans une institution organique. La théologie de la guerre trouve là comme une matière nouvelle, où ses anciens critères subissent à nouveau une mutation très profonde. La théorie de la juste guerre en particulier est, sous la continuité d'une même inspiration, remise en cause, dès là surtout que les organismes internationaux fondent l'efficacité d'un arbitrage moralement obligatoire et juridiquement sanctionné.

M.-D. CHENU, o. p.

TROIS MÉDITATIONS SUR LA DOUCEUR ÉVANGÉLIQUE

« Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Matth.*, 5, 48). Saint Matthieu n'y va pas par quatre chemins ; il ne nous offre même que deux voies, une large qui mène à la perdition, l'autre resserrée qui mène à la porte étroite de la Vie (7, 14). C'est cette Vie que le Christ nous propose, une vie de conformité avec le Père. Tout au long du chapitre cinquième il s'est plu à nous décrire les mœurs de Dieu, mœurs que l'homme doit imiter selon les possibilités de sa nature grâciée. La pauvreté, la soif de justice, la miséricorde et la pureté sont autant de reflets de la vie divine que le cœur de l'homme peut renvoyer comme un miroir subtil.

Entre toutes ces béatitudes, celle de la douceur paraît n'être au premier abord qu'une répétition de cette pauvreté spirituelle que glorifie la première exclamation du Christ. Les pauvres en esprit, les enfants spirituels, les petits, les humbles, forment la race de ces *anawim*. Nous savons que Dieu les a choisis pour être le reste d'Israël, pour concentrer sur eux les promesses, pour être le chaînon indispensable de l'alliance éternelle, pour être en un mot « le peuple du temps de l'affliction », semence du grand peuple à venir, l'Israël nouveau d'après l'exil, l'Israël spirituel de la Sainte Eglise.

Qu'ajoute le mot de douceur ? Un homonyme de plus, une nuance presque imperceptible ?

Nous allons jeter ensemble un regard sur l'Ancien et le

Nouveau Testament pour nous apercevoir que ce mot recouvre une réalité spirituelle originale que l'on peut parfaitement sous-entendre sous le verset 4 du chapitre 5 de *Matthieu.*

I. LES FRELONS DE CANAAN

Le livre de la *Sagesse* nous propose, à partir du chapitre dixième, une magistrale méditation sur la douceur. Pour le Juif Alexandrin qui rédigea ce livre, la Sagesse est d'abord un attribut de Dieu, un aspect des plus prestigieux de sa Nature. Quel poète aurait osé parler du *Reflet de la Lumière,* de *l'effusion de la Gloire du Tout Puissant,* de *l'Image de son Excellence* (7, 25. 26), s'il n'avait pas d'abord été illuminé par cette même Sagesse ? Or, justement, l'auteur a fait l'expérience de cette Sagesse dans une méditation personnelle de l'histoire d'Israël auquel sa culture hellénique donne je ne sais quel tour philosophique. Ceci surprend tout d'abord, nous induit à parler de « contamination païenne » jusqu'au moment où l'on perçoit de tels rayons de lumière que l'on découvre dans ce texte lui-même les manifestations de cette Sagesse incréée. C'est une théologie inspirée de l'histoire que l'auteur nous propose, vision qui se double vite de quelques réflexions sur le gouvernement du monde. La douceur de Dieu est pour lui la manifestation la plus visible de cette Sagesse qui conduit l'histoire comme elle gouverne le monde. Le Scribe inspiré va donc repasser sous nos yeux quelques aspects de la douceur divine pour rechercher les secrets de la nature de Dieu, au-delà du comportement providentiel.

Dieu a plusieurs fois manifesté sa douceur, envers les Egyptiens, envers les Cananéens, et continue à la montrer encore envers les païens et tous ceux qui se tiennent en dehors de la loi divine.

Une première réflexion s'impose à l'esprit de l'auteur : *La douceur ne va pas de soi* ; nous sommes naturellement portés à le croire en vertu des graines de violence qui demeurent dans notre cœur. Mais la douceur de Dieu, elle-même, pose une question. La nierons-nous ? Que deviendra sa miséricorde ? La célèbrerons-nous ? Mais ne ferons-nous pas alors

injure à sa force ? Eternel dilemme de la conciliation des attributs divins qui ne trouve sa réponse que dans une pénétration plus grande de ces réalités spirituelles.

Mais suivons la méthode de notre auteur : elle est particulièrement intéressante. Prenons un exemple, celui du chapitre douzième qui nous montre Dieu usant de clémence envers les Cananéens.

L'auteur, tout d'abord, orchestre l'apparent scandale de cette mansuétude divine en nous décrivant avec un luxe de détails la perversité irrémédiable des anciens habitants de la Terre Sainte. On ne saurait l'accuser de complicité : assassins d'enfants, dévoreurs d'entrailles, parents meurtriers, endurcis, maudits à jamais, rien ne manque ! Ce tableau sinistre lui permet de mettre en valeur l'apparent scandale de la douceur de Dieu. Autour d'une destruction spectaculaire seuls quelques misérables frelons sont venus au secours d'Israël ! Que le lecteur ne s'y trompe pas, assure ensuite l'auteur, ce n'est pas par impuissance ou par injustice que Dieu agit ainsi mais parce que Dieu est Tout-Puissant :

> C'est ta force qui est le principe de ta justice
> Et ton empire sur toutes choses te fait ménager tout.
> Tu montres ta force si l'on ne croit pas à ta souveraine puissance
> Et tu confonds l'audace de ceux qui la connaissent,
> Mais, disposant de ta force, tu juges avec modération,
> Tu nous gouvernes avec de grands ménagements,
> Car tu n'as qu'à vouloir et ta puissance est là (12, 16-18).

Ainsi, Dieu n'est pas seulement le Puissant, il est le Tout Puissant, celui qui possède en lui-même le pouvoir régulateur de cette puissance. Il n'est en aucune façon le violent, c'est-à-dire un être seulement capable d'actes de puissance, mais le fort, celui qui, capable d'actes de puissance, peut les utiliser à des fins qui restent toujours lucidement présentes à son esprit. Ainsi, la Sagesse de Dieu apparaît comme un attribut qui joint parfaitement une éternelle lucidité à la puissance de l'Etre souverain.

Lorsque le Christ, parlant par la plume de saint Matthieu, nous demande d'être parfaits comme le Père et de jouir dès à présent de la Béatitude des doux, il nous renvoie implicitement

à cette méditation si impressionnante du *Livre de la Sagesse.* Notre douceur doit tendre à devenir de plus en plus semblable à celle de Dieu. Considérons point par point cette assimilation.

En premier lieu, que la douceur soit pour nous une chose qui pose un problème. La douceur trop facile n'est que ténèbre et faiblesse comme l'indulgence spontanée peut n'être qu'une caricature de la miséricorde. Un auteur contemporain nous parle de la *terrible tentation de la bonté.* Il existe aussi une *terrible tentation de la douceur,* de la douceur qui résout tout par une démission, par l'obscurité propice qu'elle jette sur les questions douloureuses ou difficiles. Le mot de douceur ne doit pas de soi entraîner notre acquiescement, c'est un mot ambigu, si dangereux que le Christ a loué les violents, seuls capables de s'emparer du Royaume des Cieux. Il a manié le fouet pour faire comprendre aux marchands du Temple que s'il avait choisi la Maison de son Père pour enseigner, sa présence n'était en aucune façon une bénédiction inavouée de leur commerce. Ce mot de douceur est un des exemples les plus frappants de ce qu'on pourrait nommer la « morale verbale », celle qui prétend résoudre des situations par de superficiels aphorismes. Que de personnes se laissent troubler parce qu'on les rappelle à une certaine forme de douceur qui stérilise leur action juste et généreuse. Prenons un autre exemple de cette « morale verbale » : « La vertu est dans un juste milieu » ! Nous savons cependant qu'il existe des vertus dont la perfection n'est pas dans ce juste milieu, les théologales par exemple. Qu'il s'agisse de vertu ou de douceur, ces expressions morales ne sont que les masques d'une médiocrité fondamentale. Lorsqu'on prononce devant lui le mot de douceur, le chrétien est en droit d'examiner de près ce qu'ainsi on lui propose et loin de se laisser conduire par des prêcheurs qui ont déjà capitulé, il a le devoir d'exercer envers eux d'évangéliques « violences » pour ramener la question sur un tapis qu'elle n'aurait dû jamais quitter, celui de la lucidité.

Eviter les confusions n'est qu'un premier pas, le plus difficile demeure : l'acquisition de la douceur évangélique.

Si Dieu nous demande de tendre vers sa propre perfection c'est qu'il nous a rendu la chose possible par sa grâce. Mais

pour prendre ces mœurs il faut considérer avec acuité l'état de violence dans lequel nous sommes naturellement plongés. Il se passe dans notre âme ce que nous constatons dans un mauvais régime politique. Chaque état a ses lois et le pouvoir de les faire appliquer, mais un état devient un état totalitaire et violent lorsque le pouvoir exécutif devient l'ultime recours du gouvernement. La vraie force d'un état réside dans la justesse de ses lois et dans sa fidélité à en pénétrer l'esprit. Ceci illustre le mystère de notre âme. Il se passe dans un cœur violent une sorte de renversement qui donne à nos puissances de domination la place prépondérante. L'ultime recours n'est plus alors la vérité, la nature des choses, mais cette puissance émotionnelle qui se nomme volonté de puissance et son débordement qui prend la forme de la colère. Mais la colère n'est que l'acte de cette volonté dominatrice. Les actes contre la douceur ne sont pas seulement les actes de colère mais les multiples manifestations de la volonté de puissance. Et, chose étrange, cette volonté mauvaise peut aussi se manifester par une apparente douceur qui n'est pas l'obstination des sots, mais l'aberration d'un cœur qui ne voit plus dans ses actes la lumière de vérité qui doit les guider, mais l'exercice pervers et voluptueux de son désir de domination. Certains sourires recouvrent des dents serrées qui ne laissent plus passer les paroles d'un dialogue mais seulement des ordres ou des menaces.

« C'est la force qui est le principe de la justice divine », mais l'auteur se rectifie peu après : « Mais, disposant de ta force, tu juges avec modération ». Disposer de sa force c'est aussi la remettre à sa place, *dans l'ordre de l'exécution,* mais c'est *au niveau des intentions, des vouloirs les plus profonds de l'âme* que naît la véritable douceur évangélique. La grâce en nous amenant vers une certaine conformité à la nature divine nous permet de rétablir cette harmonie fondamentale en modérant les puissances de notre agressivité et de notre irascibilité par une lucidité plus grande sur nous-mêmes et sur les autres.

Quels sont les moyens pratiques de nous disposer à ces grâces surnaturelles de douceur ? Il ne suffit pas en effet d'attendre le jour où la tentation de violence se manifestera bru-

talement : elle nous trouvera alors désarmés et prêts à lui succomber. Il faut se disposer à la douceur par l'exercice ininterrompu d'une forme de vigilance qui nous préserve de ces excès.

On peut exercer cette vigilance au niveau le plus naturel, dans les actes les plus quotidiens de la vie. Nous savons par exemple qu'une serrure rebelle se refuse à toutes violences. Il faut, de la clef ou du passe-partout, la tâter, la sentir, trouver le point exact qui permet la pression efficace. Que d'actes semblables dans notre vie mécanisée au rythme si rapide. La mécanique accroît la rapidité de notre action, nous demande une plus grande dépense d'énergie nerveuse ; et c'est la même mécanique qui, lorsqu'elle vient à défaillir, nous demande des soins aussi délicats que ceux de la médecine et réclame de nous la douceur d'un bon praticien. Notre vie quotidienne peut devenir, dans tous nos geste, l'expérience, la pratique, l'exercice de cette condition de la vérité : la réflexion. L'acte d'intelligence doit précéder le recours à la puissance pour que cette puissance devienne force spirituelle autant que physique et du même coup souverainement efficace. Et à ceux qui rappellent le proverbe : « On ne fait pas d'omelettes sans casser les œufs » on peut demander s'ils ont souvent fait des omelettes tant suppose de douceur et de délicatesse cette opération qui consiste justement... à casser les œufs. Pour le chrétien que la grâce pénètre jusqu'au plus profond de son âme et de son corps, cette vigilance, cet apprentissage de la douceur peut prendre une dimension surnaturelle. L'exercice de la douceur, cette emprise de l'esprit sur la puissance physique est la préparation la plus efficace qu'il puisse envisager en attendant les jours où cette vertu si ménagère se révélera comme une vertu héroïque. Le cas de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus est très parlant. Il ne semble pas que la jeune fille de Lisieux ait eu des dispositions spéciales à la douceur ; tel ou tel trait de son enfance insinue plutôt le contraire. Mais sainte Thérèse a compris au Carmel que l'exercice quotidien de la douceur, même s'il portait sur des objets assez misérables, était aussi grand devant Dieu qu'un acte héroïque. Entendons-nous sur les mots : certains actes sont plus grands, plus méritoires que

d'autres, mais il n'y a pas de héros qui n'ait préparé en silence, par l'exercice quotidien de la grandeur d'âme, l'exploit d'un jour de gloire. Il existe, grâce aux vertus, une unité dynamique des actes qui permet de dire, sous une forme apparemment paradoxale mais réelle, que le plus petit acte quotidien de douceur a quelque chose d'héroïque car il permet l'acte éclatant au jour de l'épreuve. Puisque nous nous demandons de nos jours si une certaine forme de yoga peut aider l'âme chrétienne à se retrouver, à se recueillir avant la prière, n'oublions pas non plus le yoga de la serrure, l'exercice de la douceur physique et les multiples manifestations quotidiennes de la douceur spirituelle (laisser parler son interlocuteur par exemple, ou ne pas lui couper la parole). Ces actes infimes mettent notre force au service de la lumière qui nous habite ; ils transforment notre volonté de puissance en charité ; ils ouvrent la porte de la Béatitude des doux.

II. DANS LE CORTÈGE DU PRINCE DE LA PAIX

S'il est un épisode évangélique généralement mal interprété, c'est bien celui du jour des Rameaux. L'imagination populaire y voit souvent une entrée triomphale de Jésus à Jérusalem. Elle se fait de ce triomphe une idée que les arcs de triomphes et les cortèges solennels viennent étoffer de leur appareil glorieux. Mais si nous considérons de près le texte de Jean, par exemple, nous nous apercevons que le Christ ne revendique pas par cet acte l'adoration et la louange qui conviennent à sa majesté royale, mais la confiance et la joie que soulève la venue du Messie. Jésus fait un acte prophétique. Il a le souci d'accomplir ce que le Prophète Zacharie annonçait.

> Exulte de toutes tes forces, fille de Sion !
> Pousse des cris de joie, fille de Jérusalem !
> Voici que ton roi vient à toi :
> Il est juste et victorieux,
> Humble et monté sur un âne,
> Sur un ânon, petit d'une ânesse.
> Il supprimera d'Ephraïm la charrerie
> Et de Jérusalem les chevaux ;
> L'arc de guerre sera supprimé.

Il proclamera la paix pour les nations.
Sa domination ira de la mer à la mer
Et du Fleuve aux extrémités de la terre (9, 9-10).

L'humble monture qu'a choisie le Christ a donc une importance capitale. Les chars et les chevaux représentent aux yeux d'Israël, ce peuple pasteur, une tentation. Lorsque l'auteur du *Premier livre des Rois* (10, 26) nous dit : « Salomon rassembla des chars et des chevaux ; il eut mille quatre cents chars et douze mille chevaux », c'est de l'admiration.

Lorsque Jérémie rappelle au peuple de la sorte l'observance du Sabbat : « Si vous sanctifiez le jour du Sabbat en n'y faisant aucun travail, alors, par les portes de cette ville, des rois, siégeant sur le trône de David, feront leur entrée, en équipage de chars et de chevaux » (17, 24-25), il cherche à l'allécher.

Dans les temps plus anciens les princes montaient de simples ânes (*Juges,* 5, 10 ; 10, 4 ; 12, 14) ; c'était le temps où les Juges mettaient leur confiance en Dieu plus que dans la force des armes, le temps d'une époque héroïque où les luttes ne manquaient pas, mais où le désir de la guerre n'était pas en quelque sorte cristallisé en une armée soigneusement équipée. Le Christ, au jour des Rameaux, nous assure donc par ce geste prophétique qu'il entend rétablir en sa personne la forme la plus ancienne de Royauté en Israël. En ces temps reculés le Roi payait de sa personne au lieu d'organiser de loin un combat dont seules ses forces armées supportaient le choc. Le Messie va supprimer la charrerie d'Ephraïm, il détruit l'appareil de guerre pour se présenter au combat dépourvu d'armes bien efficaces, comme au temps où le peuple montait en procession à l'assaut de Jéricho, comme au jour où David marcha vers le géant avec ses trois cailloux. Le Roi messianique entre à Jérusalem, non comme dans le palais de son repos, mais comme dans la lice d'un combat spirituel ; il est seul à posséder les armes de lumière qui peuvent lui assurer la victoire. En rappelant la destruction de l'arc de guerre (*Zacharie,* 9, 10), il rappelle aussi l'alliance que Dieu conclut jadis avec Noé. Cet arc définitivement déposé dans les nues est bien l'image de ce désarmement divin qui restait pour nous une réalité lointaine

jusqu'au jour où le Christ pénétra dans la cité sainte, désarmé, monté sur un âne, marchant vers le combat singulier qui devait sans éclat nous assurer la paix définitive.

Jamais le Christ n'a paru autant réunir en lui-même les trois fonctions spirituelles d'Israël : Roi, Prêtre et Prophète. Au titre de ce désarmement il apparaît comme le Roi de la plus ancienne noblesse qui, possédant le royaume par sa nature divine, accepte par amour de le racheter au prix d'une conquête. Il est le Prêtre unique qui donne à cette conquête l'aspect d'un sacrifice dont il est la seule victime. Prophète, il l'est aussi dans cet acte préliminaire de son entrée à Jérusalem, acte prophétique par excellence, acte dont la signification spirituelle ne pouvait demeurer cachée à ceux qui avaient en tête la vision de Zacharie.

Ainsi, dans un acte de souveraine douceur, le Prince de la Paix nous apparaît comme le Fils de Dieu « dont la domination ira de la mer à la mer et du Fleuve aux extrémités de la terre » (*Zacharie*, 9, 10).

Les Pauvres recevront le Royaume, les doux recevront la terre en héritage. Ces pauvres, ces doux participent à la récompense du Messie, c'est donc qu'il y a en eux mystérieusement un roi, un prêtre, un prophète, qui doit régner avec le Christ, souffrir avec lui et faire des actes qui possèdent un retentissement mystérieux.

Les doux recevront la terre en héritage. Le chrétien qui prend conscience du mystère qui s'accomplit en lui se sent immédiatement engagé dans l'avènement du Royaume. Mais trop souvent il considère son apostolat comme un service, par humilité il se considère plus comme un esclave que comme un fils. Mais Dieu nous a, dans sa grâce, appelés à une mystérieuse filiation qui fait de nous les princes héritiers de sa gloire. L'adoption divine doit nous libérer de tout esprit de servitude et le travail que nous accomplissons pour que Son Règne arrive n'est pas la tâche subalterne d'un quelconque rameur.

Dieu veut que nous collaborions à l'avènement de son Royaume avec la magnanimité de cette noblesse. Nous sommes Princes héritiers avec le Christ et Dieu nous traite comme tels :

voilà la raison de notre humilité, de notre reconnaissance. C'est à un *héritage* que nous sommes conviés. Le combat que nous avons à subir ne doit pas naître d'une dispute ou d'une discussion. Les droits de Satan n'existent plus, la terre a été conquise par le Christ, nous sommes appelés à prendre possession de cet héritage : notre travail apostolique doit être tout baigné de la *douceur* qui est la conséquence de cette certitude. Il ne suffit pas de travailler pour le Royaume. Cet effort peut en effet se doubler d'une sourde irritation qui nous éloigne de l'esprit de l'Evangile. Cette colère souterraine nous mène vers des conflits violents plus dangereux pour les chrétiens que pour leurs adversaires : ceux-ci y reçoivent quelques coups, ceux-là y perdent la face de lumière qui est leur apanage. Que de détails de la vie quotidienne, que de coups d'aiguilles, que de frictions concourent à nous mettre en état de lutte violente et nous font perdre de vue la paix profonde de cette certitude : nous sommes appelés à hériter de la terre. La douceur n'est pas seulement le moyen de réaliser cet héritage, c'est la béatitude, paix et joie de l'âme, qui naît de cette vérité. Il faudrait faire ici le procès de toute une terminologie militaire qui a cours dans certains milieux apostoliques : la charrerie de Salomon est détruite ; il y a maintenant plus que Salomon, le Christ, dont le Royaume est acquis et des fils du Christ par grâce qui ne doivent plus rêver de combats violents maintenant qu'ils ont pris place dans le cortège du Prince de la Paix.

Mais qu'ils se souviennent plutôt que le combat singulier auquel ils sont appelés est une participation au sacrifice du Christ. C'est dans la lice étroite de leur cœur que doit se dérouler cette lutte décisive entre ce qui en eux est grâcié et ce qui relève au contraire encore de la puissance des ténèbres. Ils peuvent être aussi appelés à de plus grands sacrifices ; certains iront jusqu'au martyre, qui, aujourd'hui, est une éventualité aussi probable que dans l'antiquité. Ici encore c'est la douceur de l'Agneau qui est leur modèle. Cette douceur qui n'est pas impuissance mais volonté suprême de prendre la plus grande part possible du sacrifice du Christ. Mais cette douceur de l'offrande suprême se prépare par une grande fidélité à refuser toutes les formes de violence,

les plus dissimulées comme les plus grossières ; c'est pourquoi le martyre n'est pas seulement un acte de force mais le long aboutissement d'une vie illuminée par la vraie force, faite surtout des refus de la violence.

Et peut-être le chrétien, comme le Christ prophète, sera-t-il appelé à poser des actes qui ont un retentissement quasi prophétique. Le refus de l'acte de guerre, l'objection de conscience ne peuvent être pour un chrétien le résultat d'un vague enthousiasme doublé peut-être de lâcheté. C'est un appel exceptionnel, un acte prophétique qui suppose des qualités spirituelles rares doublées d'un appel unique. Refuser la guerre ne saurait être pour un chrétien céder à une propagande qui croit, elle, à la guerre. C'est un acte spirituel aussi terrible que le martyre, presque aussi exceptionnel que lui et dont le retentissement, avant d'être social et visible, est d'abord spirituel et caché. Ce n'est pas un acte de non violence, c'est un acte positif de douceur qui donne au chrétien une certaine participation au pouvoir prophétique du Christ. Mais, alors que tous sont appelés à participer à la Royauté et au Sacerdoce de leur Maître, il est de la nature de ce prophétisme de faire l'objet d'une vocation spéciale qui doit être examinée avec tous les moyens de discernement en notre pouvoir.

Mais le titre d'artisan de paix n'est pas réservé à ces vocations rares, il est proposé à tous ceux qui, fascinés par le mystère de la douceur, ne cherchent pas à l'exercer selon des recettes plus ou moins dérivées de l'exemple de Gandhi. C'est le titre des enfants de l'Evangile qui prennent comme dévotion spéciale le mystère du Christ monté sur son âne, aux portes de Jérusalem, et qui ont saisi que leur vie était cachée avec celle du Christ dans le mystère de cette souveraine douceur.

III. L'ONCTION SPIRITUELLE

Le mot d'onction a perdu sa valeur. Il est devenu, en morale, le synonyme de gentillesse pieusarde et bénisseuse. Il évoque une réalité si proche de l'hypocrisie et du pharisaïsme qu'on ne le manie plus qu'avec circonspection.

Et pourtant l'onction est une réalité biblique et théologale.

Son analyse est si importante dans une étude sur la douceur que l'on doit chasser de son esprit cette signification dévaluée.

L'huile est, dans l'Ancien Testament, le symbole de la gloire et de la douceur. De la gloire puisqu'elle permet les onctions royales et sacerdotales ; de la douceur puisqu'elle est à la fois un lubréfiant et un remède. Mais l'onction de gloire possède un triple aspect et si l'Esprit de Dieu est intimement lié à ces manifestations, c'est sur le Roi, le Prophète et le Prêtre qu'il descend.

Le Roi d'abord. Quand Samuel oint Saül il lui fait savoir que l'Esprit de Dieu le saisira et qu'il sera changé en un autre homme (*1 Sam.*, 10, 1. 6-7). De même en est-il pour David (*1 Sam.*, 16, 13). Ici l'Esprit qui vient par l'onction accorde aux rois la puissance dans la lucidité. Aux prêtres il assure le pouvoir de toucher les choses saintes, cette consécration, cette sainteté légale sans laquelle nul ne peut toucher ce qui touche Dieu sans mourir. Quant aux prophètes, ils reçoivent parfois une onction de l'Esprit plus mystérieuse encore :

> L'Esprit du Seigneur Yahvé est sur moi parce que Yahvé m'a oint. Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux malheureux, panser ceux qui ont le cœur brisé (*Isaïe*, 61, 1).

Le Christ lui-même a reçu cette onction : il l'affirme (*Luc*, 4, 18). C'est aussi l'auteur des *Actes* qui nous dit : « Vous savez... comment Dieu a oint de l'Esprit Saint et de puissance Jésus de Nazareth qui alla de lieu en lieu, faisant du bien et guérissant tous ceux qui étaient sous l'empire du Diable car Dieu était avec lui » (10, 38). Cette onction de *puissance* se manifeste donc par la douceur des guérisons qu'il prodigua autour de lui. Quant à Paul et Jean, ils nous assurent que, nous aussi, nous avons reçu une onction semblable : « Et Celui qui nous affermit avec vous dans le Christ et qui nous a oints, c'est Dieu, lequel nous a aussi marqués d'un sceau et nous a donné à titre d'arrhes le Saint-Esprit dans nos cœurs » (*2 Cor.*, 1, 21). « Quant à vous, vous avez reçu l'onction du Saint-Esprit et vous le savez » (*1 Jean*, 2,20).

L'Esprit qui se communiquait jadis par des fonctions et des onctions multiples a trouvé dans Jésus son unique manifestation. Prêtre, Roi et Prophète parfaits, Jésus est le récep-

tacle parfait de l'Esprit. En nous incorporant par l'onction du baptême il fait de nous un sacerdoce royal (*1 Pierre,* 2, 9), c'est-à-dire que chaque chrétien acquiert une puissance royale et une sainteté constitutionnelle qui l'habilite à toucher les choses de Dieu (dans le cas des fidèles à *recevoir* les sacrements), mais le chrétien devient aussi un prophète en vertu de l'enseignement que ce même Esprit ne cesse de lui prodiguer : « Et quant à vous, l'onction que vous avez reçue de Lui (le Fils) demeure en vous et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous instruise, mais selon que son onction vous instruit de toutes choses, elle est véridique et elle n'est pas mensonge et selon qu'elle vous a instruits vous demeurez en lui » (*1 Jean,* 2, 27).

Nous avons suffisamment parlé de la force qui vient s'unir à la vraie douceur évangélique pour revenir sur l'aspect royal et princier de la magnanimité chrétienne.

Mais l'onction baptismale que nous avons reçue, en nous configurant au Christ, nous envoie aussi vers les autres et le même Esprit, en lequel nous avons été régénérés, nous choisit comme prêtres, au sens large du mot si nous sommes laïcs, pour devenir les intermédiaires de son action sur les âmes. Certes l'Esprit Saint pourrait se passer de nous, mais il est plus sage pour lui d'user de la réverbération infinie des images de Dieu qu'il a répandues dans le monde, pour faire passer jusqu'au plus secret des cœurs le reflet de sa lumière. C'est en réfléchissant sur la douceur avec laquelle Dieu nous atteint par sa grâce que nous pouvons mesurer la douceur nécessaire à notre action apostolique. La grâce de Dieu nous a pénétrés comme une onction, comme l'huile médicinale qui pénètre par les pores de la peau à force de patience. Dieu a cherché en quelque sorte les pores de notre âme pour ne pas ouvrir une brèche dans notre liberté. La subtilité de son action est la raison profonde de cette efficacité surnaturelle.

Forts de cette expérience nous devons comprendre combien, dans notre action apostolique, la douceur est indispensable. Elle n'est pas seulement une condition de réussite, *elle est la loi même de l'action surnaturelle.* Ici nous devons nous arrêter et examiner notre conscience. Il est tant de façons de violenter

les âmes. Ne sommes-nous pas convaincus que l'on peut agir sur les âmes par le seul moyen de la volonté ? Ne nous arrive-t-il pas de nous irriter parce qu'un être refuse notre désir de sa conversion plutôt que la conversion elle-même ? Cette infime mais redoutable violence est parfois plus paralysante pour l'âme de celui qui cherche que les barrières de la contradiction. Ce n'est pas notre *volonté* qui convertit, mais notre *amour* et cet amour qui vient de Dieu connaît aussi les temps et les moments de chacun des êtres. Cet amour est d'une patience inlassable avec certains ; il presse d'autres avec tendresse, selon la volonté d'un Dieu qui sait être tour à tour patient ou impatient selon le temps intérieur des cœurs, le rythme secret des êtres qu'il est seul à connaître. Cette attente ou cette hâte est alors baignée de douceur, de la douceur même de la grâce qui atteint l'homme au point mystérieux où elle peut agir sans violenter sa liberté. Seul l'Esprit Saint peut nous suggérer d'aller plus vite ou de patienter ; Auteur de la vie de la grâce en nous-mêmes il peut alors nous dévoiler mystérieusement les itinéraires secrets que son action compte prendre dans les cœurs. Mais cette révélation est réservée à ceux qui, dans la douceur, adorent la sagesse de Dieu.

Et le Saint-Esprit fait de nous des prophètes, des porteurs de sa parole parce qu'il nous enseigne à longueur de jours. Certes, nous connaissons beaucoup de choses sur Dieu, le catéchisme ou la théologie sont pour nous des points de référence sûrs. Mais ce que nous acquérons par l'activité de notre intelligence sous la lumière de la foi doit nous être redonné d'une façon plus mystérieuse dans la clarté du cœur. L'Esprit perpétuellement *réforme* notre idée de Dieu, de son amour, de son action sur les âmes. Si nous ne nous tenons pas à l'écoute de ce perpétuel enseignement, nous risquons d'identifier les objets de notre foi avec la représentation provisoire que nous en avons. C'est la source infinie de violences intellectuelles. Ce ne sont pas nos certitudes que nous devons mettre en doute mais notre façon d'en parler et souvent de les trahir. Que de querelles de mots, que de durcissements, de manques de charité, que d'obstacles à la vie de la grâce ont pour origine ce manque de *douceur !* Et pourtant, si nous comprenions avec quelle

douceur l'onction de l'Esprit détruit nos idées imparfaites pour les remplacer par des perceptions plus aiguës, nous chercherions aussi dans nos conversations et nos discussions à suivre la voie de cette douceur surnaturelle, tant pour réformer notre façon de voir que pour redresser le cheminement tortueux des pensées de notre interlocuteur.

Mais, en nous conformant au Christ, l'onction baptismale et les dons de l'Esprit nous donnent une mystérieuse participation à son pouvoir guérisseur. L'onction des malades est le sacrement de la consolation aux heures de l'agonie, seul le prêtre peut l'effectuer. Mais bien des êtres n'attendent pas l'issue de leur existence temporelle pour connaître des angoisses comparables à cet ultime déchirement. Que de plaies secrètes, infectées et humainement irrémédiables parce qu'inavouées, peuvent être guéries par le simple contact de la douceur d'un fils de l'Evangile. On dit de certains êtres que ce sont de perpétuels écorchés et le langage populaire, qui ne craint pas les contradictions dans ses images, dit qu'ils se retirent dans la coquille de leur douleur ou qu'ils se font une carapace de leur mal. Ecorchés, recroquevillés ou blindés tentent de se mettre hors d'atteinte de nouvelles blessures, mais s'enferment avec la source de leur poison. Il est hors de propos de tenter de les toucher, de casser la coquille ou de forcer cette carapace. Mais ce sont des êtres vivants ; il n'est pas d'écorchure que l'huile de la douceur ne puisse guérir, il n'est pas de coquille dont l'Esprit ne puisse faire sortir, il n'est pas de carapace si dépourvue de pores que l'onction ne puisse pénétrer. La douceur chrétienne possède une mystérieuse valeur médicinale, psychanalytique, ou plutôt psycho-synthétique, car elle peut atteindre dans l'inconscient des germes d'angoisse et de colère pour les détruire et permettre aux semences de vie de reprendre le dessus. Cette puissance médicinale des doux fait d'eux « d'autres Christs » qui passent sur la terre en guérissant. Le chrétien devrait se souvenir de l'huile qui toucha son front au jour du baptême ; elle est le mémorial permanent de la douceur de Dieu qui l'a pénétré pour faire de lui le dispensateur de sa Puissance.

A.-M. COCAGNAC, o. p.

D O C U M E N T S

Il nous semble nécessaire d'attirer l'attention, à titre documentaire, sur les mises en garde, les suggestions, les réflexions, faites ces dernières années, face aux menaces de guerre, par le Conseil œcuménique des Eglises, *au nom de millions de nos frères chrétiens, orthodoxes, anglicans et protestants. Voici quelques extraits de déclarations récentes.*

Nous croyons qu'un ordre international sain n'est possible que dans la mesure où la paix, la justice, la liberté et la vérité sont garanties.

Nous sommes convaincus qu'il ne pourra être question d'établir la paix tant que continuera la course aux armements et tant qu'une nation quelconque cherchera à imposer sa puissance par la menace ou par la force armée.

C'est notre devoir moral que de répondre aux exigences de justice, qu'il s'agisse d'une nation particulière ou de l'assistance aux peuples sous-développés. Nous reconnaissons qu'en ce qui concerne l'amélioration du niveau de vie de ces peuples, les progrès accomplis sont désespérément lents, et qu'il est essentiel que les nations plus favorisées consentent des sacrifices de plus en plus grands dans ce domaine.

Etre libre, signifie pour l'homme la possibilité de donner sa mesure selon Dieu et d'accomplir sa destinée conformément à la volonté divine. Toutes les nations ont le devoir d'assurer à leurs citoyens le droit de critiquer ce que leur conscience réprouve et d'approuver ce qu'elle tient pour juste. De même, la crainte et la méfiance ne peuvent être remplacées par le respect et la confiance si les nations puissantes ne libèrent pas les autres nations du joug qui les empêche actuellement de choisir librement leur mode de gouvernement et la forme qu'elles donneront à leur société. La liberté et la justice, à leur tour, dépendent de l'inlassable proclamation de la vérité. La propagande mensongère, qu'elle défende une politique nationale ou critique les agissements d'un autre gouvernement, augmente la tension internationale et peut contribuer à provoquer la guerre.

(*Assemblée d'Evanston,* 1954)

***

Dès le début de la course aux armements atomiques et du développement de la bombe à hydrogène, le Conseil œcuménique des Eglises a manifesté le profond souci que lui inspirait toute la situation. Il l'a montré de plusieurs manières, par des déclarations et des actes concrets de son Comité central, son Comité exécutif, l'Assemblée d'Evanston, et par l'action de la Commission des Eglises pour les affaires internationales (C. E. A. I.).

Durant cette dernière année, l'appréhension du public au sujet des effets nuisibles des essais nucléaires s'est intensifiée, et des savants ont fait entendre de très sérieux avertissements. En particulier, le fait que ces essais représentent une menace pour les générations à venir, nous pousse à prendre une conscience plus aiguë de la responsabilité morale dont se charge notre génération.

Nous reconnaissons que la question de l'arrêt des essais nucléaires s'est intensifiée, et des savants ont fait entendre de très sérieux avertissements. En particulier, le fait que ces essais représentent une menace pour les générations à venir, nous pousse à prendre une conscience plus aiguë de la responsabilité morale dont se charge notre génération.

Cependant, il existe certains principes moraux impliqués dans toute la question des armes atomiques que nous tenons à souligner. Le Comité central réaffirme la conviction exprimée lors de sa session de Toronto, en 1950 : « Les méthodes de guerre moderne, telles que l'emploi d'armes atomiques et bactériologiques, ainsi que le bombardement massif, permettent un si effroyable emploi de la force et une destruction de la vie sur une échelle telle que le fondement même du droit et de la civilisation s'en trouve menacé ». La condamnation de telles méthodes trouve un grand appui dans le fait que la guerre totale — dans le sens d'une guerre qui ne connaît aucune limite — heurte universellement la conscience humaine. Nous pensons aussi que l'emploi de telles méthodes de guerre entraînerait inévitablement la dégradation spirituelle de toute la nation qui y aurait recours (...)

Le but des nations, de leurs gouvernements et de chacun de leurs citoyens devrait n'être rien de moins que l'abolition de la guerre elle-même. Atteindre ce but est le solennel appel qu'entend notre génération. Aussi voulons-nous accueillir et soutenir tout effort honnête en vue de limiter et contrôler les armements de tout genre et d'établir les conditions permettant d'assurer la paix. Nous réitérons l'appel d'Evanston demandant la prohibition de toutes les armes de destruction massive, y compris les bombes atomiques et à hydrogène, et l'instauration de mesures internationales d'inspection et de contrôle (...)

Nous appelons donc tous nos frères à faire preuve de courage chrétien et à prier le Tout-Puissant qu'il veuille guider les peuples et leurs gouvernements dans la justice.

(*Comité central du Conseil œcuménique,* 1957)

C H R O N I Q U E S

CHRONIQUE DE LITURGIE

I

LE MOUVEMENT LITURGIQUE EN 1957

1 — *Actes du Saint-Siège*

Pour la troisième fois, la Congrégation des Rites a revisé *les rubriques de la Semaine Sainte.* L'Ordonnance du 1er février 1957 se félicite d'abord de l'accueil qui a été fait à la rénovation des Jours Saints et des fruits spirituels que les fidèles en ont retirés. Puis elle promulgue un certain nombre de décisions, toutes dictées par le souci pastoral : possibilité de procéder à la bénédiction des Rameaux l'après-midi, là où la messe du soir se célèbre avec un grand concours de peuple ; défense de faire cette bénédiction autrement qu'en suite de la messe et avec la procession ; permission de réserver des rameaux bénits pour les fidèles empêchés de venir à la bénédiction. Le Jeudi-Saint, l'heure de la célébration de la Cène peut se situer entre 16 et 21 h. ; il est recommandé d'y adresser la parole aux fidèles ; on ne peut distribuer la communion en dehors de la messe, sauf aux malades. Le Vendredi-Saint, la fonction solennelle peut être retardée jusqu'à 21 h. ; l'adoration de la Croix, si elle ne peut se dérouler en forme processionnelle à cause de la trop grande affluence, peut être faite sous forme collective ; défense de donner la communion en dehors de cette action liturgique. Vigile pascale : insistance sur l'heure de minuit pour la célébration de la messe ; les évêques peuvent permettre une anticipation, mais pas avant le coucher du soleil et jamais sous une forme générale, seulement à telle église et pour de vraies nécessités ; défense d'y conférer des ordinations. — On trouve cette ordonnance dans la *Documentation catholique* (*D. C.*) du 3 mars 1957, avec le commentaire du Cardinal Antonelli. *La Maison-Dieu* n° 49, toute consacrée à la catéchèse de la Semaine Sainte, met en relief, sous la plume de M. l'Abbé Jounel, l'intérêt pastoral des nouvelles dispositions.

Le Motu proprio du 19 mars 1957 *Sacram communionem* autorise la célébration de *la messe du soir* à tous les jours de la semaine, si le bien d'une grande partie des fidèles le requiert ; il unifie les règles nouvelles relatives au jeûne eucharistique : désormais, pour les messes du matin comme pour les messes du soir, la loi est la même :

trois heures de jeûne avant la messe pour les aliments solides et les boissons alcoolisées, une heure pour les autres liquides ; l'eau et les médicaments (non alcoolisés) ne rompent pas le jeûne (texte dans la *D. C.* du 31 mars. Explications et commentaires du Cardinal Ottaviani le 23 mars, *D. C.* du 14 avril. Cf. les notes de la *Nouv. Rev. théologique* d'avril et celles de M. le Chanoine Martimort dans *La Maison-Dieu* n° 51).

Le mercredi 8 mai, la Congrégation du Saint-Office répond à un doute soulevé au sujet de la *Concélébration* : le Sacrifice ne serait pas valide si les prêtres concélébrants laissaient à un seul d'entre eux le soin de prononcer les paroles de la consécration : celui-là seul célèbre validement qui prononce les paroles consécratoires (*D. C.* du 9 juin). On lira avec intérêt dans la *Nouvelle Revue théologique* de juillet-août l'historique de la question et des problèmes connexes qui ont été soulevés en ces derniers temps.

A une demande de S. Exc. Mgr Martin, archevêque de Rouen, président de la Commission épiscopale de pastorale et de liturgie, le Saint-Office a répondu (17-10-56) en approuvant la *proclamation en langue vulgaire de l'Epitre et de l'Evangile,* après leur proclamation en latin, par le célébrant lui-même ; mais il persiste à réprouver la proclamation dans la seule langue vulgaire (*D. C.* du 23 juin).

Dans sa réponse à un évêque italien, la Congrégation des Rites confirme (23 avril) la législation en vigueur concernant l'*usage des moyens mécaniques à l'église* : interdiction d'utiliser pendant les offices la musique enregistrée, la radio ; interdiction également de diffuser des sermons par radio ou enregistrements et de projeter des films dans l'église ; mais on peut se servir de disques, en dehors des offices, pour apprendre des chants aux fidèles (cf. *Informations catholiques internationales, I.C.I.,* du 15 mai et du 15 juin).

Dans son encyclique du 8 septembre *Miranda prorsus* sur *le cinéma, la radio et la télévision,* le Pape encourage la diffusion des cérémonies religieuses et de la doctrine chrétienne par ces techniques nouvelles et demande que des prêtres, des religieux et des laïcs soient formés avec soin à cette importante activité apostolique (texte dans *D. C.* du 29 septembre). Il précise une fois de plus que l'audition de la messe à la radio ou à la télévision ne permet pas de satisfaire au précepte dominical.

La forme et l'emplacement des tabernacles font l'objet d'un décret de la Congrégation des Rites en date du 1er juin. Le tabernacle doit être sur le maître-autel, à moins que pour la vénération et le culte rendus à un si grand sacrement il semble plus pratique et plus décent qu'il en soit autrement, ce qui est ordinairement le cas dans les églises cathédrales, collégiales ou conventuelles... ou quelquefois dans les sanctuaires importants ». Il doit « en quelque sorte représenter la véritable demeure de Dieu parmi les hommes ». Interdiction de son emplacement en dehors d'un autel (texte dans *D. C.* du

15 septembre). Dans *La Maison-Dieu* n° 51, M. le Chanoine Martimort analyse et commente longuement ce décret.

Le *Message pascal* de S. S. Pie XII (intégralement publié dans les *I. C. I.* du 1er mai) est une admirable méditation sur la nuit du monde traversée par la lumière de la Résurrection : prêtres et fidèles auront profit à y nourrir la leur.

Une lettre du Pape sur *le Rosaire,* adressée le 14 juillet au Maître Général des Dominicains, recommande une fois de plus vivement cette forme de dévotion envers la Vierge et les associations qui la favorisent (*D. C.* du 29 septembre).

2 — *Eglise de France*

Après les *Directoires* pour la pastorale des sacrements, pour la pastorale de la messe et pour la pastorale en matière sociale, l'Episcopat français a publié en décembre 1956 un *Directoire pour les actes administratifs des sacrements* à l'usage du clergé et des curies épiscopales. Unifier les formules d'état religieux en usage en France et harmoniser les méthodes de travail ; simplifier ainsi la tâche des prêtres et des chancelleries : tel est le but de cet important recueil de 380 p., entrepris depuis 1954 sous la direction de S. Exc. Mgr Martin. Il est édité aux Editions Fleurus.

La Commission de Pastorale et de Liturgie a précisé l'obligation actuelle, en France, du jeûne et de l'abstinence : le Mercredi des Cendres, le Vendredi-Saint, le 7 décembre vigile de l'Immaculée-Conception et le 23 décembre, avant-veille de Noël (*D. C.* du 13 et du 27 octobre).

Au diocèse de Toulouse, S. Exc. Mgr Garrone a pris une ordonnance en vertu de laquelle, à partir du 1er février 1958, une *classe unique* est désormais imposée pour la célébration des *mariages* et des *funérailles.* But : supprimer l'obstacle à l'évangélisation que représentait, pour l'opinion publique, la diversité des solennités extérieures dues à la diversité des fortunes.

Lettres pastorales sur la messe : Châlons, Autun, Meaux, Lille, — sur la Semaine Sainte : Saint-Dié, Nantes, Tulle.

Une initiative intéressante mérite d'être soulignée : la prédication de *l'Avent* à Saint-Séverin *par quatre évêques :* Mgr Piérard (Châlons), Mgr Renard (Versailles), Mgr Lacointe (Beauvais), et le Cardinal Feltin.

La Commission nationale du catéchisme a publié un ensemble de conseils fort sages au sujet des *images religieuses destinées aux enfants* (*Semaine religieuse de Paris,* 10.8.57 ; *D. C.,* 15.9.57) : quels types d'images sont à adopter, à déconseiller, à proscrire, du point de vue du sens religieux et de la psychologie de l'enfant.

3 — *Congrès et pèlerinages*

Deux importants Congrès ont marqué cette année :

Le *Troisième Congrès international de Musique sacrée* s'est tenu à Paris du 1er au 8 juillet. Après les Congrès de Rome (1950) et de Vienne (1954), celui de Paris, prenant pour thème de ses travaux l'encyclique *Musicæ sacræ disciplina,* a étudié : les nouveaux moyens d'enseignement du grégorien (notamment par la Méthode Ward), le chant des Eglises d'Orient, l'orgue et les instruments à l'église (notamment le cas des instruments électroniques destinés à remplacer non les orgues, mais l'harmonium), la polyphonie sacrée, le chant religieux populaire et la musique sacrée en pays de mission.

Ce dernier problème, dont l'étude a été sans doute la plus marquante du Congrès, a été abordé avec une hauteur de vues que dictaient à la fois l'important passage de l'encyclique qui lui avait été consacré et la lettre du Cardinal Costantini écrite à l'occasion du Congrès (*D. C.* du 21 juillet). On a souligné que le chant grégorien n'était pas un article d'exportation hors la civilisation occidentale qui lui a donné naissance et qu'il fallait promouvoir, en Afrique, en Asie, etc., les musiques et les chants religieux accordés au génie musical de ces races, si marqué déjà par le sens du sacré, telle la *Messe des savanes* de l'abbé Wedraogho (enregistrée à Paris sur microsillon). Les principes qui furent énoncés dans cette séance ne vaudraient-ils pas pour tout « pays de mission », se trouvât-il au cœur de l'Occident ?

La séance consacrée au chant populaire faisait écho au paragraphe copieux de l'encyclique où le Pape avait traité ce thème avec force et insistance. Elle était présidée — fait significatif — par S. Exc. Mgr Martin, président de la Commission épiscopale de Pastorale et de Liturgie. On y souligna le droit et le devoir qui incombe à la *plebs sancta* de prendre part au chant liturgique. On y dénonça justement le prétendu dilemme : qualité musicale *ou* chant populaire, affirmant l'existence d'un véritable art populaire, qui possède ses lois propres, autres que celles qui conviennent à une schola. On y souhaita la participation des fidèles à l'action liturgique, en dehors des messes chantées en grégorien, par des chants populaires de qualité ; et que des musiciens compétents s'adonnent de plus en plus à la composition de ces chants.

On lira avec profit la description critique des séances et le texte intégral des vœux du Congrès dans *La Maison-Dieu* n° 51.

Tout le n° de juillet-août de *L'Art Sacré* est consacré à « La Musique sacrée » : rapport du P. Roguet au congrès de Paris, réflexions de G. Morançon sur la musique d'inspiration religieuse, etc.

Le *Troisième Congrès National de Pastorale liturgique* s'est tenu à Strasbourg, du 25 au 28 juillet. Plus de 7.000 fidèles ont pris part

aux grandes manifestations qui le marquèrent ; 2.500 français et 370 étrangers en suivirent les séances d'études. Le Chan. Martimort, les abbés Jounel, von Balthasar, les RR. PP. Daniélou, Bouyer, Roguet, Gelineau, Mgr Garrone, Mgr Spuelbeck, les abbés Coudreau et Pézeril, M. P.-A. Lesort, etc., furent les principaux auteurs des rapports sur le thème *Bible et Liturgie.*

Renouveau biblique, renouveau liturgique, renouveau missionnaire vont de pair : la vitalité présente de l'Eglise de France s'exprime par ces trois « mouvements » étroitement liés et qui réagissent l'un sur l'autre. Le Congrès de Strasbourg a mis en vive lumière l'indissoluble binôme « Bible-liturgie » et en a tiré les conclusions qui importent à l'évangélisation.

C'est dans la Bible que le missel, le bréviaire, la liturgie sacramentaire puisent leur substance et la plupart de leurs mots : pas de progrès liturgique profond sans une initiation biblique des pasteurs et des fidèles.

C'est au peuple assemblé liturgiquement que l'Eglise proclame la Parole de Dieu, invitant ainsi ses fidèles à une lecture personnelle : le missel est le point de départ d'une culture biblique *catholique* (la Bible nous est donnée par l'Eglise).

Ainsi la Parole de Dieu retentit-elle aujourd'hui, proclamant dans l'Eglise le mystère du salut que réalise l'Eucharistie. Toute la liturgie sacramentelle manifeste la continuité entre l'Ecriture et l'Eglise et actualise aujourd'hui l'œuvre du salut annoncée dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Elle annonce en même temps l'accomplissement de cette œuvre dans les temps à venir.

Nécessité de bien faire entendre la Parole de Dieu dans les célébrations liturgiques: moyens techniques ; sens du sacré ; traductions valables ; place des monitions et de l'homélie.

La liturgie — notamment par les psaumes — est également la prière par laquelle l'Eglise répond à Dieu en se servant de la Parole de Dieu : nécessité d'une connaissance des psaumes.

L'initiation au mystère chrétien des fidèles et spécialement des enfants par la Bible se fera principalement par la liturgie ; une catéchèse n'est pleinement biblique que si elle est liturgique.

Tels sont les thèmes essentiels qui ont été développés dans les rapports de Strasbourg. Leur compte-rendu intégral sera publié dans un volume de la collection « Lex orandi » : *Parole de Dieu et liturgie.* On lira auparavant avec profit le document « Bible et liturgie » publié par les *I. C. I.* du 15 juillet, qui donnent des informations précieuses sur le renouveau biblique et liturgique en France et à l'étranger.

La sixième Semaine italienne d'Adaptation pastorale qui s'est tenue à Rome en septembre 1956 n'a publié ses conclusions que tardivement. Son objet était tout proche de celui du Congrès de Strasbourg : *La Parole de Dieu dans la communauté chrétienne.* On

trouvera ce substantiel document dans la *D. C.* du 21 juillet.

Les Conversations catholiques internationales de Saint-Sébastien se sont réunies pour la douzième fois, du 2 au 7 septembre. Le thème qu'elles ont étudié n'était pas sans incidence avec la liturgie, encore qu'il la débordât largement : *Crise du langage et langage de l'Eglise.* Le langage des hommes est lié à leur être profond. L'Eglise doit le parler pour se faire entendre d'eux ; et en même temps elle ne peut faire table d'une formulation qui exprime son être tel que vingt siècles d'histoire l'ont façonné. D'où une des difficultés du dialogue ; on rejoint ici la question de l'usage des langues vulgaires dans la liturgie.

Le traditionnel *pèlerinage annuel des étudiants à Chartres* (qui a dû être dédoublé et a compté de 16 à 17.000 étudiants) a eu comme thème de réflexion et de discussion : *La Messe.* Pendant des mois, les étudiants catholiques l'ont préparé en approfondissant la doctrine et la liturgie du Sacrifice de la Cène.

Signalons, comme le témoin d'une recherche parallèle à celle qui s'accomplit chez nous, le *premier Congrès international de musique juive* qui s'est tenu à Paris du 7 au 13 novembre (cf. *I. C. I.* du 1er décembre). Il s'agit très exactement de liturgie, et d'une liturgie où nous, chrétiens, pouvons retrouver quelque chose de nos origines musicales. Musique paléo-chrétienne, musique chrétienne orientale et musique rituelle juive ont d'émouvantes parentés (cf. à ce sujet la chronique de disques du précédent numéro de *Lumière et Vie*). *La Vie spirituelle* (juillet) a publié un fort intéressant article du P. Dalmais : *Office synagogal et liturgie chrétienne.* Indépendante en sa structure, la liturgie chrétienne a largement puisé dans l'office de la synagogue : les lectures bibliques, la psalmodie, l'Amen, certaines anaphores et prières et le cadre de la célébration eucharistique.

De leur côté, nos Frères de l'*Eglise Réformée de France* ont manifesté le renouveau liturgique qui se manifeste chez eux par la publication, en 1955, d'une *Liturgie* (chez Berger-Levrault), définitive et officielle pour le culte dominical, encore susceptible de revision pour le culte de la Sainte Cène en dehors du dimanche, pour le culte d'offrande, le mariage, les célébrations vespérales, la semaine sainte, le baptême des enfants, la sépulture, etc. On trouvera dans *La Maison-Dieu,* n° 50, la description détaillée de ce rituel, résultat de dix ans de travail d'une commission composée de pasteurs et de fidèles et qui témoigne éloquemment du chemin parcouru dans les soixante dernières années, au cours desquelles l'Eglise Réformée de France a retrouvé « tant de valeurs que la tradition des divines liturgies nous a léguées ». Dans une étude parue en 1956 chez le même éditeur, *Initiation à la liturgie de l'Eglise Réformée de France,* M. le Pasteur J.-D. Benoit a mis en lumière le profond sens religieux et doctrinal des divers rites et des changements qui ont été introduits par cette nouvelle Liturgie.

4 — *A travers les Revues*

Deux nouvelles revues liturgiques font leur apparition.

1) *Les Notes de Pastorale liturgique* étaient jusqu'ici un bulletin intérieur, destiné aux membres de l'Association du C. P. L. Depuis le n° de janvier 1958, elles se présentent avec 48 pages, une couverture plus consistante, une substance plus riche. Elles veulent « rendre des services immédiatement utilisables », sans pour autant donner des « recettes ». On y trouvera donc des suggestions de prédication, des plans de célébration, une bibliographie sélectionnée, des réponses aux consultations envoyées, mais d'abord, en tête, un article de formation doctrinale (janvier 58 : *Le Carême, montée vers Pâques*) et un billet de spiritualité liturgique.

Cette revue paraîtra cinq fois dans l'année : le 15 janvier (Carême-Pâques), le 15 avril (Rogations, Pentecôte, communions solennelles, confirmation, Fête-Dieu), le 15 juin (Pastorale des vacances), le 15 septembre (rentrée paroissiale, Rosaire, Toussaint), le 15 novembre (Avent, Noël, Epiphanie).

Prix : 400 fr. Editions du Cerf, 29, Bd Latour-Maubourg, Paris-VII. C.C.P. 16. 209.21.

2) *Eglise qui chante* se présente comme l'organe d'une nouvelle *Association Saint-Ambroise pour le chant sacré des fidèles.* Le patronage invoqué est significatif : l'évêque de Milan n'est-il pas le Père du chant populaire dans l'Eglise d'Occident ?

Elle est dirigée par un comité où l'on relève les noms de M. Jean Langlais, le P. Deiss, Dom Urbain Sérès, le P. Gelineau, l'abbé Reboud, l'abbé Julien, le Chan. Delestre, le Chan. Beilliard, etc. : des musiciens, des maîtres de chapelle, des curés, des liturgistes.

Son but : favoriser le chant du peuple chrétien sous ses différentes formes : participation au chant proprement liturgique, participation à la liturgie par d'autres chants bien adaptés, chant du peuple aux célébrations, chant en dehors des cérémonies ou assemblées chrétiennes.

Elle a commencé son existence avec l'Avent, paraîtra huit fois par an, coûte 600 fr. par an ; adresse : 10, rue Blaise-Desgoffe, Paris-VI, C.C.P. Paris 15.866.61.

Ces deux revues rendront les plus grands services aux pasteurs et aux éducateurs. Leur prix modique est encore abaissé par le système du « jumelage » : on peut s'abonner aux deux revues pour 850 fr. en payant à l'une ou à l'autre.

Signalons dans les autres revues :

— *Liturgie et pastorale du Mariage,* n° spécial de *La Maison-Dieu* (n° 50), qui contient les rapports de la session de Versailles 1956 ;

— *Liturgie monastique et liturgie paroissiale,* n° spécial de *La Maison-Dieu :* on y marque leur distinction, leurs caractères propres ;

on y souligne « une pluralité de plans correspondant à la diversité des vocations dans le Christ et manifestant au monde la catholicité de l'Eglise » ;

— *Le sanctoral,* n° spécial de *La Maison-Dieu* (n° 52) : bel ensemble sur la place du sanctoral dans la liturgie catholique, l'origine du culte des martyrs, le sanctoral dans les liturgies orientales, etc. ;

— *Bible et Liturgie : conditions d'une tension féconde,* article du P. Doncœur dans *Etudes* (juillet-août), réflexions savoureuses, piquantes et vraies en marge du Congrès de Strasbourg ;

— *L'aumône,* dans *La vie spirituelle* (mars), comme l'une des trois grandes pratiques pénitentielles du Carême : tout le n° lui est consacré ;

— *Liturgie et apostolat missionnaire,* de G. Ducruet, dans *Masses ouvrières* (juin), rapport d'une équipe de Fils de la Charité sur leur effort missionnaire de paraliturgie auprès de milieux populaires de grands centres industriels ;

— *L'expérience biblique et liturgique de l'A. C. rurale,* dans *Les Cahiers du clergé rural* (octobre), réflexions en suite du Congrès de Strasbourg ;

— *Le luminaire de l'Eglise,* un n° de *L'Art sacré* (septembre-octobre).

Enfin il nous faut recommander la très intéressante initiative qu'a prise le mouvement *Vie Nouvelle,* en liaison avec le C. P.L. et le C. P. M. I., d'une *campagne d'action liturgique* menée par des laïcs (cf. l'article du P. Bonnet dans les *I. C. I.* du 15 septembre). Quatre documents ronéotypés : *Un dimanche d'action liturgique, Vie chrétienne aux rythmes de l'année liturgique, Des équipes liturgiques pour la messe paroissiale, Liturgie et Parole de Dieu* sont envoyés sur demande (100 fr. l'un) par les Editions de l'*Agenda liturgique* (dont l'éloge n'est plus à faire !), 28, rue Serpente, Paris-VI, C. C.P. Cruiziat, Paris 6710-46.

II

CHANTS ET DISQUES RELIGIEUX

1 — *Cantiques et Psaumes 1957* (1 vol. en co-édition, Cerf, etc., *192 p., 102 f.). On attendait depuis longtemps ce* « Parolier du C. P. L. » destiné à mettre entre les mains des fidèles les seules paroles des meilleurs chants publiés en ces dernières années, pour n'avoir plus à polycopier indéfiniment les textes. On a donc salué avec joie ce petit volume au prix étonnamment bas, grâce à la collaboration de neuf maisons d'éditions. Il se compose de trois parties : un choix des meilleurs chants (d'après les critères du C.P.L.) classés sous les titres : La Messe, L'année liturgique, Vie chrétienne, Les Saints ; un Supplément où l'on a placé quelques chants qu'on

estime de qualité moindre, mais qui sont en usage ; un choix de quelques Psaumes de la Bible de Jérusalem. Une table, au début, présente les cantiques dans cet ordre ; deux autres à la fin : l'une suit la référence des fiches musicales, l'autre est alphabétique. Les enregistrements sur disques sont indiqués. Des signes conventionnels indiquent les chants qui conviennent plus particulièrement aux enfants, ceux dont les paroles ont été corrigées par les auteurs sur la version éditée en fiche, ceux que leur qualité rend particulièrement recommandables.

Nous avons là un excellent répertoire et il est à souhaiter qu'il se répande largement dans les paroisses, où il remplacera heureusement les recueils fabriqués avec les moyens du bord.

Un tel choix comporte évidemment une part d'arbitraire, l'auteur lui-même en est plus conscient que quiconque ; sans doute l'a-t-il réduite au minimum. Il ne nous en voudra pas, cependant, de lui exprimer quelques regrets et quelques souhaits pour une prochaine édition. Ce qui saute aux yeux tout d'abord, c'est le petit nombre de chants retenus pour le Carême, surtout par comparaison avec le nombre de ceux qu'on nous donne pour Noël. Noël est vite passé ; le Carême dure six semaines et il faut beaucoup de chants si on adopte le mode des « célébrations » préconisées par le C. P. L. Je sais que des chants qui se trouvent à une autre place (section Messe par ex.) peuvent être utilisés alors. Mais il y a quand même des « trous » ; peu de chants pénitentiels ; presque rien sur le thème baptismal (alors qu'il existe de bons « Roguet »).

Par ailleurs il semblerait indiqué de donner les paroles des chants qui ont été enregistrés. Or s'il n'en manque qu'un du disque « Gloire au Seigneur », plus de la moitié de ceux d'« Alleluia » n'ont pas été retenus, non plus que six des « Deux Tables » ; quant aux « Psaumes » du P. Deiss, on en trouve très peu, et c'est grand dommage. Un bon nombre de Psaumes du P. Gelineau que les disques ne comportent pas, mais douze enregistrés n'ont pas été retenus. Quelle que soit l'opinion personnelle qu'on en ait, deux considérations plaident en faveur des chants enregistrés : ils ont déjà été l'objet d'un choix de la part des auteurs et des éditeurs ; ils sont d'un accès plus facile aux usagers.

Nous saisissons l'occasion pour exprimer le vœu que le P. Gelineau nous donne un certain nombre de « 45 tours » sans prétention esthétique, où l'on trouverait seulement un verset et les différentes antiennes, pour un bon nombre de Psaumes qui n'ont pas encore été enregistrés : cela rendrait d'appréciables services aux pasteurs et aux meneurs de jeu.

2 — *La nuit de Noël à Taizé* (1 microsillon 30 cm., S. M. 33-26, 2.600 f. ; le texte intégral des paroles, 60 f. ; une plaquette contenant les chants, *Ed. du Seuil,* 180 f. L'ensemble commandé à R. Giscard, Taizé (S.-et-L.), C.C.P. Lyon 1195-71 : 3.000 fr.).

Nous avons déjà eu le plaisir de recommander le disque *Soli Deo gloria* (S. M.) dont une face offrait un Office matinal célébré par la Communauté Réformée de Taizé. Voici une œuvre plus considérable (deux faces 30 cm.) qui sera une révélation, aussi bien pour les catholiques que pour les protestants. Qu'on ne cherche pas là « des Noëls » : nous sommes chez des « moines », qui célèbrent une liturgie, d'une structure d'ailleurs semblable à celle des liturgies dominicales de Sainte-Cène. Un chrétien averti y retrouvera sans peine les éléments dont est composée notre Messe : liturgie de la Parole, précédée de l'Introït, de la confession, du Kyrie, du Gloria et de l'oraison, suivie d'un cantique et d'une prière d'intercession ; liturgie du Sacrement : chant d'offrande, Credo, oraison, prière eucharistique, Notre Père, fraction, Agnus, baiser de paix, communion, chant, oraison, sortie. Les psaumes (2, 109, 95) sont les psaumes messianiques de notre Office de Noël. Un choral sur la mélodie « In dulci jubilo », des pièces d'orgue de Jacques Berthier sur des thèmes de Noël introduisent une tonalité propre à la fête. La grande nouveauté, pour l'oreille catholique, est ce déroulement intégral des prières et des chants dans la langue qui lui est familière ; c'est aussi la « prière d'intercession » pour les besoins de l'Eglise, à la place qu'elle connut dans l'ancienne tradition : avant l'offertoire. Quant aux mélodies (Kyrie, Gloria, Credo, etc.) leur caractère contemplatif les apparente nettement au chant monastique ; on les entend difficilement sur des lèvres de paroissiens. Nous en dirons autant du Notre Père (chanté à l'unisson) et des répons.

Tous ces chants sont dûs à Jacques Berthier. On les trouve dans la plaquette sus-indiquée : *Chants liturgiques pour le temps de Noël,* avec quelques autres pour les dimanches après Noël et pour l'Epiphanie. J. Berthier (fils du célèbre compositeur Paul Berthier) est titulaire du grand orgue de la Cathédrale d'Auxerre ; son œuvre de compositeur est déjà importante. Nous avons joie à saluer dans les efforts de Taizé une entreprise œcuménique qui est une *réalisation,* un point de rencontre entre la sensibilité protestante et la tradition catholique ; après quoi... l'Esprit Saint fera le reste, imploré par la prière de ceux qui reconnaissent le Christ comme leur unique Seigneur.

3 — *Le Quatuor Kedroff* (1 microsillon 25 cm., S. M. 33-28). Voici un disque d'une rare perfection. On sait que ce quatuor, qui donne en ce moment des récitals à travers toute la France, est le meilleur témoin de la musique religieuse russe. Nicolas Kedroff père fut naguère l'artisan d'un retour aux traditions les plus anciennes, après qu'aux XVIIe-XIXe s. des influences occidentales eussent donné au chant liturgique russe une forme parfois assez éloignée de son génie propre. On aura tous les éléments de la comparaison dans ce disque qui donne le récital intégral, tel que nous l'avons entendu récemment. Gravé avec un soin minutieux qui ne laisse rien perdre des plus délicates finesses, il nous a charmé plus encore que l'audition

directe (à cause sans doute de l'absence de voûtes dans la salle où était donné le récital ?). Trois parties : le chant des Vêpres de la tradition monastique, dans son admirable pureté ; des spécimens de chants russes influencés par l'Occident (très priants sous l'influence polonaise, confinant à l'opéra sous l'influence italienne) ; quelques pièces modernes qui ont retrouvé la sève antique ; un *Pater noster* en langue latine termine cet ensemble constitué et dirigé par N. Kedroff fils (on le trouve, avec paroles latines et françaises chez Bessel, 78, rue de Monceau, Paris 8e). Les amateurs de musique sacrée peuvent difficilement trouver un disque d'une plus haute et plus religieuse qualité.

4 — *Negro spirituals.* Deux disques 45 tours nous proposent des *spirituals* interprétés par des chanteurs de race blanche. Le premier pleinement « dans la tradition », puisque la langue utilisée est l'anglais; le second en français. *Talk about Jesus,* édité par le Studio S. M. (45-05), groupe cinq chants sur des thèmes bibliques, exécutés par les Compagnons du Jourdain. Ces français se sont fait une âme « noire » à souhait pour exprimer, dans la rythmique et l'accentuation chères aux Noirs d'Amérique, l'espoir du ciel, l'effroi de la mort qui rampe, l'appel à celui qui les délivrera de leurs durs travaux, la confiance en Jésus qui leur réserve une place dans son Royaume.

Hallelujah (édité par Lumen LD-1-123 A) est le résultat d'une tentative « quasi désespérée » (dit son auteur, le P. Serrand) : transposer en français des chants dont la mélodie colle étroitement au texte original (non seulement l'anglais, mais le dialecte particulier des Noirs d'Amérique). Il a bien fait cependant de ne pas désespérer, car l'entreprise est réussie. Elle le serait davantage s'il avait trouvé des interprètes tels que les Compagnons du Jourdain ; ce n'est pas le cas. Si les chœurs sont bons, le solo-conducteur n'a pas la voix qu'il faut. Tel quel pourtant, le disque mérite largement l'audition. Il offre l'inestimable avantage d'un texte immédiatement accessible à notre intelligence et qui, grâce à l'art du P. Serrand, ne trahit ni la mélodie ni le rythme. Les thèmes sont encore, pour la plupart, empruntés à la nostalgie d'une Terre meilleure : « Jacob a vu l'échelle », « Voir les vieillards » (de l'Apocalypse), etc.

Sous le même titre, les Editions du Cerf ont édité *15 Negro spirituals traduits et harmonisés par A.-Z. Serrand,* parmi lesquels ont été pris les cinq du disque (une plaquette de 32 p., 150 f.). Leur exécution par des groupes d'amateurs n'offre pas de difficultés majeures — seulement l'amour du chant et le sens du sacré. Ce n'est qu'un premier recueil et — nous l'espérons — qu'un premier disque.

5 — *Retour au grégorien.* La schola des Pères du Saint-Esprit de Chevilly, qui interprétait chez Erato les *Psaumes* du P. Deiss dont nous avons précédemment fait l'éloge, prouve que le grégorien lui est aussi familier que les polyphonies modernes en chantant pour le

même éditeur (Erato, LDE 1052, 33 tours, 17 cm.) la *Messe 11* et le *Propre de la Fête-Dieu,* sous la direction du P. Deiss. L'extrême pureté et simplicité de l'exécution fait de ce disque un modèle pour les chœurs qui veulent mettre à leur répertoire la messe « in festis solemnibus » et préparer la Fête-Dieu. La qualité de l'enregistrement ne laisse rien à désirer.

Nous en dirons autant de *Liturgie et folklore,* une des récentes productions du Studio S. M. (33-32, 25 cm.). De la virilité des voix d'hommes nous passons à la fraîcheur d'un chœur d'enfants (l'Institut Saint-Grégoire-le-Grand, de Lyon-Saint-Etienne) formés à la méthode Ward par le parfait animateur et musicien qu'est l'abbé Bouiller. Il prouve que la méthode Ward obtient des résultats aussi satisfaisants dans le grégorien que dans la chanson. Sur une face, en effet, nous entendons les Complies du dimanche et quelques antiennes à la Vierge ; sur l'autre de pimpantes chansons populaires. Des deux côtés, c'est la même netteté de l'articulation, la même plénitude des voyelles (un peu trop ouvertes à mon goût), la même légèreté et la même finesse des nuances, la même souplesse de la voix. Une parfaite apologétique de la méthode Ward !

6 — *Deux recueils de Psaumes-chorals.* L'un et l'autre sont édités aux Editions du Cerf. Ils viennent d'être enregistrés. *Treize Psaumes-chorals pour les temps liturgiques* sont l'œuvre de Joseph Samson. *Huit Psaumes-chorals pour tous les temps* sont dûs à César Geoffray. Dans les deux cas, le texte est celui de la Bible de Jérusalem, utilisé, on le sait, sur d'autres modes, par le P. Gelineau. L'interprétation du regretté maître de chapelle de Dijon est dans la ligne des grands maîtres de la Renaissance qui ont acclimaté chez nous le choral. Celle du fondateur d'« A cœur joie », du directeur de « La Psallette » use, dit le P. Gelineau, « d'une langue harmonique libérée de certaines normes classiques et cependant parfaitement unifiée et stabilisée dans un tonalisme élargi. » Le recueil de J. Samson conviendra presque uniquement à des chorales bien exercées (qu'on chante ces Psaumes à l'unisson ou en polyphonie). Celui de C. Geoffray, grâce à l'extrême simplicité de la mélodie des antiennes, permet à la foule d'alterner avec la schola. L'un et l'autre inaugurent une collection de psaumes mis en musique par les maîtres contemporains et prouvent la plasticité de la prière psalmique, susceptible d'interprétations musicales infinies (textes mélodiques seuls : Samson 150 f., Geoffray 150 f. Partition polyphonique avec accompagnement d'orgue : Samson 540 f., Geoffray 420 f. Partition pour chœur à 4 voix mixtes : Samson 390 f.).

7 — *Les Complies romaines,* traduction nouvelle des Psaumes par le P. Moos, o. p. Mélodies originales par le P. Delalande, o. p. Nous avons dit ici même tout le bien que nous pensions de la traduction des Psaumes par le P. Moos. Il était à prévoir qu'elle serait

utilisée sous diverses formes. En attendant la parution d'un *Petit Office de la Vierge,* voici les Complies de tous les soirs de la semaine, éditées par les Editions ouvrières (1 vol. noté de 64 pages, reliure souple, 550 f.) A cette traduction originale et simple convenait une mélodie sobre et dont la rythmique s'inspirât de la prosodie française. Sans prétendre à supplanter les Complies latines en grégorien, les auteurs ont bien fait de penser « aux fidèles non initiés à la culture latine, aux groupes d'action catholique, aux communautés religieuses non astreintes à la récitation du bréviaire » et qui aimeraient pourtant chanter la prière du soir de l'Eglise. Le P. Moos a apporté un soin fervent à traduire les hymnes et les antiennes mariales (si pitoyablement traduits parfois !). Le P. Delalande donne en finale des conseils d'interprétation. Un disque en préparation facilitera l'accès à ce nouveau type de chant, voisin du style liturgique et qui n'est pourtant pas une démarcation du grégorien.

8 — *Deux messes simples,* de modalité grégorienne, mais construites sur un rythme moderne plus simple et plus ample, destinées à être chantées à l'unisson par la foule soutenue par un accompagnement d'orgue, voilà ce que nous offre, aux Editions du Seuil (1 plaquette de 48 p.), M. Léon Noguez. Nous pensons avec lui qu'un rythme franc (celui des cantiques bien faits) s'impose mieux à une foule et sert mieux la prière que ceux auxquels la sensibilité moderne est mal accordée. Un disque serait le bienvenu pour aider cette conviction.

9 — *Marie fille de Sion,* publiée par les Ed. du Levain, est une plaquette de 48 pages offrant une première série de chants à la Vierge composés par le P. Deiss. La Vierge y est louée, comme il convient, en référence à Jésus et comme type de l'Eglise. Chants bibliques presque tous, tirés des pages de l'Ecriture que l'Eglise utilise dans sa liturgie mariale, ils ont cet envol qui a fait le succès des «Psaumes» du même auteur. Le disque 33-44 du Studio S. M. donne leur enregistrement.

10 — *Missa Assumpta est Maria :* pour les amateurs de polyphonie Renaissance, voici, enregistrée par Erato (EFM 42 012, 25 cm.) une des plus riches productions de Palestrina, admirée avec ferveur par J. Samson pour son « équilibre entre la rigueur du contrepoint et le libre épanouissement de la mélodie, entre la franchise de la tonalité et les subtils détours de la modalité, entre une architecture purement musicale et une parfaite soumission au texte ». Ecrite pour 5 parties, elle est exécutée ici par les Chanteurs de Saint-Eustache, sous la direction du P. Martin.

11 — *Te Deum :* un siècle plus tard, Esprit Blanchard (maître de chapelle à la Chapelle Royale en 1738) compose cette action de grâces pour la victoire de Fontenoy (1745). Il faut remercier les éditions Erato de nous restituer ces œuvres somptueuses des grands

siècles : le *Requiem* de Gilles, le *Te Deum* de M.-A. Charpentier, la *Messe du Sacre de Louis XVI,* de F. Giroust, et aujourd'hui cette œuvre grandiose, qu'on ne chantera guère sans doute, mais dont on aimera goûter l'interprétation par les solistes et les chœurs de la R.T.F. sous la direction de L. Frémaux (Erato LDE. 3060, 30 cm.).

12 — *Jean Langlais,* aux grandes orgues de Sainte-Clotilde, nous convie à un panorama des écoles d'orgue au XVIIe siècle : la France avec Couperin (Chacone en sol mineur), l'Angleterre avec Purcell (Trumpet Tune), l'Allemagne avec Pachelbel (Neuf versets du Magnificat) et K.-Ph. Em. Bach (Sonate en ré majeur) qui au XVIIIe siècle marque la transition entre son père et Mozart. Choix judicieux dans cette anthologie sonore qui nous a déjà restitué tant de chefs d'œuvre : « Fiori musicali » (Erato EFM 42.035, 25 cm.).

13 — *Le match Duval-Cocagnac.* Ainsi — mais bien à tort — le grand public apprécie-t-il la parution quasi simultanée des chansons de nos « deux troubadours », le jésuite et le dominicain. Le grand public croit à une émulation, voire à une concurrence, là où il n'y a que coïncidence. Et les comparaisons vont leur train. Or aucune comparaison n'est à établir : le P. Duval a écrit ses chansons pour en faire un instrument d'apostolat auprès d'une « masse » plus ou moins étrangère au christianisme ; le P. Cocagnac pour les chanter avec des routiers solidement chrétiens. Le premier cherche (et trouve) les fibres d'une jeunesse sensible aux rythmes de Brassens et aux appels qui s'adressent à son cœur ; le second chante avec humour (avec tendresse aussi) des pages bibliques dont le sens, grâce à lui, s'inscrit profondément dans la sensibilité. Il n'y a pas à prendre parti pour l'un contre l'autre, mais à se féliciter de la richesse qu'ils nous offrent, chacun à sa manière. Trois disques Duval et trois Cocagnac : 25 à 30 chansons qu'on entend fredonner partout ; réjouissons-nous ! La mode en passera vite sans doute, mais il restera bien des découvertes spirituelles que quelques notes sur la guitare auront permises. Le dernier Duval, *Le ciel est rouge,* avec sa franche ouverture sur les thèmes sociaux, est sans hésitation le meilleur des trois. Le dernier Cocagnac évoque Moïse, l'amour du Seigneur pour le pécheur, la quête de Dieu, l'épisode de la femme adultère et la joyeuse liberté du pauvre d'Assise. On demande la suite (S. M. : Duval : *Seigneur, mon ami, Le Seigneur reviendra, Le ciel est rouge* (45-03, 04 et 11) — Lumen : Cocagnac : *Chansons bibliques* I, II, III, 45 tours : LD1-117, 118, 119). — Le texte, paroles et musique du premier disque Cocagnac est édité au Cerf : une plaquette, 120 f. La suite est en préparation.

14 — *Abraham, père des croyants.* Edité par S. M., composé par le P. Gelineau, réalisé par les Frères de Taizé, ce grand microsillon 30 cm. inaugure une nouvelle collection : « Parole de Dieu ». Douze épisodes de la vie d'Abraham, judicieusement découpés dans

la Genèse et dont sont rapprochés quelques versets des Psaumes, de s. Paul ou de s. Jean ; séparés l'un de l'autre par de brèves sonorités de timbales, trompettes ou flûte. Une lecture qui se veut aussi sobre que possible, mais dans le style soutenu de la proclamation. On a voulu faire *entendre* la Parole de Dieu : on y a réussi et nous savons des éducateurs qui utilisent ce disque dans leur enseignement et qui en sont satisfaits ; mais en ne donnant qu'un épisode à la fois sans quoi on risquerait vite la monotonie. On a bien fait d'éviter le style théâtral où sont tombés d'autres essais du même genre. Je crois toutefois que, sans aller jusqu'à l'oratorio, l'efficacité serait plus grande si des éléments chantés (psaumes ou autres) étaient intercalés dans la lecture, si la musique (jeux d'orgue ?) contribuait davantage à l'atmosphère, si le contraste était plus marqué entre le simple récit et la parole des personnages. Le disque pourrait alors fort heureusement être utilisé dans les célébrations de la Parole de Dieu (S. M. 33-37, 30 cm.).

H.-Ch. CHÉRY, o. p.

LES DISQUES

METAMORPHOSES, de Richard STRAUSS (1864-1949), par l'Orchestre National de la Radio-Télévision Française, dir. Jascha Horenstein (avec : STRAWINSKY, *Symphonie des Psaumes*), (1 d. 30 cm., Pathé DTX 138).

Les *Métamorphoses* constituent la dernière grande œuvre orchestrale de Richard Strauss. Il l'écrivit en 1943, alors qu'il avait plus de 80 ans, pour satisfaire une commande de l'Orchestre de Bâle, et la dédia à la mémoire de tous les morts de la guerre. Composée pour un ensemble de 23 instruments à cordes, elle se présente sous la forme de variations sur un thème qui n'est autre que celui de la Marche funèbre de la *Symphonie Héroïque*. C'est un lent Adagio qui s'ouvre et se clôt dans une atmosphère de profonde résignation et d'intense tristesse : dans le cours du morceau on rencontre d'autres accents : les uns lumineux et déchirants, d'autres vibrant d'une passion juvénile ; ailleurs c'est un mélange étonnant de confiance et de nostalgie ou les éclats d'une joie débordante. Les couleurs moelleuses et chaudes du groupe orchestral choisi par le compositeur permettent d'assurer une continuité entre ces sentiments divers et la richesse d'une harmonie de facture bien classique donne à ces pages une tonalité méditative et émue qui reste cependant très humaine.

Sous la baguette de Jascha Horenstein les cordes de l'Orchestre National de la R. T. F. ont su rendre à la perfection le mouvement de cette œuvre pathétique qu'on est en droit de considérer comme le testament du grand musicien allemand. Nous aurons l'occasion dans une prochaine chronique de parler de la *Symphonie des Psaumes* qui figure au revers de ces *Métamorphoses*.

TROISIEME SYMPHONIE LITURGIQUE, d'Arthur HONEGGER (1892-1955), par l'Orchestre des Concerts du Conservatoire, dir. R. F. Denzler (avec : *Chant de Joie*) (1 d. 30 cm., Decca LXT-5118).

Le sous-titre que Honegger a choisi pour sa Troisième Symphonie, écrite en 1945-46, ne doit pas nous égarer. Nous ne sommes pas là en présence d'une œuvre religieuse ; simplement l'auteur a remplacé la traditionnelle indication des mouvements par des titres latins empruntés à la liturgie et exprimant à leur manière son intention. *Dies iræ*, ce n'est pas seulement le jour du Jugement final, ce sont aussi les cataclysmes, les bouleversements qui ont secoué le monde depuis 1940 : des lambeaux de phrases désarticulées voisinent avec des sonorités grotesquement défigurées ; les rythmes sont heurtés, contrastés, et lorsqu'une ligne mélodique parvient à se dessiner aux cordes, c'est pour faire entendre une plainte désespérée. L'atmos-

phère calme sur laquelle peu à peu s'achève cette partie prépare l'étalement du deuxième mouvement : *De profundis clamavi.* Ce n'est pas un cri, mais une prière douce, suppliante, avec des alternances de doute et de certitude ; par moments l'imploration devient presque violente dans son insistance. *Dona nobis pacem* : voilà la paix que les hommes peuvent se donner : cette marche obsédante, symbole de tous les asservissements qui s'abattent sur les personnes. Elles ont beau essayer de se dégager : l'oppression les étouffe, jusqu'à ce que jaillissent les grands accords, l'appel : au secours ! Car seule la paix céleste peut mettre un terme aux drames de notre terre : sur une mélodie très sereine et lumineuse, des gazouillements d'oiseaux se détachent pour chanter le bonheur retrouvé. Telle est cette grande fresque où l'on découvre une nouvelle fois la « dialectique » si caractéristique chez Honegger de la douleur et de la joie, des ténèbres et de la lumière. C'est la vision d'un musicien profondément sensible aux angoisses des hommes de son temps.

L'enregistrement très détaillé donne tout son prix à la riche orchestration. R. Denzler cisèle cette Symphonie avec beaucoup de soin, d'intelligence et de flamme. Une seule réserve : il aurait fallu, dans le premier mouvement, dégager plus nettement la grande ligne générale qui se lit sous l'écriture très chargée.

Le *Chant de joie* date de 1923 et n'est pas sans ressemblance avec certaines pages du *Roi David.* Un premier thème triomphant et exubérant est suivi d'une mélodie naïve et rustique qui suggère les paysages de Suisse.

MISSA BREVIS « TEMPORE BELLI », de Zoltan Kodaly (né en 1882), par Iren Szecsödi, Magda Tiszay, Endre Rösler et Georges Litassy, l'Orchestre National Hongrois et les chœurs de Budapest, dir. Zoltan Kodaly (1 d. 30 cm., Voix de son Maître FALP 486).

Contemporain et ami de Bela Bartok, Zoltan Kodaly est sans conteste le plus grand musicien hongrois actuellement vivant. Attiré, lui aussi, par l'idée d'une musique nationale, il nous a laissé également quelques œuvres importantes de musique sacrée : un *Te Deum*, le célèbre *Psalmus Hungaricus* qui utilise un texte biblique pour évoquer la réunion en 1873 des deux villes de Buda et de Pesth, et, en 1944, cette *Missa brevis.* Elle fut d'abord écrite pour orgue, puis pour chœur et orgue, enfin orchestrée plus tard sous la forme que nous présente cet enregistrement. Elle porte comme sous-titre « tempore belli », en raison des circonstances qui ont entouré sa naissance : c'est durant le siège de Budapest que Kodaly en fit une œuvre chorale et la première audition devait avoir lieu en pleine guerre, dans les caves de l'opéra de la capitale hongroise. Un patriote aussi convaincu que Kodaly ne pouvait pas ne pas laisser une telle atmosphère imprégner sa musique. De fait, ce qui frappe perpétuellement en écoutant cette Messe, tout à fait liturgique dans sa structure comme dans sa sobriété, c'est ce contraste entre la douleur et l'angoisse d'une part, la joie et la paix de l'autre. Le *Kyrie* est une supplication qui se tend de plus en plus pour finir sur un ton violent, alors qu'au contraire le *Gloria* est un jaillissement d'enthousiasme, seulement coupé en son milieu par les inter-

ventions pressantes des solistes. Le *Credo* à son tour oppose ces sentiments, culminant dans l'*Et incarnatus est* et l'évocation de la Passion, d'une intensité extraordinaire. Le *Sanctus* n'est pas éclatant comme on aurait pu l'attendre, mais céleste et doux, mettant ainsi en valeur la tristesse désolée de l'*Agnus Dei*. Après l'*Ite missa est*, les chœurs reprennent, dans une polyphonie véhémente et tourmentée, la même demande : *dona nobis pacem*.

Un peu déconcertante au premier abord, l'œuvre conquiert vite par son lyrisme, rehaussé par un vêtement orchestral très brillant. Il s'en dégage une profonde authenticité ainsi qu'une foi qui n'est pas seulement celle du musicien, mais celle de tout un peuple. Dans cette Messe, ce ne sont plus les individus qui prient mais une communauté qui n'éprouve aucune honte à manifester la prière qu'elle adresse à son Père. Si musicalement l'œuvre n'a rien de révolutionnaire, elle ne peut manquer de saisir précisément par cet accent de sincérité et d'humilité. C'est magnifique.

Les interprètes se sont mis au diapason de ces sentiments et chantent avec enthousiasme. Peut-être les solistes, qui interviennent parfois si vigoureusement, auraient-ils gagné à être moins près du micro. Mais le compositeur qui dirige lui-même sa *Missa brevis* a sans doute choisi ce parti.

OFFRANDE, de Louis AUBERT (né en 1877), par l'Orchestre National de la Radiodiffusion Française, dir. Georges Tzipine (avec : *Le Tombeau de Chateaubriand* et Henry BARRAUD, *Symphonie de Numance*) (1 d. 30 cm., Columbia FCX 597 S).

Louis Aubert a dédié cette *Offrande*, qu'il a composée en 1947, à tous les héros et victimes de la guerre. Il s'agit d'un bref Adagio qui s'ouvre sur une sonnerie de trompettes ; aussitôt après apparaît une polyphonie dense et rugueuse des cordes sur laquelle se détache un moment la phrase sinueuse d'un cor anglais ; peu à peu l'atmosphère se fait moins tendue, plus claire, pour se transformer dans les dernières mesures en un chant de triomphe où interviennent trompettes et timbales. C'est au fond l'évocation des misères de la guerre à partir desquelles s'édifie la victoire. L'écriture de cette œuvre reste d'un abord assez facile ; l'ensemble, d'ailleurs, se caractérise, à tous les plans, par une simplicité qui n'exclut pas une sensibilité profonde. L'interprétation est très bonne.

L'œuvre d'Henry Barraud qui l'accompagne ne nous éloigne pas de notre sujet. Numance est cette ville espagnole dont les habitants, assiégés par les Romains, préfèrent, après avoir mis le feu à leur cité, s'entretuer plutôt que de se rendre. Barraud en fit le sujet d'un opéra (d'après un livret de Salvador de Madariaga, lui-même tiré d'une pièce de Cervantès), dont il a extrait ces pages d'orchestre pour en faire une Symphonie en trois mouvements. La musique est colorée et vigoureuse, faisant alterner la désolation et la violence ; avec des accents plus extérieurs (qu'elle doit sans doute à son origine), l'œuvre n'est pas sans rappeler certains aspects de la *Liturgique* d'Honegger. Exécution très vivante des musiciens de l'Orchestre National, menés par Georges Tzipine.

LE CHATEAU DU FEU, de Darius MILHAUD (*né en* 1892), par les Chœurs de la Radiodiffusion Française, dir. Yvonne Gouverné et l'Orchestre Philharmonique de Paris, dir. Darius Milhaud (avec : *Introduction et Marche Funèbre* et *La Mort d'un tyran*) (1 d. 25 cm., Chant du Monde LD-A-8179).

Le Château du Feu est une œuvre récente de Darius Milhaud. Elle lui fut commandée par le Réseau du Souvenir qui donnait une grande manifestation à la mémoire des déportés et fusillés des camps hitlériens. Le poème avait été écrit par Jean Cassou. Le musicien composa sa partition en un mois, aux U. S. A., à la fin de 1954. C'est une Cantate où les chœurs s'opposent sur un accompagnement orchestral où ne figurent ni cors ni violons. Cette page courte est d'une grande unité : le climat reste constamment grave, tragique, avec certaines interventions de l'orchestre qui viennent extérioriser tout ce que recèle de pathétique un texte sobre et dépouillé. Après un dialogue entre le Voyageur et la Bonne Femme, qui nous présente le château du feu et le lamentable cortège qui y monte, la troupe des victimes s'avance, en marche vers le royaume dernier. Mais on n'y entre qu'après un sérieux dépouillement : successivement ce sont les mains, les yeux, les enfants que réclame la voix terrible, celle des bourreaux. Et lorsque tout a été donné les portes s'ouvrent : les martyrs pénètrent dans ce jardin des flammes au bout duquel « la Victoire chante Victoire ». Les quelques mesures finales, accablées, font sentir de quel prix a été payé ce triomphe. Milhaud a su trouver le ton pour peindre ce drame : dans sa musique, la variété qui naît de l'échange des répliques entre les protagonistes ne vient à aucun moment rompre la tension ; au contraire elle souligne le mouvement d'un poème bien construit et très direct.

La présence du compositeur à la tête de l'Orchestre Philharmonique de Paris et des excellents chœurs de la Radiodiffusion Française est un critère d'authenticité. Les œuvres qui figurent au verso de ce disque, plus anciennes, n'ont pas la profonde résonance de celle-ci; elles nous révèlent d'autres aspects du génie fécond de Darius Milhaud.

Henri LAXAGUE
François-Dominique SANSON

LES LIVRES

I. GUERRE ET PAIX

Helmut GOLLWITZER, *Les chrétiens et les armes atomiques* (Coll. Croire, penser, espérer), Genève, Labor et Fides, 1958, 100 p.

Le professeur Gollwitzer, personnalité marquante du protestantisme allemand, est surtout connu en France comme l'auteur du livre *Un autre te mènera* où il fait le bilan nuancé de ses cinq années de captivité en Russie (1945-1950). Son nouvel ouvrage paraît au moment où l'Eglise d'Allemagne est amenée à se prononcer sur les armements atomiques.

Après avoir esquissé rapidement une histoire de la théologie chrétienne de la guerre, en insistant sur la théorie de la *guerre juste* et sur les modifications qui lui furent apportées par les juristes de la Renaissance (insistance sur l'*autorité légitime* et sur la *manière légitime* de combattre, au détriment de la notion de juste cause), il note que conception du Moyen Age et conception de la Renaissance avaient en commun le sens de la distinction à faire dans la guerre entre moyens légitimes et moyens non autorisés. Or, pour Gollwitzer, les armes atomiques sont *qualitativement* différentes des armes anciennes : elles ne permettent plus de distinguer combattants et non-combattants ; elles visent l'anéantissement de l'adversaire ou sa capitulation sans conditions ; elles frappent les générations futures et la végétation elle-même ; elles suppriment les guerres défensives et entraînent pratiquement, avec le meurtre de l'un des adversaires, l'auto-anéantissement, le suicide de l'autre. Bref, « elles font sauter les cadres à l'intérieur desquels l'Eglise avait jugé la guerre compatible avec la volonté divine » (p. 54). La conclusion est qu'il est impossible à un chrétien de prendre part à une guerre menée avec de telles armes. L'auteur convient d'ailleurs qu'une partie des arguments développés vaut aussi pour le passé. Aussi, tout en reconnaissant que des guerres peuvent encore être légitimes, par exemple la résistance finlandaise durant l'hiver 1939 et la campagne israélienne en 1948, il conclut : « Il semble bien que les nouvelles armes aient fait apparaître enfin la nature véritable de la guerre, dont l'horreur était restée jusqu'ici cachée, ou pour ainsi dire apprivoisée et limitée » (p. 97).

Ces réflexions courageuses, destinées en premier lieu aux protestants allemands, s'adressent aussi aux autres chrétiens et il convient de remercier Victor Phildius et Fernand Ryser de les avoir traduites pour les lecteurs français.

René BEAUPÈRE

J. VIALATOUX, *La répression et la torture,* Paris, Ed. Ouvrières, 1957, 134 p.

P.-H. SIMON, *Contre la torture,* Paris, Ed. du Seuil, 1957, 125 p.

Le sous-titre que porte l'ouvrage de M. Vialatoux, *Essai de philosophie morale et politique,* en indique clairement l'intention. L'auteur tient à préciser lui-même qu'il n'est ni un *reporter* ni un théologien, mais « un modeste honnête homme, que sa fonction de professeur de philosophie morale et sociale dans une Université catholique a obligé à de patientes réflexions et à qui la retraite solitaire apporte le loisir des méditations du soir » (p. 7). On nous permettra d'ajouter, — car cela importe, au moins indirectement, à la valeur du témoignage, — que M. Vialatoux est aussi un homme chez qui le sens de la vérité, de la justice et de la charité n'a jamais fléchi d'un pouce et qui nous donne l'exemple d'une vie tout entière dévouée aux exigences humaines et chrétiennes de notre époque. Retrouvant en face de lui, sous le visage de la répression et de la torture, ce contre quoi il n'a jamais cessé de lutter, M. Vialatoux eût été excusable de céder à l'amertume sinon à la passion ; on admirera que sa souffrance et son inquiétude n'aient voulu que se couler dans la force sereine de la réflexion et de la vérité.

Le fait de la torture ne constitue pas *un problème particulier :* il met en question l'essence même de la morale. On ne pourra, en effet, justifier l'acte de torture qu'en montrant que ce procédé choquant est en fait requis par les circonstances, que c'est donc un sain réalisme qui le légitime, ou bien en admettant que l'homme peut être soumis à ce traitement sans que personne y puisse trouver à redire. Dans le premier cas, on fera de la morale un simple ensemble de recettes entièrement déterminées par les conditions historiques ; dans le second cas, on réduira l'homme à une chose. Pour assurer à sa réflexion une base solide, M. Vialatoux rappelle, dans la première partie de son livre, les principes fondamentaux de la morale humaine : « La morale (...) consiste en une régulation du procès temporel de chaque être humain, de chaque groupe humain, du genre humain tout entier, par des normes ou principes transcendentaux, constitutifs d'une raison pensante et pratique qui contrôle le cours du temps (...) Les situations, inédites, conditionnent mais ne règlent pas l'activité humaine. C'est la raison morale qui la règle » (p. 18). La morale implique donc, comme l'auteur le montre ensuite, la reconnaissance du caractère sacré de la personne, de la dignité d'un être irréductible à ses seules dimensions historiques : dignité métaphysique et inaliénable, est-il précisé, de telle sorte qu'il serait ridicule de « justifier l'action consistant à traiter un homme comme pur moyen en donnant comme prétexte que cet homme a perdu par sa conduite son titre de personne, et donc la dignité et le droit au respect dû à ce titre ; qu'il n'est plus qu'une chose ou une bête ! » (p. 31-32, note).

Ces principes admis, qu'en est-il de la torture, c'est-à-dire de l'acte qui consiste à « causer chez le patient des douleurs *parce que* douloureuses, des sensations que non seulement l'agent ne s'efforce pas d'anesthésier, mais qu'il veut provoquer chez le patient préci-

sément parce qu'elles sont des douleurs » (p. 42) ? M. Vialatoux distingue trois espèces de torture, qui se différencient par leur intention : 1) la *torture sadique,* qui consiste à « faire souffrir l'autre pour jouir soi-même de sa souffrance » ; 2) la *torture répressive,* dans laquelle on fait « souffrir l'autre pour le punir, ce châtiment étant considéré soit comme moyen nécessaire de défense sociale répressive (...) soit comme moyen de dressage individuel » ; 3) la *torture détective,* qui tend à dépouiller autrui de la liberté intérieure propre à la personne, à en venir à bout pour lui arracher un aveu ou un renseignement exploitable à une fin ultérieure (p. 42-43).

Laissant de côté la première espèce de torture, dont la malice intrinsèque est évidente, l'auteur étudie longuement le droit à la répression. Le droit de légitime défense sociale est incontestable et on ne saurait nier la légitimité morale d'une « juste répression légale ordonnée à un ordre public, *ordonné lui-même, en dernière analyse, au service temporel de la personne humaine* » (p. 113 ; nous soulignons la fin de la phrase, particulièrement importante). Il faut, par contre, tenir pour intrinsèquement mauvaises toutes les mesures de répression ou de représailles *collectives,* qui ne visent plus au bien de la personne, mais ne veulent que satisfaire la haine et la violence. Il n'y a de répression moralement bonne que celle qui protège et éduque la personne, — la personne de celui qui subit et de celui qui pratique la répression.

Quant à la torture détective, elle est, dit justement M. Vialatoux, un des actes « qu'il faut dire, sans hésitation, intrinsèquement mauvais, injustifiables, en tout état de cause, — même dans le cas où il s'agit d'un criminel détenteur d'un secret à lui faire cracher, et même dans le cas où il s'agit d'utiliser ce crachat pour une cause qui, en elle-même et isolée de ce moyen, est une cause juste et bonne » (p. 59). Cette condamnation rigoureuse de la torture détective est une évidence morale ; la torture est, en effet, une atteinte directe à la personne : à celle du torturé, à celle du tortionnaire, à celle de « tous les autres », de tous les hommes : « Qui laisse faire fait. Qui laisse passer favorise ; et qui favorise partage la responsabilité » (p. 66).

Dans une dernière partie, l'auteur se demande si une juste cause peut justifier n'importe quel moyen, et si la torture, intrinsèquement mauvaise, peut être cependant utilisée au service d'une fin bonne. La réponse du moraliste ne peut être que catégorique : la fin ne justifie en aucun cas les moyens. Les réflexions par lesquelles M. Vialatoux fonde cette rigueur de la morale nous ont paru particulièrement justes et fortes, témoignant d'une compréhension profonde de l'acte moral. Il faudrait citer les pages qui insistent sur la distinction entre la *valeur technique* et la *valeur morale* d'un moyen, celle-là ne préjugeant pas de celle-ci (p. 81-84) ; celles qui montrent que la fin est inséparable des moyens mis en œuvre pour l'atteindre, qu'elle constitue avec eux un tout indivisible (p. 84-85) ; importante aussi est la remise en honneur de la vertu thomiste de prudence (p. 90 ; cf. l'appendice, *Réflexions sur les idées de* casuistique *et de* loi morale, notamment p. 129-130). Enfin, le moyen rejeté catégoriquement par la morale ne saurait être réhabilité par la politique. On ne peut ni réduire la morale à la politique, comme le veulent les

systèmes totalitaires ; ni séparer les deux domaines, en laissant le politique mener ses affaires à sa guise et en abandonnant le moraliste à sa bonne conscience intemporelle. Les deux termes se rejoignent, sans se confondre ni s'opposer, dans l'unité de l'homme, et, comme l'écrivait Pie XI dans l'Encyclique *Mit brennender Sorge* (14 mars 1937), « il est impossible qu'une chose soit utile si elle n'est pas en même temps moralement bonne ». « Sous de telles perspectives », note justement l'auteur, « il devient aisé de comprendre pourquoi il ne faut point, pour juger de l'efficacité et de la valeur politique d'une action, limiter son regard à la vue trop courte des *conséquences immédiates et particulières de cette action* » (p. 110) ; et il ajoute plus loin : « Il reste à l'homme à inventer ses actions à la lumière de la norme sans laquelle sa liberté ne serait que caprice, son invention que fantaisie, et les événements de son histoire qu'aventure » (p. 112). Il était bon de le souligner : le souci moral ne conduit pas, comme on voudrait le penser ici ou là, à l'inefficacité ; il y a toutes chances, au contraire, que lui seul permette de *faire* vraiment quelque chose.

Au cours de son exposé, M. Vialatoux ne pouvait éviter de trouver sur son chemin le texte dans lequel un aumônier militaire catholique prétendait fonder théologiquement, *en certains cas bien déterminés* (il précise notamment que la torture ne peut être employée sur de simples suspects, mais seulement sur des terroristes non douteux), le recours aux techniques détectives tortionnaires. Pour rejeter cette prise de position, l'auteur veut explicitement se situer à son propre niveau, celui de la philosophie et du Droit naturel ; mais il sait bien qu'aucun théologien ne pourra le prendre en défaut : ici encore, la grâce ne détruit pas la nature, et le théologien serait bien présomptueux qui croirait pouvoir avancer le contraire !

En nous proposant de telles réflexions, toujours actuelles, — tantôt plus et tantôt moins, — M. Vialatoux s'est acquis une fois de plus un droit à notre reconnaissance. Peut-on souhaiter que son livre n'ait plus jamais besoin d'être écrit à nouveau, parce que la vérité qu'il défend sera inscrite dans le cœur de tous les hommes ? Mais il faut d'abord qu'il soit lu et médité avec une raison lucide et un cœur sincère.

La renaissance de la torture contraint le moraliste à réaffirmer des principes fondamentaux, comme l'a montré M. Vialatoux. Elle nous amène aussi à nous interroger sur l'ensemble de notre civilisation, comme le fait P.-H. Simon dans son livre bouleversant à force de lucidité.

Les faits précis qui ont provoqué les remous passionnels que l'on sait doivent être replacés « dans un processus historique où ils deviennent psychologiquement explicables, où les responsabilités personnelles sont atténuées » (p. 67), sans être pourtant supprimées. Les meilleures conquêtes de la civilisation chrétienne et humaniste sont aujourd'hui en passe d'être reniées, au moins dans les faits. « C'est là (...) un grand sujet de tristesse ; car on y mesure une régression formidable. Le XIXe siècle est loin d'être pur ; dans les guerres civiles, dans les luttes sociales, dans la répression des insurrections nationales, il s'est souillé de sang (...) Cependant, ce

siècle avait au moins une pudeur que le nôtre n'a même plus : même quand ses tribunaux condamnaient des innocents, même quand ils prononçaient des jugements de classe, ils conservaient du moins assez de l'esprit humaniste et chrétien impliqué dans la *Déclaration des droits de l'homme* et dans le code pénal qui s'en inspire, pour épargner la torture aux inculpés » (p. 47).

P.-H. Simon incrimine à juste titre l'esprit totalitaire, qui absorbe la personne dans le collectif. Sans doute faudrait-il encore se demander *pourquoi* nous assistons à cette montée du totalitarisme. Mais il suffit de la constater pour comprendre que les rapports inter-humains, dans la vie civile comme dans la guerre, sont condamnés, dans l'état actuel des choses, à une déshumanisation croissante.

La gerbe « non point de fleurs, de politesse et d'humanité, mais d'épines sanglantes et honteuses » (p. 72) qui nous est ici offerte, les faits qui se trouvent rapportés doivent nous faire réfléchir et nous renvoyer au véritable problème. La terrible leçon qui nous est donnée sera perdue si la passion ne nous en laisse pas lire la signification totale ; il y a plus de vingt ans que, réfléchissant sur le nouvel humanisme que réclame notre époque, Jacques Maritain écrivait qu'il faut changer l'homme : « Changer l'homme, oui, et cela seul au fond nous importe : je veux dire, au sens chrétien, faire mourir le *vieil homme* et donner place à l'*homme nouveau*, qui se forme lentement, — dans l'histoire du genre humain comme en chacun de nous, — jusqu'à la plénitude de l'âge, et en qui s'accomplissent les vœux les plus profonds de notre essence » ; et il ajoutait, parlant du nouvel âge de culture chrétienne qu'il entrevoyait : « Il comprendra (...) que c'est en vain qu'on affirme la dignité et la vocation de la personne humaine si on ne travaille pas à transformer des conditions qui l'oppriment, et à faire en sorte qu'elle puisse dignement manger son pain » (*Humanisme intégral*, p. 104). Les deux livres que nous venons d'évoquer nous conduisent à la même conclusion.

J.-Y. JOLIF

Pie RÉGAMEY, O. P., *Non-violence et conscience chrétienne* (Coll. Rencontres 51), Paris, Ed. du Cerf, 1958, 380 p., 690 f.

« La *non-violence*, telle que Gandhi l'a prêchée et pratiquée, pose à la conscience chrétienne une question qu'elle ne peut plus éluder ». L'étude du P. Régamey veut apporter une réponse à cette question. Elle est le fruit d'une longue réflexion : l'auteur nous confie, en effet, que trois rédactions différentes ont précédé celle que nous tenons entre les mains. L'ouvrage commence par des réflexions préliminaires sur le monde de la violence. Puis, dans une première partie, l'auteur essaie d'entrer dans le mouvement d'amour du Christ, mouvement violent et doux à la fois, qui affronte la violence mauvaise et apporte au monde de quoi la retourner. Une deuxième partie sonde le cœur de l'homme qui entre dans le jeu de

l'amour rédempteur. Le P. Régamey y propose des réflexions judicieuses sur la dilection, la douceur, la *parrésia*, l'*apathéia* et, en particulier, sur l'amour « réel et sage » des ennemis. La troisième partie, qui s'interroge sur les directions à imprimer à l'action elle-même, frappe surtout par son souci des nuances et des précisions à introduire dans un domaine si délicat.

Nourri d'évangile, appuyé sur l'enseignement de l'Eglise, ce véritable traité de vie spirituelle à l'usage du chrétien de l'ère atomique sait faire place aussi à la doctrine et à l'expérience des grands apôtres modernes de la non-violence. La consultation de ce livre très riche, qui appelle la méditation plus que la lecture cursive, est facilitée par deux tables : des textes de l'Ecriture sainte, des noms et des principales matières.

René BEAUPÈRE

Reinhold SCHNEIDER, *Pensées de paix*, trad. par l'abbé R. VIRRION, Mulhouse, Salvator, 1957, 128 p.

R. Schneider est mort le jour de Pâques 1958 à Fribourg-en-Brisgau, à l'âge de 55 ans. Sa vie ne fut pas seulement celle d'un grand écrivain, mais d'un croyant fermement attaché au témoignage de sa foi. Pendant la seconde guerre mondiale, il mena courageusement la lutte contre l'idéologie national-socialiste. Un livre comme *Las Casas* (traduit en français sous le titre *Le missionnaire et l'empereur*, cf. *L. et V.*, n° 14, p. 144) illustre l'affrontement des principes chrétiens et des théories cherchant à justifier les excès de la colonisation espagnole : les allusions au régime hitlérien apparaissent clairement.

Dans *Pensées de paix* sont réunis de brefs articles publiés de 1940 à 1946, ou ronéotypés puis diffusés clandestinement. Ce sont des méditations d'une rare profondeur doctrinale sur l'expérience douloureuse du peuple allemand engagé dans la guerre, puis entraîné dans l'effondrement du nazisme.

« Il faudra bien que la fatalité du crime et de son châtiment se heurte à un cœur vraiment pacifique capable de rompre le maléfice » (p. 22). Pour rompre le cercle de la guerre totale, le chrétien croit à l'efficacité d'une inébranlable volonté de paix. Pacifié intérieurement par la Vérité de Jésus-Christ, il refuse de se laisser immerger dans le drame particulier qui le déchire et s'élève à la considération de l'ensemble. Il affirme que le but à atteindre n'est pas la victoire mais la paix, cette paix qui ne peut se fonder sur le triomphe de l'un et l'écrasement de l'autre, cette paix qui ne peut jaillir qu'entre hommes et peuples libres, consentant librement les sacrifices nécessaires à la vie en commun. Sa prière n'est pas une évasion mais l'appel à la seule force capable de surmonter les puissances de haine. Portant leurs propres péchés et ceux de leur pays, les chrétiens doivent former une communauté de prière et de réparation afin d'introduire au cœur même de la guerre la semence de paix apportée par Jésus-Christ. « Les pensées de mort ne seront chassées que par des pensées de paix ».

C. O.

Ivan GOBRY, *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain* (Coll. Maîtres spirituels 10), Paris, Ed. du Seuil, 1957, 192 p.

G. BASTIANINI, *Lorsque Dieu passe... Vie de saint François d'Assise,* traduit et adapté de l'italien par le P. Paul CLAVEL DE BELLEVAUX, Paris, Ed. franciscaines, 1957, 288 p., 1200 f.

Ignace-Etienne MOTTE et Gérald HÉGO, *La Pâque de saint François* (Coll. Présence de saint François 4), Paris, Ed. franciscaines, 1958, 134 p., 300 f.

Dans son *Testament* saint François demande à ses frères d'employer la salutation suivante : « Que le Seigneur vous donne sa Paix ». L'on sait d'ailleurs à quel point le *Poverello* voulut être, et fut en réalité, un messager de paix, un pacificateur, soucieux d'éteindre partout les haines et de ramener la concorde. Dans un volume de l'excellente collection « Maîtres spirituels » Ivan Gobry a bien mis en relief cet aspect fondamental de la vocation du Petit Pauvre, au cœur des autres composantes de l'esprit franciscain. Ses pages sont illustrées non seulement par de très bonnes reproductions d'œuvres d'art et des photographies de paysages, mais aussi par d'importants extraits des écrits de François et de ses premiers disciples. La biographie elle-même du saint est traitée de façon assez rapide ; c'est peut-être ce qui explique un certain schématisme dans la présentation de cette vie et plus encore dans la peinture du milieu historique et spirituel dans lequel elle se déroule. En particulier les quelques paragraphes consacrés aux mouvements réformateurs qui précédèrent le courant franciscain et qui sont tous plus ou moins confondus les uns avec les autres (Vaudois, Cathares, Albigeois, Béghards, Amauriciens, etc.) nous paraissent trop simplifiés. Peut-on vraiment penser que tous ces hommes « qui se proposent de réformer l'Eglise corrompue ne manifestent ni humilité, ni charité, ni même, pour la plupart, chasteté » (p. 13) ? Le souci de faire resplendir l'admirable sainteté du *Poverello* n'amène-t-il pas son biographe à noircir quelque peu le fond de tableau sur lequel elle se détache ? Dans la très utile chronologie qui termine l'ouvrage, à côté des points de repère concernant la querelle du sacerdoce et de l'empire, la lutte contre les albigeois et les croisades, nous aurions aimé voir figurer quelques indications sur le développement de l'Ordre frère : les dominicains ; la comparaison avec l'expansion franciscaine n'eût pas manqué d'intérêt.

La biographie de G. Bastianini est plus ample ; elle est aussi d'un autre style. Il s'agit de l'adaptation française d'un manuscrit italien encore inédit. L'auteur, qui a vécu plusieurs dizaines d'années dans la région d'Assise, aux sources franciscaines, nous confie « des impressions, des souvenirs, des prières, des réflexions », en un style auquel l'adaptateur français a su conserver beaucoup de chaleur et de charme. Cette biographie, riche en couleurs et en faits, n'est

pas « scientifique ». L'auteur l'avoue sans ambages : il « est convaincu que tout ce que le peuple se transmet au sujet de François, dans sa candeur ingénue et en pur esprit de bonté, est aussi vrai que le fait appuyé sur le document historique le plus irrécusable ». Cet ouvrage attachant est orné de la reproduction en couleurs du crucifix de Saint-Damien et d'une trentaine d'excellentes photographies en pleine page (paysages, œuvres d'art).

On pourra compléter les deux biographies précédentes par un volume suggestif des PP. Motte et Hégo, qui mettent en relief le caractère pascal de la spiritualité de François d'Assise. Suivant le déroulement même de la Semaine sainte, au Jeudi saint ils rattachent l'appellation de frères *mineurs*, empruntée par le *Poverello* à *Luc*, 22, 26, qu'il rapproche du lavement des pieds en *Jean*, 13. Pour le Vendredi saint, ils montrent que François a fait de sa propre mort la célébration consciente de la mort du Christ. Enfin, à Pâques nos auteurs rattachent principalement l'événement mystique de l'Alverne et le Cantique des créatures. Ils terminent en montrant que François emploie spontanément un vocabulaire tiré de l'*Exode* et que c'est de la prière *eucharistique* qu'est née la vocation des frères mineurs.

Au cours des siècles la spiritualité franciscaine a enrichi l'Eglise de nombreuses dévotions. On sera reconnaissant aux PP. Motte et Hégo d'avoir montré que l'initiateur de ce très vaste courant spirituel s'est situé au cœur même du mystère chrétien ; ils nous rendent ainsi encore plus proche le Petit Pauvre d'Assise.

René BEAUPÈRE

II. ECRITURE SAINTE

J. HUBY, *L'évangile et les évangiles,* Ed. revue et augmentée par X. LÉON-DUFOUR, s. j. (Coll. Verbum Salutis XI), Paris, Beauchesne, 1954, 304 p.

L. CERFAUX, *La voix vivante de l'évangile au début de l'Eglise* (Coll. Bible et Vie chrétienne), 2me éd., Paris-Tournai, Casterman, 1956.

X. LÉON-DUFOUR, *Concordance des évangiles synoptiques,* Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1956.

L. CERFAUX, *Discours de Mission dans l'évangile de saint Matthieu* (Coll. Spiritualité Biblique), Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1957, 147 p.

Avant d'être Ecriture, l'évangile est « une voix vivante et permanente ». L'apparente simplicité des récits et du message évangélique possède toute la complexité et la richesse de la vie. Et le chrétien qui veut pénétrer le secret de cette simplicité gagne à refaire pour son compte le chemin qui va de la tradition des Paroles du Seigneur à la fixation des souvenirs apostoliques. Rien de plus éclairant que

cette genèse pour situer à la fois la valeur historique des évangiles et leur signification permanente. Voici d'abord deux guides qui traceront les grandes étapes de ce développement.

Il faut remercier le R. P. X. Léon-Dufour d'avoir entrepris de refondre le petit ouvrage du P. Huby sur *L'évangile et les évangiles,* qui avait déjà rendu de si grands services et qui, rajeuni, demeure l'une des meilleures initiations aux évangiles. Seul le chapitre premier a été complètement remanié, le P. Léon-Dufour ne voulant pas faire attendre plus longtemps le public. Mais il nous a donné une très intéressante synthèse sur la naissance de la tradition évangélique, le milieu où elle s'est constituée, les besoins qui l'ont appelée, les étapes de la formation des évangiles. Les résultats de l'Ecole d'histoire des formes sont enregistrés, mais le témoignage apostolique est garant de la fidélité de la communauté au message de Jésus.

Le petit livre de Mgr Cerfaux, *La voix vivante de l'évangile au début de l'Eglise,* devient lui aussi un classique de ces questions. Il est conçu suivant le même plan que celui du P. Huby : après une vue d'ensemble sur l'évangile oral et les étapes de sa fixation écrite, l'auteur analyse succcessivement les quatre évangiles. Mais il le complète par ailleurs, en esquissant la vie des évangiles dans les communautés, en trois chapitres suggestifs sur la fusion des quatre évangiles, la survie des logia et la prolifération des apocryphes, le message dans les différentes formes de la vie chrétienne. S'il fallait choisir entre l'œuvre rajeunie du P. Huby et celle de Mgr Cerfaux, on serait bien en peine. Ce que ce dernier dit de la tradition apostolique incitera au contraire le lecteur à recourir aux pages très denses du P. Léon-Dufour.

Avec la *Concordance* du P. Léon-Dufour, nous abordons une autre étape de l'étude des évangiles synoptiques. C'est un indispensable instrument de travail pour tous ceux qui veulent approfondir à la fois le message original de chaque évangéliste, qui déjà reflète une réflexion, une « théologie », et le fond commun de tradition primitive qui est à la base de ces expressions complémentaires de « l'évangile ». On ne saurait trop louer le travail austère et minutieux qui a permis de constituer cette mosaïque de couleurs, qui indiquent à la fois la nature synoptique de tel ou tel passage et sa situation dans le contexte de chaque évangéliste ; ce jeu de couleurs est encore perfectionné par un registre de sigles qui permettent de mieux saisir le caractère de la péricope. Il n'est pas possible d'énumérer ici les caractères de cette *Concordance,* qui ne remplace nullement l'usage de la Synopse, mais qui aidera, au contraire, à en tirer tous les fruits, à condition de ne pas se laisser décourager par l'effort nécessaire pour entrer dans la complexité des couleurs et des sigles. Si l'on consent à se laisser entraîner dans un travail qui deviendra de plus en plus passionnant, les évangiles prendront bientôt une autre saveur que celle que l'on goûte à une lecture souvent trop superficielle et trop pragmatique.

Dans une collection nouvelle de *Spiritualité biblique,* Mgr Cerfaux commente, avec son cœur de prêtre, le Discours de Mission de Matthieu. Ce petit livre trouve la simplicité qui va droit à l'essen-

tiel, et qui sait faire taire les discours compliqués de la science. Certains auront peut-être l'impression d'un autre Mgr Cerfaux que celui qui les a introduits à l'intelligence de saint Paul. Ce serait une erreur : seul un grand maître, qui a consenti à passer par la complexité de la science, peut atteindre cette simplicité, sans appauvrir la substance de l'évangile. La voie d'enfance va de la complexité de l'étude à la simplicité du regard et de l'encombrement de notre vie de pécheurs à la pauvreté évangélique. Il faut souhaiter que cette collection garde le même ton et contribue à donner au chrétien une soif de la Parole, qui recherche en elle autre chose que des recettes moralisantes : le Mystère du Royaume, si bien mis en lumière par les pages de Mgr Cerfaux.

Y.-B. TRÉMEL

Georges AUZOU, *La Parole de Dieu. Approches du mystère des saintes Ecritures* et *La tradition biblique. Histoire des écrits sacrés du peuple de Dieu* (Coll. Connaissance de la Bible I et II), Paris, Ed. de l'Orante, 1956 et 1957, 255 et 462 p.

Abandonnant une technicité qui décourage vite le lecteur, M. Auzou, professeur d'Ecriture sainte au Grand Séminaire de Rouen, ne renonce pas pour autant à faire appel au labeur et à la patience que requiert une authentique formation biblique.

Dans le premier volume, la première partie reprend les chapitres classiques des introductions : formation de la littérature biblique, à laquelle succède la constitution du canon, doctrine de l'inspiration, histoire de la critique, des versions. Quelques pages, plus nouvelles, retracent la manière dont les chrétiens ont lu la Bible au cours des siècles. La deuxième partie a pour but d'acclimater le lecteur au monde de la Bible : à la mentalité hébraïque, à sa langue et à son génie ; à la question des genres ; aux grandes époques d'activité littéraire ; aux mots-clés du vocabulaire et aux lignes de faîte de la Révélation.

Dans les pages consacrées aux encycliques, on eût souhaité voir plus nettement marquée la différence d'accent mise sur la notion d'*instrument*, à propos de l'inspiration, entre *Providentissimus Deus* de Léon XIII et *Divino afflante Spiritu* de Pie XII. Cette notion d'instrument demeure analogique en doctrine thomiste : chez l'écrivain inspiré, on doit reconnaître l'exercice d'une causalité principale, qui différencie bien l'activité de l'auteur de l'activité instrumentale des sacrements.

Le second volume présente l'histoire de la composition des écrits bibliques, en situant ces écrits les uns par rapport aux autres et surtout dans leur milieu originel et vivant.

Ces deux ouvrages, destinés à un large public, laissent bien augurer du labeur entrepris par la collection *Connaissance de la Bible*.

Y.-B. TRÉMEL

M.-E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana, Jean, 1,19 - 2,11* (Coll. Lectio divina 18), Paris, Ed. du Cerf, 1956, 167 p.

Nous nous excusons de présenter avec un tel retard cet ouvrage du R. P. Boismard, dont la fidèle collaboration est tant appréciée des lecteurs de *Lumière et Vie*. Comme le premier volume sur le Prologue, cette explication très serrée des événements du Baptême à Cana se recommande par une exégèse aussi profonde que spirituelle, qui fait de ce commentaire une des meilleures pièces d'une collection fort variée en son style.

Le P. Boismard ne nous cache pas ses arrière-pensées ou plutôt son hypothèse de travail : il admet la thèse de l'original araméen, qui offre l'avantage de rendre compte de certaines bévues ou options du traducteur grec ; il pense que les reprises et un désordre apparent de l'œuvre reflètent des rédactions d'époques différentes et aussi l'intervention personnelle du traducteur ; il affirme que la visée théologique de l'évangile et le recours au symbolisme ne vont pas à l'encontre de sa haute vérité historique. Désormais, c'est avec un appétit redoublé que l'on attend la suite de ce commentaire, puisqu'elle permettra de vérifier cette synthèse séduisante sur le problème johannique.

Ne tentons pas de résumer les vues nouvelles que l'on découvrira sur l'exégèse de tel ou tel passage ni les développements doctrinaux sur la christologie du IVe évangile. On appréciera plus particulièrement la manière dont l'auteur nous fait entrer dans l'exégèse de l'A. T. par Jean. Mais la trouvaille du P. Boismard, c'est ce qui constitue l'unité de ces événements : il s'agit d'une première semaine, qui débouche sur la première manifestation de la Gloire à Cana et qui établit un parallèle entre l'œuvre de la Création et celle du Salut. Cette suggestion a été accueillie avec certaines réserves. Sont-elles justifiées ? Il semble que le cadre chronologique soit intentionnel et le P. Boismard l'a fort bien mis en relief. Mais peut-être faut-il penser à une autre répartition de la semaine, proposée récemment d'après le calendrier sacerdotal et essénien. La semaine commence le mercredi. Jean-Baptiste proclame l'Agneau de Dieu le lendemain et renouvelle sa déclaration le vendredi. Les premiers disciples demeurent avec Jésus pendant le sabbat. Pierre rencontre Jésus le lendemain, jour des apparitions pascales. Le départ pour la Galilée a lieu le lundi. Le signe de Cana prend alors place le mardi soir, à l'heure de la Cène. Jésus, sa mère et ses frères descendent à Capharnaüm pour passer le sabbat. Puis c'est la montée à Jérusalem pour la « Pâque des Juifs », où la purification du Temple annonce le nouveau culte. Cette solution présente un parallélisme moins frappant avec la dernière semaine : elle appuie toutefois le symbolisme johannique sur le calendrier sacerdotal, dont il a conservé le souvenir.

Y.-B. TRÉMEL

Le Gérant : J.-Y. JOLIF
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 3me trimestre 1958

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PUBLIEE CINQ FOIS PAR AN
SOUS LA DIRECTION D'UN GROUPE
DE DOMINICAINS DE LA PROVINCE
DE LYON

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1er Janvier.

	abonnement ordinaire	abonnement de soutien	le numéro
France	1.200 f.	1.800 f.	300 f.
Etranger	1.500 f.	2.000 f.	350 f.
Suisse Colomban Frund, 14, rue du Botzet, Fribourg, C. C. P. IIa 1975	15 f. s.	20 f. s.	3,50 f. s.
Belgique et Luxembourg La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles, C.C.P. 1291.52	195 f. b.	250 f. b.	50 f. b.
Pays-Bas H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Grachte, Haarlem, C.C.P. 85843	14 fl.	20 fl.	3,50 fl.
Italie Pia Società San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome, C.C.P. 1.18976	2.600 L.	4.000 L.	600 L.
U.S.A. et Canada Periodica, 5090, av. Papineau, Montréal 34, Canada.	$ 4.50	$ 6.00	$ 1.00

Pour tout changement d'adresse, ne pas oublier de joindre à l'ancienne bande la somme de 60 francs en timbres.

Prière de joindre un timbre à toute lettre demandant une réponse, et d'inscrire au dos des mandats notre référence ou les indications utiles.

Pour les réabonnements, utiliser notre C.C.P. de préférence aux chèques bancaires.

Toute la correspondance et tous les ouvrages à recenser doivent être adressés sans mention personnelle à

LVMIERE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2me

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

LVMIÈRE ET VIE

Cahiers encore disponibles

1953 8. *Crise de la Morale*
9. *Jésus Fils de Dieu, d'après le Nouveau Testament*
11. *La fin du monde est-elle pour demain ?*
1954 14. *De l'existence de Dieu*
15. *Jésus le Sauveur*
17. *Conscience chrétienne et dimensions de l'univers*
18. *Le salut hors de l'Eglise ?*
1955 19. *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*
20. *Réflexions sur le travail*
21. *La morale du Nouveau Testament*
22. *Qu'est-ce que la foi ? 1° Données bibliques*
23. *Qu'est-ce que la foi ? 2° Théologie de la foi*
24. *De l'immortalité de l'âme*
1956 25. *L'Islam*
26. *Le Baptême dans le Nouveau Testament, I*
27. *Le Baptême dans le Nouveau Testament, II*
28. *Où en est le communisme français ?*
29. *La Sainte Trinité. 1° Données bibliques*
30. *La Sainte Trinité. 2° Développements historiques*
1957 31. *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*
32. *Suicide et euthanasie*
33. *Réflexions sur le miracle*
34. *L'évolution humaine*
35. *Transmission de la foi et catéchèse*
1958 36. *Le Rédempteur*
37. *Israël*
38. *La guerre*

Cahiers à paraître

39. *L'argent*
40. *Aspects du protestantisme*

Prix du numéro des années antérieures à 1958 :
France : 250 f. (à l'exception des numéros 11 et 35 : 400 f.)
Etranger : 300 f. (à l'exception des numéros 11 et 35 : 500 f.)

Prix du numéro à partir de 1958 :
France : 300 f. ; Etranger : 350 f.

PRIX : France, **300** f.
Etranger, **350** f.