

LUMIERE ET VIE

L'Argent, II

Pierre BLETON

Argent et classes sociales

VO THANH LOC

Argent et création des richesses

Des grandes familles aux technocrates

Jacques PERRIN

L'argent et le travail

Charles ROMANEY

Le théologien n'a-t-il rien à dire ?

SOMMAIRE

<i>L'argent</i>	1
PIERRE BLETON	
<i>Argent et classes sociales</i>	5
VO THANH LOC	
<i>Argent et création des richesses</i>	21

<i>Des grandes familles aux technocrates</i>	31
JACQUES PERRIN, s. j.	
<i>L'argent et le travail</i>	44
CHARLES ROMANEY	
<i>Le théologien n'a-t-il rien à dire?</i>	67
RENÉ BEAUPÈRE, o. p.	
<i>Calvin et l'argent</i>	80
LES LIVRES	
<i>Ecriture Sainte</i>	90
<i>Les Presses de Taizé</i>	92
<i>Divers</i>	95

LUMIERE ET VIE

Tome VIII

Avril-Juin 1959

N° 42

L'Argent

Le cahier que nous présentons aujourd'hui fait suite à L'Argent, I (n° 39, octobre 1958). Il nous paraît indispensable de rappeler les grandes lignes de ce dernier afin de situer, par rapport à lui, notre nouvel ensemble.

Après une étude attentive de la confrontation de l'homme avec l'argent, l'éditorial de notre numéro 39 concluait que le problème de l'argent touche au plus profond de l'homme et enveloppe la totalité de la civilisation, et que c'est donc au niveau de l'homme et de la civilisation qu'il faut essayer de le résoudre.

Dans une étude sur « Dieu ou Mammon », nous avons tenté, ensuite, de synthétiser l'enseignement du Nouveau Testament : « Le message évangélique, écrivait le P. Trémel, restitue l'argent à son véritable domaine. Il commence par lui rendre son caractère profane. L'argent n'a aucun droit à s'ériger en anti-Dieu, à asservir l'homme. Mais une fois rétabli sur son plan, il doit jouer son rôle de serviteur. Et c'est au chrétien de témoigner à la fois du néant de Mammon, quand il s'érige en ennemi du Royaume, et de sa valeur de serviteur. La fidélité au Royaume exige la fidélité à l'argent, devenu un moyen de communion fraternelle ».

Puis, une étude de G. Blardone donnait les lignes maîtresses d'une économie humaine en remplaçant l'argent à sa place de moyen au service d'une activité dont l'objectif est l'épanouissement de tous les hommes.

Enfin, une méditation spirituelle rappelait aux chrétiens que les bienheureux, ce sont les pauvres.

*
* *

Après cette présentation globale, un nouveau cahier s'imposait pour détailler et compléter les études déjà publiées, en envisageant plus spécialement le rôle de l'argent dans la création des richesses.

Argent et classes sociales : tel est le premier thème abordé. Sans doute la division de la société en deux classes, les travailleurs et les possédants, n'a-t-elle plus aujourd'hui l'acuité et la violence qu'elle eut au XIX^e siècle et au début du XX^e. Elle n'en subsiste pas moins à l'état latent. Et il vaut la peine d'étudier si, prendre comme base de départ d'une analyse sociologique le critère de l'argent, est une bonne méthode.

Le deuxième article est consacré explicitement à « la création des richesses ». Il présente l'historique de la conception que les hommes se sont faite du rôle de l'argent, depuis le mercantilisme du XVI^e siècle jusqu'au libéralisme et aux systèmes non capitalistes contemporains.

Mais l'argent continue-t-il vraiment à jouer dans notre civilisation le rôle primordial qu'il a tenu depuis quelques siècles ? L'économie ne se libère-t-elle pas de plus en plus de son pouvoir ? Et les « grandes familles » ne cèdent-elles pas progressivement la place aux « technocrates » : tel est le sujet abordé, du point de vue du financier, dans un troisième article.

Quoi qu'il en soit, il faut bien analyser le rapport entre l'argent et le travail de l'homme : c'est l'objet de la contribution suivante. A ce sujet, nos lecteurs auront intérêt à se rapporter aussi à notre cahier n^o 20, Réflexions sur le travail,

dont plusieurs articles complètent les remarques que nous proposons aujourd'hui.

Les problèmes posés par l'argent sont graves et complexes. Devant eux, aujourd'hui, le théologien n'a-t-il rien à dire ? Lui suffit-il de répéter ce que ses devanciers ont écrit dans un autre contexte, en fonction d'une civilisation différente ? Le jugement assez pessimiste porté, dans un dernier article, sur la situation théologique actuelle n'est-il pas malheureusement justifié ?

Enfin, parmi les livres, nous avons choisi de nous arrêter un peu longuement à un ouvrage important paru tout récemment : l'œuvre du pasteur Biéler sur La pensée économique et sociale de Calvin, tout en nous donnant l'occasion de marquer à nouveau notre souci d'œcuménisme, a pour nous l'avantage d'éclairer très intelligemment un tournant décisif de l'histoire de la réflexion chrétienne sur l'argent.

Nous avons dû réduire quelque peu le nombre de pages de ce cahier afin de pouvoir consacrer, sans supplément de prix, dans notre prochaine livraison, un volume important à « La conception chrétienne de la femme ».

I. TABLES ANNUELLES

Les tables annuelles des tomes I (1951-52) à V (1956) ont été établies. Nos lecteurs peuvent nous les demander. Prière de bien spécifier les années que l'on désire et de joindre à la demande un timbre de 25 francs ou un coupon-réponse international pour couvrir les frais d'expédition.

Les tables des tomes VI (1957) et VII (1958) ont été insérées dans le dernier numéro de chacun de ces tomes (n° 35 et 40).

II. POUR LES MISSIONNAIRES

Nous recevons assez fréquemment des appels de missionnaires qui ne peuvent pas payer le prix de l'abonnement à *Lumière et Vie*. Nos lecteurs peuvent aider ces missionnaires pauvres de deux façons :

1) Ils peuvent souscrire des abonnements en faveur des missionnaires (Communauté : 1.200 francs, Etranger : 1500 francs) : il suffit d'indiquer la destination de la somme au talon du chèque de versement.

2) S'ils ne font pas collection de la revue, ils peuvent envoyer leurs numéros en seconde lecture à des missionnaires. Qu'ils veuillent bien *ne pas nous envoyer ces exemplaires*, mais écrire au P. Rétif, 15, rue Monsieur, Paris-7^{me}, qui a organisé un service pour répondre à ces appels et leur indiquera les noms et adresses de missionnaires auxquels les envois pourront être faits directement.

Au nom des missionnaires, nous remercions nos lecteurs de leur générosité.

III. NOS PROJETS

Après la *Conception chrétienne de la femme* (n° 43, juillet-août) et *Amour de Dieu, amour des hommes* (n° 44, septembre-octobre), nous terminerons l'année avec un important ensemble sur *La prédication* (n° 45, novembre-décembre).

L'année 1960 commencera avec un cahier que plusieurs lecteurs nous ont réclamé et dont le sujet s'impose aujourd'hui: *Le concile œcuménique* (n° 46, janvier-février). Il sera suivi d'une série d'études sur *La conversion* (n° 47, mars-avril). Nous examinerons ensuite la *Condition de la créature* et certains problèmes posés par *Autorité et pouvoir*. 1960 se terminera avec le n° 50 de *Lumière et Vie*. Peut-être profiterons-nous de l'occasion pour publier un numéro spécial. Nous pourrions non seulement y présenter le bilan de 9 années de la revue (avec des tables générales) mais surtout faire le point sur l'ensemble de la doctrine chrétienne que nous nous efforçons, cahier après cahier, de présenter et d'approfondir.

ARGENT ET CLASSES SOCIALES

La misère et la pauvreté sont voisines ; elles sont plus voisines en quantité, que certaines richesses ne le sont de la pauvreté ; si on évalue selon la quantité seule, un riche est beaucoup plus éloigné d'un pauvre qu'un pauvre n'est éloigné d'un miséreux ; mais entre la misère et la pauvreté intervient une limite ; et le pauvre est séparé du miséreux par un écart de qualité, de nature.

Ch. PÉGUY, *De Jean Coste.*

En appelant l'un de ses romans *To have and have not* (En avoir ou pas), Hemingway a rendu célèbre un « américanisme » familier aux sociologues et dont la concision argotique illustre la pensée de Péguy. Dans la société moderne, entre ceux qui ont et ceux qui n'ont pas, il y a une différence de nature. Au milieu des classes sociales l'argent creuse un fossé.

Certes, il existe des catégories humaines réfractaires à tout classement. Le prêtre, le poète et le clochard, chacun de leur point de vue, ne se préoccupent pas de l'argent. Leur liberté est acquise au prix de l'indifférence à l'égard des biens de ce monde. Se contenter d'une botte de paille et d'un croûton de pain, fut-ce au figuré, est cependant une attitude fort mal supportée à notre époque et aucunement généralisable. Les originaux qui campent dans le fossé ne suffisent pas par leur présence à le combler.

De tous temps la société a été divisée en catégories dont le fondement n'est pas nécessairement économique. La ségréga-

tion, le système des castes, la division en « états » sont des phénomènes religieux, politiques ou raciaux. Ils ne sont pas, ou pas seulement, l'expression d'une morale sociale, mais du droit. Divisions simples et claires pour tous, elles sont imposées par l'Etat au nom de la nature ou des dieux. On ne peut passer de sa propre volonté d'une catégorie à une autre. Même lorsqu'une promotion est possible, elle ne vient pas de soi, mais d'une autorité extérieure et supérieure.

L'argent est cause d'une division toute différente et cependant comparable. Il lui est même arrivé de prendre une signification quasi métaphysique. Le schisme social qu'il provoque alors, a quelque chose d'une malédiction. La division en classes sociales se présente-t-elle avec un semblable caractère à la fois magique et absolu ? Dépendante de l'argent, on ne peut le nier, y est-elle asservie ou doit-elle chercher ailleurs ses origines ?

*
* *

Karl Marx, prophète de la lutte des classes, eut une conception manichéenne de la société. « De plus en plus, a-t-il écrit dans le *Manifeste*, la société entière se partage en deux grands camps ennemis, en deux grandes classes diamétralement opposées l'une à l'autre, la bourgeoisie et le prolétariat ». « La bourgeoisie, c'est-à-dire le grand capital », pour reprendre une définition d'Engels, cependant que le prolétariat c'est tout le reste de la société, car, selon le *Manifeste*, le paupérisme se développe plus vite encore que la population et la richesse et va finir par gagner « le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, le savant », dont la bourgeoisie a fait « des salariés à ses gages ».

Formule dont on ne retient plus aujourd'hui que le côté excessif, mais qui éclaire cependant deux réalités historiques. L'industrialisation s'est traduite au XIX^e siècle par l'appauvrissement d'une grande partie des travailleurs. Que ce courant ait été ensuite renversé, n'enlève rien à l'exactitude de l'observation. D'autre part une fraction croissante de la population active s'est transformée en salariés, évolution qui n'est pas

limitée, en revanche, au XIX^e siècle, mais caractérise aussi bien le XX^e siècle, pour ne rien présumer du XXI^e siècle. L'erreur a été de rapprocher ces deux tendances : l'une qui fut passagère, l'autre qui se révèle durable.

Les travailleurs paupérisés de Karl Marx étaient réellement dépourvus de tout. Ils étaient ces miséreux dont parle Péguy, les misérables dont Victor Hugo écrivit la chanson de geste. Dépossédés, ils l'étaient : objectivement et subjectivement. Leurs pères avaient connu un monde où aucune industrie ne pouvait multiplier les biens et où la possession de ceux-ci était, par là même, limitée. La recherche de l'argent risquait d'y provoquer le scandale car elle n'était le moteur d'aucun progrès — celui-ci n'existait pas —, mais elle provoquait seulement un déplacement des moyens ou des biens existants. Le début de la révolution industrielle n'avait pas encore effacé ce sentiment dans l'esprit de beaucoup. Et voilà que, soudain, la production se développait considérablement. Ce n'était pas cependant des biens de consommation qui sortaient en masse des usines. Il fallait d'abord constituer l'infrastructure du pays : chemins de fer, canaux, ports, ponts, bateaux... La seule industrie de biens de consommation en expansion était le textile, tournée d'abord vers l'exportation.

Accumulant des instruments de production, sur lesquels les pauvres n'avaient aucun droit, les riches devenaient plus riches. Leur luxe restait « pré-industriel » : hôtel particulier, argenterie, bijoux, fourrures, calèches, domestiques... Produisant des biens qui n'étaient pas destinés à leur consommation, les pauvres devenaient plus pauvres. Arrachés à la vie paysanne, ils bénéficiaient peut-être d'une nourriture meilleure (ou plus « évoluée » : pain blanc, sucre de betterave, vin) mais leur logement était effroyable, le travail d'usine leur imposait un rythme forcené, le chômage était sans remède, alors que la nature offre au paysan le plus pauvre son bois et ses racines lorsque viennent le froid ou la disette. Le contraste entre l'accroissement presque illimité de la richesse des uns et la misère incompréhensible des autres était tel que l'on peut

comprendre, malgré son caractère excessif, la déclaration de Proudhon : la propriété, c'est le vol.

Le monde se divisait donc entre ceux qui avaient et ceux qui n'avaient pas. Mais combien ce classement paraît sommaire ! Parallèlement à ce monde coupé en deux, en subsistait un autre qui était fait, lui, d'un puzzle aux mille morceaux hérités du passé. Le langage, le costume, les chansons, la morale même, d'un compagnon du Tour de France et d'un paysan normand relevaient de deux univers différents dont nous avons peine aujourd'hui à imaginer l'écart. On pouvait en dire de même d'un bourgeois de Nîmes et d'un commerçant du Sentier, d'un canut lyonnais et d'un ouvrier du meuble du Faubourg Saint-Antoine.

Chacun de ces groupes sociaux traditionnels constituait à lui seul un monde, avec sa hiérarchie. Les différences entre ces groupes et dans leur sein se manifestaient plutôt par le genre de vie que par le niveau de vie. Non pas que l'argent ait été sans importance mais, nous venons de le rappeler, on continuait à ne pouvoir se procurer que difficilement un certain nombre de biens, même avec de l'argent. La Comtesse de Ségur et, plus proche de nous, Madame Zénaïde Fleuriot, témoins irremplaçables de leur temps, nous montrent des familles aisées vivant à la campagne dont la table et les distractions devaient bien peu à l'économie de marché ! On y servait les volailles de la ferme, les fruits de la saison, les confitures de la cuisinière ; la messe constituait la sortie du dimanche ; on emmenait les enfants à la foire ou en promenade à âne. La différenciation sociale se manifestait par les mains blanches, le beau langage, l'éducation. L'argent n'apparaissait qu'à l'arrière plan. Fermier ou aubergiste pouvaient ne pas en être dépourvus ; un maître de forge, mis en scène assez cocassement, était milliardaire. Cela ne suffisait pas pour appartenir à la bonne société. La Comtesse de Ségur ne doit pas être loin de penser comme Proudhon : une bonne fortune fraîchement acquise lui est suspecte ; tel fils d'ancien domestique, dont le père avait commencé à bâtir sa fortune sur une filouterie, et

qui l'avait complétée en fournissant les armées, est ignominieusement chassé des salons et ne tarde pas à perdre une richesse injustement acquise. Au delà de la morale rose pour enfant sage, il y a là tout une conception sociale bien instructive !

Le jugement de ses pairs ou de ceux qu'on réclame comme tels, était décisif. Le compagnon devait être agréé par le compagnonnage, l'officier par ses chefs, l'homme du monde par la « société ». Il ne serait pas venu à l'idée à Agricol Perdiguier, dit Avignonnais-la-Vertu, s'il avait vécu quelques années de plus, de classer l'un par rapport à l'autre Robert de Montesquieu et Boni de Castellanne. Au reste, nos critères modernes nous serviraient aujourd'hui bien mal pour le faire : il s'agissait de deux hommes du monde, le premier sans fortune, pour ne pas dire besogneux, le second très riche, et cependant dans leur propre milieu la « branche » du premier a quelque peu éclipsé les fastes du second.

En réalité, le XIX^e siècle, sous ses apparences d'ordre, est une époque révolutionnaire. La graine du capitalisme industriel y germe. Le jeune plant fait éclater la couche durcie du sol. Le champ à l'horizon est maintenant ponctué d'une virgule de verdure. On s'étonne, on croit que tout est changé, alors qu'au pied de l'arbuste le champ est resté champ. La révolution qu'on croit derrière soi est devant soi. Il faut qu'au XX^e siècle l'arbuste devienne arbre et arbre géant, condamnant toute autre végétation et projetant au loin son ombre, pour qu'on sache le sens et la taille de cette révolution.

La théorie de la lutte des classes de K. Marx exprime bien la tension brutale entre deux forces provoquée par le développement rapide des instruments de production, trop lentement suivi par les biens de consommation. Mais l'argent — au sens large du terme — y fut également la cause d'une autre opposition. Il subsistait un monde ancien où le fait économique passait après le fait politique (ou social) ; le rang dans la société était moins déterminé par les moyens financiers dont on disposait qu'il ne tendait plutôt à garantir ceux qui étaient néces-

saïres pour le tenir. A côté de ce passé survivant, un monde nouveau et une nouvelle conception du monde se faisaient jour où l'argent était la clé de l'organisation sociale.

L'opposition entre ceux qui avaient et ceux qui n'avaient pas était trop forte, l'inadaptation du monde pré-industriel trop grande. Une hiérarchie nouvelle et cohérente devait se dégager des ruines laissées par les précédentes.

*
* *

Le monde occidental du XX^e siècle est un monde nouveau. Sa date de naissance, ne l'oublions pas, ne se situe que vers 1920. La première guerre mondiale en tuant aveuglément des hommes, en détruisant inégalement des biens, en donnant aux uns la chance dont d'autres étaient privés, porta un coup cruel aux « situations acquises ». La crise de 1929 avec ses ruines, une inflation qui commençait quelques années plus tard pour durer trente ans, une deuxième guerre mondiale, encadrée par une révolution économique se développant en deux temps, commencée en 1936 et continuée en 1944¹ : voilà plus qu'il n'en fallait pour enterrer le monde fragile de César Birotteau et de Monsieur Perrichon, encore plus sûrement que 1789 avait englouti les bergeries écervelées de Marie-Antoinette. Ainsi ces positions sociales qu'on avait mis deux générations à conquérir, maudissant à l'avance les héritiers inconsiderés qui se hasarderait à les saper par les folles dépenses de toute une existence, ces positions les voilà détruites en quelques brèves années, et sans que personne n'ait fauté !

Pour décrire nos nouvelles conditions d'existence, il suffirait presque de prendre le contre-pied de ce qui a été dit plus haut au sujet du XIX^e siècle. Les biens « vénaux » constituent une part de plus en plus grande des biens dont nous ressentons le besoin. La plupart d'entre nous avons abandonné la demeure

1. Cette révolution économique et sociale n'est pas limitée à la France. Les U. S. A. ont eu le New Deal, la Russie sa révolution, la Grande-Bretagne l'avènement des travaillistes. L'Italie a conservé du régime fasciste un capitalisme d'Etat camouflé.

familiale pour devenir des transplantés, à la recherche d'une habitation d'emprunt. Notre nourriture, produite en serres ou au-delà des mers, nous parvient à travers des réseaux commerciaux complexes. Nos remèdes, nos distractions sortent des usines, diffusés à 100.000 ou un million d'exemplaires.

Ces biens, fabriqués en grande série, sont offerts à tous, et uniformes pour tous. Si la misère n'a pas disparu, elle est du moins doublement limitée² ; en nombre d'abord, parce que seule une petite minorité des travailleurs y est réduite ; en nature ensuite, car c'est essentiellement par l'insuffisance du logement qu'elle s'exprime, alors que, par ailleurs, le minimum physiologique est quand même largement dépassé. La société a donc un problème de minorités à résoudre³, mais elle ne souffre plus d'une cassure en deux.

Bien au contraire, l'unité monétaire constitue le langage commun d'un monde où disparaissent dialectes et coutumes. Il n'y a plus ce morcellement des marchés économiques qui, malgré les théoriciens libéraux, ont si longtemps subsisté, ni non plus ces groupes sociaux étrangers les uns aux autres, où régnaient, chacun en leur domaine, Madame de Guermantes, le Maître de Forges, et Avignonnais-la-Vertu. Nous faisons désormais notre ordinaire du même fromage sous cellophane, des mêmes cigarettes, de la même voiture, du même film, des mêmes confidences sur la Reine d'Angleterre et le champion du monde de vitesse sur piste.

Le film *Mon Oncle* donne une bonne idée de notre univers social. L'image assez grotesque de ce chef de moyenne entreprise n'est qu'une caricature. Elle est néanmoins révélatrice de l'idéal moderne : automobile rose bonbon pour conduire l'enfant à l'école communale, femme de ménage au lieu d'un couple de domestiques, cuisine mécanisée, relations sociales

2. Nous parlons des pays industriels. Il n'en est pas de même dans les pays sous-développés.

3. En France, la minorité qui vit en marge du développement économique et social est davantage constituée de ruraux que d'ouvriers des villes.

fondées sur la hiérarchie professionnelle, d'une façon générale la recherche de la dépense spectaculaire (« *conspicuous consumption* ») destinée à prouver le rang social.

Si l'on s'élève au plan philosophique on voit la famille se réduire et se dissocier. Les connaissances ne sont plus acquises par l'exemple et la tradition, mais par l'école, c'est-à-dire « vulgarisées ». Toutes les communautés naturelles vacillent, d'autres naissent, qui font de plus en plus penser au « gros animal » dénoncé par Alain. La masse commande ; non pas seulement la hiérarchie politique à travers le suffrage universel, mais aussi celle des valeurs spirituelles, morales et sociales. L'opinion publique est juge des réputations. On condamne et on approuve toujours en vertu d'un principe d'autorité, plus vieux que les Pyramides, mais c'est de l'anonymat que désormais il émane.

*
* *

Devant ce bouleversement faut-il tenter de re-définir nos classes sociales, en entreprenant une analyse externe des comportements sociaux ? Notre appartenance à une classe se manifeste, en effet, dans chacun de nos gestes, dans chacun de nos actes. Du moins, c'est ce qu'estime une bonne partie des sociologues. Leur examen porte sur le vocabulaire comme sur le vêtement, sur le logement et les habitudes alimentaires comme sur les distractions. Un accent peut lui-même devenir signe de classe : l'accent d'Oxford en Grande-Bretagne, l'accent « anglais » aux Etats-Unis, le parler « XVI^e arrondissement » à Paris.

L'ingénieur sorti de Polytechnique, le médecin des hôpitaux et l'officier parachutiste constituent chacun un « cas » sociologique. Le type social peut être lié non seulement à un métier, mais aussi quelquefois à un site géographique. Les Marseillais, riches ou pauvres, patrons ou ouvriers, ont dans leur comportement plus de points communs qu'il n'en existe, par exemple, entre un manadier de Camargue et un ouvrier agricole de Picardie.

Allant plus loin, certains ramèneraient aisément l'appar-

tenance à une classe sociale à l'adhésion qui serait donnée à ses « dogmes ». Ce « volontarisme » serait double : l'acceptation par la collectivité d'accueil y est aussi importante que la demande d'admission du sollicitant.

Le concours de l'Inspection des Finances, du Quai d'Orsay⁴ ou de l'Internat des hôpitaux relève d'un tel système. Aucun des « signes extérieurs » adoptés n'est naturel, et ils ont en eux-mêmes peu d'importance ; ils résultent d'un choix délibéré, comme un uniforme qu'on revêt. Ils signifient acte d'allégeance, fidélité à une tradition pour ceux déjà admis, renonciation au passé, sinon apostasie, pour les « nouveaux ».

Toute organisation sociale en mouvement tend à constituer de nouvelles structures pour remplacer celles détruites. Dans une période de tâtonnement les divisions se multiplient, en surimpression sur celles précédemment existantes. Celles qui se révèlent adaptées se perfectionnent, les autres meurent. Mais si l'on démontre ainsi aisément la complexité de l'organisme social, n'en vient-on pas aussi à oublier ce qui constitue l'unité d'une classe ? Elle n'est pas faite d'une somme limitée de similitudes, mais de réflexes, d'intérêts et, éventuellement, d'oppositions manifestées en commun.

*
** *

Une identité d'intérêts ou d'opposition s'exprime par un rapport de forces. Pour situer un homme dans la société il faut savoir s'il commande ou est commandé, les limites de son indépendance ou les conditions de sa subordination, son « autonomie » non seulement matérielle mais intellectuelle et morale.

Ses rapports avec les choses sont aussi importants. Ils contribuent à sa liberté ou à sa servitude : biens de production qu'il contrôle ou dont il dépend, biens de consommation ou biens durable dont il dispose ou dont il est privé.

Dans nos relations avec les personnes, l'indépendance est

4. Ces concours ont disparu depuis la création de l'Ecole Nationale d'Administration. Celui de l'Internat fait périodiquement l'objet de vives critiques.

en liaison directe avec la profession. Le statut de la profession est un premier gage d'indépendance. Ce qu'on appelle les professions libérales : médecin, dentiste, avocat, notaire, architecte, agent de change, etc. bénéficient sur le plan du droit d'une indépendance quasi totale, sous le contrôle de leurs « Ordres ». De même, par opposition aux fonctionnaires et aux salariés, sont indépendants les chefs d'entreprise industrielle, commerciale ou agricole.

Il y a aussi l'indépendance qui résulte du statut personnel dans le cadre d'une activité jugée, par ailleurs, « dépendante ». Dans la fonction publique, les deux cas extrêmes de l'indépendance et de la dépendance sont donnés par la magistrature « assise » d'une part, par le corps préfectoral de l'autre. Dans le secteur privé un directeur d'établissement qui bénéficie d'un contrat de longue durée est assuré d'une telle sécurité d'emploi qu'il est, en fait, indépendant.

La fable du Chien et du Loup est aujourd'hui sans valeur. La liberté à laquelle se réfère le loup est celle de l'anarchie et du désordre. Pourrait-on appeler liberté le choix délibéré de rouler à gauche ? Quant à l'acceptation par le chien de la servitude contre une soupe chaude, elle est devenue échange de services, contrat librement débattu sous la surveillance de la puissance publique. Car indépendance et dépendance doivent se mesurer dans le cadre des lois. Il y a les lois écrites qui tendent à défendre les bonnes mœurs, la sécurité des personnes et des biens. Il y en a de non écrites, telles celles concernant le travail qui, de droit, tend à devenir obligation.

Nos grands parents avaient pensé que la malédiction « tu gagnes ton pain à la sueur de ton front » pouvait sauter périodiquement quelques générations. Nous nous apercevons que gagner sa vie, et par conséquent sa liberté, suppose un travail quotidien et régulier. Le médecin et l'avocat pourraient-ils ne pas venir chaque jour à leurs cabinets, le commerçant fermer son magasin pendant deux mois, le propriétaire d'une entreprise la diriger sans y travailler (et non pas seulement en tirer un revenu comme de n'importe quel capital) ?

Que peut-on, en effet, attendre de l'argent pour assurer son indépendance ? Contrairement à ce que croyaient encore nos grands parents, l'argent n'est pas une mesure universelle et constante ; rien n'est plus périssable ni plus relatif que lui. La monnaie est un bien qui se détruit de lui-même, lentement. Même le dollar, monnaie « forte », perd de 2 à 4 % de sa valeur réelle chaque année. La dépréciation de la monnaie entraîne celle des créances, et voilà une partie des fortunes qui se trouve condamnée à terme.

L'argent qui se transforme en biens matériels n'est pas moins menacé ; depuis 1934 l'or a conservé la même parité par rapport au dollar, c'est-à-dire qu'il a perdu plus de la moitié de sa valeur ; les perles vieillissent et meurent, comme chacun sait ; la taille des diamants se démode ; la cote des peintres est instable et qu'y a-t-il de plus fragile que leurs toiles, tendues sur quatre bouts de bois ? Que dire des instruments de production ! Les charbonnages français étaient encore une richesse économique lors de leur nationalisation, mais non plus une richesse « capitaliste ». Les installations que réclament les fibres textiles nouvelles rendent périmées les autres. Il en est de même dans tous les secteurs.

Mais ceci ne correspond encore qu'à l'usure *naturelle* des choses. Il y a aussi celle causée par les *événements* (guerre, cataclysme) et surtout par la *volonté* des hommes. Le régime fiscal dans un pays comme la Grande-Bretagne atteint à une sorte de perfection dont la France ne fait qu'approcher⁵ ; l'*income-tax* absorbe 90 % des revenus élevés, ce qui interdit toute épargne visant plus haut que la voiture ou, à la rigueur, le pavillon de banlieue ; l'impôt sur les successions se charge,

5. Depuis quelques années la France paraît aller contre un courant qui atteint par ailleurs jusqu'aux Etats-Unis. Par le jeu de diverses « astuces » légales les successions, surtout en ligne directe, sont en bonne partie détaxées. En dehors de toute fraude, nos impôts sur le revenu sont relativement moins lourds qu'en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis. Il est vrai que les fortunes françaises les plus importantes le sont encore beaucoup moins que celles rencontrées dans les pays précédents.

de son côté, de détruire le capital dont l'Etat a déjà recueilli l'usufruit ; dans une génération il ne devrait plus y avoir de grande fortune privée en Angleterre⁶. Les nationalisations assorties d'indemnités plus ou moins équitables font beaucoup plus crier pour un résultat bien moindre.

Ceci explique la disparition du « rentier » en tant que phénomène sociologique. L'Ancien Régime et l'Empire octroyaient à leurs fidèles des pensions. Au cours du XIX^e siècle ce furent les familles qui léguèrent à leurs enfants et petits enfants un capital économisé pour leur assurer une rente. Les traitements, relativement modestes en fonction du train de vie exigé, des membres de certains corps de l'Etat (Justice, Diplomatie, Armée) pouvaient n'être que l'appoint d'un revenu personnel considéré comme nécessaire pour remplir une profession honorable⁷.

Il existe encore des privilégiés qui *peuvent* vivre de leurs rentes et le *font*. Ils ne sont plus aujourd'hui qu'une infime minorité parmi cette classe de « responsables » qui a succédé à celle des « notables ». Transposons dans notre époque l'apologue de Saint-Simon. Que meurent dans une nuit les dix mille plus grosses fortunes de France : il en résulterait seulement une profonde stupéfaction en connaissant les noms de tant de personnes ne jouant aucun rôle dans la vie économique et sociale du pays. En revanche quel trouble profond dans tout l'organisme national si mouraient d'un coup, les mille premiers fonctionnaires de l'Etat, les deux mille plus importants dirigeants d'entreprises nationalisées, les deux mille chefs des plus grosses entreprises privées avec quatre mille de leurs adjoints, et enfin les mille membres les plus brillants des professions libérales, médecins, architectes ou chercheurs. Entre

6. La fraude fiscale existe dans tous les pays. On rencontre des Anglais qui, bénéficiant d'un statut de « non résident », échappent à la fiscalité nationale. Mais 10.000 privilégiés ne constituent pas une classe sociale.

7. C'est encore le cas aux U. S. A. pour les hommes politiques, les hauts fonctionnaires, les ambassadeurs.

les deux catégories les chevauchements se limiteraient à quelques centaines, tout au plus, de dirigeants d'entreprises privées qui en sont à la fois les chefs authentiques et les propriétaires au moins partiels.

* Ainsi l'argent, au sens restrictif de « propriété d'un capital » ou de « revenu garanti par un capital » indépendamment de tout travail, n'a plus qu'une influence secondaire sur la hiérarchie sociale et la composition des classes.

*
* *

En réalité, prendre comme base de départ d'une analyse sociologique le critère de l'argent, c'est retenir une réalité à la fois ambiguë et trop étroite. Lorsque nous nous référons à la notion de possession ou de privation, il faut la comprendre dans son sens le plus large. L'éducation, par exemple, même lorsqu'elle est, au terme de la loi, gratuite et obligatoire, est un bien auquel on peut accéder plus ou moins facilement ; le fils de l'ouvrier moins que celui du fonctionnaire mais plus que celui du paysan. Il existe de même, dans les faits, un « droit » à la nature et au plein air pour le campagnard, un « droit » à la fréquentation des grands magasins et des musées pour l'habitant des grandes villes. Ces « droits » traduisent des différences de sort inexprimables en unités monétaires.

La notion de propriété s'est bien modifiée. C'était autrefois ce qu'on détenait, avec le droit d'en user et d'en abuser, de l'aliéner ou de le donner, sans toujours qu'on en profite. C'est aujourd'hui ce dont on jouit, sans toujours en avoir la propriété juridique, au sens latin ou napoléonien du terme. Le locataire a des droits sur son appartement, le fermier sur son exploitation, le médecin sur son cabinet, le commerçant sur son fonds de commerce, le fonctionnaire sur son poste, le directeur salarié d'une grande entreprise sur son emploi ; l'ouvrier lui-même, au terme de la loi et de sa convention collective, a un droit au travail, à la protection contre la maladie, la vieillesse. Ces droits sont plus ou moins importants, plus

ou moins solides ; ils ne constituent ni un capital, au sens exact du terme, ni un revenu ; ils existent cependant.

Le caractère périssable du capital, dénoncé plus haut, rend équivalente dans la hiérarchie sociale, une jouissance de biens, qu'elle soit attachée ou non à leur propriété. Pour combien de grands fonctionnaires, publics ou privés, le train de vie est-il attaché à l'emploi ! La voiture avec chauffeur, la secrétaire personnelle, les voyages en avion, la fréquentation des plus grands hôtels et des meilleurs restaurants, quelquefois la disposition d'une résidence secondaire, en font les égaux des plus riches capitalistes. Dirigeants d'un nombreux personnel, fournisseurs de l'Etat, clients des banques, ils ont l'oreille des pouvoirs, les clameurs de la presse. La hiérarchie des avantages matériels s'écrase ; un chef d'établissement n'est, par ses moyens d'existence, que très peu au dessus de son second, malgré une différence de nature dans les responsabilités ; en revanche il choisit la date de ses vacances, il aura le premier la Légion d'Honneur, il pourra aider le début de carrière de ses enfants.

Ces exemples font à leur tour penser aux pratiques des régimes socialistes. La datcha près de Moscou, la Ziss, l'accès au « sanatorium » de catégorie exceptionnelle en bord de la Mer Noire, les facilités pour envoyer ses enfants à l'Université, reconstituent les bases matérielles non pas encore d'une classe sociale héréditaire, mais une hiérarchie sociale qui défend ses privilèges comme n'importe quel organe vivant.

★

Le pouvoir de l'argent n'a jamais été absolu. Monsieur André Citroën s'était vu refuser l'entrée de l'Automobile-Club de France. Certes l'argent est la clé de notre existence moderne : l'essentiel de ce qui la constitue s'achète, et même si cet « essentiel » ne l'est guère en réalité, ne pas en être pourvu aboutit à s'exclure de la société. Ce n'est même plus le problème de la misère dénoncée par Péguy, c'est celui de l'acceptation ou du refus de notre époque.

Mais cet argent indispensable à notre vie n'a plus ce caractère d'inaccessibilité qu'il avait autrefois. En outre sa valeur varie moins que proportionnellement à l'accroissement de sa quantité. On est bien vite saturé des biens que l'argent procure aujourd'hui communément, qu'il s'agisse de séances de cinéma, de postes de radio ou d'automobiles. En revanche, les biens non-industriels deviennent inaccessibles.

La société tendrait donc à se constituer au regard de l'argent en trois catégories. Aux deux extrêmes on trouverait ceux qui, possédant beaucoup, disposeraient d'une sorte de jouissance illimitée, et ceux qui, ne possédant rien, ressentiraient à l'inverse une privation absolue. Catégories condamnées à terme l'une et l'autre par notre système politico-économique, mais qu'on retrouve dans le concert des nations. Entre les deux et tendant à devenir la règle, un ensemble social relativement cohérent, marqué au signe du matérialisme industriel, mais dont la hiérarchie trouve sa source et sa récompense ailleurs que dans l'argent.

Dans toute société la hiérarchie est reliée au pouvoir. Lorsque le fondement de la société est économique, c'est le pouvoir économique qui compte. Et lorsque l'économie n'est plus sous le signe du capitalisme industriel, mais du capitalisme collectif anonyme, ce pouvoir économique découle de l'utilité sociale relative plutôt que de la possession.

En fin de compte cette hiérarchie et cet ordre social tendent à redevenir politiques. A l'Ouest comme à l'Est, la règle qui s'applique n'est pas « De chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins », mais « A chacun selon son utilité sociale ».

Mais cet « A chacun... » ne consiste pas seulement en une sorte de « droit de tirage » sur des avantages matériels, qu'ils prennent ou non la forme de revenus. La hiérarchie des satisfactions matérielles s'écrase, nous avons dit comment et pourquoi. La hiérarchie des satisfactions psychologiques reprend alors toute sa valeur.

Nos chefs d'industrie et les techniciens qui les entourent

retrouvent le sort des grands féodaux. Ceux-ci, derrière leurs murailles, avaient une vie matérielle peu différente de celle de leurs paysans, mais ils avaient un rôle social supérieur. Les conditions de vie du chef d'industrie et de l'ouvrier tendent à se rapprocher ; les différences se marqueront dans les fonctions, les privilèges, la responsabilité et le pouvoir qu'elle comporte.

Pierre BLETON

ARGENT ET CRÉATION DES RICHESSES

Le mercantilisme

La pensée économique, depuis le *mercantilisme*, a considérablement changé ses points de vue concernant les rapports entre Argent et Création des Richesses.

Le mercantilisme est le courant de pensée économique qui prit naissance au xvi^e siècle et qui a guidé pendant plus de deux cents ans la politique économique des Rois et de leurs commis, dont le plus illustre fut Colbert.

Ainsi Colbert a écrit dans son Discours au Conseil du Commerce (3 août 1664) : « Il n'y a que l'abondance d'argent pour un Etat qui fasse la différence de sa grandeur et de sa puissance ». Voilà exprimée l'idée essentielle du mercantilisme : les métaux précieux sont considérés comme la richesse par excellence à cause de leur valeur intrinsèque de trésors impérissables.

D'où une conclusion de politique économique pratique pour les Princes et les sujets : il faut chercher à accumuler les métaux précieux. Si l'on a la possibilité de faire comme l'Espagne, c'est-à-dire de s'appropriier les trésors des Incas, des Aztèques et de les transporter dans la Métropole, il faut le faire vigoureusement en cherchant à empêcher par des moyens draconiens que l'or et l'argent, une fois arrivés d'Amérique, ne sortent de la Métropole.

Le mercantilisme n'a cependant pas partout cette forme absolue. Par exemple, la France, l'Angleterre, la Hollande, faute de colonies américaines, ne pouvaient pas pratiquer une

telle méthode. Cependant il fallait acquérir les métaux précieux : d'où un moyen direct, le commerce, par conséquent la production des marchandises. Colbert était le génie de cette politique.

L'erreur du mercantilisme consiste à croire que les métaux précieux sont la richesse par excellence. Mais cette erreur peut s'expliquer. Le mercantilisme raisonnant du point de vue du Prince ne se préoccupait que des moyens efficaces d'obtenir pour le Prince l'instrument indispensable à l'établissement de sa puissance : les métaux précieux constituaient ce moyen.

De toute façon, un tel point de vue ne pouvait pas ne pas provoquer une révolution mentale. Désormais on tourne le dos au Moyen Age. L'économie médiévale était soumise étroitement aux préoccupations éthiques. Désormais, comme écrit Montchrestien, le père de l'Economie Politique : « L'heure des hommes pour en parler à notre mode, consiste principalement en la richesse ».

Inutile donc d'insister pour faire saisir l'importance de cet esprit mercantile dans la formation et l'expansion de l'esprit capitaliste.

De fait, nous l'avons vu, les Princes qui n'avaient pas la chance de se trouver en face des trésors déjà accumulés, devaient développer le commerce et par conséquent l'activité de création des marchandises en vue d'acquérir l'Argent.

Mais l'expérience de l'Espagne ne tarde pas à rétablir une meilleure vue de l'Argent. La possession de l'or et de l'argent considérée comme but ruinait son esprit, nous dirions d'entreprise, et développait des habitudes de misère dorée préjudiciables, sans compter l'appauvrissement général provoqué par l'inflation (l'accumulation des métaux précieux faisait monter les prix d'autant plus que les marchandises étaient rares, l'esprit de production étant découragé).

Il reste que l'idée de produire davantage de marchandises en vue de les échanger contre de l'Argent demeure la pièce maîtresse de l'« économie dirigée » de l'Ancien Régime dont le « colbertisme » est un prototype.

L'économie classique

La position de l'économie classique (école libérale) est opposée à celle du mercantilisme. Parce que, pour les libéraux, les métaux précieux ne constituent pas des richesses. Mais ils ne sont pas d'accord entre eux pour reconnaître où se trouve la Richesse. Ainsi pour les Physiocrates, la Richesse se trouve dans la Terre, pour Adam Smith et Ricardo, elle est dans le Travail et pour J.-B. Say, elle est dans la Production. De toute façon, pour les libéraux, l'Argent est synonyme de Monnaie, qui est elle-même une marchandise servant de moyen d'échange pour les autres marchandises. Sous le rapport d'utilité directe de consommation, ces marchandises sont plus précieuses que la monnaie elle-même.

Ainsi les libéraux sont anti-métallistes. Adam Smith écrivait qu'« il serait aussi absurde d'accumuler de la monnaie (pour accroître la richesse ou la prospérité d'un pays) que de vouloir augmenter la bonne chère dans les familles en augmentant les instruments de cuisine ».

Cependant sur le plan pratique, et paradoxalement, la théorie libérale aboutissait à un règne de l'Or. Ceci était dû au fait que pour la pensée libérale la monnaie, moyen d'échange, de conservation de valeur, doit être indépendante de toute autorité du Prince, de toute manipulation pouvant la fausser. Mais comment assurer la stabilité de la monnaie sans la lier à une « couverture » dont la production est d'une grande stabilité, en ce sens que son volume n'augmente ou ne diminue que très lentement. Or les métaux précieux, jusqu'aux environs des années 1840, représentaient cette propriété importante.

Paradoxalement donc, la pensée libérale après avoir détruit le « fétichisme » de l'or, rétablit le règne de l'Or. Ainsi jusqu'à 1914, la livre sterling fut considérée comme la monnaie parfaite ; c'est par son truchement que se faisaient les investissements extérieurs, parce qu'elle était étroitement rattachée à l'Or, d'après le fameux *currency principle* émis par Ricardo.

Ces fluctuations de la pensée libérale se faisaient cepen-

dant sur la même trame de mentalité sociale qui considérait que l'économie est, comme dit avec juste raison le professeur Piettre, « indépendante » de toute autre considération, parce qu'absolument ordonnée à la richesse.

Le règne de l'Or a été incontesté jusqu'à 1914. Les désordres monétaires qui ont suivi la première guerre mondiale ont suscité des réflexions nouvelles sur la monnaie, à travers lesquelles on pourra voir se dégager une nouvelle conception de la richesse. Ainsi par exemple pour le sociologue-économiste F. Simiand, à la suite d'un long processus sociologique, la valeur des métaux précieux n'est plus qu'un produit du *consensus* social, toute monnaie est alors *fiduciaire*, y compris l'or lui-même. De son côté l'économiste B. Nogaro écrivait : « La monnaie n'est pas acceptée pour elle-même, mais en vue d'être échangée ultérieurement contre des marchandises ou des services ». Pour le même auteur, « à partir d'une certaine phase de son évolution sociologique la monnaie cesse d'être nécessairement une marchandise ; elle devient un signe représentatif d'un certain pouvoir d'achat ».

L'aboutissement logique d'une telle conception : l'Argent n'est qu'un moyen d'acquisition des vraies richesses, c'est-à-dire des produits et des services. Or ces richesses sont pour ainsi dire éphémères, puisqu'elles sont consommables. Les facteurs de production de ces produits et services sont des richesses plus permanentes. Nous revenons ainsi à la phase initiale de la pensée libérale classique.

Nous pensons que pour voir clair dans cette question il conviendrait de considérer deux points de vue. Pour un individu la « richesse », c'est un certain volume de biens de consommation, immédiats et durables, présents et futurs. La monnaie, sous quelque forme que ce soit, représentant le pouvoir d'acquisition de ces biens, fait partie de cette richesse. Ajoutons que dans la société contemporaine le travail avec ses conditions physiologiques (santé, dynamisme), intellectuelles (qualifications, inventions) fait partie aussi de la richesse individuelle parce qu'il permet d'acquérir, de maintenir, d'augmenter le revenu, c'est-à-dire le pouvoir d'acquisition des biens. D'autre

part, nous le savons, le revenu individuel peut être encore acquis par un emploi *productif* d'un pouvoir d'achat préalablement accumulé. Nous abordons ainsi les phénomènes d'épargne et d'investissement.

Du point de vue collectif, national, par exemple, la « richesse » est l'ensemble des puissances de production, puissances matérielles et puissances humaines. Le développement de la science et des applications techniques qui en résultent fait même que le facteur humain de la production prédomine de plus en plus sur le facteur matériel. On peut dire que la vraie richesse d'une nation, c'est la quantité de sa population, sa qualité : santé, qualification professionnelle, nombre de ses savants, de ses chercheurs, de ses techniciens, qualité de son esprit d'entreprise, de hardiesse, d'audace, harmonisation des relations sociales et humaines dans son sein. Ainsi « il n'est richesse que d'hommes ».

*
* *

Le rôle de l'argent : l'épargne

Il reste que pour l'ensemble des individus d'une nation la richesse se mesure par la quantité plus ou moins grande des biens de consommation et de service mis à leur disposition. En examinant le processus de production de ces biens et services, ou pourra s'apercevoir du rôle de l'Argent.

En effet, cet examen met en valeur deux concepts, sinon deux phénomènes fondamentaux de l'activité économique : l'épargne et l'investissement.

L'épargne, en général, est la non-consommation d'une partie du revenu dans le cas de l'économie monétaire ou d'une partie des biens consommables dans le cas d'une économie *réelle*. Mais l'épargne peut être seulement une *consommation retardée* : c'est le cas de quelqu'un qui « met l'argent de côté » pour « ses vieux jours » ou pour acheter une maison d'habitation ou un bien à prix relativement élevé. L'épargne peut être une simple *thésaurisation* au motif psychologique indéfini mais

basé probablement sur un complexe psychologique de peur, de défense, de sécurité. *L'épargne-investissement* est un acte de création de richesses.

L'analyse économique contemporaine nous permet d'approfondir ces notions vulgaires. Ainsi on peut dire que l'homme possède une sorte d'instinct d'épargne basé sur trois mobiles profonds.

La consommation a une sorte de rigidité. De sorte qu'au-dessus d'un certain niveau de revenu il y a une épargne résiduelle résultant d'un décalage entre revenu et consommation parce que celle-ci ne s'adapte pas : « Le développement de la consommation exige de beaucoup d'individus un effort continu d'imagination et d'intelligence qui suppose l'extension corrélative des raffinements de la civilisation et de la culture. Faute de cet effort, la consommation paraît à certains moins facile que l'épargne, et celle-ci se constitue d'elle-même, sans dessein préétabli de placement et de consommation différée ; simple traduction du retard indéfini d'une dépense jugée superflue » (Gruson). C'est donc une épargne qui provient de limitations psychologiques et intellectuelles (manque de désir, de goût, de culture, de curiosité, d'imagination) ou de limitations de temps (beaucoup d'hommes actifs, passionnés par leur travail, n'ont pas l'envie de consommer). Remarquons que, compte tenu d'un genre de vie donné, lorsque le revenu croît, les biens marginaux que l'on peut acquérir paraissent de moins en moins utiles. Cet état peut durer toujours à moins que, pour des causes diverses, on décide de changer le genre de vie ; alors cette épargne résiduelle disparaît.

L'épargne peut résulter d'un désir d'aménager ses dépenses dans le temps en fonction des variations prévues ou imprévues du complexe revenu-besoin. C'est le cas d'épargne pour « coup dur », pour « ses vieux jours ». Au point de vue économique cette épargne n'est qu'une sorte de répartition dans le temps, elle ne joue généralement pas un rôle important dans la production des richesses.

L'épargne résulte en troisième lieu du désir d'enrichisse-

ment. Mais ce désir a plusieurs degrés correspondant à ce que l'on conçoit comme richesse.

Au degré élémentaire ce désir tend vers la possession d'un bien durable permettant des satisfactions complexes (de confort : appareils ménagers ; de distraction : appareil de télévision ; de possession, d'indépendance : une maison à soi ; de standing, d'évasion, de voyage : une auto, etc.).

Au stade suivant on épargne pour accroître son revenu monétaire ce qui ne peut se réaliser que si l'épargne ainsi accumulée intervient dans le processus de production. Finalement on épargne pour accroître sa puissance économique, but qui ne peut être atteint dans le système capitaliste que si l'on occupe une fonction d'autorité dans l'organisation économique.

Considérée au point de vue psychologique, la mentalité épargnante est fonction de la présence qu'auraient dans l'immédiat les satisfactions escomptées : elle est donc différente selon les individus. Mais considérée comme réalité économique et sociale, l'épargne est fonction des institutions et des circonstances. Nous avons vu le rôle du revenu. Mais l'importance des patrimoines, le taux d'intérêt, la stabilité de la monnaie, la fiscalité et la parafiscalité, les emplois de l'épargne et la possibilité de leur dégagement, le degré de stabilité sociale et internationale entrent aussi en jeu dans la formation de l'épargne.

Le rôle de l'argent : l'investissement

L'investissement, c'est-à-dire l'emploi de l'épargne comme capital productif, est déterminé par un complexe de facteurs d'ordre psychologique, individuel et collectif, d'ordre social, d'ordre économique et d'ordre technique. D'autre part le complexe des mobiles est différent suivant que l'on considère le sujet individuel, l'entreprise ou la collectivité publique.

Même considérés sous l'optique individuelle les mobiles d'investissements sont assez complexes et divers pour que s'avère insuffisante la psychologie hédoniste à unique dimension de l'*homo economicus* classique.

On peut investir son épargne d'une façon passive ou active, prudente ou risquée. Le rentier traditionnel est bien l'image de l'investisseur passif et prudent. L'artisan, l'exploitant agricole, le commerçant, le petit, le moyen, le grand chef d'entreprise fournissent une gamme d'investisseurs actifs plus ou moins prudents ou audacieux.

Traditionnellement on explique par la recherche du profit personnel le comportement de l'investisseur. Ceci ne semble vrai que dans le cas du capitaliste dans le sens propre du terme. Et encore ! Car dans une période d'incertitude monétaire, on peut chercher à investir uniquement pour défendre le niveau de revenu antérieur compromis par l'inflation.

Quant aux investisseurs actifs, leurs mobiles sont variables selon les individus. La recherche du profit n'est pas le premier ni le plus puissant. Il arrive souvent en France, qu'un chef d'entreprise à capital personnel ou familial considère son « affaire » moins comme une source de profit que comme une activité de sauvegarde d'un patrimoine, d'un rang social « patronal ». L'économiste Schumpeter a montré avec juste raison que les « entrepreneurs » sont en réalité moins poussés par des mobiles matériels que par le désir de puissance, la joie de créer, de dominer. Il n'est pas exclu que certains chefs d'entreprise continuent à exercer leur fonction, bien que leur revenu dépasse largement leur goût et leurs besoins, par simple amour du travail professionnel, voire par le sentiment d'une fonction sociale utile à remplir pour les autres. F. Perroux a souligné aussi, de ce point de vue, le rôle du patriotisme.

De toute façon l'épargne et l'investissement sont les conditions indispensables à la diffusion du progrès technique, par conséquent du progrès économique. Ceci est d'autant plus vrai que le développement technique crée des biens de production de plus en plus coûteux. Mais la diffusion du progrès technique est nécessaire au progrès économique, c'est-à-dire à l'amélioration croissante des niveaux de vie, par suite de la possibilité de plus en plus grande et de plus en plus répandue de disposer des biens économiques consommables.

Il faut cependant recourir à l'analyse économique pour

comprendre ce processus dont le profane se fait une image souvent fausse. Il faut y distinguer deux phases. Dans la première, l'investissement ne permet que l'augmentation de la productivité du travail, les salaires et les prix restant au même niveau. Dans cette phase, seul l'investisseur tire profit, parce que, ayant amélioré sa productivité, il profite d'une rente différentielle ; son prix de revient, en effet, est moins élevé que celui de ses collègues, alors que le prix de vente du produit dépend du prix de revient de la firme marginale.

Ces premiers gains vont être utilisés à de nouveaux investissements. Dans une structure concurrentielle les entreprises vont rivaliser pour s'aligner au nouveau niveau technique. D'où baisse des prix, avec la possibilité de maintenir l'ancien niveau des salaires puisque la productivité générale s'est accrue.

Un tel schéma est moins juste dans une structure oligopolique (cas où il y a très peu de producteurs et où il y a une sorte d'entente tacite ou expresse entre eux). Mais le progrès technique dans ce cas rend possible une baisse de prix qui peut devenir effective par suite de l'intervention des pouvoirs publics ou des syndicats ouvriers faisant pression pour une augmentation des salaires ; celle-ci sera réelle parce que les prix peuvent baisser.

*
* *

Dans un système non-capitaliste

Il reste à nous demander si l'épargne, l'investissement, le profit, le capital jouent un rôle quelconque dans un système non-capitaliste.

L'expérience soviétique montre que la différence essentielle entre un système capitaliste et un système socialiste, sous ce rapport, c'est le caractère collectif et forcé de l'épargne et le caractère étatique de l'investissement. Quant au profit il en existe en U.R.S.S. une variante. Il apparaît comme le surplus qui échoit à la firme après le paiement de ses coûts, des

charges sociales et de la taxe sur le chiffre d'affaires. Il comprend le profit planifié et le profit non planifié. Le premier résulte du fonctionnement de la firme selon les indications du plan. Le second est le surplus dû à un abaissement du coût au dessous du coût planifié ou à une production supérieure à celle qui a été fixée par le plan.

Le profit est affecté, partie au « fonds du directeur » utilisé en œuvres sociales, culturelles ou primes diverses, partie à l'auto-financement de la firme, partie au paiement d'un impôt sur le profit.

L'épargne soviétique se forme directement par l'accumulation des profits des firmes, par l'emprunt et par l'impôt. Une autre forme d'épargne résulte de la planification des salaires et du travail et, en agriculture, de l'achat par l'État à des prix relativement bas des produits agricoles dont la vente est obligatoire.

Quant aux mobiles économiques, le système soviétique applique un mélange complexe de « stimulants » d'ordre matériel (pour les directeurs, ce sont des primes, des « bonis », des avantages en nature, logements, transports gratuits) et d'ordre social et psychologique (décorations, promotions, citations, sanctions pénales, etc.).

La psychologie de la classe directoriale en U.R.S.S. évolue considérablement depuis le début du système par suite des apports divers des générations successives dont la mentalité n'est pas la même. Il semble qu'actuellement l'esprit d'innovation technique, de service pour le socialisme considéré comme le système le plus progressiste, donc le système de l'avenir, anime les directeurs soviétiques, à côté du désir humain de bien-être personnel et familial, de l'amour du travail, de la promotion individuelle.

VO THANH LOC

*Professeur à l'Institut Social
des Facultés Catholiques de Lyon*

DES GRANDES FAMILLES AUX TECHNOCRATES

Les notes qui suivent ne prétendent être ni exhaustives ni définitives. Une étude scientifique du problème qu'elles abordent exigerait des analyses sociologiques et historiques qui ne pourraient être ici menées à bien. Ces pages reflètent des impressions qui demanderaient à être contrôlées et étayées. Nous les présentons au lecteur comme une introduction qui a du moins l'intérêt de mettre en lumière un phénomène important.

Toute réflexion sur le rôle que joue l'argent dans la vie économique, politique et sociale de pays parvenus à un certain stade de développement doit tenir compte d'un fait de première importance : on peut l'indiquer d'un mot, en disant que l'économie se libère de plus en plus du pouvoir de l'argent, en même temps qu'elle est prise en charge par la classe montante des technocrates ; ce phénomène ne signifie d'ailleurs pas, nous le verrons, que, parallèlement, la psychologie et le comportement individuels échappent à la tyrannie de l'argent ; c'est bien plutôt d'un matérialisme croissant qu'il s'agit. On voudrait ici décrire brièvement la transformation qui est intervenue depuis vingt ans dans le domaine de l'économie française et repérer quelques-uns des problèmes qu'elle pose déjà.

*
* *

Nous entrons dans l'ère des technocrates

Selon une conception archaïque et très irréaliste, le capitalisme nous apparaît souvent comme un ensemble organique,

fortement charpenté, tendant à perpétuer la puissance financière des grandes familles propriétaires. Un tel schéma empêche de voir que ce qui domine notre société, ce n'est pas la puissance économique, mais le fait de la classe. Autrement dit, la puissance des groupes capitalistes va diminuant sous la forme du pouvoir financier exprimé en terme de monnaie, alors qu'elle se renforce sous la forme de la cohésion du groupe social. Ce qui assure aujourd'hui l'emprise permanente d'un petit nombre sur ce qui règle la vie d'un grand nombre, ce n'est plus, ou c'est de moins en moins, la forme directe de la puissance financière ; c'est beaucoup plus la solidarité technocratique des dirigeants de l'Etat et des dirigeants des grandes entreprises. On peut déjà conclure de ce fait que le système d'enseignement et de recrutement des élites pose un problème beaucoup plus important que le système de circulation des capitaux.

Sans doute pourrait-on citer aujourd'hui encore quelques grandes entreprises françaises qui sont aux mains de grandes familles, dans lesquelles se perpétue la notion de propriété héréditaire, analogue à la propriété du champ dans les familles paysannes. Ces entreprises ont souvent une structure particulière dans laquelle le capital de l'entreprise productrice est détenu par une holding familiale. On pourrait citer les noms de Wendel, Schneider, Michelin ; mais ces exemples de familles qui ont réussi à se maintenir héréditairement en possession d'un appareil de production gigantesque à l'échelle française sont de plus en plus rares. Dans le cas le plus fréquent, en effet, la grande société anonyme est dirigée par un groupe à recrutement technocratique. Personne n'est propriétaire, — au sens classique du terme, — des grandes entreprises ; elles sont entre les mains d'un groupe d'hommes qui constituent un milieu très homogène, qui parfois même se recrutent dans une grande Ecole déterminée : il y a ainsi un clan du corps des Poudres chez Rhône-Poulenc ; telle affaire du génie civil appartient au Génie maritime ; la Compagnie Nationale du Rhône, — qui est une affaire d'Etat, — emprunte ses directeurs au Corps des Ponts.

Le renforcement de ces mandarinats technocratiques est un phénomène beaucoup plus important que les faits de propriété financière, qui sont de plus en plus dilués, et l'on peut dire que le problème essentiel qui se pose aujourd'hui n'est plus celui des propriétaires, mais de ces nouveaux meneurs de jeu.

Le capitalisme est en mue

L'accession aux pouvoirs de direction de ces hommes nouveaux transforme profondément l'économie française, en ce sens, tout d'abord que la mentalité et les comportements technocratiques sont originaux. Par une sorte de réflexe traditionnel, le capitaliste ancien était enclin à ne s'immiscer en aucune façon dans les affaires publiques ; en contre-partie, d'ailleurs, il craignait de recourir aux pouvoirs publics ; il avait en quelque sorte pour devise de vivre seul et de régler ses difficultés avec ses propres moyens. Aujourd'hui, au contraire, dans la mesure où l'osmose est de plus en plus poussée entre dirigeants des grandes affaires et du secteur public, les premiers acceptent facilement de se plier à la planification ; ils ont un sens plus aigu du bien commun et trouvent normal que l'Etat aide leurs entreprises ou les consulte pour décider d'un choix politique. En raison de leur recrutement même, les portes de la puissance publique s'ouvrent largement devant eux : il n'est plus besoin de se faire recommander par un député quand on a pour ainsi dire sous la main, dans son brain-trust, un inspecteur des Finances...

La société française est ainsi soumise à une mue, — qui n'est pas une mue du système capitaliste lui-même, sinon de façon secondaire, — mais une stratification nouvelle du pouvoir de commandement économique : la propriété financière cesse d'être le facteur déterminant et est relayée par l'appartenance à un groupe social. Il s'agit donc, pour l'individu qui veut faire carrière, de pénétrer dans la classe dirigeante, d'en adopter les mœurs et le comportement. On pourrait montrer qu'il existe une « politique des mariages », par laquelle le milieu dirigeant absorbe des éléments frais, venus de l'extérieur, qui acceptent de jouer le jeu. Une analyse sociologique

conduirait sans doute à souligner que ce sont surtout et de plus en plus les grands corps de l'Etat qui fournissent à la classe des technocrates son meilleur recrutement ; beaucoup d'hommes exerçant des tâches d'administration dans le secteur public se font des relations dans le secteur privé pour y préparer leur entrée.

L'ère des grandes dynasties s'achève

Parallèlement, on assiste à une disparition progressive des « grands noms », dont la signification tend à devenir nulle. Vers 1850, au moment où ont été créés les grands appareils financiers, — compagnies de chemins de fer, banques, compagnies d'assurances, ces trois piliers de système capitaliste, — le nom des grands personnages représentait pour les actionnaires une certaine garantie. Ces personnages, en effet, ne risquaient pas seulement leur réputation, mais encore leur fortune, qui était, pour une part, à la mesure des entreprises qu'ils créaient. Ils ont eu, d'ailleurs, à subir de fantastiques réductions de capital ; l'épopée capitaliste de la création des chemins de fer, par exemple, est en un certain sens une grande histoire. Peu à peu, cependant, ces entreprises sont devenues primaires, et l'Etat ne pouvait plus admettre qu'elles fassent faillite ; en même temps, la fortune personnelle des fondateurs perdait toute commune mesure avec la taille sans cesse croissante des affaires. Cependant, au travers d'un nom répété de génération en génération, on a vu l'assurance d'une certaine continuité dans la ligne politique et dans des principes de gestion qui avaient fait leurs preuves ; grâce à la presse financière qui les soutenait de son influence, les grandes familles ont joué longtemps encore le rôle de garant moral.

Mais aujourd'hui l'ère des grandes dynasties s'achève. Elle a été plus longue en France que dans les pays capitalistes plus évolués ; dans les pays où survit encore le capitalisme manchestérien, elle se prolonge (par exemple : Brésil, Italie). Les industries récentes — telle l'industrie chimique, — sont entre les mains du mandarinat technocratique ; dans une industrie centenaire comme la métallurgie, par contre, plusieurs grandes

familles ont pu jusqu'à nos jours conserver des positions puissantes (Krupp et Thyssen, en Allemagne ; Schneider et de Wendel en France).

Le pouvoir de la finance s'amenuise

En même temps qu'à la décadence des grandes familles capitalistes, nous assistons en France à l'amenuisement du pouvoir des milieux financiers et notamment de la banque. Tout d'abord, la banque, dans ses grandes entités, a été nationalisée. D'autre part, les groupes professionnels, — tel celui de la sidérurgie — disposent d'un pouvoir politique sans commune mesure. Enfin, on pourrait ajouter que l'affaïssement du rôle économique de la France a contribué pour sa part à l'amoindrissement du pouvoir de la finance.

Cette évolution est relativement récente. Dans un passé encore proche, la puissance politique de l'argent était grande. Elle s'exerçait essentiellement par la spéculation sur la monnaie, par un jeu sur le change contre la monnaie nationale. C'est sur ce « problème de la confiance » que sont venus buter le Cartel des gauches en 1925 et le Front populaire en 1936. Un tel jeu n'est plus aujourd'hui pensable : les masses déplacées par les milieux financiers sont trop peu considérables et les techniques de contrôle ont fait des progrès décisifs en dépouillant les banques de la liberté des emplois, du moins au niveau des principales masses qui constituent leur trésorerie. Ainsi constate-t-on que la crise du 13 mai n'a entraîné que peu de conséquences financières ; si la puissance d'intervention des banques avait été égale à celle d'il y a vingt ans, une crise politique d'une telle ampleur aurait pu déclencher une véritable panique financière. Qu'il n'en ait rien été montre à quel point les structures ont été modifiées (cf. J. HOUSSIAUX, *Le crédit en France depuis 1945*, dans *Economie et Humanisme*, 109, janv.-févr. 1958, p. 25-36).

Le système bancaire français a été largement infléchi depuis quelques années et adapté au financement des investissements. Mais, si l'on constate une socialisation progressive de la fonction financière, il faut bien reconnaître que la projection

spatiale de cet effort est contestable : comme les Chemins de fer, la banque travaille pour la concentration économique, contre l'aménagement du territoire et la décentralisation ; elle favorise le phénomène du « parisianisme » ; l'appareil tourne dans un secteur étroitement concentré et au service des plus grandes firmes.

On ne saurait le reprocher à la banque, qui ne fait ici que se plier à la structure même du système capitaliste et à sa loi de sécurité et de rentabilité. Le fait n'est d'ailleurs pas nouveau : on pourrait voir que, dans les cinquante dernières années, la banque s'est toujours évadée des secteurs qui se trouvent être essentiels mais moins rentables, et que ces carences successives ont amené la création d'institutions publiques prenant en charge les tâches primordiales que le système bancaire n'assumait pas. Ainsi le financement de l'agriculture, — circuit de production à gros risques, faible rendement et lent amortissement, — a-t-il exigé la création de la Caisse nationale de Crédit agricole et des Caisses régionales : la banque ne finançait en effet que l'agriculture capitaliste, tenue en mains par des industriels à gros moyens, ou les éléments spéculatifs, comme la culture maraîchère et l'arboriculture fruitière, abandonnant le financement des campagnes agricoles, la modernisation, etc. De même, après la guerre de 1914-1918, les banques ont pratiquement refusé de concourir à la reconstruction des pays dévastés et il a fallu créer le Crédit National. Lors de la crise de 1930, même carence des banques ; la Caisse Nationale des Marchés de l'Etat dut financer les entreprises travaillant aux équipements publics.

Système étroitement concentré, mais dont la puissance financière peut être tenue en mains par le Ministère des Finances, la banque conserve encore une grande influence technique : ses grands dirigeants, — recrutés parmi les inspecteurs des Finances, — sont consultés par les pouvoirs publics avant les opérations financières. S'il y a ici une puissance politique, elle n'est pourtant qu'indirecte.

On ne saurait pourtant conclure que le pouvoir politique de la finance est un phénomène révolu : le capitalisme financier

exerce encore sa puissance au travers des banques d'affaire, qui contrôlent des secteurs importants, tel que le pétrole, et la presse financière demeure un moyen efficace.

Les rapports entre l'économique et le politique se transforment

On peut dire, d'une façon générale, que les interférences entre l'économique et la politique sont aujourd'hui fort différentes de ce qu'elles étaient en 1936. Elles ne se laissent d'ailleurs pas définir d'une façon simple, comme si le capitalisme était un système bien charpenté et structuré. On ne saurait dégager des actions de masses bien orchestrées, mais seulement des comportements sociologiques schématiquement convergents et cohérents. Parmi les groupes professionnels, la sidérurgie constitue un organe spécialement bien structuré et représentant une grande puissance économique. Nous avons déjà fait allusion à sa puissance. On a pu voir, dans l'affaire de la canalisation de la Moselle ou du traité de la C. E. C. A., comment, pesant de tout son poids sur l'Etat, elle était capable de l'entraîner à sa suite.

Les services publics constituent aussi des puissances considérables. Cette remarque est particulièrement valable pour la S. N. C. F., véritable Etat dans l'Etat : elle a pu, durant plusieurs années, tenir tête à la sidérurgie et s'opposer à la canalisation de la Moselle, et, si la France se classe parmi les pays qui sont le plus en retard pour l'aménagement des voies navigables, c'est que la politique des transports est conçue en fonction de la S. N. C. F. Deux facteurs essentiels concourent à cette puissance. Tout d'abord, la S. N. C. F. doit lutter pour se financer et pour vivre, et elle doit surmonter des difficultés d'autant plus grandes que sa qualité de service public ne lui permet pas de fixer librement ses prix. D'autre part, elle constitue un corps homogène où la solidarité joue à plein (l'E. D. F., de recrutement plus composite, est beaucoup moins puissante).

C'est pourtant à la base, au niveau des petites et moyennes entreprises, que joue, sous sa forme traditionnelle, la coalition du pouvoir politique et de la puissance économique et que se rencontrent les lobbies politiques bien organisés (Transports

routiers, Travaux publics, etc.). Ignorant des lois économiques, malthusien, ennemi de la technocratie et du dirigisme, le petit et le moyen patronat ne peut guère tenir tête qu'en utilisant, autant qu'il le peut, l'appui du parlementarisme. Le grand patron technocrate, qui agit au dedans de l'Etat, méprise le député local ; le petit patron le flatte, l'attire ou le menace.

Mais c'est là une conception périmée en ce qui concerne les grandes entreprises. L'avènement de la **classe technocratique**, — qui n'a plus à conserver l'entreprise dans une famille, — a fait naître la **conception nouvelle et anti-malthusienne** de l'expansion économique et de la conquête du marché. Dans ces entreprises, qui parfois n'ont pas vingt ans d'âge, on n'a plus la méfiance du dirigisme, puisque le dirigisme est souvent celui du grand patron et que la planification et les investissements sont à son avantage. Fusions, concentrations et absorptions deviennent de plus en plus faciles ; les exemples les plus frappants en sont donnés dans le domaine des industries chimiques. La planification du secteur privé va croissant, et c'est de soi une chose excellente. Elle conduit évidemment à évincer les petites et les moyennes entreprises, que la modicité de leurs investissements empêche de suivre les développements de l'économie. Mais il y a une certaine « psychologie du petit » qu'il importerait de dénoncer. C'est d'ailleurs dans les petites entreprises que l'abus des droits du propriétaire est le plus criant : le petit patron peut absorber à des fins personnelles une partie importante du pouvoir d'autofinancement de l'entreprise, et le pourcentage de son prélèvement est souvent sans commune mesure avec les privilèges dont peut jouir le grand patron technocrate.

L'enseignement devient le problème essentiel

Le processus que nous avons rapidement analysé nous conduit à distinguer, d'une part, un **capitalisme patrimonial**, héritage du passé, au niveau duquel se posent surtout des problèmes de répartition des fruits de l'entreprise et d'orientation de la production ; et, d'autre part, un secteur qui est de moins en moins capitaliste au sens classique du terme : le problème est

beaucoup moins ici celui de la domination du capital sur les biens de production que celui de l'objectivité de la planification et de la liberté de l'Etat, — et donc du bien commun, — par rapport aux entreprises privées.

Plus essentiellement encore, c'est la méthode selon laquelle se recrutent les élites qui demande réflexion ; c'est en effet de cette méthode que dépend la réalité de la démocratie. En d'autres termes, notre problème fondamental est celui de l'enseignement : comment parviendra-t-on à ouvrir largement à tous l'accès à la technocratie ? Comment celle-ci pourra-t-elle être soumise à une planification authentiquement démocratique ? C'est dire que la rapide évolution de l'économie rend plus urgente l'éducation économique des masses, qui rendra seule possible le progrès vers des formes plus satisfaisantes de la production et de la distribution des biens. On peut se demander si l'on n'assiste pas aujourd'hui à un « progrès à rebours », caractérisé, par exemple, par l'encombrement croissant du secteur de distribution. Dans cette lutte du « petit » contre le « gros », nous retrouvons encore l'esprit malthusien ; la France est le seul pays où le grand magasin est fiscalement désavantagé, situation paradoxale et anti-populaire, puisqu'en définitive c'est le grand magasin qui travaille pour le public.

*
* *

L'esprit capitaliste demeure vivant

L'avènement de la technocratie, nous l'avons dit, représente une mue du capitalisme. Mais cette mue ne va pas jusqu'à supprimer l'esprit capitaliste : elle en modifie seulement les formes d'expression et les points d'application, et ce serait succomber à un syncrétisme erroné que d'identifier néo-capitalisme et socialisme pour la seule raison que les dirigeants, dans les deux cas, appartiennent aux mêmes couches sociales.

Sans doute, l'attitude capitaliste est-elle très diluée dans la gestion de l'entreprise. On pourrait, en ce sens, aller jusqu'à dire que la gestion d'une grande entreprise chimique, par

exemple, n'est guère différente en France, aux U. S. A. ou en U. R. S. S. Mais l'esprit capitaliste réapparaît dans les rapports avec l'extérieur. Le bien commun n'est plus pris en considération dès lors qu'il cesse d'être le bien commun de l'entreprise, du groupe professionnel ou, à la limite, de la communauté nationale entendue dans un sens étroit.

Les ressorts profonds des investissements américains en Amérique du Sud, ou même dans une certaine mesure, des investissements français en Afrique ne sont pas autres que ceux de la spéculation capitaliste, qui redevient entièrement valable au delà des frontières. Un capitalisme aussi efficient et social que celui des U. S. A. devient destructeur quand il franchit les limites de la Métropole. Il échange un travail servile contre un travail majeur et pratique une sorte de traite consistant à obtenir des pays sous-développés des matières premières non élaborées et à imposer, en contre partie, des consommations superfétatoires en biens manufacturés, qui, dans le meilleur des cas, ne pourront être au bénéfice que d'un petit nombre.

L'esprit capitaliste se manifeste encore en ceci que, dans notre économie, il y a substitution du besoin provoqué au besoin réel. C'est le problème que soulèvent les planificateurs marxistes, en faisant remarquer que, dans les pays capitalistes, le budget de publicité représente une part importante du budget global et qu'on en vient ainsi à augmenter considérablement le prix de revient à seule fin de créer de faux besoins. Si l'on s'en tient au schéma théorique, le système lutte pour le meilleur prix dans un climat concurrentiel ; mais en fait il lutte aussi pour susciter des besoins factices et pour détourner par la monnaie l'appétit de consommation vers des biens moins essentiels, qui se trouvent être plus rentables ou qui représentent le secteur de recherche et d'aventure. C'est fausser la démocratie dont on se réclame : laisser la publicité libre en face d'un marché libre équivaut à violer la liberté même du marché ; en prétendant que celui-ci est majeur et qu'il ne faut pas chercher à l'orienter, on l'abandonne en réalité à une exploitation raffinée. Un tel procédé peut lourdement peser sur la liberté des hommes : en créant des besoins somptuaires, qui

détermineront un endettement prolongé, on supprime, par exemple, la possibilité concrète d'une grève ; l'ouvrier doit travailler, quelles que soient les conditions qui lui sont faites, pour payer des consommations engendrées par la publicité ; le frigidaire et la télévision peuvent être des moyens puissants de « paix » sociale.

Les nouveaux dirigeants n'ont pas le sens de l'homme

L'évolution de la classe dirigeante française s'accompagne de phénomènes graves dont il faut dire quelques mots. Dans son comportement et dans les objectifs qu'elle s'assigne, cette classe est de plus en plus matérialiste, — peut-être parce qu'il faut faire une fortune qu'on ne possède pas au départ, peut-être, plus profondément, parce qu'on cède à l'entraînement de l'efficacité à tout prix.

On assiste ainsi à la disparition d'une catégorie d'hommes, celle que représentait autrefois le patriarcat des grandes familles d'affaires, — le grand bourgeois à large culture humaine. Ce que véhiculaient la tradition familiale et la volonté de perpétuer n'était pas entièrement négatif ; dans la société française de 1880-1900, certains grands patrons, capables de prendre du recul par rapport à leurs tâches professionnelles, d'animer des manifestations artistiques, des Académies provinciales, ont joué un rôle dont l'importance ne saurait échapper.

Cette tradition de magnificence et de culture s'est perdue. De nos jours, le patron salarié n'a plus le temps de se cultiver ; il ne s'intéresse qu'à sa technique et ne s'aventure guère dans le domaine de la culture humaine. Imbus de principes modernes d'efficacité et de technicité, les dirigeants préparent une génération nouvelle qui croit à l'argent : l'économie contemporaine, en un certain sens, se libère de la tutelle de l'argent, mais la psychologie individuelle lui est de plus en plus soumise.

Un redressement fondamental serait ici à opérer : à l'oligarchie technocratique qui se laisse dominer par les impératifs sommaires de l'économie politique, qui croit volontiers que tout est quantifiable et que le chiffre exprime toute la réalité,

il faudrait apprendre que l'économie ne peut être qu'une économie *sociale* et que la forme statistique est loin d'en épuiser toute la substance. Mais on ne peut formuler cette exigence sans mettre en cause les institutions et les méthodes d'enseignement, sans contester en particulier l'opinion trop fréquente qui veut que l'économie politique déchoit quand on la transpose au niveau de la ville ou du village ; coupée des sciences humaines, frustrée du sain humanisme des disciplines du concret, elle devient pure virtuosité, jeu intellectuel et refus de se compromettre avec la réalité.

Dans l'actuel état des choses, le recrutement des élites par mode de co-optation ne peut devenir la règle universelle et le *self-made man*, une exception de plus en plus rare. Si l'on ajoute à cela que le capitalisme planifié tend à éliminer dans une très large mesure les risques de l'entreprise, que les créations ne peuvent plus être faites aujourd'hui que par en haut, sous la forme de créations de filiales des grandes entreprises, on a tout lieu de redouter la disparition de l'esprit d'initiative au bénéfice d'une mentalité bureaucratique et sclérosée.

Il est cependant un secteur, — et c'est la paysannerie, — où l'on voit apparaître des hommes complets, des élites humainement épanouies, vivant en cohérence avec leur milieu et soucieuses de le faire monter, n'appartenant pas à des équipes qui se prennent elles-mêmes pour fins mais capables de dégager une vue réelle du bien commun. C'est le type d'hommes qu'on aimerait voir se multiplier dans tous les secteurs.

Les individus ne savent pas maîtriser l'argent

Au niveau des particuliers, le pouvoir de l'argent va croissant dans la mesure où s'élargit l'éventail des biens de consommation. C'est une remarque banale que les enfants sont aujourd'hui beaucoup plus exigeants qu'ils ne l'étaient autrefois. S'il est vrai que l'avènement d'une économie sociale réclame des transformations à l'échelle des institutions, qu'il postule notamment une réforme profonde de l'enseignement, — qui, dans son orientation actuelle, perpétue le fait des

classes, — il ne l'est pas moins qu'on ne saurait se passer d'une saine éducation à l'égard de l'argent.

En ce domaine, on peut commettre des contresens fâcheux. Une certaine éducation traditionnelle loue la précaution et l'épargne, enseigne la valeur de l'argent, qu'il ne faut pas gaspiller. Ce n'est en réalité que déplacer le problème : en interdisant la jouissance immédiate, on ne fait que mieux défendre l'individualisme à terme. Une telle éducation repose sur la peur de l'avenir ; elle oublie la solidarité, sous la forme institutionnelle ou sous la forme de confiance mutuelle et de charité. Prêcher la sécurité personnelle, — par exemple en faisant de la propriété du logement un idéal, — c'est encourager la fixité économique, refuser la vie, l'évolution, la fluidité ; c'est recommander une sécurité conquise par soi indépendamment d'autrui et contre lui. Ce n'est qu'une fausse domination de l'argent ; du moins n'est-ce pas nécessairement en refrénant la consommation en vue de l'avenir qu'on se libère réellement de l'argent : cette attitude peut ne refléter rien d'autre qu'un refus inconscient d'affronter la vie.

Il faut, au contraire, aller dans le sens de la sécurité collective et de la communauté humaine. Mais on se heurtera ici au fait que les pays latins sont, historiquement, ceux qui ont le moins de racines communautaires. Une saine attitude à l'égard de l'argent exige que soit dépassé cet individualisme traditionnel.

★ ★ ★

L'ARGENT ET LE TRAVAIL

Dieu, après avoir placé les hommes sur la terre, ne leur ordonne pas : « Enrichissez-vous, gagnez de l'argent », mais bien : « Soyez féconds, multipliez-vous ; emplissez la terre et soumettez-la ; dominez sur les animaux de toutes sortes » (*Genèse*, 1, 28). Les richesses accumulées, et en particulier *l'argent*, sont-elles au même titre que le travail — acte de domination de la nature par l'homme — signe de cette mainmise de l'homme sur tout ce qui n'est pas encore lui ? Ou bien, au contraire, ne sont-elles que le signe de sa servitude à l'égard d'une force incontrôlable, voire maléfique (Mammon), indépendante de sa volonté et qui l'écrase ? Voilà les questions capitales auxquelles il nous faudra tenter de répondre.

En d'autres termes, faut-il tendre à supprimer l'argent radicalement ou bien ne faut-il pas plutôt viser à le situer à sa véritable place, comme prolongement du travail, stimulant des échanges économiques, agent d'universalisation des richesses créées par l'activité économique de l'homme ?

Après avoir décrit le fait et montré comment les rapports entre argent et travail sont vécus dans notre société moderne occidentale, on essaiera de porter un *jugement* moral sur cette situation. Pour ce faire, on aura à passer par le détour d'une analyse rationnelle de l'activité créatrice de l'homme immergé dans la nature. Le travail apparaîtra alors, quelle que soit sa forme, comme une activité comportant toujours un aspect concret qui le rend de lui-même inapte à une universalisation totale. Ce ne sera que par le truchement de

l'argent — et plus précisément de la monnaie — que le travail pourra devenir valeur universelle et servir de matière à l'échange économique vers lequel il tend de par son essence même. Nous dirons enfin un mot de ce que pourraient et devraient être les *vrais rapports entre argent et travail* dans une économie faite pour l'homme. Cet aspect de la question — le plus important pour qui prétend non seulement expliquer et juger, mais proposer des solutions — ne pourra pas être traité complètement ici. Il faudrait interroger les techniciens de l'économie et leur demander ce qui serait concrètement possible. Nous nous contenterons seulement d'ouvrir quelques perspectives générales.

I

Caractère envahissant de l'argent

Il s'agit avant tout ici de décrire le fait de l'envahissement de toute l'activité de l'homme par l'argent. Mais ce n'est pas un fait brut, c'est un fait où l'homme est en cause. Il nous faut dire dans quelle *optique* nous prenons ce fait, ce qui nous amènera à donner de rapides définitions tant du travail que du « capital », forme particulière de l'argent. Ce faisant nous prendrons évidemment déjà position. Mais peut-on faire autrement lorsqu'il s'agit de l'homme et de son activité maîtresse, le travail ? Après la description de ce caractère envahissant de l'argent jusque dans les formes les plus élémentaires de la vie humaine, nous serons amené à dire en quelques lignes le *conditionnement historique* de cette division croissante entre travail et argent, ainsi que de la division entre monde du travail et monde de l'argent. Cela nous introduira déjà implicitement à un jugement moral.

Par travail, nous entendons toute activité de l'homme en vue de dominer immédiatement, ou médiatement, la nature. Dans cette perspective seront appelés *travailleurs* non seulement ceux qui s'adonnent à la production des biens économiques, ouvriers, paysans, techniciens, chercheurs, administrateurs même ; mais aussi tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, en dehors du strict domaine de la production,

apportent quelques « services » à la société. On y fait ainsi entrer tout le « secteur tertiaire », y compris les travailleurs intellectuels et les artistes¹. On pourra donc dire en bref : sera réputée travail toute activité de l'homme qui, de près ou de loin, œuvre à un aménagement de la société humaine dans le monde. Au sens strict, on ne retiendra que l'activité de l'homme qui porte directement sur les choses de la nature externe.

Si une définition claire du travail n'est pas facile à donner et suppose une option sur l'homme, préciser ce qu'on entend par argent est encore plus difficile, car ici on a affaire à « quelque chose » qui entraîne immédiatement un sentiment soit d'acquiescement, soit de refus, soit même de frustration ! Il faudrait donc pouvoir « démystifier » la notion ; nous tâcherons de le faire dans les pages qui suivent. Pour le moment, contentons-nous de classer les diverses acceptions du **mot**.

Au beau (?) temps de la monnaie-or, ou même du « mercantilisme », l'argent représentait dans l'esprit des peuples quelque chose d'assez clair, au moins en apparence. L'apparition de la monnaie-papier semble avoir considérablement compliqué l'affaire. En fait, nous verrons que par là se fait jour un véritable progrès qui, s'il n'est pas toujours perçu, est tout de même riche de promesses. Pour le moment, si nous en restons au niveau d'une définition large de l'argent, on peut dire que cette notion, qui n'a rien de technique, s'apparente à celle de richesse et en même temps de pouvoir. Penser au dicton : l'argent, c'est le nerf de la guerre. C'est une forme de richesse, et une forme commode. Que cet argent soit possédé sous forme de lingots d'or, de compte en banque ou de liasses de billets, ou même sous une forme encore plus « abstraite », bons du trésor, actions, obligations..., il s'agit toujours

1. Voir à ce sujet J. VIALATOUX, *Signification humaine du travail*, Paris, 1953, p. 42. De même, J.-Y. CALVEZ, *Revenu national en U. R. S. S., Problèmes théoriques et description statistique*, Paris, 1956, p. 97 ss.

d'un moyen commode de posséder et d'utiliser la richesse. C'est une certaine richesse, à la fois chiffrable aisément (alors, par exemple, qu'une pièce de terre ou une œuvre d'art ne le sont pas immédiatement) et surtout facilement « réalisable », c'est à dire utilisable pour se procurer autre chose, biens, services, produits de toutes sortes. En un mot, on peut dire que l'argent est un *signe représentant une certaine valeur économique*, sinon absolument universelle, du moins dans une *société donnée*.

Voilà pour une définition presque technique de l'argent. Mais on voit immédiatement que l'argent représente plus. Parce qu'il représente une valeur économique, il est aussi signe efficace de puissance. L'expression « puissances d'argent » recouvre un pouvoir, plus ou moins occulte et tentaculaire, entre les mains de qui possède « beaucoup d'argent ». Mais, pour le moment, restons-en à la définition plus précise donnée plus haut, laissant de côté provisoirement la question de la puissance que confère, à tort ou à raison, l'argent entre les mains de qui en possède. Tâchons seulement de cerner un peu les rapports de subordination réciproque qui apparaissent entre travail et argent dans notre société occidentale.

Au niveau de la production considérée à part, le travail paraît primer. Le travailleur, le cadre, l'ingénieur, l'entrepreneur, recherchera bien l'argent mais comme le *résultat* de son travail. Ce sera pour gagner sa vie, ou pour faire tourner l'entreprise. L'argent semble bien, immédiatement ou médiatement, dériver du travail. Mais en quelque sorte, il lui ajoute une qualité nouvelle, il le qualifie en une valeur plus universelle, plus abstraite en un sens, mais qui permettra de se procurer *par échange* (par achat pour de l'argent) des produits, des biens ou des services : subsistance pour le travailleur, matière première, travail, etc., pour l'entrepreneur ; et même, pour tous en tant que personnes privées, loisir, culture...

Caractère subordonné de l'argent, disions-nous, suivant ce point de vue. Et pourtant sa « puissance » montre déjà le coin de l'oreille sous l'aspect du « bénéfice », du « profit », c'est-à-dire de l'avantage économique de tel travail. Cependant celui

qui en est le bénéficiaire peut encore se garder dans une certaine mesure de la « domination aveugle de l'argent » sur le travail : regardant sa feuille de paie, ou examinant le bilan de fin d'année, il pourra dire : « C'est de l'argent *bien* gagné ». Si certaines conditions sont remplies, à ce niveau de la production des richesses, l'argent apparaît comme le résultat du travail, lui reste subordonné, mais lui confère cependant une qualité d'universalité que le travail ne possède pas à ce degré.

Si nous passons maintenant dans le domaine intermédiaire entre production et consommation, on voit qu'il n'y a plus à proprement parler création de richesse par le travail, mais service ou création d'utilité (par exemple en transportant une cargaison d'oranges de Palerme à Londres). L'argent ainsi gagné est-il signe de travail ? Il est bien difficile de répondre. Mais on doit au moins noter que le rapport est nettement moins étroit entre les deux que dans le cas de la production. Bien plus, le rapport « travail-argent » peut facilement être *inversé*, le seul profit devenant alors moteur de l'activité. A la limite il y aura « spéculation », c'est-à-dire gain d'argent sans contre-partie véritable en travail.

A l'autre extrémité du processus économique, dans le domaine de la consommation, l'argent semble retrouver sa place subordonnée. L'argent n'est ici que *moyen* en vue de satisfaire tel ou tel besoin qui est premier par rapport à lui. Ce moyen va pourtant se montrer terriblement exigeant en ce qui regarde le travail et finalement s'imposer à lui. En effet, les besoins grandissent de plus en plus sous l'influence du « progrès » économique. Pour les satisfaire, il faut toujours plus de travail ; mais, dans une économie de type capitaliste, même aménagé, la courroie de transmission entre les besoins, supposés parfaitement légitimes, et le travail, est en tout premier lieu l'argent. Pour satisfaire ces besoins sans cesse croissants, il faut du travail, mais c'est l'argent qui va mettre ce travail en route.

L'Argent devient ainsi, avec la croissance, même normale, des besoins, *moteur* de la production, donc du travail. Ayant

bouclé le cercle du circuit économique, le travail qui nous était apparu en premier lieu dominer l'argent, se trouve maintenant subordonné à l'argent. L'argent considéré en bloc comme richesse monétaire et sous forme de capital se trouve être alors, par le biais des investissements, le moteur de toute l'économie, y compris du travail. Ceci n'est d'ailleurs pas un danger illusoire, il suffit de penser à certains pays sous-développés, où, pour créer des postes de travail, on a dû faire appel à des capitaux étrangers qui ont fini par devenir prépondérants et même tout puissants.

En face de ces dernières constatations, la tentation est grande de déclarer qu'il faut supprimer radicalement l'argent, le travail étant tout à la fois source de richesses économiques et la seule valeur économique vraiment humaine. Nous verrons un peu plus loin que l'argent est tout de même nécessaire comme expression universelle du travail en vue d'assurer la possibilité des échanges. Mais auparavant il nous faut encore indiquer que dans notre civilisation actuelle, non seulement le travail apparaît en état d'infériorité caractérisé par rapport à l'argent, mais qu'argent et travail, qui devraient être unis l'un à l'autre comme deux pôles de la même activité créatrice de l'homme dans le monde, sont en fait *antagonistes*.

La brisure historique entre argent et travail

Ce n'est pas que travail et argent soient, *de soi*, opposés, mais notre monde occidental a vécu, et vit encore sous certains aspects, une situation dramatique dans laquelle la société a paru comme *scindée en deux groupes* : le travail représenté par un groupe d'hommes, les travailleurs, s'est trouvé non seulement opposé, mais *totalelement soumis* à une autre catégorie possédant l'« argent » et la maîtrise des mécanismes économiques, voire politiques. L'antagonisme n'a pas tellement lieu entre travail et argent, mais bien entre deux classes dressées l'une contre l'autre, l'une représentant le travail « aliéné », l'autre l'argent — surtout sous son aspect de capital — aliéné lui aussi, mais tout puissant.

Si l'on considère cette situation historique dans son ensemble, celle de l'antagonisme de deux classes, les travailleurs et les possédants — la question sociale, comme on disait il y a cinquante ans —, nul doute que sa « solution » dépasse le cadre de cette étude consacrée au rapport entre argent et travail. Ce rappel ne semble cependant pas inutile et permet de situer plus exactement notre problème. Ce n'est pas uniquement un problème technique, mais un problème humain, qui intéresse non seulement les hommes pris individuellement mais des groupes d'hommes historiquement engagés dans le monde d'aujourd'hui. En effet, si, à partir du XIX^e siècle, travail et argent ont pris corps dans des groupes humains opposés et antagonistes, ce conflit demeure encore latent à notre époque. Certes, il apparaît moins violent et, au dire de certains, la division de la société en *deux* classes n'est plus une réalité actuelle. Il paraît pourtant évident, au moins au niveau de la conscience de beaucoup, que cette situation historique d'opposition apparemment irréductible pèse encore lourdement sur l'histoire actuelle et donc sur la façon dont nous devons traiter des rapports entre travail et argent.

Aussi est-ce fort justement que ce numéro de *Lumière et Vie* commence par un article sur « L'Argent et les Classes sociales ». Sans en reprendre ici les analyses, on peut cependant rappeler quelques-unes de ses conclusions. La division de la société en deux ou plusieurs classes n'est pas sans rapport avec l'argent. Les revenus — et surtout l'assurance ou la non-assurance du revenu pour l'avenir — distinguent nettement les classes et sont liés à la prise de conscience de l'appartenance à une classe privilégiée ou non, ou à une classe « intermédiaire ».

Corrélativement, le genre de travail influe aussi sur cette conscience d'appartenir à telle ou telle classe. Non seulement parce que le revenu est variable en raison du travail auquel on s'adonne, mais parce que certains travaux, en particulier le travail manuel, ont été longtemps considérés, dans notre société occidentale, comme « moins nobles ».

Il faut noter, de plus, que les classes sont différentes — en fait et dans la conscience de leurs membres — par la participation plus ou moins grande ou par leur non-participation au *pouvoir*, pouvoir de décision économique et même pouvoir politique réel. Il est patent que dans un régime fondé sur le primat de fait du capital et donc de l'argent et du profit, le pouvoir appartient à ceux qui gagnent leur vie et qui sont en bonne position dans le circuit économique et monétaire.

Cependant tout n'est pas dit par là. La division de la société en classes, et donc la coupure entre travail et argent, se manifestent sur les différents plans que nous venons d'énumérer, mais en son fond, il s'agit d'un *problème moral*. Cette coupure entre les classes et entre le travail et l'argent va directement contre la nature de l'homme. En d'autres termes, c'est une situation qui va directement contre la justice, norme des rapports sociaux² : tout un groupe de personnes faisant partie de la société ne sont pas reconnues comme personnes libres et responsables « à part entière » ; et cette injustice touche surtout les travailleurs ayant un petit revenu.

On voit ainsi que, pour parler du rapport entre travail et argent, on est amené à aborder la question *en fonction de la nature de l'homme*, des normes éthiques qui y sont inscrites. On ne peut, de plus, faire abstraction ni des personnes, ni des groupes de personnes engagés dans ce conflit entre argent et travail, entre ceux qui travaillent et ceux qui ont la haute main sur l'argent, et où celui-ci apparaît plus ou moins comme « le sang du pauvre », suivant l'expression de Léon Bloy.

II

Le travail et la création des richesses

Changeant de perspective, il ne s'agit plus tant de voir

2. On sait assez l'insistance de l'enseignement de l'Eglise sur ce point. On trouvera d'amples développements sur ce sujet dans J.-Y. CALVEZ et J. PERRIN, *Eglise et société économique. L'enseignement social des Papes de Léon XIII à Pie XII (1878-1958)*, Paris, 1959, en particulier p. 179 ss. et p. 464 ss.

ce qui est, mais d'analyser *ce qui devrait être*. Sans prétendre canoniser le statu quo ou la situation actuelle, on ne fait que rappeler quelques normes éthiques inscrites au plus profond de l'homme. En partant de l'essence de l'homme et de sa condition d'homme dans le monde, il s'agit de montrer que le travail appelle l'argent comme un complément, car de soi le travail ne peut unir totalement les hommes d'un lien suffisamment universel au plan économique.

Une question préliminaire se pose dès maintenant. Le travail est-il toujours nécessaire *en droit* pour extraire des richesses à partir de ce que le monde de la nature offre à l'homme ? Sans travail, l'homme peut trouver telles quelles, dans le cosmos qui l'environne, d'immenses réserves. L'« occupation » de ces biens « sans maître » a toujours été considérée comme une acquisition légitime, indépendamment de toute considération de travail. Dans la pratique, c'est évidemment assez rare, et la plupart du temps, l'« occupation » exigera un certain travail, ou sera faite en vue d'un travail ultérieur. Si, par contre, on envisage cette richesse *particulière* qu'est l'argent, il s'agit toujours d'un bien « choisi », « produit » par l'homme. L'argent est une création de l'homme et par le fait même découle nécessairement d'une activité laborieuse. Partant de cette constatation, il nous faut retrouver les rapports *normaux* qui doivent exister entre travail et argent.

Pourquoi l'homme travaille-t-il ? Cette question élémentaire suscite des réponses fort diverses, voire divergentes. Cela n'est pas étonnant, puisqu'il s'agit d'une activité essentielle à l'homme. Toute définition du travail et de sa raison d'être reflètera une option sur l'homme lui-même et sa vocation, sur sa « fin ultime », comme diraient les théologiens³.

3. Abandonnant délibérément ici le plan explicitement religieux de la Révélation chrétienne, nous ne dirons rien du travail vu sous le double aspect de châtement et de rédemption. Mais cette perspective doit toujours être sous-jacente à notre propos. Seule cette considération permet, en effet, de rendre compte de toutes les anomalies dont nous avons parlé plus haut : travail coupé de l'argent que pourtant il contribue à former, société brisée où travailleurs d'une part, puissances d'argent de l'autre s'affrontent, en un mot, toutes les « aliénations » dont travail et argent sont victimes. Loin

Une première évidence s'impose à la raison : l'homme est à la fois et tout uniment un être de la nature — du cosmos — et un être non-naturel fait pour transcender la nature. Être tiré de la nature et vivant *dans* la nature, l'homme ne peut s'en abstraire sous peine de vouloir « faire l'ange ». Et on sait assez ce qui arrive à qui prétend « faire l'ange » ! L'homme a donc besoin de la nature, non seulement pour subsister, mais tout simplement pour être un homme. On dira en langage technique : l'homme est un être-de-besoins. C'est de cette vérité d'ailleurs que doit partir toute économie et toute science économique.

Indépendamment de toute querelle d'école, il faut maintenir cette autre évidence : en l'homme on ne peut séparer radicalement ce qui serait, d'une part, l'« animal », partie intégrante de la nature, d'autre part, la « raison », qui survolerait le monde naturel. Dès que l'homme utilise la nature externe pour satisfaire ses besoins les plus impérieux comme manger, se vêtir, se bâtir des abris, il n'en use pas comme le ferait un animal. Dès que l'homme touche à la nature pour satisfaire un besoin, il élève cette portion de la nature à son niveau. En bref, suivant l'expression même de Marx, « l'homme *humanise* la nature ». Il y introduit quelque chose qui ne serait pas sans lui, ou plus exactement, il y met son empreinte, son « esprit ». D'une masse de granit, il fait une statue ; d'une bête, le chien, il fait un compagnon fidèle ; il traite le minerai d'uranium pour y puiser une énergie nouvelle à son service⁴.

d'être des « nécessités historiques », comme le voudraient aussi bien les marxistes que les tenants du libéralisme économique absolu, ces aliénations sont le fait de l'homme, car ce sont des *injustices*, c'est-à-dire un mal moral. Seule l'action de l'homme, magnifiée par celle de l'Homme-Dieu, Jésus-Christ, peut y porter remède. A ce sujet, on peut se reporter à J.-Y. CALVEZ et J. PERRIN, *op. cit.*, p. 291 ss.

4. Cette création de richesses humaines à partir de la nature par la médiation du travail correspond d'une manière obvie à la « domination » de la nature confiée par Dieu à l'homme (*Gen.*, 1, 28). Mais il ne faut pas oublier que cette domination n'est pas absolue, elle doit rester sous la dépendance de Dieu et de sa loi telle que l'homme la trouve inscrite par le Créateur au plus profond de lui-même. Sinon, c'est la « mort de l'homme », son aliénation.

Sans encore employer le mot, nous avons ainsi découvert un premier contenu au *travail de l'homme*. Le travail est « émission de l'esprit » dans la nature, selon le mot de Proudhon. Quant au « produit du travail », il n'est plus nature brute, mais chose humaine, capable de satisfaire un besoin humain.

On pourrait en rester là et certains ne s'en sont pas privés, qui ne considèrent le travail — pourtant plein de noblesse — que comme une nécessité humble dont il faudrait bien vite se débarrasser pour pouvoir uniquement se consacrer aux « activités plus relevées de l'esprit ». Une telle conception, qui n'a pas toujours été étrangère aux tenants du libéralisme absolu, se serait fort bien accommodée de voir les travaux, manuels en particulier, confiés à des hommes de seconde zone, ainsi rabaissés au rang des esclaves du monde antique. Mais n'est-ce pas encore une fois vouloir « faire l'ange » et transformer les travailleurs en bêtes de somme que l'on frustrerait même des produits du travail ?

Le travail en effet, disions-nous plus haut, transforme la nature, l'humanise, c'est là son premier aspect. Il existe aussi un second aspect, inséparable du premier, selon lequel le travail transforme l'homme lui-même. Pour avoir oublié ce second volet du dyptique, plus encore que le premier, notre civilisation industrielle du siècle dernier est devenue parfaitement inhumaine. Ainsi, par son travail, l'homme non seulement utilise la nature à son service en la modifiant, en l'humanisant, mais il se transforme, il se réalise lui-même dans la nature. Marx disait qu'ainsi l'homme se « naturalise », selon une formule ambiguë mais acceptable au niveau où nous sommes. L'homme ne se contente pas de marquer la nature de son sceau, il devient véritablement « homme-dans-la-nature ». La nature devient comme le « corps de l'homme ».

La nature, d'extérieure à l'homme qu'elle était, devient dans le premier temps (logique) chose de l'homme ; dans le second temps, c'est l'homme lui-même qui est transformé par

son travail. Tel est le point de départ de la *civilisation* et de la *culture*. L'homme individuel et social se perfectionne ainsi par son activité laborieuse. Notamment à l'occasion de ce travail se créent des liens sociaux par l'intermédiaire des richesses ainsi produites, ou des « services » accomplis en vue de l'utilité commune. Par le travail s'ébauche ainsi tout un réseau complexe de relations sociales qui le débordent⁵.

Après avoir examiné le travail comme activité de l'homme dans et sur la nature, il faut considérer de plus près sa *dimension sociale* qui vient d'ailleurs d'apparaître comme une conséquence normale de l'activité laborieuse. Auparavant et pour éviter toute ambiguïté, il nous faut préciser en fonction des différents sens que l'on peut donner au mot travail, ou se situe exactement cette dimension sociale.

Tout d'abord, le travail nous apparaît comme un *acte* de l'homme sur la nature ; par définition, cet acte, émanant de la personne, est strictement incommunicable en lui-même. L'acte du travail est propre à la personne, propre à *telle* personne. Mais cette activité n'épuise pas toutes les possibilités de la nature humaine. Le travail est de plus *exercice* de la fonction de l'homme se construisant et construisant un monde objectif humain. Cet exercice se fait le plus souvent en groupes et c'est même une exigence de la nature humaine, indissolublement « personne et société ». On peut dire, en conséquence, que l'*exercice* du travail comporte un *caractère naturellement*

5. C'est ici que l'on pourrait parler de la *propriété*, du *capital* et de leurs relations avec le travail. La domination de la nature par l'homme peut se faire suivant trois dimensions : le travail (en tant qu'exercice) est domination *in actu* ; la propriété est domination réalisée ; le capital est domination réalisée et *in fieri* dans la mesure où, pour que le travail puisse atteindre son but de manière toujours plus complète et plus efficace, l'accumulation d'un capital — produit d'un travail antérieur, ne serait-ce qu'un simple outil — est nécessaire. Sans capital, le travail ne peut rien, sinon cette activité élémentaire du primitif se nourrissant des fruits de la nature. Dans cette perspective le capital exerce, ou devrait exercer, un *effet multiplicateur* sur le travail.

communautaire. Pour autant, les apports en travail-acte ne sont jamais exactement les mêmes, jamais parfaitement interchangeables, pas plus que ne sont interchangeables les hommes entre eux.

Il est enfin une troisième acception du mot travail, celle qui entre par exemple dans l'expression : « C'est du travail bien fait ». Il s'agit alors du *produit* qui découle de l'activité laborieuse. Ce « produit » peut revêtir des formes très diverses : depuis le produit au sens précis : objets manufacturés, produits de l'agriculture, jusqu'aux innombrables « services » et même en un sens les « productions de l'esprit », œuvres d'art, etc. En lui-même, le produit du travail revêt toujours une certaine forme concrète. Il est bien extériorisation de la personne dans le monde objectif, mais une manifestation qui de soi n'est pas encore universelle⁶. Si bien que la dimension sociale du travail, qui ne se manifeste qu'en partie au niveau de son exercice, n'acquiert pas non plus ici sa dimension totale : il y a *des* hommes qui exercent plus ou moins en commun leur activité laborieuse ; il y a *des* produits de ce travail. Mais il n'y a pas le travail comme valeur absolument universelle, ni un produit suffisamment abstrait pour être vraiment universel. En bref, ni l'acte du travail, ni les « associations » créées pour son exercice, ni ses produits ne paraissent épuiser toute la sociabilité de l'homme. Il reste toujours dans le travail — aux trois sens du mot — un élément concret qui l'empêche d'être la valeur absolument universelle.

A un plan plus général, le travail ne suffit pas à former ces *sociétés nécessaires* que sont la famille, l'Etat ou l'Eglise ; elles sont fondées sur des liens qui ne peuvent se réduire à lui ; car ce sont des relations entre personnes et qui sont indépen-

6. Il y a une distinction naturelle — c'est-à-dire fondée sur la nature de l'homme — entre l'homme travailleur et le produit de son travail, car ce dernier est *extériorisation* de sa personne. Mais ce serait injustice que de transformer cette distinction en *dissociation radicale* ; c'est ce qu'a très bien vu Marx en critiquant les postulats du libéralisme économique.

dantes des « choses » (biens, produits, services). Le travail ne peut même pas fonder toutes les associations « libres » entre les hommes, comme le seraient des sociétés de loisir ou de culture.

Qui plus est, dans son ordre même, le travail, entendu selon toute son extension, ne suffit pas à créer des liens sociaux épuisant la sociabilité de l'homme au strict plan économique. Tant qu'on ne considère que le travail, la société économique n'est pas entièrement constituée. Ce n'est pas à dire que le travail vienne en seconde position ; il est bien la *source* de la richesse et de l'argent, mais ces derniers ne pourront exister que lorsque seront intervenus l'échange et le choix.

La raison de cette « insuffisance » relative du travail se trouve dans le fait qu'il présente toujours un certain caractère concret, disions-nous. Cela est encore vrai lorsqu'il s'agit des produits du travail. Sauf cas exceptionnel, un homme fût-il Robinson dans son île — ne peut prétendre satisfaire tous ses besoins à l'aide *de son seul travail*. Il a besoin du travail des autres. Les richesses produites ne sont pas, pour la plupart, ordonnées à la consommation ou la satisfaction de qui les a fait naître — et cela de plus en plus dans la civilisation moderne, — mais elles seront « échangées » contre d'autres biens, produits, ou services. A leur endroit se concrétisera le « choix » que l'homme fait d'utiliser personnellement le fruit de son travail, ou au contraire de l'échanger contre une forme de richesse.

Plus profondément, l'échange est la conséquence nécessaire au plan économique de la reconnaissance mutuelle des hommes, à travers les produits du travail, y compris les différents services. Quant au choix, il découle lui aussi nécessairement de la liberté humaine immergée dans l'économique, liberté qui ne sera effective que si elle peut choisir de satisfaire tel besoin plutôt que tel autre, de sacrifier telle satisfaction pour obtenir telle autre. En cela, l'homme se différencie radicalement de l'animal : l'abeille, aussi perfectionnée soit-elle, ne saurait jamais produire que du miel et il faut l'intrusion de l'homme pour l'obliger à manger plutôt de la confiture.

On voit ainsi que l'analyse du travail conduit à une autre réalité complémentaire, l'échange et le choix économiques, qu'il s'agit maintenant d'étudier dans le but de retrouver les vrais rapports entre travail et argent.

Travail, Echange, Argent

Ayant fait intervenir l'échange et le choix libre de l'homme ou des hommes, nous n'avons pas encore épuisé le sujet. Nous avons maintenant à découvrir que, pour pouvoir effectuer les multiples échanges exigés par la vie économique, il faut — et c'est une conséquence de la nature rationnelle de l'homme — trouver une norme économique qui présidera à l'échange. Au nom de quoi échanger x quintaux de farine contre y heures de travail ? Quelle sera la *valeur commune* permettant de mettre en rapport deux ou plusieurs grandeurs aussi hétérogènes et irréductibles l'une à l'autre ? L'argent est précisément — ou mieux devrait être — cette valeur commune universelle présidant aux échanges économiques. Sa forme la plus abstraite et donc la plus universelle, ou monnaie, apparaîtra alors comme un moyen commode de régler les échanges économiques.

On remarque au passage qu'il ne s'agit pas ici d'un problème purement économique, mais d'une expression de la morale au plan économique. Si la *valeur* ainsi découverte est en conformité avec la nature sociale de l'homme, l'argent sera moyen de libération de l'homme, sinon ce ne sera qu'un asservissement et l'échange aura toutes les chances de comporter une certaine dose d'injustice.

Une première objectivation d'un travail ou d'un produit du travail a lieu lorsque ce travail ou ce produit a une certaine *utilité* pour quelqu'un. On dira qu'un travail, un produit, un service, vaut quelque chose, a une certaine valeur, s'il est utile à quelqu'un, s'il satisfait un besoin. Mais cette *valeur d'usage* est encore subjective.

La *valeur* deviendra *objective* dès que deux personnes s'accorderont pour reconnaître une utilité commune : un champ dont dispose Pierre ferait bien l'affaire de Paul ; l'un et l'autre

peuvent s'entendre sur une valeur (commune pour les deux) à donner au terrain et ainsi échanger ce champ contre une autre richesse, ou contre du travail. La reconnaissance de l'autre passe ici par une médiation (travail, produit, service, bien, etc.). Les deux protagonistes peuvent se reconnaître en s'entendant au sujet de la valeur du bien à échanger. La *valeur d'échange* est déjà une valeur objective, au moins pour deux personnes. Une conséquence de cette objectivité est la *quantification* qui peut déjà être introduite dans l'échange le plus simple qu'est le « troc marchand ».

Dès que les échanges deviennent plus complexes, faisant intervenir des réalités très diverses et nombre de personnes, cette quantification objective de la valeur devient plus nécessaire et aussi plus difficile à établir. En particulier, où chercher le fondement objectif de la valeur dès que nous avons affaire à plus de deux parties prenantes ? Or cette valeur objective d'échange est postulée par la nature même de l'homme qui ne peut se réaliser pleinement — même au plan économique, — qu'en société.

Cette mesure objective de la valeur devra s'appliquer à toutes les réalités qui entrent en jeu dans la vie économique. Elle devra servir à régler tout aussi bien les échanges entre travail et produits du travail, entre une richesse produite en vue de la consommation (par exemple vêtement) et une richesse mise en réserve en vue d'un travail futur (par exemple capital productif), ou même entre un travail et la jouissance stable d'un bien (propriété). Dans la cellule même de production que constitue l'entreprise, qui combine le capital (au moins sous forme d'outil, sans même parler de capitaux financiers), le travail, les matières premières, et fournit des produits destinés à satisfaire des besoins subjectifs, comment déterminer une valeur commune entre ces apports et ces produits divers, de manière à répartir les créances et les revenus d'une manière quantifiable et juste ?

On pourrait tenter de trouver dans la satisfaction des besoins une norme objective, et, partant de l'axiome « à chacun

selon ses besoins », essayer de répartir les richesses produites par le travail en fonction non pas du travail, mais des besoins. Mais là encore nous retrouvons la même difficulté : par définition les besoins sont subjectifs, comment les mesurer et choisir parmi eux ceux qui doivent être satisfaits et à quel taux ? Ne sommes-nous pas alors au rouet ? Ni le travail, même entendu comme produits, ni le besoin ne peuvent en eux-mêmes fournir une valeur commune objective permettant de répartir convenablement les richesses produites par le travail.

Argent et monnaie

Pour trouver une valeur objective d'échange, il faut sortir des échanges particuliers et passer au niveau de la société, où des échanges complexes ont lieu suivant une norme reconnue par cette société. On dira que la valeur est objective si elle représente une utilité pour la société. Les valeurs économiques créées par le travail (biens, services, produits) ou mises en rapport avec le travail (biens, apports divers) vont être jugées non seulement par les personnes, en fonction de leurs différents droits et de leurs besoins subjectifs, mais en fonction de la société, de ses besoins, des valeurs morales dont elle est dépositaire. En un mot, la valeur sera jugée en fonction du bien commun, selon tous les sens de l'expression, à la fois de la « communauté des biens » et du « bien de la communauté », dirait le P. Fessard. Finalement, c'est par rapport à la société que se déterminera objectivement la valeur du travail conçu comme exercice, comme produit, ou comme travail accumulé (capital) et la valeur de toutes les autres richesses qui découlent du travail ou ordonnent à lui (comme le capital, travail accumulé en vue d'un travail plus grand) ou qui ont un rapport quelconque plus ou moins lointain avec le travail.

Par quel moyen va s'effectuer ce jugement de la société ? Depuis fort longtemps déjà, l'humanité a inventé un signe représentant la valeur objective d'échange, c'est l'argent, sous sa forme la plus abstraite ou *monnaie*. Cette monnaie apparaît, au moins dans nos sociétés évoluées, comme l'élément universel abstrait servant à exprimer la valeur commune tant au tra-

vail qu'à ses produits (biens, richesses accumulées, capital, services, etc.). On la retrouvera comme expression de l'argent dans nombre d'échanges et elle servira à quantifier la valeur d'une manière commune : elle servira à exprimer le *prix* dans le cas des échanges marchands, le *salaire* dans le cas de la rétribution du travail ; ce pourra être aussi l'expression d'un *revenu*, d'une *rente*. Dans tous ces cas, la monnaie, ou valeur quantifiée de l'argent, sert au moins à *nombrer* la valeur tant du travail que de ses produits, à les rendre *universalisables et échangeables* dans une société donnée.

Dans tous ces cas, la monnaie ne devrait être qu'une sorte de véhicule objectif, universel et *neutre* de la valeur, aidant à faire circuler commodément et équitablement toutes les richesses produites par le travail, ou en relation avec lui (par exemple, *matières premières*), entre les différents membres de la société. Ces travaux, ces richesses, qui ne valent tout d'abord qu'en fonction de l'utilité subjective des personnes engagées dans l'économie, acquièrent maintenant valeur objective par rapport à la société. On sent ainsi poindre la possibilité pour l'*argent* d'acquérir ses lettres de noblesse, puisqu'une fois quantifié par le truchement de la monnaie, il sert de complément au travail.

Pour donner le fondement du rôle de la monnaie, nous ne parlerons pas ici des « théories de la valeur » qui ont été proposées par les différentes « écoles ». Nous ne ferons que renouer avec la vieille conception de l'*aestimatio communis*, à la fois subjective et objective, présentée sous la forme plus moderne de la « valeur sociale⁷ ». Cette position paraît cohérente avec tout ce que nous avons rappelé sur le travail de l'homme — à la fois personne et société — et sur la création des richesses. Comment cette *aestimatio communis* peut-elle jouer dans nos sociétés modernes ? Avant de répondre,

7. On sait que saint Thomas d'Aquin faisait usage de l'*aestimatio communis* dans la détermination du juste prix (*Somme Théologique*, IIa IIae, q. 77, a. 1).

rappelons brièvement comment deux tentatives historiques ont tenté de déterminer la valeur objective du travail et de l'argent sous toutes ses formes.

Pour le libéralisme absolu, le « libre échange » est le moyen universel qui doit conduire à la détermination de la valeur. La société économique est réduite à un immense marché (marché des biens, marché de l'argent, marché du travail). Les lois du marché jouant leur rôle, un certain équilibre s'établit en fonction de l'offre et de la demande : un *prix* en résulte quasi automatiquement, tant pour les denrées que pour l'argent et le travail ; le prix exprime la valeur de toutes ces réalités. Historiquement, ces théories poussées à la limite ont conduit à une impasse et ont accéléré la brisure de la société en classes opposées : d'un côté le travail, de l'autre l'argent. Sur le plan théorique, on peut remarquer que l'équivalence ainsi obtenue entre valeur objective et prix du marché, supposé libre, n'est ici que le résultat d'un *processus aveugle*. L'argent n'est pas encore le signe à travers lequel l'homme puisse reconnaître librement l'utilité d'un produit ou d'un service pour lui et pour la communauté. Ce « libre échange » n'est ni libre, ni libérant. Il est asservissement des faibles et de ce fait va directement contre le bien commun.

Faut-il alors, pour sauvegarder la liberté, supprimer le libre échange, supprimer l'économie de marché et faire de ce secteur une affaire de l'Etat, comme c'est le cas en Union Soviétique ? Il ne semble pas non plus. Que l'Etat, en tant que chargé du bien commun, soit obligé d'intervenir pour diriger l'économie, ou le marché, rien de plus évident : il devra par exemple défendre telle catégorie de citoyens nettement défavorisés, lutter contre l'envahissement de groupes économiques trop puissants, organiser même l'ensemble de la production, voire fixer le prix de certaines denrées et un salaire minimum.

Mais pour cela il n'est pas indispensable de supprimer tout échange, tout marché. L'*aestimatio communis* ou la « valeur sociale » pourra bien être déterminée par les services publics, mais il faudra que d'une manière ou d'une autre par des institutions appropriées, chacune des personnes engagées dans l'éco-

nomie puisse reconnaître que telle est bien la valeur commune d'un service, d'un travail, d'une denrée.

A cet égard, l'évolution de la notion de salaire est fort symptomatique. Conçu pendant longtemps comme « prix du travail », évalué selon les termes d'un simple contrat bilatéral de louage, un tel salaire n'était pas nécessairement injuste dans les petites cités médiévales, où producteurs, consommateurs et commerçants vivaient dans une aire restreinte, se connaissaient et ne pouvaient impunément léser autrui pendant un certain temps. L'estimation sociale de la valeur du travail et des richesses produites n'était pas absente. Le jour où cette société concrète et organique éclate et se désagrège, une telle conception du salaire se révèle comme radicalement insuffisante et on est obligé de faire appel à la notion de *revenu du travailleur*. Si le contrat de louage de travail n'est pas mauvais en soi, concrètement on doit l'aménager et même le transformer pour une large part, de façon que l'évaluation de la valeur du travail, de la relation entre argent et travail, soit expression de l'utilité de cette activité laborieuse pour la société. A ce moment-là, on reconnaît que le travail vaut ce qu'il vaut pour la société et doit être payé à ce prix. Cela peut se réaliser par des moyens empiriques fort divers (par exemple, répartition des revenus sur le plan national sous forme d'allocations, d'assurances, etc.).

Cet exemple conduit à donner un aperçu de ce que pourraient être les relations entre travail et argent dans une économie faite pour l'homme.

III

Perspectives d'avenir

On peut maintenant esquisser quelques lignes de recherche. L'*ajustement* des rapports entre argent et travail n'est qu'une pièce de l'ensemble de la société à promouvoir. Il serait vain d'imaginer, par exemple, qu'on pourrait réconcilier les classes sociales par quelques moyens techniques, d'ordre purement

économique ou monétaire. Le problème, autrement vaste, est celui d'une société *humaine* à promouvoir.

Abordons d'abord le domaine plus restreint des rapports entre argent et travail. Le travail est source de la richesse, de l'argent en particulier. Mais le travail à lui seul, en raison de son caractère toujours concret, acte attaché à la personne du travailleur, ou produit déterminé, ne peut suffire à tisser complètement les relations humaines qu'il amorce au niveau économique. L'argent sera comme le prolongement naturel de l'activité laborieuse au service de tous. Par le truchement de l'argent, le travail humain doit pouvoir servir à satisfaire les vrais besoins humains reconnus par la société. Ainsi se trouve posé le double problème de la répartition des richesses produites par le travail et de leur circulation.

La solution de ce double problème dépend pour une grande part de méthodes techniques dans lesquelles il nous est impossible d'entrer. Mais ces solutions elles-mêmes ne seront humaines, c'est-à-dire moralement acceptables, que si elles s'inspirent de cette vérité traditionnelle : la richesse, et en particulier l'argent sous toutes ses formes, est ordonnée à la satisfaction des besoins réels et légitimes des personnes et de la société : le reste constitue le « superflu ». Sa détermination est chose difficile qui dépend de multiples facteurs liés à l'éthique concrète de la société envisagée. Mais cette proposition, fortement rappelée par saint Thomas, doit toujours présider à sa détermination : le superflu est tout ce qui n'est pas nécessaire à un usage raisonnable pour satisfaire les besoins normaux de l'homme dans des conditions données. Au delà de cette limite, la richesse, l'argent sous toutes ses formes, doit revenir à l'usage commun. Et cela non pas seulement parce que les autres seraient pauvres par exemple, mais « *absolute* », c'est-à-dire de toute façon⁸.

8. *Somme théologique*, IIa IIae, q. 32, a. 5. C'est à propos de l'aumône que cette doctrine est proposée, mais il est clair que l'affirmation dépasse le simple cas de l'aumône et peut devenir une véritable obligation de justice (sociale).

Au niveau des individus, la répartition du superflu suppose un certain « style de vie » que l'on peut appeler « pauvreté », antidote radical de l'appât du gain et du profit à tout prix, moteur puissant de l'économie libérale⁹. Au niveau de la société — et donc de la morale sociale — cette répartition des richesses « en trop » ne peut être laissée totalement à l'arbitraire d'un chacun, ni à la complète initiative privée, car il y va du bien de tous, c'est-à-dire du *bien commun*. Cela suppose donc une organisation de la société économique où, notamment, des centres de décisions en matière d'investissement (injection de capital en vue de rendre possible un nouveau travail) soient aux mains non de puissances occultes, mais de « services » mandatés par la société¹⁰. Au delà, c'est finalement toute l'organisation de la production qui doit être réglée en vue du bien de tous et d'une répartition équitable des richesses produites par le travail. La richesse superflue est faite pour « circuler » et pour être remise dans le circuit économique en vue de la satisfaction de nouveaux besoins réels. Ce qui va encore directement contre un autre aspect du capitalisme libéral, la thésaurisation improductive d'immenses richesses. L'argent n'est pas fait pour dormir dans des coffres ou des bas de laines, mais pour être le véhicule servant de liaison universelle entre les hommes au niveau de l'économie.

Nous sommes ainsi conduits à dépasser ce point de vue restreint de la répartition et de la circulation de l'argent. L'argent ne fait pas le bonheur, pas plus que l'homme ne vit seulement de pain. Cette équitable répartition des richesses produites ne doit pas être la conséquence d'un processus automatique, par exemple d'un organisme planificateur central qui déciderait souverainement de tout, laissant aux sujets économiques la seule exécution des tâches laborieuses.

9. On peut se reporter aux remarques judicieuses d'Henri BARTOLI, *Science économique et travail*, Paris, 1957, p. 68 (Travail et pauvreté).

10. Cela pose évidemment la question des banques d'investissement et de leur contrôle par la société.

L'homme est aussi, et d'abord, liberté. Celle-ci ne pourra s'épanouir que si chacun est responsable, à son niveau et selon sa fonction, de l'organisation de l'ensemble économique. Les institutions d'une telle « démocratie économique » sont encore à mettre en place, en même temps que la mentalité qui doit y prendre corps, à découvrir. Cependant déjà, en France, par exemple, existent des embryons de cette organisation, sous la forme des syndicats, des comités d'entreprise, du conseil économique, du commissariat au plan, par exemple. C'est à partir de là qu'il faudrait œuvrer pour retrouver une société dans laquelle travail et argent, loin d'être opposés, serviraient à l'épanouissement de l'homme¹¹.

Jacques PERRIN, s. j.

11. Voir à ce sujet les travaux d'*Economie et Humanisme*, notamment « Pour une démocratie économique », n° 111, mai-juin 1958.

LE THÉOLOGIE N'A-T-IL RIEN A DIRE ?

Pour la théologie morale, le problème de l'argent semble bien être avant tout une invitation pressante à faire un examen de conscience et à reconnaître ses insuffisances. Economistes, sociologues, historiens et philosophes en sont venus à comprendre que l'argent est étroitement lié à l'homme, qu'on n'en saurait donc parler comme d'une *chose*, indifférente et neutre. Malgré son abstraction, ou plutôt grâce à elle, la monnaie est grosse d'une signification humaine, tout autant que l'activité laborieuse ou que le fruit du travail. Sa manipulation peut bien relever d'une technique, elle est aussi et comme d'emblée morale : elle renvoie, en dernière analyse, à une conception de l'homme. Au delà des apparences immédiates, l'argent reflète l'existence de l'homme ou la détermine. Le filigrane de nos billets de banque risque de nous induire en erreur : il n'y faut pas découvrir le profil de quelque divinité légendaire, ni davantage les traits harmonieux d'un homme intemporel, mais l'image de l'homme d'aujourd'hui, qui utilise ces signes de richesse, ou à qui ils font défaut.

Alors que, depuis un siècle, la connaissance humaine, patiemment, se débarrasse de ce que Marx appelait « la magie de l'argent », peut-on dire que la théologie a accompli le même effort de compréhension ? Lorsque le théologien parle de l'argent, le fait-il d'une façon qui soit intelligible à ses contemporains, et les problèmes qu'il entend résoudre sont-ils bien ceux qui se trouvent effectivement posés ? On ne saurait évidemment répondre à pareille question sans y mettre des nuances, sans tenir compte des efforts de rénovation qui se

dessinent ici ou là, sans laisser enfin sa chance au proche avenir. Tout bien pesé pourtant il faut en venir aux aveux : entre la théologie morale, d'une part, et, d'autre part, les diverses sciences qui s'emploient à élucider l'existence sociale et économique de l'homme, il s'étend un large fossé. Sans doute ne suffira-t-il pas d'un jour pour le combler et peut-être le mieux qu'on puisse faire pour le moment est-il de chercher à comprendre le genre de difficulté qui est à surmonter.

On n'en peut donner ici qu'une description superficielle. Pour avoir quelque chance de saisir le problème à bras le corps, il faudrait en effet se remémorer l'histoire de la théologie morale au cours des quatre ou cinq derniers siècles, repérer les sources qui ont alimenté la réflexion des moralistes, les principes auxquels ils ont fait appel pour systématiser leur enseignement, apprécier leur degré de fidélité — ou d'infidélité — à l'égard d'une histoire en perpétuel changement. Nous nous contenterons de jeter un coup d'œil sur le point d'arrivée provisoire de cette longue histoire de la théologie morale ; encore notre regard demeurera-t-il très partiel, puisque nous ne prendrons en considération que la théologie qu'enseignent les manuels. Cette méthode, si insuffisante qu'elle soit, n'est cependant pas entièrement fallacieuse. Elle conduit, sans doute, à laisser dans l'ombre les tentatives de renouvellement, — la « théologie en train de se faire » — mais elle permet de prendre une connaissance assez exacte des perspectives classiques et traditionnelles. S'il est d'ailleurs de bon ton de décrier les manuels, de contester leur valeur ou leur utilité, il n'en est pas moins vrai que beaucoup d'entre eux connaissent un succès durable et qu'en bien des cas ils constituent le seul moyen de formation ou d'information dont disposent les séminaristes, les prêtres, les religieuses, voire les laïcs soucieux de se faire une opinion sur la doctrine morale de l'Eglise.

*

Choisissons donc, parmi les manuels de théologie morale, l'un de ceux que de nombreuses rééditions et des traductions

en plusieurs langues nous autorisent à considérer comme typique de l'état présent de la question.

C'est dans la section consacrée au septième et au dixième commandements de Dieu que se trouvent abordés les points qui nous intéressent. Cette localisation suffit déjà à créer un certain climat : tout est organisé en fonction de l'idée de *propriété*, et non, par exemple, de la *justice* à promouvoir (la justice n'est d'ailleurs pas étudiée par l'auteur ; elle ne figure que dans une énumération des vertus cardinales et sans le moindre commentaire) ; il s'agit d'un ordre à respecter, non d'un ordre à instaurer. Cette perspective statique est sans doute inévitable dès que la vie morale est comprise comme observation des décrets divins et fuite du péché et non comme accomplissement des vertus et introduction de l'ordre rationnel ou divin dans une situation donnée.

Quatre questions sont successivement étudiées : la *nature* du droit de propriété, l'*acquisition* de la propriété, la *violation* du droit de propriété et la réparation du *dommage* causé. Le deuxième point permettait de rencontrer des problèmes réels ; il ne semble pas que ce soit le cas. Les moyens d'acquisition qui sont retenus comme intéressant la théologie morale sont l'occupation, la prescription, l'accession et les contrats. Peuvent être *occupées* les choses sans maître, et cela vaut, nous est-il précisé, des animaux (droit de pêche et de chasse) et des biens meubles (les trésors, les perles au bord de la mer, les diamants dans le désert, les pépites d'or, etc.). L'*accession* est l'extension du droit de propriété par suite de la réunion d'un objet accessoire à la propriété principale ; elle peut se faire soit par l'exercice des seules forces de la nature (fruits de la terre, croît des animaux), soit par la seule activité humaine (industrie), soit par l'union des deux (tel est le cas lorsqu'on sème sur un terrain appartenant à autrui). Après l'étude de la *prescription* le contrat reçoit un traitement privilégié ; ses différentes espèces sont soigneusement définies : promesse, donation, prêt à usage, dépôt, mandat, prêt à intérêt, contrat de location et de ferme, contrat de travail, pari, jeu, spéculation en Bourse, contrat d'assurance, contrat d'héritage...

Le droit de propriété peut être violé de deux façons : soit

par le vol, qui est l'enlèvement occulte du bien d'autrui contre la volonté raisonnable du propriétaire, soit par le dommage injuste, qui consiste à porter atteinte d'une manière injuste au bien d'autrui, sans en tirer avantage. Toute injustice commise entraîne un devoir de restitution. S'il s'agit de la possession injuste du bien d'autrui, les obligations seront différentes, selon que le détenteur est de bonne ou de mauvaise foi ; en cas de doute, il faut chercher à se créer une certitude en se livrant à des recherches appropriées. En cas de dommage injuste, l'obligation de restituer peut résulter du dommage lui-même : est tenu à restitution celui dont l'action a été cause efficiente du dommage et a constitué un péché formel ; la même obligation peut s'imposer aussi au coopérateur : celui qui a ordonné ou conseillé la mauvaise action, qui a incité par ses flatteries à la commettre, qui y a coopéré activement, ou passivement, celui qui s'est rendu coupable de recel, bref, tout participant doit restituer, à proportion de la gravité de son péché.

Tel est, en bref, le contenu du chapitre consacré aux problèmes de la vie sociale et économique. Il suffit de ce rapide résumé pour faire pressentir combien on se trouve ici éloigné des préoccupations que peut faire naître un examen objectif des données actuelles. La société à laquelle semble se référer notre manuel est en vérité fort archaïque. Elle repose sur une forme de propriété dont on peut bien dire qu'elle se situe de nos jours en marge des faits économiques. Ses membres sont liés par des contacts immédiats et simples, de personne à personne, même lorsqu'intervient l'argent. La production demeure de style artisanal, et le commerce limité ; la bonne foi suffit à instaurer des rapports normaux entre producteur, distributeur et consommateur : qu'on ne vende pas pour perle fine ce qui n'est qu'une perle de verre, que l'entrepreneur exécute le travail qu'il accepte, que l'employeur préserve ses ouvriers des dangers physiques et moraux, le bon ordre de la vie sociale repose sur l'obéissance à de tels préceptes. Les seuls maux contre lesquels on ait à se prémunir sont le vol, la destruction malveillante et le manquement à la foi jurée.

Cette situation, d'autre part, est supposée stable. Que l'homme risque sa vie et engage sa forme d'existence dans le travail et dans la circulation monétaire, que l'histoire humaine naisse dans cette sorte de soubassement matériel, c'est ce qui ne semble pas perçu. La raison en est, sans doute, que l'élaboration théologique ne repose en aucune mesure sur une étude des faits, mais plutôt sur des schèmes et des classifications jugés immuables et qui doivent donc, *a priori*, se retrouver en toute situation et en toute époque.

Dans ce qui est dit, par exemple, des modes d'acquisition de la propriété, on retrouve l'écho de l'enseignement d'Aristote au Livre I de la *Politique*, comme l'étude des contrats a sa lointaine origine dans le livre V de l'*Ethique à Nicomaque*, l'une et l'autre de ces sources étant complétées par des données du droit féodal, introduites en théologie par les grands auteurs scolastiques. Est-il possible d'enfermer les réalités actuelles dans ces catégories ? Ne se condamne-t-on pas, en le faisant, à laisser perdre ce qui fait l'originalité et aussi sans doute le caractère problématique de notre société ? Rien ne nous assure par avance que l'acquisition des richesses se laisse comprendre à partir des notions classiques d'occupation, d'accession, de prescription et de contrat ; n'existe-t-il pas d'autres mécanismes dont il conviendrait d'étudier concrètement le fonctionnement, pour les soumettre éventuellement à la judicature de la morale ?

*
* *

On voit par cet exemple que l'un des problèmes essentiels et à vrai dire préjudiciels qui se posent à la théologie morale est celui de ses *sources*. Au niveau des manuels classiques, ce problème est en réalité double. D'une part, comme nous l'avons vu, on se contente de mettre en œuvre des catégories pré-fabriquées qu'on ne se préoccupe pas de confronter aux données de l'histoire ; en suivant cette voie, la théologie morale s'enferme dans une abstraction insurmontable et s'interdit de rencontrer les problèmes (le problème de l'argent, par exemple, se trouve réduit au problème du prêt à intérêt).

Mais de plus, non moins fréquemment, le moraliste laisse à la théologie ascétique ou mystique le soin d'exploiter les sources révélées et de conduire à une vie de contemplation et d'union à Dieu. Cette option ne va pas non plus sans graves inconvénients : ne conduit-elle pas à une conception désincarnée de la vie théologale, qui se déroulera inévitablement hors de tout contact avec ce monde-ci ?

L'histoire montrerait vraisemblablement que cette scission de la vie chrétienne n'est pas un phénomène récent. On peut dire, en effet, de façon approximative, que, depuis la fin du moyen âge, les traités de morale ont constamment oscillé entre deux orientations sans doute complémentaires, mais aussi, en un certain sens du moins, contradictoires : d'une part, la morale « mystique », décrivant la vie chrétienne comme une imitation de Jésus-Christ, insistant sur la nécessité de s'établir en retrait de ce monde, mettant en valeur la primauté de la « vie intérieure » ; et, d'autre part, une morale pratique ou casuistique, visant à déterminer aussi exactement que possible ce qui, dans la vie mondaine, doit être tenu pour péché. Comme ces systématisations se sont la plupart élaborées sans contact vrai et profond avec les situations historiques, on comprend qu'ait pu naître cette mentalité, si courante chez les catholiques, — et notamment à l'égard de l'argent, — selon laquelle les choses matérielles ne relèvent que peu ou prou du jugement moral.

Aussi semble-t-il que la première tâche qui s'impose à la théologie morale est de retrouver un sens exact de l'unité de l'existence chrétienne, de percevoir les rapports qui lient à l'histoire du salut l'histoire de ce monde avec toutes ses composantes, de surmonter une opposition facile et néfaste entre la « vie intérieure » et la vie mondaine. Ce problème, on le sait, sous le titre de « théologie de l'histoire » ou de « théologie des réalités terrestres », retient depuis une quinzaine d'années l'attention des théologiens. Il est permis de penser qu'on touche là un point essentiel et que, des résultats qui seront atteints, dépend pour une large part le renouvellement de la théologie morale. Quand se sera largement imposée

l'idée que, d'une manière ou de l'autre, l'existence historique de l'homme est pleine de sens pour le théologien lui-même, on peut bien augurer que celui-ci comprendra l'intérêt capital que revêt pour lui une connaissance approfondie des réalités sociales et économiques.

*
* *

Ayant à dire comment et à quelles conditions, dans une situation donnée, peuvent être sauvegardées les valeurs fondamentales de l'existence humaine, le moraliste doit se persuader qu'il est pour lui aussi important d'apprécier exactement ce qu'on appelle traditionnellement les *circonstances* que de percevoir avec justesse les principes. D'une façon qui n'est qu'en apparence paradoxale, un principe ne réalise son universalité et son immuabilité qu'en s'actualisant en des actions variables selon les situations et les époques. Plus une systématisation morale est réussie, et plus elle est à la fois immuable et contingente : immuable, parce qu'elle exprime une conception de l'homme valable de tous temps ; contingente pourtant, parce qu'elle édicte les déterminations concrètes qui doivent permettre, à tel moment de l'histoire, de respecter la loi de nature. Que vienne à changer la situation, que se modifient les rapports de forces qui constituent l'histoire, ce sont aussi les déterminations concrètes qui doivent être modifiées pour que soit de nouveau respecté le principe universel. C'est ce qu'on oublie lorsque, parlant aujourd'hui de l'argent, on se borne à reprendre la condamnation portée par les théologiens médiévaux contre l'usure et le négoce, en ajoutant d'ailleurs qu'à notre époque de bonnes raisons légitiment dans une certaine mesure le prêt à intérêt. Il suffirait de cette simple accommodation si la signification de l'argent était encore aujourd'hui ce qu'elle était au moyen âge, si l'économie moderne n'était qu'une variante de l'économie médiévale. S'il en va autrement, les règles pratiques qui assuraient autrefois l'accomplissement des principes moraux ont toute chance d'être inopérantes dans la situation nouvelle qui s'est créée.

Si l'on réfléchit, par exemple, sur la morale économique élaborée par saint Thomas, on est amené à constater qu'elle représente un ensemble cohérent visant une situation bien définie, — celle-là même, *grosso modo*, qu'un homme du XIII^e siècle pouvait connaître en ouvrant les yeux sur le monde qui était le sien. Par là déjà, cette systématisation apparaît comme un exemple digne d'être médité ; mais aussi elle ne saurait être transposée telle quelle en un autre contexte.

Sans doute, la réflexion de saint Thomas est nourrie de la lecture d'Aristote tout autant sinon plus que de l'observation directe des réalités économiques. Le caractère littéraire de cette inspiration entraîne un inconvénient que nous aurons à noter ; il n'en faudrait toutefois pas exagérer la portée. Il est bien certain, en effet, que si Aristote a reçu du moyen âge latin l'accueil enthousiaste que l'on sait, cela tient pour une très large part au fait que l'on trouvait dans son œuvre une réponse à des préoccupations éminemment actuelles. La philosophie aristotélicienne offrait en quelque sorte une grille pour la lecture des phénomènes humains qui caractérisaient l'époque en laquelle vivait saint Thomas. Tout particulièrement, comme l'a finement noté G. de Lagarde (*La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge*, t. IV, p. 174), la *Politique* du philosophe grec devait sembler singulièrement moderne aux membres des communes, à ces bourgeois en rupture avec l'ordre féodal et en quête de nouveaux cadres intellectuels :

« Ce sont les maîtres qui ont vu fleurir dans leurs patries les institutions urbaines qui font à l'aristotélisme l'accueil le plus empressé. Pour qui s'en tient à l'ordre féodal, la politique d'Aristote est du chinois (...) En revanche, pour des hommes qui ont pu contempler la magnifique vie corporative des florissantes cités de Toscane, de Lombardie ou de Flandre, quelle révélation que l'Ethique et la Politique ! »

C'est certainement à Aristote, — et à des textes bibliques qui venaient à point corroborer l'autorité du Philosophe, — que saint Thomas a emprunté l'extrême méfiance qu'il professe à l'endroit des négociants, qui ne vendent que pour faire des bénéfices et dont l'activité implique, dit-il, une cer-

taine bassesse. Mais cette condamnation ne doit pas être comprise comme une marque de moralisme : elle est la conséquence d'une conception globale de la vie économique, qu'il nous faut rappeler d'un mot.

Saint Thomas est fort éloigné des catégories qui peuvent être les nôtres lorsque nous pensons au commerce. Dans la société que présupposent les analyses de la *Somme de Théologie*, le commerce « est affaire essentiellement privée, poursuivant une fin privée, qui est d'enrichir le commerçant. Jamais saint Thomas n'admettrait que le commerce puisse légitimement contrôler, comme c'est le cas dans les sociétés capitalistes, l'échange et la distribution des biens nécessaires à la vie. Tous les problèmes de ce genre relèvent directement ou indirectement de l'Etat, dont la fonction propre est d'assurer le bien commun des sujets. Dans une société telle que saint Thomas la désire parce que telle l'exige la justice, pourvoir les familles et l'ensemble des citoyens des biens nécessaires à la vie appartiendrait donc aux économistes (*œconomicos*) et à ceux qui sont pourvus de charges publiques (*politicos*). Ce n'est pas là du commerce, entreprise toujours privée, c'est du service public (E. GILSON, *Le thomisme*, 5^e édition, Paris, 1948, p. 449-450).

Saint Thomas ne prétend pas définir jusque dans le détail un régime économique idéal. Il affirme seulement un principe qui doit, en tout état de cause, être maintenu : la société a le devoir de pourvoir au bien de ses membres ; tout homme a droit à une existence humaine, et ce droit ne peut devenir pour personne occasion de gain. Dans la société telle que la voit saint Thomas, ce qu'on pourrait appeler le secteur primaire est donc tout entier sous la direction de l'Etat, seule incarnation du bien commun ; si l'on fait entrer dans ce secteur tous les biens nécessaires à la vie, le domaine ouvert à l'initiative privée semble plus ou moins s'identifier au *superflu*. Comme le superflu, le commerce privé doit être ordonné au bien commun ; il n'est moralement légitime qu'en dépassant son objectif immédiat, qui est le gain, et en se mettant au service de la communauté : ainsi peut-on se livrer au négoce

pour subvenir aux besoins de sa propre maison, ou pour satisfaire aux nécessités des indigents, ou encore, et plus largement, pour fournir à la chose publique les biens dont elle a besoin et qu'elle ne possède pas. Dans tous ces cas, le gain n'est plus recherché pour lui-même, il n'est plus que le juste salaire d'un service rendu à la société.

On serait tenté de voir en de tels principes une ébauche de quelque dirigisme étatique, et il est assez remarquable que nombre d'exposés classiques laissent dans l'ombre le rôle important que saint Thomas attribue à l'Etat dans la vie économique. Mais il ne faut faire dire aux textes que ce qu'ils veulent bien dire ; le schème général que nous venons de rappeler devait poser, aux contemporains de saint Thomas, moins de difficultés que nous n'y pouvons aujourd'hui découvrir. Les faits eux-mêmes, dans une certaine mesure du moins, ne répondaient-ils pas aux exigences de la théologie ? On ne peut guère éviter de se souvenir ici de l'économie féodale. Dans un monde essentiellement rural, divisé en petites unités qui vivaient dans une autarcie au moins relative, c'était bien au seigneur qu'il appartenait de donner à chacun, en terre ou en produits du sol, ce dont il avait besoin pour vivre. Le rôle de l'argent pouvait se trouver réduit à l'extrême : tout apparaissait immédiatement sous la forme de travail, de service, de biens de consommation. Pareillement secondaire était le commerce : son seul but était de procurer à la petite communauté les quelques biens nécessaires qu'elle ne produisait pas. Rien enfin n'illustre et n'éclaire mieux la rigueur des théologiens à l'égard de l'usure que la difficile situation financière des seigneurs au XIII^e siècle : depuis une centaine d'années, le coût de la vie ne cessait de diminuer, minimisant par là même les revenus fonciers dont vivaient les nobles ; par contre, certaines marchandises somptuaires, — comme le cheval de guerre, — allaient augmentant ; les témoignages abondent, qui nous montrent les seigneurs contraints de mettre en gage leurs bijoux, leur vaisselle d'or, leurs riches fourrures, livrés souvent pieds et poings liés à la rapacité des prêteurs juifs ou lombards, réduits à vendre des privilèges aux riches bourgeois, qui

achetaient avec le bénéfice de leurs entreprises commerciales leur liberté juridique. Comment la société féodale n'aurait-elle pas entretenu un certain ressentiment envers des négociants qui la dépossédaient à prix d'or de ses droits immémoriaux ?

Ainsi devons-nous, semble-t-il, replacer la théologie économique de saint Thomas sur une toile de fond assez nettement dessinée. L'aristotélisme, nous l'avons rappelé, répondait aux préoccupations de la classe montante ; il donnait aux bourgeois, émancipés de la juridiction féodale, une claire formulation de l'idéal qu'ils pressentaient. Mais l'œuvre d'Aristote était née dans la cité grecque du IV^e siècle avant notre ère, et elle en portait la marque ; en elle se reflétaient une économie rudimentaire, une méconnaissance du travail et un mépris aristocratique du commerce. Ferment de pensées nouvelles en bien des domaines, elle devait, en raison de cet archaïsme économique, inciter ses lecteurs médiévaux à privilégier les formes économiques de la féodalité, pourtant dépassées dans les faits, les empêcher de comprendre ce qu'il y avait de radicalement neuf dans l'apparition de la vie urbaine, qui annonçait déjà une économie placée sous le signe de l'industrie, du commerce et de l'argent. C'était vraiment une époque nouvelle qui commençait, celle des hommes d'affaires, des grosses fortunes, des procédés d'écriture, des banques, des foires internationales, mais aussi des conflits sociaux, des grèves, des émeutes, de la misère et des crises économiques.

Du même coup, un problème original se trouvait posé. Sans doute, il s'agissait bien encore de faire en sorte que tout homme reçût les biens nécessaires à son existence, d'éviter que ce droit fondamental ne fût aliéné. Mais cela même exigeait que fussent mis en place des mécanismes autrement complexes, puisque désormais tout était médiatisé par la monnaie. L'introduction de cet élément nouveau suffisait à transformer les données du problème ; il n'y avait pas d'autre solution que d'inventer un nouveau mode de rapports entre les hommes.

On montrerait facilement que c'est bien ainsi que les contemporains ont compris la question qui leur était proposée.

Lorsque, venant de la campagne, on franchissait les portes d'une ville, on passait d'un statut juridique à un autre statut : le monde féodal n'avait pas prise sur les bourgeois. On peut voir en cela le symbole d'un renouvellement qui déborde largement les cadres de l'ordre juridique. A une mutation économique répond une transformation de l'existence tout entière ; comme poussées par une exigence rigoureuse, les populations urbaines se lancent passionnément à la recherche de formes politiques, culturelles, religieuses... inédites ; on saisit, en étudiant l'histoire de ce demi-siècle, ce que Péguy voulait dire lorsqu'il parlait des *époques*...

Même s'il n'a pas eu clairement conscience de la portée des transformations économiques qui s'opéraient sous ses yeux et si l'influence d'Aristote l'a conduit à réfléchir à partir de données en partie périmées, saint Thomas a profondément senti la signification globale de l'ascension bourgeoise. Par l'*universitas* à laquelle il appartenait, il se trouvait plongé dans le mouvement urbain, et sa théologie reste l'un des témoignages les plus puissants de ce bouillonnement d'idées. Témoignage, hélas ! bien isolé : dès le XIV^e siècle, la théologie allait rompre ses attaches avec la civilisation et il n'est peut-être pas exagéré de dire que le problème posé à la fin du XIII^e siècle n'a jamais reçu sa solution.

*

Retrouver un contact réel avec les données historiques, ce sera, pour le théologien, saisir le caractère global des problèmes posés par l'évolution de l'économie, comprendre qu'on ne saurait se tirer d'affaire en recourant à des « replâtrages », mais que c'est un équilibre d'ensemble de la vie sociale qui est à instaurer. Certes, un tel problème dépasse la compétence du seul moraliste : il ne lui revient pas d'inventer les solutions techniques qui permettront une existence authentiquement humaine au niveau économique, politique ou social ; mais ces solutions elles-mêmes relèvent de sa judicature, il se doit de les connaître assez bien pour déceler celle qui est le plus apte à satisfaire les besoins humains et à préfigurer au mieux la communauté d'amour entre tous les hommes.

Avec quelque pessimisme peut-être nous le notions en commençant : dans le dialogue qui s'est établi entre les économistes, les sociologues, les historiens et les philosophes, le théologien garde un silence solennel. Il faut du moins qu'il écoute, qu'il comprenne tout ce qui se trouve engagé dans un tel dialogue et qu'un jour enfin il y prenne part lui-même.

Charles ROMANEY

CALVIN ET L'ARGENT

*A propos d'un livre récent*¹

« Que peut dire et faire l'Eglise devant le pouvoir de l'argent ? Car si le communisme a dès sa naissance échappé au baptême, le capitalisme s'est développé au sein de la chrétienté, dans l'Italie, l'Allemagne méridionale et les Flandres catholiques du XII^e au XV^e siècles, aux Pays-Bas et en Angleterre, nations protestantes, au XVI^e et XVII^e siècle. Avant d'accuser l'insuffisance de la prédication chrétienne devant la réalité communiste, il serait donc fructueux de rechercher ses insistances et ses défaillances devant la réalité capitaliste, née sous sa maîtrise et détachée d'elle malgré ses efforts ». C'est par ces réflexions qu'André Dumas introduisait naguère le compte rendu de trois ouvrages sur « Les chrétiens devant l'argent »². Le livre que nous nous proposons de présenter dans les pages qui suivent apporte une contribution de première importance à l'étude souhaitée par le pasteur Dumas. En effet, la double formation théologique et économique du pasteur André Biéler lui a permis de composer une synthèse sur *La pensée économique et sociale de Calvin*.

Son gros livre de près de six cents pages est rempli d'analyses claires et de précieuses citations d'œuvres peu connues du Réformateur (en particulier des commentaires scripturaires). Nous nous efforcerons de résumer cet ouvrage en utilisant le plus possible les termes mêmes de l'auteur et, chemin faisant, nous donnerons quelques échantillons des citations de Calvin.

André Biéler part de la constatation que, si la réflexion théologique et le point de vue politique de Calvin ont été abondamment étudiés, sa pensée économique et sociale, par contre, est peu connue,

1. André BIÉLER, *La pensée économique et sociale de Calvin* (Publications de la Faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Genève, XIII), Préface d'Antony BABEL, Genève, Librairie de l'Université Georg, 1959, 580 p., 2.800 f.

2. *Esprit*, avril 1953, p. 608-623 ; ici p. 608.

ou même méconnue. Elle ne manque pourtant pas d'intérêt, dans la mesure où le Réformateur de Genève a été, dans ce domaine comme dans d'autres, un novateur.

La pensée économique de Calvin n'est séparable ni des événements de l'époque, ni de ses prémisses théologiques. C'est ce qui explique le plan de l'ouvrage du pasteur Biéler. La première partie est consacrée à l'histoire ; la seconde à la doctrine.

Nous passerons très rapidement sur la première. Une longue introduction y étudie « les points de rupture de la société médiévale à la naissance du monde moderne », en Allemagne avec Luther, en Suisse avec Zwingli, à Genève et en France avec Farel. Le premier chapitre est consacré à « l'avènement du calvinisme, puissance permanente de transformation politique et sociale ». Et c'est « la vie économique et les réformes sociales » qu'analyse le chapitre deuxième.

Parvenu au terme de cette première partie, l'auteur résume ainsi ses analyses : « Pour Calvin, il n'est pas douteux que la Parole de Dieu s'adresse à l'homme tout entier, dans sa vie présente comme dans sa vie future, dans son âme comme dans son corps, dans sa vie spirituelle comme dans sa vie matérielle, dans son être personnel comme dans sa vie en société. Quand Dieu parle, il rencontre l'homme dans la totalité de son être et de son devenir, sa voix s'adresse à lui aussi bien qu'à l'humanité, à l'univers et à la création tout entière : tout le profane devient sacré, rien n'échappe au dessein, ni au jugement, ni à l'amour de Dieu. Mais il importe de rappeler que dans l'esprit de Calvin si tout, dans l'existence humaine, se rapporte à Dieu et est impliqué dans sa Parole, tout cependant n'a pas la même importance. La Réforme de Calvin est d'abord et essentiellement une Réforme théologique ; elle envisage en premier lieu les relations de l'homme avec Dieu. Ce n'est que secondairement, et comme en conséquence de ces relations, que la Réforme se fait morale, sociale, politique et économique... Il ne faudrait pas faire de Calvin autre chose qu'un théologien ; et ce serait une grande erreur que de vouloir dégager de sa pensée une doctrine morale, politique, économique qui fût indépendante de sa théologie » (p. 179).

Le pasteur Biéler aborde alors, au début de sa seconde partie, l'anthropologie et la sociologie théologiques de Calvin. Créé à l'image de Dieu, l'homme est à la tête de toute la création ; mais il n'est homme qu'en demeurant librement assujéti à Dieu : son autonomie serait sa propre destruction. Si l'homme se sépare de Dieu, il perd sa vraie nature et sa liberté, mais non sa responsabilité. Il n'est plus capable de vivre spirituellement, bien qu'il puisse encore organiser la vie sociale. En effet, après le péché, « il nous reste quelque portion d'intelligence et de jugement avec la volonté » (*Institution chrétienne*, 1560, II, II, § 12). Ces dons permettent d'user avec discernement des « choses inférieures et terriennes, lesquelles ne touchent point jusques à Dieu et son Royaume... mais sont conjointes

avec la vie présente, et quasi encloses sous les limites de celle-ci ». Dans cette catégorie « sont contenus la doctrine politique, la manière de bien gouverner sa maison, les arts mécaniques, la philosophie et toutes les disciplines qu'on appelle libérales » (*Ibid.*, § 13).

Mais l'échec de l'homme n'est pas l'échec de Dieu. L'homme nouveau en Jésus-Christ, et par le Saint-Esprit, est enfanté à une vie nouvelle, qui est essentiellement communautaire. A partir de là, le pasteur Biéler décrit le destin de la société et le mystère de l'histoire. Il introduit ensuite la présentation du baptême comme sacrement de la personne, et de la Sainte Cène comme sacrement de la communauté. Il en vient enfin à étudier les rapports de l'Eglise et de l'Etat.

Les trois derniers chapitres sont ceux qui nous retiendront le plus longtemps. Le premier d'entre eux aborde « les richesses et la maîtrise du pouvoir économique ».

Le point de départ de Calvin est la conception biblique de la vie matérielle. Celle-ci est aussi spirituelle et ne constitue qu'une expression parmi d'autres de la grâce de Dieu qui donne et entretient la vie. L'argent n'est donc pas étranger au Royaume de Dieu : il est un signe destiné à l'annoncer et à le figurer concrètement. C'est ainsi que l'abondance et la prospérité nous sont données pour désigner la splendeur du Règne de Dieu auquel nous sommes appelés ; tandis que disette et famine figurent et proclament parmi nous la tragique condition de l'humanité privée de la Parole de Dieu. Bref, les richesses visibles se présentent comme le sacrement des richesses invisibles.

Cependant aucun rapport quantitatif ne doit être établi entre richesse matérielle et bénédiction spirituelle, ni aucune correspondance entre les richesses et les mérites de l'homme. Le dépouillement doit être au contraire l'occasion d'un enrichissement spirituel. La confiance en la Providence n'autorise ni paresse, ni imprévoyance, ni activisme morbide. Le signe d'une foi authentique est l'abandon à Dieu des richesses et de toute la vie matérielle. Par contre, donner une valeur objective aux biens matériels, c'est succomber à l'idolâtrie de Mammon : « Ce n'est point sans cause, écrit Calvin, que saint Paul dit que l'avarice est idolâtrie. De fait, nous voyons comme tous les jours ceux qui se veulent enrichir font hommage au diable. Ils ne le diront pas de bouche, mais la chose montre que leur intention est telle, et qu'ils sont tellement transportés que Dieu ne leur est rien, et Satan leur est tout » (*Sermon LI sur l'Harmonie évangélique*, Mt., 4, 8-11).

Pour Calvin, la fonction sociale de l'argent ne se comprend qu'à la lumière de la théologie de la grâce : l'argent, signe extérieur de la grâce de Dieu ne peut pas plus qu'elle être possédé par l'homme de façon absolue. Il est destiné à servir, à rouler, à rencontrer autrui, à signifier l'œuvre ininterrompue de la grâce envers tous les hommes. Séparer l'argent de la théologie de la grâce, c'est aboutir à la défor-

mation puritaine, pour laquelle la richesse est le signe visible de l'élection individuelle, et la pauvreté le signe de la réprobation de Dieu.

Le dessein de Dieu est de donner la richesse à tous les hommes. La richesse et la pauvreté sont par conséquent des fonctions et non des états : le riche doit s'appauvrir pour entretenir le pauvre ; le pauvre doit s'enrichir avec l'aide du riche. Les riches sont les dispensateurs de Dieu et les obligés des pauvres : « Car voilà aussi à quelle condition Dieu met le bien en la main des riches : c'est afin qu'ils aient occasion et faculté aussi de subvenir à leurs prochains qui sont indigents » (*Sermon CXXI sur le Deutéronome*, 24, 19-22). Le pauvre, inversement, victime du péché de la société, est vicaire de Dieu. Il est celui en qui Dieu se cache pour rencontrer l'homme. Il est le procureur de Dieu, c'est-à-dire celui par qui le Seigneur exerce son jugement sur l'Eglise et la société. La part du pauvre est donc un dû. Et la solidarité économique, très différente du paternalisme, doit se réaliser spontanément dans l'Eglise. Aussi le diaconat est-il créé non seulement pour soutenir les « économiquement faibles », mais pour mettre continuellement en question la vie matérielle de chacun des membres de la communauté.

Mais l'Etat aussi a un rôle régulateur à jouer. Il doit garantir la propriété privée, mais au service de la communauté : c'est-à-dire qu'il doit garantir à chacun sa part des fruits de la propriété. Il a la charge de veiller à l'honnêteté des échanges et du trafic. Quant aux impôts, ils sont légitimes, mais ne doivent pas peser abusivement sur le peuple.

Le chapitre cinquième est consacré aux activités économiques : « Calvin, se fondant sur les Ecritures, est l'un des rares théologiens qui ait mis en évidence avec tant de clarté la participation du travail de l'homme à l'œuvre de Dieu. Il a ainsi conféré au labeur humain une dignité et une valeur spirituelles qu'il n'avait ni dans la scolastique ni, à plus forte raison, dans l'antiquité... Tandis que les auteurs anciens avaient nettement différencié le travail noble, confié aux hommes libres, du travail manuel réservé aux esclaves, le christianisme avait déjà amené une première révolution sociale en proclamant l'égalité fondamentale de tous les êtres humains et la dignité du travail manuel... Le moyen âge avait toutefois établi une certaine hiérarchie entre les occupations légitimes. Plus le besoin auquel répondait une branche de la production était essentiel, plus aussi cette branche était considérée. Cela explique la primauté accordée à l'agriculture, qui passait dans cet ordre de dignité avant les métiers, lesquels avaient le pas sur le commerce, suivi enfin de la banque très généralement déconsidérée... Calvin alla jusqu'à mettre l'industrie sur le même pied de dignité que le travail agricole. Et non content de professer pour le grand commerce et pour le petit négoce une égale estime, ce fut lui qui, le premier, reconnut le fondement

théologique du trafic commercial, expression de la solidarité humaine et signe de la communion spirituelle des hommes entre eux » (p. 414).

A. Biéler analyse ensuite, à la suite de Calvin, le fruit du travail : le salaire. Au lieu de chercher à établir le juste prix et le juste salaire par référence au droit naturel, le Réformateur s'efforce de montrer que le salaire ne peut être compris qu'à partir de la gratuite rémunération de Dieu accordant à tous les hommes le pardon et la vie. « Le salaire ne peut donc pas être déterminé d'abord par une mesure quantitative objective, mais il doit être envisagé en tout premier lieu par rapport aux besoins réels des travailleurs considérés comme revêtus de la dignité des enfants de Dieu. Ensuite viendront les questions quantitatives qui pourront ou devront être fixées par la loi ; mais sans que cette mesure puisse en aucun cas constituer pour le chrétien une norme suffisante » (p. 424).

Après avoir donné quelques indications sur les différents « métiers » (tout d'abord l'agriculture, puis les arts, la science, enfin le commerce), A. Biéler, à juste titre, s'arrête plus longuement sur la position prise par Calvin à l'égard du prêt à intérêt. Le Réformateur s'est expliqué à ce sujet dans les commentaires des textes de l'A. T. qui traitent du prêt : *Exode*, 22, 25 ; *Lévitique*, 25, 35-38 et *Deutéronome*, 23, 19-20 (commentaire sur ces textes en 1554 et explications dans des sermons datant de la même époque) ; *Psaume*, 15, 5 (explication de Calvin en 1557) ; *Ezéchiel*, 18, 8.17 (commentaire datant de la fin de la vie de Calvin et publié après sa mort, en 1565). De plus, Calvin a donné des précisions dans une lettre à son ami Claude de Sachin. La question plus limitée de savoir si les pasteurs ont le droit de tirer profit de leur argent a été abordée à plusieurs reprises, notamment dans deux lettres du début de 1560 et de 1562.

La position du Réformateur repose sur une distinction très importante entre prêt de consommation et prêt de production. A. Biéler les distingue de la manière suivante : « Le premier, qui n'est qu'un prêt de secours, improductif pour le débiteur, ne mérite aucune rémunération. Avec le second, appelé aussi prêt d'entreprise, le débiteur va pouvoir, en y ajoutant son travail, se procurer un gain nouveau ; il est donc légitime de le rémunérer » (p. 455). Pour arriver à cette position vraiment révolutionnaire, Calvin n'a pas laissé de côté les textes bibliques sur lesquels la pensée chrétienne s'appuyait traditionnellement en refusant toute espèce de prêt à intérêt ; il n'a pas non plus donné à ces textes une interprétation théologique très différente de celle de ses prédécesseurs. Mais il a compris que ces versets bibliques ne pouvaient pas s'appliquer en vérité à certaines réalités nouvelles de la vie financière. Certes, la Parole de Dieu dénonce très sévèrement les tendances naturelles de l'homme à ne rechercher que son profit. C'est pour cette raison, estime Calvin, que la Bible condamne l'usure et tous ses abus :

« Usure a quasi toujours ces deux compagnes inséparables, à savoir cruauté tyrannique et l'art de tromper dont il advient que ailleurs le Saint-Esprit met entre les louanges de l'homme sain et craignant Dieu de s'être abstenu des usures, tellement que c'est un exemple bien rare de voir un homme de bien et ensemble usurier » (*Lettre à Claude de Sachin*). Le prêt désintéressé destiné à aider autrui est vraiment un signe authentique de la foi : « Jésus-Christ remontre que si nous cherchons d'acquérir faveur envers les riches, afin d'en mieux valoir, que nous ne donnons en cela nul témoignage de notre charité ni compassion. Il propose donc une autre sorte de libéralité, laquelle soit pleinement gratuite, c'est d'aider aux pauvres ; non seulement parce qu'on hasarde le principal, mais aussi parce qu'ils n'ont point de quoi rendre la pareille » (*Comm. Moïse, Exode, 22, 25*).

Mais ce serait légalisme et littéralisme que d'appliquer sans discernement les prescriptions de l'A. T. aux réalités nouvelles. Les Juifs vivaient sous une loi politique qui n'est pas valable telle quelle pour d'autres peuples et d'autres temps, bien qu'elle conserve une valeur d'avertissement et un enseignement spirituel universel. La preuve que la loi judaïque n'est pas directement applicable à d'autres peuples et d'autres temps, est qu'elle autorise de prêter à intérêt aux étrangers : il s'agit de permettre le trafic international de l'argent sans lequel Israël resterait coupé du monde. La Bible, dit encore le Réformateur, ne comprend pas sous le mot d'usure le phénomène relativement neuf et de plus en plus fréquent qu'on nomme le prêt de production : « Premièrement il n'y a point de témoignage des Ecritures par lequel toute usure soit totalement condamnée. Car la sentence de Christ vulgairement estimée très manifeste, c'est à savoir *prêtez sans espérer* (Luc, 6, 35) a été faussement détournée en ce sens. (En réalité) Jésus voulant corriger la coutume vicieuse du monde de prêter argent nous commande de prêter principalement à ceux desquels il n'y a point d'espoir de recouvrer. Or nous avons coutume de regarder premièrement là où l'argent se peut mettre sûrement. Mais plutôt il fallait aider les pauvres vers lesquels l'argent est en danger. Par ainsi les paroles du Christ valent autant à dire comme s'il commandait de subvenir aux pauvres plutôt qu'aux riches. Nous ne voyons pas encore que toute usure soit défendue » (*Lettre à Claude de Sachin*).

L'argent, trait d'union entre les hommes par lequel ceux-ci peuvent se communiquer mutuellement les biens dont ils disposent, est productif au même titre que n'importe quelle marchandise. « Certes, je confesse ce que les enfants voient, à savoir que si vous enfermez l'argent au coffre il sera stérile. (Mais) je reçois pension du louage de maison. Est-ce pour ce que l'argent y croît ? L'argent n'est-il pas plus fructueux es marchandises, que aucune possession qu'on pourrait dire ?... Quoi ? Quand on achète un champ à savoir si

l'argent n'engendre par l'argent? Les marchands comment augmentent-ils leurs biens? (*Lettre à Claude de Sachin*).

Calvin, assimilant le prêt d'argent à la location foncière, s'oppose par là à l'argumentation classique de l'antiquité, comme des Pères de l'Eglise et des théologiens scolastiques, selon laquelle l'argent ne peut pas produire de fruit. Rappelons, en quelques mots, cette doctrine unanimement admise avant le XVI^e siècle et soutenue jusqu'au XIX^e siècle, malgré certaines oppositions, par la majorité des auteurs catholiques et par toutes les décisions de l'autorité ecclésiastique. Nous en empruntons la formulation au P. H. du Passage : Les docteurs de jadis « ne niaient pas l'évidence qui montrait, dans l'argent, l'ordinaire instrument de nombreuses opérations lucratives. Mais ils disaient seulement que ce rôle actif n'était joué que lorsque l'argent n'était plus lui-même en scène, que lorsqu'il avait cédé la place, qu'il était dépensé. Encore faisaient-ils remarquer que, même alors, ces ressources productrices fournies par l'argent inerte n'avaient leur efficacité qu'entre des mains expertes. Le savoir-faire, le travail de l'homme restaient l'élément primordial. Si cet homme était propriétaire des outils, par lui employés, il avait droit au bénéfice intégral de son travail ainsi équipé. Si, n'apportant que son argent, il restait pourtant associé, supportant, pour sa part, les risques de l'entreprise, il avait droit à une fraction du gain éventuel. S'il ne voulait plus être qu'un prêteur, laissant à d'autres les responsabilités de tout genre, il coupait, pour un temps, le lien qui les reliait à son argent engagé dans une entreprise dont lui-même déclinait l'aléa. Il y avait, du fait de cette dissociation, sinon suppression, au moins suspension de la propriété passée, pour le bailleur de fonds, comme en état de léthargie, sous le rapport des droits à la rémunération. Ceux-ci avaient émigré, avec les risques, du côté de l'emprunteur, à charge pour celui-ci de remettre, lors de l'échéance, la somme primitivement reçue »³.

Mais la « révolution » de Genève est grosse d'abus possibles. Calvin en discerne certains et limite sévèrement la pratique du prêt à intérêt. A son avis, on ne peut pas faire un métier de l'usure. « Je n'approuve pas, dit-il, si quelqu'un propose faire métier de faire gain d'usure » (*Lettre à Cl. de Sachin*). Il n'est pas permis de placer à intérêt une somme dont on aurait besoin pour aider gratuitement un pauvre. Par ailleurs il n'est pas juste d'exiger d'un débiteur l'intérêt complet s'il n'arrive pas à gagner ce montant avec la somme prêtée. Enfin il n'existe pas de règle objective pour fixer le taux d'intérêt : le prêteur doit être déterminé par son jugement spirituel et moral, par la charité.

La prise de position de Calvin en faveur du prêt à intérêt est-elle

3. *Dict. théol. cath.*, art. *Usure*, t. XV/2, col. 2372-2373.

véritablement révolutionnaire ? La réponse à cette question repose en partie sur l'idée qu'on se fait des rapports existant entre le calvinisme et le capitalisme. C'est un problème très débattu, sur lequel les avis sont contradictoires. Le livre du pasteur Biéler nous fournit un excellent tableau d'ensemble, dont nous retiendrons quelques éléments.

Pour Werner Sombart, les puritains calvinistes sont des Juifs qui s'ignorent. Comme eux, ils exercent, par leur religion, une influence décisive sur le développement de la vie économique.

Max Weber affirme de même que les puritains sont à l'origine du capitalisme, dont ils ont l'esprit : souci d'épargne des biens amassés et stimulation de l'ardeur au travail de celui qui les possède. C'est Calvin qui est créateur de cet esprit dans la mesure où il a sécularisé l'ascétisme et fait du labeur quotidien une pratique religieuse. Un esprit d'entreprise fécondé par la foi et une sobriété rigoureuse aboutissent à stimuler la production qui dépasse ainsi la consommation et crée de l'épargne en quête de nouveaux investissements.

Le théologien Ernst Trötsch répète les thèses de l'économiste Max Weber. Pour lui, le comportement libéral de Calvin à l'égard du capitalisme naissant et son attitude révolutionnaire à l'égard du prêt à intérêt tiennent à deux causes : alors que Luther et les catholiques gardent l'idée d'une économie féodale, agricole et artisanale, Calvin saisit les exigences nouvelles de l'économie commerciale des centres urbains. Alors que les luthériens et les catholiques condamnent le capitalisme déjà très puissant et capable de prendre possession des gouvernements, qu'ils connaissent, par exemple, en Allemagne, Calvin ne voit à Genève qu'un capitalisme limité, qu'il accepte. De la sorte, pour Trötsch, le capitalisme n'est pas né du calvinisme : il a été acclimaté, grâce à la morale calviniste, dans les pays qui adoptèrent la Réforme.

Tout en reconnaissant ce que leurs analyses comportent de vrai, André Biéler fait à ces trois auteurs un certain nombre de critiques : leur erreur principale, à son avis, est d'assimiler le puritanisme du XVIII^e siècle au calvinisme de Calvin : « Le puritanisme qu'ils analysent est au moins aussi éloigné du calvinisme de Calvin que l'est aujourd'hui le protestantisme suisse ou français ; et il y aurait autant de coupable présomption à vouloir étudier le calvinisme et son influence sur l'économie moderne à partir de ce protestantisme, qu'il y en aurait à tenter une explication de Thomas d'Aquin à partir des mœurs actuelles des populations catholiques de l'Amérique du Sud » (p. 494). Par exemple, Weber et Trötsch imputent fausement au calvinisme plusieurs caractères : en réalité, le dogme de la (double) prédestination ne tient dans la doctrine du Réformateur qu'une place secondaire et il n'a pas marqué de son empreinte toute la vie religieuse et profane des communautés calvinistes de

l'origine. Par ailleurs, rien n'est plus opposé à la notion réformée du travail que la glorification de l'action pour l'action. En ce qui concerne les plaisirs, Calvin était bien moins « puritain » que nombre de ses « disciples ». Quant à la vertu d'épargne, elle ne vise pas à l'accumulation du capital : elle est destinée au secours du pauvre.

Emile Doumergue réfute en partie l'argumentation de Weber, mais n'en contredit pas les conclusions. Pour Georges Goyau, le calvinisme a bien engendré le capitalisme ; non pas pour des raisons proprement doctrinales mais à cause du farouche individualisme de la Réforme, qui a mis au monde l'individualisme absolu du capitalisme, selon lequel l'intérêt de l'individu passe avant celui de la collectivité. Louis Rougier a repris les thèses de Weber en les amplifiant et les durcissant.

H. Tawney a vu que le puritanisme n'est qu'un calvinisme sécularisé, mais il est resté cependant prisonnier de certaines simplifications qui conviennent mieux au calvinisme postérieur qu'à celui de Calvin. Pour H. Hauser, Calvin est le père du capitalisme, mais non du capitalisme tel que le libéralisme l'a fait évoluer. Enfin, André E. Sayous a soutenu une thèse paradoxale : il n'y a pas de rapport entre calvinisme et capitalisme. Ou plutôt, le calvinisme s'est opposé avec énergie au capitalisme naissant, en particulier en limitant le taux de l'intérêt. Le grand capitalisme ne se développe en fait à Genève qu'à partir de la fin du XVII^e siècle, c'est-à-dire quand les pasteurs cessent d'en dénoncer les abus parce qu'ils en bénéficient eux-mêmes.

Bref, Weber, Troeltsch, Goyau, Rougier et d'autres affirment la filiation directe entre calvinisme et capitalisme ; Tawney et Hauser font du second un fils bâtard du premier, un fils dénaturé, mais un fils tout de même ; Sayous, enfin, refuse de voir entre eux un rapport de cause à effet.

Qu'en penser ? La conclusion du pasteur Biéler est nuancée. Calvin a contribué au développement du capitalisme commercial puis industriel, d'abord en libérant le prêt à intérêt de l'hypothèque morale que faisait peser sur lui la tradition de l'Eglise, ensuite en répandant dans la classe active des bourgeois et parmi les travailleurs manuels la morale évangélique du labeur assidu et de la simplicité des mœurs. Le résultat a été l'accélération de la production, une grande modération dans la consommation et donc une accumulation de l'épargne favorisant des investissements nouveaux. Mais il est faux de dire que l'esprit calviniste accorde la primauté absolue soit à la recherche du gain soit à l'intérêt de l'individu. Le calvinisme authentique est en désaccord avec la liberté complète réclamée par le capitalisme moderne.

**

Le survol que nous venons de faire du livre d'A. Biéler en laisse deviner, espérons-le, l'intérêt. Il n'était pas dans notre intention

d'en faire la critique. Nous laissons cela à des spécialistes de Calvin. Nous avons voulu simplement attirer l'attention de nos lecteurs avertis sur une étude importante. Cette étude aide à découvrir mieux un aspect de la personnalité du Réformateur picard qui, dans le domaine de l'économique et du social, a su donner, comme l'écrit justement A. Biéler, « l'un des exemples historiques les plus typiques d'une théologie évangélique dynamique qui se tient toujours en éveil devant les circonstances de l'histoire » (p. 515). Demeurer à l'écoute, « aussi bien de la Parole de Dieu pour en discerner les exigences prophétiques, que des événements contingents pour en comprendre les fluctuations et l'évolution » (*ibid.*), n'est-ce pas l'idéal de tout moraliste, de tout théologien, de tout chrétien qui réfléchit ? Même s'ils estiment que Calvin, sur bien des points, n'a pas su entendre dans sa totalité et sa pureté la Parole de Dieu, même s'ils ne sont pas d'accord, en particulier, avec son refus du droit naturel, les catholiques s'enrichiront à la lecture de l'ouvrage d'A. Biéler qui les aidera « à ne pas appliquer un enseignement périmé à des réalités dépassées », comme c'est, hélas !, trop souvent le cas en économie et en morale sociale, et en particulier dans le domaine de l'argent.

René BEAUPÈRE, o. p.

L E S L I V R E S

I. ECRITURE SAINTE

Paul DE SURGY, *Les grandes étapes du mystère du salut*, Paris, Les éditions ouvrières, 1958, 236 p., 570 f.

Guide de lectures bibliques (Coll. Vérité et Vie), Paris, Bonne Presse, 1958, 460 p.

Joseph BONSIIVEN, *Vocabulaire biblique* (Coll. Théologie, pastorale et spiritualité), Paris, Lethielleux, 1958, 186 p., 720 f.

L'ouvrage de l'abbé de Surgy, qu'on rapprochera du *Dessein de Dieu* de S. de Diétrich, contient une vue d'ensemble du mystère du salut, de la création du monde au retour du Christ. Les chapitres courts sont clairs, simples; ils se terminent par quelques suggestions de lectures bibliques. Voilà une excellente introduction à la lecture de la sainte Ecriture.

Quant au *Guide de lectures bibliques*, il reprend des pages parues entre 1952 et 1955 dans les excellentes fiches de pédagogie religieuse de Strasbourg, *Vérité et Vie*. Il s'ouvre par une « Introduction pédagogique » de Mgr Elchinger et tous les chapitres, qui suivent le cours de l'année liturgique, sont marqués d'un vif souci d'éducation. Destiné aux éducateurs de pré-adolescents (12-14 ans), ce *Guide* intéressera sûrement aussi bien d'autres lecteurs, à commencer par les pères et mères de famille.

Il en est de même pour le petit vocabulaire que le P. Bonsirven, un maître de l'exégèse, avait laissé en manuscrit. Près de cinq cents termes ou expressions de l'Ancien et du Nouveau Testament, rangés par ordre alphabétique, y sont expliqués en des notices brèves et claires qui renvoient aux passages scripturaires les plus typiques. Le livre posthume du P. Bonsirven sera une aide précieuse pour les lecteurs de la Bible soucieux de ne pas rester à la surface des textes.

R. B.

Henri MICHAUD, *Sur la pierre et l'argile. Inscriptions hébraïques et Ancien Testament* (Cahiers d'archéologie biblique 10), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958, 128 p., 740 f.

Albert CHAMPDOR, *Les civilisations de la Mer Morte* (Les Hauts-Lieux de l'Histoire 11), Paris, Albert Guillot, 1958, 172 p., 80 photos, 2.400 f.

Sous la direction d'André Parrot, les Cahiers d'archéologie biblique poursuivent leur intelligente et utile vulgarisation. Dans le

dernier volume paru, H. Michaud, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, dresse le bilan de ce qu'apportent à notre connaissance de l'Ancien Testament les principales inscriptions en hébreu ancien gravées sur la pierre, dans l'argile ou tracées au calame sur des ostraca : le calendrier agricole du petit Abiyahu de Gézer ; la stèle de Mésha, roi de Moab ; les « étiquettes » de Qasileh et de Samarie ; les inscriptions de Haçor ; celles de l'aqueduc d'Ezéchias et des tombes de Siloé ; la correspondance de Lakish ; les sceaux, les anses de jarres... Ce ne sont plus des pierres mortes ni des débris inertes de poteries : ce sont des documents qui rendent témoignage à la vérité du Livre. Le volume est intelligemment illustré (photos et croquis). Nous ne ferons que deux critiques minimes : les deux petites cartes partielles des p. 59 et 81, sans point de repère et sans échelle, nous paraissent sans grand intérêt. D'autre part, la revue *Bible et Terre Sainte* aurait mérité d'être signalée dans les notes et la bibliographie : elle peut utilement remplacer, pour le lecteur français, telle ou telle publication de langue anglaise.

Le récit de voyage d'A. Champdor autour de la Mer Morte (au sens large, car il monte jusqu'à Tibériade, mais c'est Pétra qui le retient le plus longtemps) se lit avec plaisir. Cependant les approximations sont nombreuses dans ce livre, sur les cartes (où par exemple Megiddo se trouve au nord de Nazareth, et le Mont de la Quarantaine à 25 kilomètres de Jéricho et à l'ouest de Jérusalem) comme dans le texte (par exemple pour l'histoire de Jéricho et la date de sa destruction par Josué, pour les sectaires de Qumran, etc.). Ces approximations deviennent graves lorsqu'elles témoignent d'une véritable ignorance des textes bibliques. Ainsi l'on apprend que « c'est devant Rabbath Ammon que le roi David fit étrangler entre deux psaumes l'un de ses meilleurs officiers, coupable de convoiter sa femme Bethsabée » (p. 74) ! Les nombreuses photographies qui illustrent ce reportage sont belles et instructives.

René BEAUPÈRE

S. de DIÉTRICH, *Hommes libres*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1957, 120 p., 385 f.

L'auteur du célèbre et si utile *Dessein de Dieu* nous donne un nouveau guide de lecture biblique. « La Bible vient à nous avec un message précis... Elle nous annonce la liberté glorieuse des enfants de Dieu ». C'est sous cet angle que sont proposées des réflexions sur quelques chapitres-clé de l'Ancien Testament : la chute originelle, Abraham, l'Exode, Nathan en face de David, Amos, Jérémie, le Second-Isaïe, les Psaumes, Job. Au centre de la Bible se dresse « le seul homme libre qui ait jamais vécu : il s'appelle Jésus ». Il est libre vis-à-vis de Satan, il est vainqueur des démons, il domine l'argent et la peur, il est libre avec les hommes et leur annonce la vérité qui libère, il reste libre souverainement dans son procès et dans sa mort. Le chrétien qui écoute la Parole de Dieu est libre avec le Christ. Mais sa liberté n'est pas anarchie. L'ouvrage se termine par des notations intéressantes, mais peut-être un peu brèves, sur « liberté du

chrétien et libertés humaines » : liberté du travailleur, du citoyen, libertés que l'Eglise doit défendre.

Hommes libres est, sous un volume très maniable, un guide précieux à utiliser pour la méditation personnelle et pour les groupes bibliques.

René BEAUPÈRE

Jean HÉRING, *La seconde Epître de saint Paul aux Corinthiens* (Commentaires du N. T. VIII), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958, 112 p.

Dans une introduction fort brève, l'auteur donne son point de vue sur deux questions : l'unité de l'épître et les voyages de l'apôtre. Pour J. Hering, les chapitres 10-13 constituent une lettre séparée, sans doute celle que Paul a « écrite dans les larmes » (2 *Cor.*, 2,4). Elle est antérieure à 2 *Cor.*, 1-8 et a sans doute été rédigée à Ephèse. Le chapitre 9 serait également antérieur à 2 *Cor.*, 1-8 et constituerait un billet séparé.

La traduction proposée est soucieuse de clarifier et d'aérer les développements très concis de Paul. Quant au commentaire, il est en général fort succinct. L'on y trouve un seul développement de quelque importance : un appendice sur les origines de l'apostolat d'après le N. T. L'auteur découvre dans le christianisme primitif quatre conceptions de l'apostolat : 1) l'apostolat réservé aux Douze appelés par Jésus de son vivant ; 2) l'apostolat fondé sur les apparitions du Seigneur ressuscité (Jacques et d'autres) ; 3) l'apostolat de Paul, appelé par une vision céleste différente des apparitions du Ressuscité ; 4) l'apostolat exceptionnel réservé, en vertu d'une conception messianiste, aux membres de la famille de Jésus.

A propos de 6,14-7, 1 nous sommes un peu surpris de ne pas trouver de références à Qumrân : l'auteur estime, il est vrai, que ce passage n'est pas un complément ajouté après coup. Nous en sommes moins sûr que lui.

En remerciant le professeur Hering de nous avoir déjà donné le commentaire de trois épîtres, souhaitons que les spécialistes et les lecteurs cultivés n'attendent pas trop longtemps les autres volumes de cette très utile collection protestante.

René BEAUPÈRE

II. LES PRESSES DE TAIZE

Roger SCHUTZ, *Vivre l'aujourd'hui de Dieu*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1959, 144 p., 540 f.

Max THURIAN, *Mariage et célibat* (Coll. Communauté de Taizé), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1955, 156 p.

Id., *La confirmation, consécration des laïcs* (Même coll.), *Ibid.*, 1957, 122 p., 500 f.

Id., *L'eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession* (Même collection), *Ibid.*, 1959, 286 p., 1.100 f.

Thomas F. TORRANCE, *Le sacerdoce royal*, Taizé, Verbum Caro, 1958, 100 p., 300 f.

Depuis quelques mois, la Communauté de Taizé a mis en marche, dans son petit village, une imprimerie. *Vivre l'aujourd'hui de Dieu* est le premier volume publié par « Les presses de Taizé ». C'est une méditation spirituelle du pasteur Roger Schutz, prier d'une Communauté « qui se veut à la fois insérée dans le monde et au cœur de l'Eglise, dans la pleine conscience du drame de la division des chrétiens ». L'auteur présente d'abord quelques-unes des dominantes du monde d'aujourd'hui : la recherche d'une unité par les masses, la croissance démographique, l'accélération des évolutions, la faim, la division en deux blocs, le désir de « vivre sa vie ». En face, il souligne les valeurs dominantes de la vie intérieure et rappelle que le chrétien doit vivre à la fois dans le monde et dans l'Eglise, qu'il doit vivre la tension même de l'Eglise et du monde. La dernière partie de l'ouvrage commente directement les trois vœux monastiques. Petit par le format, ce livre est grand par son inspiration spirituelle. Dans l'avant-propos, le Cardinal Gerlier et le pasteur Boegner, œcuméniquement réunis, en témoignent. Que *Vivre l'aujourd'hui de Dieu* contribue à faire connaître à de nombreux chrétiens le message de paix, de joie et d'espérance de la Communauté de Taizé !

Du livre du pasteur Schutz, nous rapprocherons les publications de Max Thurian, maintenant imprimées à Taizé, mais toujours publiées par Delachaux et Niestlé. Un même esprit œcuménique les anime. Nous sommes en retard pour présenter certaines d'entre elles et nous prions nos lecteurs, ainsi que l'auteur et l'éditeur de bien vouloir nous le pardonner.

Après avoir étudié, dans un très beau livre, *Mariage et célibat*, et montré que « quand la vocation du célibat est dépréciée, celle du mariage l'est aussi », le pasteur Thurian a publié en 1957 un ouvrage sur *La confirmation*. Il estime qu'à ce sujet la plupart des Réformateurs ont été victimes d'une erreur de perspective : critiquant l'Eglise médiévale et ce qui leur paraissait être, dans la conception de la confirmation à cette époque, un mépris du baptême, ils ont cru revenir à l'Eglise primitive. En fait, ils sont demeurés tributaires des schèmes médiévaux, dans lesquels ils ont d'ailleurs introduit des éléments en partie nouveaux. Voulant aider ses coreligionnaires à dépasser la conception des Réformateurs, l'auteur reprend à son tour le dossier : Nouveau Testament, Pères de l'Eglise, chrétienté du Moyen-Age ; il présente finalement sa propre manière de voir. Pour lui, l'initiation chrétienne étant achevée au baptême, la confirmation (il préférerait le mot de « consécration » s'il n'était déjà employé pour désigner l'ordination des pasteurs) est un acte liturgique par lequel le chrétien s'engage à servir dans l'Eglise et reçoit pour cela un renouvellement de l'Esprit-Saint. La confirmation n'est donc, à proprement parler, ni un point d'arrivée, l'aboutissement de l'instruction religieuse, ni le début de la vie chrétienne adulte par la participation à la Sainte Cène : c'est, dans le mouvement de vie chrétienne commencée au baptême, un engagement de service que Max Thurian s'essaie à préciser, de façon un peu systématique à notre gré, dans le

cadre du triple ministère royal, sacerdotal et prophétique du Christ et de l'Eglise.

L'ouvrage, qui se termine par un projet de liturgie et une bibliographie, utilise les différents travaux publiés récemment et se situe par rapport à eux. On sait, en effet, que depuis une quinzaine d'années de nombreux théologiens, surtout anglicans et catholiques, ont publié sur la confirmation. Deux tendances principales se sont fait jour, qui ne s'excluent d'ailleurs pas complètement l'une l'autre. La première insiste sur le lien du baptême avec la confirmation et voit en cette dernière l'achèvement de l'initiation chrétienne ; la seconde considère plutôt dans la confirmation le sacrement du don de l'Esprit pour le témoignage chrétien. Dans le protestantisme, le problème se pose différemment. Pour la tradition calviniste (et aussi, avec quelques nuances, pour la tradition luthérienne), la confirmation est la cérémonie ecclésiastique qui marque la fin de l'instruction religieuse et l'admission à la sainte Cène par une confession de foi publique. Ces quelques notations permettent d'apprécier la « nouveauté traditionnelle » de l'ouvrage de Max Thurian.

Neuf aussi, très neuf, est le volume que le frère de Taizé vient de publier sur *L'eucharistie*. Nous espérons pouvoir revenir ailleurs longuement sur ce travail important. Dès maintenant signalons-le à l'attention des théologiens.

Il se caractérise d'abord comme « un effort de théologie biblique pour enraciner la liturgie eucharistique dans la grande tradition judéo-chrétienne représentée par l'Ecriture ». La première moitié du livre est ainsi consacrée à l'étude du mémorial dans l'Ancien Testament : dans le repas pascal, dans le vocabulaire liturgique, à la fête de Pâque et aux Azymes, dans l'oblation, dans les éléments liturgiques, dans la prière. L'auteur replace de la sorte l'eucharistie dans son cadre liturgique. Et cette étude est très enrichissante. Il peut alors aborder le Nouveau Testament : un chapitre introductif traite du mémorial en général. Puis après une analyse des paroles du Christ à la Cène, Max Thurian synthétise sa pensée dans deux chapitres remarquables consacrés au sacrifice et à la présence réelle.

Le plan de cet ouvrage indique qu'il s'agit d'un livre « technique ». Mais la volonté de l'auteur de faire alterner étude biblique et pratique liturgique provoque la méditation concrète du lecteur et l'aide dans sa lecture, en même temps qu'elle contribue à souligner le fait que l'eucharistie n'est pas un thème pour jongleries d'intellectuels ou polémiques d'apologètes, mais bien un *mystère* fondamental de notre foi. La méthode de l'auteur lui permet aussi — et ce n'est pas un de ses moindres mérites — d'aborder à la fin de son livre, de façon très franche et très positive, des problèmes aussi controversés que le caractère sacrificiel de la messe et la présence réelle. A leur sujet il verse au dossier des textes très suggestifs de théologiens réformés du XVII^e siècle en particulier et ses propres conclusions ne manqueront pas de susciter le très vif intérêt des théologiens catholiques comme des théologiens protestants.

L'eucharistie s'inscrit donc très heureusement dans l'effort de la Communauté de Taizé en faveur d'un renouveau liturgique et sacra-

mental dans la tradition réformée. Il nous reste à attendre avec impatience les ouvrages que Max Thurian nous laisse espérer sur l'ordination et sur l'imposition des mains aux malades, ainsi que les deux études de P.-Y. Émery qu'il nous annonce, sur la communion des saints et sur le sacrifice eucharistique pour les théologiens réformés français du XVII^e siècle.

En attendant, nous avons lu l'étude enrichissante du professeur Thomas F. Torrance sur *Le Sacerdoce royal*, publiée en français comme un numéro spécial de la revue *Verbum Caro*. C'est une théologie biblique du ministère dans l'Eglise, écrite par un théologien réformé très soucieux de l'ouverture œcuménique de sa confession aux richesses spirituelles des autres confessions chrétiennes, en particulier de celles qui ont conservé une structure épiscopale.

René BEAUPÈRE

III. DIVERS

J.-A. JUNGSMANN, *La messe, son sens ecclésial et communautaire*, Paris, Desclée De Brouwer, 1958, 124 p., 390 f.

Ce petit volume ne développe qu'un seul thème : la messe est le sacrifice de l'Eglise. Le premier chapitre l'énonce théologiquement : à la messe, l'Eglise rend grâces à Dieu par l'offrande de notre sacrifice uni à celui du Christ. Le second chapitre, en décrivant la liturgie du dimanche et le sens qu'elle revêtait à la fin de l'antiquité chrétienne, souligne sa force : action de grâces sacrificielle, enseignement de la foi, école de prière où « l'Eglise en tant qu'Eglise devenait visible et était objet d'expérience ». Le troisième chapitre manifeste les obstacles qui ont historiquement affaibli dans la conscience chrétienne le sens de la messe comme sacrifice de l'Eglise : solennisation excessive, perte du sens de l'Eglise, individualisme. Il indique dans quelle voie s'engager pour les réduire. Le quatrième chapitre remet à leur place les autres dévotions eucharistiques en soulignant l'exigence de la messe : on ne s'y offre dans le Christ que si on fait effort pour vivre chrétiennement, pour se convertir.

Ce livre dense, lumineux et passionnant se lit d'un trait. Il sera utile à ceux qui aiment la liturgie ; il pourra faire réfléchir ceux qui ne lui accordent qu'un intérêt mesuré ; il apprendra beaucoup aux fidèles qui n'ont pas accès aux volumes savants du même auteur.

Cl. BOURGIN

Roland POTVIN, *L'Action catholique, son organisation dans l'Eglise*, Québec, Les Presses Universitaires Laval, 1957, 300 p.

L'Action catholique, comme tout ce qui touche au laïc, est un thème favori de la réflexion théologique contemporaine. Devant

l'accent nouveau mis sur la responsabilité des laïcs dans l'Eglise, bien des questions se posent sur le plan de la doctrine. C'est ainsi que l'on peut se demander si le statut des laïcs n'a pas changé avec l'apparition de l'Action catholique, et si l'Eglise, en conférant un « mandat » aux laïcs, ne leur accorde pas des prérogatives nouvelles, au point de faire de leur activité comme un prolongement ou une forme secondaire de l'apostolat hiérarchique.

Dans sa thèse de doctorat en droit canonique, l'Abbé Porvin traite de ces problèmes. Si certaines des réponses qui y sont apportées nous paraissent définitives, c'est qu'elles découlent de l'analyse minutieuse et pénétrante de l'organisation concrète de l'Eglise, analyse pour laquelle un canoniste théologien était particulièrement bien préparé.

L'Action catholique est, selon la définition que l'auteur en donne en conclusion de son ouvrage, « l'organisation apostolique du laïcat sur le plan de l'Eglise ». Comme membre de l'Eglise, le laïc a une œuvre propre à accomplir, et cette œuvre n'est pas à définir par rapport aux pouvoirs hiérarchiques, mais par rapport à la fin de l'Eglise. Cette vocation du laïc à l'apostolat, l'Action catholique a pu contribuer à la mettre en valeur, elle ne l'a pas créée. Ce qui est nouveau, c'est l'organisation de cet apostolat, qui, de privé qu'il était, devient en quelque manière public, vraiment apostolat d'Eglise. Les groupements d'Action catholique sont des associations possédant la personnalité morale ecclésiastique. On ne saurait pourtant les assimiler aux « pieuses unions » prévues par le Code. La fin poursuivie par ces dernières est particulière, celle de l'Action catholique est beaucoup plus vaste et rejoint celle de l'Eglise. Quant à la personnalité morale, elle exprime l'insertion de l'Action catholique dans l'organisation de l'Eglise, tant sur le plan du diocèse que sur celui de l'Eglise universelle. Là réside ce qu'on a appelé le « mandat ».

Telle nous paraît être l'essentiel de la doctrine de l'auteur. La lecture du livre peut seule faire apprécier la méthode employée. Si depuis 1955 — date de l'imprimatur — ont paru des documents nouveaux, entre autres le discours de Pie XII en date du 5 octobre 1957, les conclusions de l'auteur nous paraissent toujours solides. Sur un point cependant nous ne pouvons le suivre. C'est lorsqu'il affirme que les membres des Instituts séculiers ne peuvent pas faire partie des groupements d'Action catholique. L'appartenance à un Institut séculier ne fait pas changer d'état dans l'Eglise ; sur ce point, il n'y a pas parité avec la vie religieuse. Les laïcs d'un Institut séculier peuvent — et dans une certaine mesure, en raison même de leur vocation particulière, doivent — entrer dans l'organisation de l'apostolat des laïcs qu'est l'Action catholique.

P.-M. SOULLARD

René BIOT, *Dix Prières du Pèlerin à Notre-Dame de Lourdes*, Paris, Spes, 1958, 95 p.

Id., *Lourdes et le Miracle, Dialogues de médecins*, Paris, Spes, 1958, 133 p.

Ces deux plaquettes, de genre très différent, ont les qualités bien connues des ouvrages du docteur Biot. On aimera, dans la première, l'expression d'une foi intense, s'appliquant à des situations concrètes, et se transformant comme naturellement en prières; et, dans la seconde, celle d'une foi lucide, qui écarte intelligemment les préjugés et les objections d'un certain esprit et d'une certaine science contre les miracles de Lourdes.

Ch. DUQUOC

Pie DUPLOYÉ, o. p., *Rhétorique et Parole de Dieu*, Paris, Ed. du Cerf, 1955, 110 p.

Ce livre est un plaidoyer vigoureux : l'auteur est convaincu et veut nous convaincre que la pleine humanité de la prédication, loin de nuire à son authenticité, la conforte. Il existe une appropriation humaine du Message : elle doit revêtir une expression digne. Le prédicateur n'annonce pas une vérité scolaire, ou un fait divers; il proclame une Bonne Nouvelle, et elle concerne tout notre être. Une telle annonce ne saurait faire fi des possibilités humaines d'expression : il est pas seulement légitime qu'elle les utilise, cela est nécessaire. Seule la poésie est langage accordé à la dignité d'un tel objet et à ce qui, en nous, est attente du Message. L'osmose entre notre puissance poétique et la Parole divine se réalise, sans obstacle majeur, si l'on consent à vieillir avec la Bible.

Le livre, pétillant d'esprit, séduit, sans convaincre cependant. Une telle proclamation, en effet, exige « l'inspiration » : « l'inspiré » mettra-t-il sa « grâce » entre parenthèses ? Certainement pas. Et le non-inspiré, comment obtiendra-t-il la grâce ? N'atteint pas qui veut à cette densité du langage et plénitude d'émotion que sont la poésie et l'art oratoire. Peu importe que cet ouvrage ait grande chance d'être inefficace : le plaisir extrême qu'on prend à le lire lui tient lieu de justification.

Ch. DUQUOC

Sainte Catherine de Ricci, Textes choisis et présentés par A. DE MEYER, o. p., (Coll. Les Ecrits des Saints), Namur, Editions du Soleil Levant, 1957, 190 p.

Ce nouveau volume de la collection « Les Ecrits des Saints » contient des extraits de lettres de la grande mystique dominicaine du XVI^e siècle. Le lecteur ne manquera pas d'être frappé du ton de ses lettres : il n'y rencontrera pas la moindre allusion aux faits extraordinaires de la moniale de Prato, notamment les stigmates. Ce sont de simples conseils de spiritualité adaptés aux divers correspondants qui avaient besoin de son aide dans les circonstances ordinaires de la vie. A partir de ces situations concrètes, la sainte, qui fut six fois prieure de son monastère, donne des conseils de prudence surnaturelle et s'élève à la contemplation des mystères de la liturgie. Ces extraits de lettres, reproduits d'après la traduction déjà ancienne de

la prieure d'Oullins, montreront une fois de plus que la sainteté ne consiste pas essentiellement dans les miracles mais dans le très humble exercice de la charité.

C. O.

Divo BARSOTTI, *Parle, Seigneur!* (Coll. Orans Christianus), Paris, Ed. de l'Orante, 1956, 123 p.

L'auteur de *Vie mystique et mystère liturgique* (cf. L. et V. n° 13, p. 125) nous livre ici une série de treize méditations prêchées au cours d'une retraite à Florence. La vie spirituelle y est envisagée sous l'angle de la Parole de Dieu. Le retraitant est invité à revenir en lui-même afin de retrouver en son jaillissement l'appel qu'un jour Dieu lui a fait entendre, comme autrefois au petit Samuel. En fonction de cette « vocation » personnelle, l'homme juge sa conduite durant les années qui ont suivi, se reconnaît pécheur parce qu'infidèle, puis, par un profond mouvement de conversion, se dépouille de lui-même et se tourne vers Dieu dans l'humble position du serviteur, attendant de lui que se réalise en son âme comme une incarnation du Verbe. « Parle, Seigneur, car ton serviteur écoute » (1 Sam., 3,10).

Le langage de l'auteur étant celui des mystiques, certaines expressions sont choisies surtout pour leur puissance de choc ; il convient donc de les lire comme telles. Imprégnées de la Bible et de la liturgie, ces pages aideront prêtres et laïcs à méditer sur un thème qui, grâce aux efforts de ces dernières années, nous est redevenu familier.

C. O.

Les sermons du pauvre Curé d'Ars, Préface et postface de Mgr TROCHU, Paris, Club du livre chrétien, 1958, 254 p.

Ce n'est pas chez le Curé d'Ars qu'il faut aller chercher des sermons ayant quelque rapport avec la liturgie du jour où il les prêcha. L'époque ingrate où il vécut ne connaissait guère de prédication que celle de la morale. Et le saint Curé avait puisé son inspiration (Mgr Trochu étudie minutieusement ses sources) chez des sermonnaires (le P. Le Jeune en particulier) dont la préoccupation principale était de détruire les abus et les vices de leur temps. Lui-même avait à faire à un peuple matérialisé, dont il voulait ébranler la grossière quiétude ; il voulait exciter chez les pécheurs qui se pressaient autour de sa chaire, ceux d'Ars et ceux de partout, l'angoisse du salut éternel. Tout ce que nous lisons ici — un choix évidemment, mais qui donne bien une idée de sa manière — est exhortation passionnée ; il saisit ses auditeurs par le col et les secoue d'importance ; il attaque leur médisance, leur avarice, leur dureté de cœur, leur insouciance, leur luxure. Nous savons qu'il a converti ainsi des milliers de pécheurs : de l'avoir écouté, on passait tout droit au confessionnal. Sa sainteté est évidemment l'unique explication, cette faim et cette soif des âmes qui le possédaient, et ce violent amour de

Dieu. Mais ils engendrent ce *style*, direct, incisif, où l'interrogation, le dialogue, l'adjuration, l'exclamation, la comparaison pittoresque tiennent l'auditeur en haleine. Il fallait sauver ces pages de l'oubli. Le Club du livre chrétien l'a fait dans une présentation austère : impression sur papier d'emballage, deux signets de chanvre, reliure soutane noire sous jaquette rhodoïd ; une édition de qualité.

H.-Ch. CHÉRY

R. DE ROCQUOIS, *Chemin de croix*, Sculptures de L. ZACH et M. ADAM-TEXIER, Lyon, Ange Michel, 1957.

« La Croix indique au monde d'aujourd'hui la patience, fruit de l'Amour... Jésus est accablé, certes, mais il n'est jamais résigné. L'amour véritable ne produit pas la résignation, au contraire. L'amour est source d'action ; la patience est une action quand elle est le fruit de l'amour ». Par ce chemin de Croix, où ils nous invitent à suivre le Christ, les auteurs ont voulu nous apprendre à le regarder en ces quatorze stations d'une route de patience et d'acceptation, d'un regard qui apaise et place dans la vérité. Y tendent fort heureusement, et le texte en rythme assonancé et qui invite à la méditation du mystère plus qu'il ne prétendrait écorcher des fibres sensibles, et les sculptures photographiées qui occupent la page adverse, frustes et sobrement significatives dans leur dépouillement. A utiliser seul ou en petit groupe.

H.-Ch. CHÉRY

Eduard THURNEYSEN, *Doctrine de la cure d'âme* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel - Paris, Delachaux et Niestlé, 1958, 256 p., 1540 f.

La cure d'âme est l'annonce de la Parole de Dieu à l'individu. Elle tend à la sanctification de l'homme tout entier, corps, âme et esprit. Elle exige donc une bonne connaissance de l'anthropologie biblique et de la psychologie. Elle doit tenir compte aussi des découvertes de la psychiatrie et de la psychothérapie. Elle se pratique sous la forme d'un entretien qui part de la Parole de Dieu et conduit l'individu vers la prédication dans la communauté et vers les sacrements. C'est une lutte dont l'enjeu est de faire accepter le jugement de Dieu pour le salut de l'homme. Elle a pour seul contenu l'annonce du pardon des péchés en Jésus-Christ. Dans la pratique de la cure d'âme, Evangile et Loi, justification et sanctification, ne peuvent être dissociés. L'annonce de l'Evangile sous la forme de la Loi conduit le pécheur à la repentance et à la confession, qui est indispensable. La cure d'âme est donc la mise en fuite des démons et la manifestation de la grande espérance en la victoire du Christ. Celui qui exerce ce ministère doit être enraciné dans la Parole de Dieu et dans l'Eglise ; et il doit vivre lui-même dans la foi au pardon.

Ed. Thurneysen ne comprend pas les positions catholiques (direc-

tion spirituelle, confession sacramentelle) et s'y oppose sans nuances, comme il s'oppose à certains protestants suspects d'accepter quelques-unes des positions ou des tendances catholiques (par ex. J.-D. BENOIT dans *Direction spirituelle et protestantisme*).

Ce n'est pas à dire — bien au contraire — que des catholiques avertis, et en particulier des directeurs spirituels, ne puissent trouver des précisions intéressantes, de sages réflexions et des conseils utiles dans cet ouvrage volumineux, qui témoigne d'une solide expérience spirituelle et d'une vigoureuse foi protestante.

René BEAUPÈRE

Vocation de la sociologie religieuse, sociologie des vocations, Tournai-Paris, Casterman, 1958, 244 p., 750 f.

Paroisses urbaines, paroisses rurales, Tournai-Paris, Casterman, 1958, 224 p., 750 f.

Mission et sociologie, 1 (*Paroisse et Mission* 5), Paris, 1958, 96 p.

Les deux premiers volumes rassemblent les actes de la 5^{me} Conférence Internationale de sociologie religieuse. La liste des collaborateurs est un peu celle des spécialistes internationaux de cette science nouvelle présentée ici tant du point de vue des problèmes généraux que dans certaines implications des plus pratiques.

Les grands maîtres de la sociologie religieuse (MM. LE BRAS et LABBENS) auxquels s'est adjoint un éminent théologien, le Chanoine LECLERCQ, font le point après dix années de travail. On retiendra surtout le programme des « étapes futures » tracées par celui qu'on peut considérer comme le père de cette science nouvelle, le professeur LE BRAS. On retiendra aussi la classification fort éclairante, en « écoles » de sociologie religieuse, faite par Jean Labbens.

Quant aux implications pratiques, disons qu'elles concernent deux problèmes particulièrement angoissants pour la vitalité actuelle et future de l'Eglise, celui des vocations et celui des paroisses. Si la sociologie religieuse ne propose pas de solutions — ce qui n'est point son affaire — reconnaissons que la masse de renseignements qu'elle fournit est fort utile et que les études rassemblées dans les deux volumes (études qui portent sur un grand nombre de cas « internationaux ») ont une valeur qui dépasse de beaucoup le niveau de l'information et de la statistique. Les théologiens et les pasteurs y trouveront des sujets de réflexion car il s'agit de faits concrets conditionnant l'œuvre du Royaume de Dieu.

Le troisième volume est le numéro spécial d'un bulletin paroissial qui est devenu une précieuse revue de pastorale ; il est à mettre avec les deux précédents ouvrages. Il rassemble les actes d'un simple congrès paroissial, mais lui aussi présente un intérêt réel qui dépasse de beaucoup les limites de la célèbre paroisse du quartier latin : vu le sérieux des enquêtes et l'audace des questions posées, ce cahier est à lire. Il montre clairement qu'une paroisse, quelle que soit sa réputation, est un organisme vivant. Il faut lui assurer toutes les chances de se fortifier et de grandir, et adapter en conséquence tout l'appareil liturgique, charitable, pédagogique.

H.-N. BONNET

J.-H. FICHTER, *Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei*, Freiburg, Verlag Herder, 1957, 248 p.

L'auteur, professeur de sociologie à la *Loyola University* de New Orléans, étudie l'importance des facteurs sociaux (profession, classe sociale, culture, parenté, etc.) sur la vie concrète des paroisses urbaines américaines et la participation des paroissiens aux activités de la communauté : offices, mouvements divers, cercles, etc.

La traduction allemande de Hans Schmidthüs a pour but de faire prendre conscience aux prêtres allemands du rôle de ces facteurs, et de les aider à mieux connaître et ainsi à mieux servir leurs propres paroisses.

F. B.

Stephan NEILL, *Le Dieu des chrétiens*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, 88 p., 250 f.

En un style sans apprêt, l'évêque anglican S. Neill publie sous le titre *Le Dieu des chrétiens* une sorte de catéchisme supérieur. Une introduction pose la question : qui est Dieu ? Cinq chapitres donnent la réponse : Dieu est vie, Dieu est lumière, Dieu est amour, Dieu est esprit, Dieu est trinité. Chacun de ces chapitres, d'une théologie classique, est composé d'une série de courts paragraphes. L'ensemble, servi par une traduction tout à fait alerte, se lit avec intérêt et profit.

R. B.

Eduard STAKEMEIER, *Konfessionskunde heute, im Anschluss an die Symbolik Johann Adam Mohlers* (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts), Paderborn, Verlag Bonifacius-Durckerei, 1957, 87 p.

L'Institut Johann-Adam-Möhler de Paderborn, fondé récemment sur l'initiative de l'épiscopat allemand et spécialement de Mgr Jäger, archevêque de Paderborn, a pour but l'étude des confessions chrétiennes (ce qu'on appelle en allemand : *Konfessionskunde*). L'Institut se devait de préciser l'orientation de son travail. C'est ce qui vient d'être fait dans cette première publication. Ed. Stakemeier y expose la valeur et l'actualité de la méthode de Möhler, telle qu'il l'a exposée dans sa *Symbolik*.

On retiendra surtout l'intention de ne pas rechercher dans quelque compromis ou dans quelque atténuation de la vérité les chances de l'unité ; mais au contraire de promouvoir une confrontation loyale et vigoureuse des positions qui opposent les confessions chrétiennes les unes aux autres.

F. B.

Thomas SARTORY, *Die katholische Kirche und die getrennten Christen* (Religiöse Quellschriften 14-15), Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1957, 102 p.

Le P. Sartory, responsable du mouvement *Una Sancta* en Allemagne, a réuni dans cette utile plaquette les documents récents les plus importants du pape Pie XII, du Saint-Office et de quelques évêques, sur les problèmes de l'unité chrétienne. Tous ces textes sont en allemand.

F. B.

Adalbert HAMMAN, *L'apostolat du chrétien* (Coll. Credo), Paris, Plon, 1956, 234 p.

Après avoir présenté aux chrétiens, dans un précédent volume, le mystère du salut, le P. Hamman rassemble ici un certain nombre de travaux sur l'apostolat, sans toutefois aborder pleinement le rôle spécifique du laïc qui est lui aussi porteur du message chrétien. L'auteur montre comment les évangiles passent de l'annonce prophétique des temps messianiques au témoignage de l'accomplissement du royaume promis. Les apôtres sont certes les témoins privilégiés, mais la communauté elle-même témoigne par sa vie de prière, de foi, d'amour. « Le royaume de Dieu est là » : tel sera le leit-motiv de celui qui est envoyé par Dieu, non pour être servi, mais pour servir et proclamer à tous les hommes la Bonne Nouvelle du Christ sauveur. Après ce chapitre un peu touffu, l'exemple de saint Paul est excellemment présenté ; quelques conclusions d'actualité permettent au chrétien missionnaire et surtout au prêtre d'insérer dans sa vie l'élan apostolique de celui qui pouvait dire : Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ.

J.-R. de K.

Actes du deuxième Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs, Rome, Editions du Comité permanent des Congrès, 1957-1959, 3 vol., 246 p., 288 p., 242 p., et 2 bulletins, l'ensemble : 3000 f.

Avec le troisième volume, qui vient de nous parvenir, s'achève la publication des Actes complets du deuxième Congrès pour l'apostolat des laïcs tenu à Rome du 5 au 13 octobre 1957. Le premier volume, *Les laïcs dans l'Eglise*, rassemble les éléments doctrinaux, fruits des études théologiques, et comprend essentiellement trois parties : une étude de la mission de l'Eglise, une série de conférences sur la mission des laïcs et deux exposés sur la croissance de la vie chrétienne chez les laïcs. Dans le second volume, *Face au monde d'aujourd'hui*, est présenté un panorama du monde contemporain par continents et par thèmes (des responsabilités catholiques dans les organismes internationaux à la recherche de Dieu dans la société contemporaine en passant par l'unité chrétienne, l'Eglise du silence, le mouvement pour un monde meilleur, etc.). Le troisième tome

reprend les thèmes des carrefours : *Former des apôtres*. Deux brochures complètent cet ensemble. Le tout est illustré de photographies prises lors du Congrès. Les militants chrétiens, qui n'ont pu se rendre à Rome pour ce Congrès et dont le labeur est souvent solitaire, trouveront dans ces comptes rendus des points de repère et des jalons qui soulignent l'importance — et aussi l'urgence — de la tâche du laïc dans l'Eglise.

R. B.

Les saints de tous les jours, III et IV (mars et avril), Paris, Club du livre chrétien, 1956-1957, 287 p. et 272 p.

Nous avons déjà recommandé un volume de cette collection. En voici deux autres, les saints de mars et ceux d'avril, l'un et l'autre dans cette présentation soignée du *Club du Livre chrétien*, reliés, illustrés, imprimés en beaux caractères, pour 900 f. Nous avons lu des critiques moroses sur cette entreprise : le style en serait trop à l'emporte-pièce, pas assez respectueux. Laissons pleurer les saules et décrochons les harpes pour chanter, avec les auteurs, sur des modes très variés, la gloire de saint Guénoilé, de sainte Colette, de saint Thomas d'Aquin, du bon Larron, de saint Benoît-Joseph Labre, de saint Vincent Ferrier, d'Ezéchiél le Prophète, de Marc l'Évangéliste, de sainte Catherine de Sienne. Bien sûr ! tout cela est inégal et souvent laisse sur sa faim. Mais qu'importe ? Trente saints par volume, et des citations de ce qu'ils ont dit ou écrit, et la traduction des textes de leur messe quand l'occasion se présente, et encore, pour les autres saints de chaque jour, une courte notice : on ne peut tout demander ! Tels quels, ces volumes finiront par former un sanctoral savoureux et roborant, pour la saine et sainte joie des fidèles. Le tome d'avril s'ouvre par une importante préface (30 pages) de Romano Guardini, *La sainteté dans le monde*, qui dit la mission des saints auprès de notre société de croyants et d'incroyants.

H.-Ch. CHÉRY

Saint THOMAS D'AQUIN, *Contra errores Graecorum*, texte présenté et édité par Mgr P. GLORIEUX, Tournai-Paris, Desclée, 1957, 178 p.

À la veille d'un Concile œcuménique mis en relation avec la restauration de l'unité chrétienne, la publication de cet opuscule est particulièrement intéressante. Le titre ne doit pas tromper, en effet. Comme le note très justement Mgr Glorieux, « le *Contra errores Graecorum* de saint Thomas n'est pas tant un ouvrage de polémique qu'un bel effort de compréhension et de rapprochement entre les thèses latines et grecques sur le Saint-Esprit, la primauté pontificale, les azymes, le purgatoire ». Certes, cet ouvrage porte la marque du siècle où il a vu le jour. Composé dix ans avant le Concile œcuménique de Lyon, il s'insère dans une série d'efforts d'union entre Grecs et Latins qui n'ont, hélas, abouti qu'au très relatif et très

éphémère accord de 1274. Les perspectives ont changé. Nous sommes aujourd'hui (ou nous devrions être) meilleurs connaisseurs de l'histoire, mais le sérieux avec lequel saint Thomas s'est efforcé de sérier les textes patristiques, de les lire dans leur contexte en rejetant les passages douteux, est encore une leçon pour nous. Outre le *Contra errores Graecorum*, cette édition pratique contient la lettre *Mediator Dei* d'Urbain IV, le texte de l'opuscule de Nicolas de Cotrone *Libellus de fide sanctissimae trinitatis* et une courte bibliographie.

René BEAUPÈRE

L. SÉNÉGAS, *La Vierge Marie d'après l'Évangile*, Paris, Ed. ouvrières, 1957, 256 p.

Écrire sur la Vierge Marie pour le monde ouvrier, en respectant assez le lecteur pour ne lui donner que du solide sans jamais tomber dans l'abstrait ni dans un style prétendument populaire, et cependant être toujours clair et vivant, souvent attachant, ce n'était point œuvre facile. Un curé, qui fut dix-sept ans aumônier jociste, l'a entreprise et réussie. Il suit pas à pas l'évangile et commente les textes sacrés, comme il le fit avec les militants dans les cercles d'études et retraites, en méditations qui débouchent dans la vie. Chaque méditation est suivie d'un questionnaire qui fait prendre conscience des exigences évangéliques au chrétien engagé au service de ses frères. Des notes exégétiques mettent à la portée de tous les réponses savantes aux difficultés que soulève parfois le texte. Bien des prêtres trouveront profit à utiliser ce travail.

H.-Ch. CHÉRY

Jean GALOT, *Marie dans l'Évangile* (Museum Lessianum), Paris, Desclée De Brouwer, 1958, 200 p.

De l'Annonciation au Calvaire, le P. Galot nous présente les événements de la vie de Notre-Dame non pas tant pour en souligner les détails historiques que pour mettre en valeur leur portée théologique dans l'histoire du salut. Ce ne sont pas des méditations pieuses, mais une réflexion doctrinale, parfois difficile à suivre pour les non initiés, s'appuyant sur les travaux des meilleurs exégètes contemporains. La scène de Cana, entre autres, est étudiée avec minutie. On peut ne pas admettre la conclusion de l'auteur dans cet événement si difficile à interpréter, il y a cependant beaucoup à retenir dans les explications qu'il en donne. Dépasant le sens littéral, l'auteur s'attache à en approfondir la valeur théologique et marquant ce qui, dans l'interprétation, prolonge ce sens littéral et en développe les indications.

J.-D. LÉVESQUE

Sœur MARIE, *O Père qui m'avez parlé* (Coll. Cahiers des poètes catholiques 12), Tournai-Paris, Casterman, 1956, 112 p.

La préface et l'introduction qui ouvrent ce cahier nous invitent expressément, de la part de l'auteur sans doute, à ne pas le traiter en objet littéraire, en dépit de la collection qui l'accueille. On ne cherchera donc pas la résonance poétique de ces pages ; on la rencontrera parfois, mais aucun métier n'exploitera et n'entretiendra ce don fugace.

Au reste, cela vaut mieux : les meilleurs témoignages sont spontanés. Ici, l'auteur rend témoignage à la paternité divine. Cette actrice de la Comédie Française a reçu la grâce d'être illuminée un jour par la vérité de ce fait : Dieu veut être notre Père. Tout son champ de conscience a donc été polarisé. Religieuse, elle publie les pages où elle chante sa découverte. Son point de vue quasi exclusif aboutit même à une page dont on voit bien le sens, mais dont la lettre paraît trop absolue : si l'humain était aussi creux que l'auteur semble le dire (p. 77), la vie monastique serait la seule voie chrétienne possible.

Par contre, beaucoup de formules heureuses favorisent un éveil spirituel et ce retournement intérieur vers le réel divin, qui est l'âme de la prière. Aussi convient-il d'en user à petites doses. En dehors de la prière, les redites risquent d'être fastidieuses.

C. B.

Kahil GIBRAN, *Le prophète*, traduit par Camille ABOUSSOUAN (Coll. Cahier des Poètes catholiques 13). Tournai-Paris, Casterman, 1956, 96 p.

Un prophète, au moment de quitter une ville (l'auteur veut-il parler de la mort ?) est sollicité de livrer son message. Il se laisse interroger et répond aux questions qu'on lui pose sur les réalités majeures de la vie humaine, familiales, économiques, civiques, spirituelles ou métaphysiques.

Un tel cahier ne se laisse pas plus résumer qu'il ne se prête à une lecture continue : le ton oriental très soutenu est assez monotone. Par contre, la langue est coulante et, de ce point de vue, la traduction semble une réussite. On rencontre presque à toutes les pages des sentences bien frappées qui mériteraient de prendre place dans une anthologie de sagesse et d'inspirer la réflexion.

C. B.

Marc LODS, *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles* (Coll. Cahiers théologiques 41), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958, 82 p., 495 f.

Dans la première partie de son ouvrage, le doyen de la faculté de théologie protestante de Paris étudie « le prophétisme chrétien » : les manifestations prophétiques dans la première Eglise, les rapports entre prophètes chrétiens et prophètes israélites, la disparition du prophétisme dans l'Eglise et la crise montaniste. Mais il ne peut

parler de « disparition du prophétisme » qu'en prenant cette réalité en un sens étroit : en réalité, les prophètes ont persisté et persistent dans l'Eglise, comme révélateurs de la volonté de Dieu et du sens de l'histoire.

Une deuxième partie s'attache à « l'idéal chrétien du martyr » : le martyr souffre et meurt pour se libérer du monde terrestre et atteindre Dieu, pour Dieu et Jésus-Christ, comme Jésus-Christ en participant à sa passion. La troisième partie est la plus développée ; elle est consacrée aux « confesseurs et martyrs, hommes de l'Esprit », avec leurs charismes et leur idéal.

Dans un paragraphe consacré aux droits et pouvoirs du confesseur de la foi dans la communauté, l'auteur met en relief le lien qui existe entre le martyr et la notion de mérite. Il montre clairement que la récompense du martyr et même du simple confesseur est comme un salaire remis par Dieu à son bon et fidèle serviteur. Mais, contrairement à ce que pense Marc Lods, si le terme de mérite ne se trouve pas dans les Ecritures, la notion n'en est pas absente. Et d'ailleurs le mérite n'a pas ce caractère matériel que l'auteur laisse entrevoir dans les dernières pages de son livre où l'historien s'efface quelque peu derrière le systématicien pour qui, par un mouvement sensible dès avant la fin des persécutions mais qui n'a fait que s'accroître depuis, les martyrs perdent leur caractère prophétique en devenant des « saints », en ce sens « qu'on ne les considère plus comme chargés d'un message de Dieu : ils sont seulement ceux qui ont *bien mérité* ». N'acceptant pas cette optique nous ne pouvons pas conclure avec M. Lods que « la théologie du mérite a tué le prophétisme ». Mais le malaise que nous éprouvons devant la « thèse » de l'auteur ne nous empêche pas d'apprécier la valeur de sa documentation. De ce point de vue son livre sera très utile.

René BEAUPÈRE

Charles de Foucauld, Texte et légende de l'Abbé Georges GORRÉE, Lyon, Ed. du Chalet, 1957, s.p., 1800 f.

Nous ne trouvons pas ici une nouvelle biographie du Père de Foucauld, ni un recueil complet de documents pour l'établir, mais un bel album de souvenirs. Et toutes ces photographies dont la suite retrace un itinéraire terrestre suggèrent un itinéraire spirituel ; elles se centrent autour de la personne même de l'enfant, du soldat, du moine, du « frère universel ». Sans qu'il soit besoin de commentaire insistant, nous suivons sur un visage l'expressif travail de l'Esprit. A côté de ce visage, nous sont montrés de menus objets, des fragments d'écritures, voire même des caricatures : par eux nous touchons la vie quotidienne de l'homme et du coup sa sensibilité, son humour, sa noblesse. Le tout reste très littéral, rien n'y sent l'épopée, la construction idéalisée, à laquelle la photo sait parfois porter son concours. Le pittoresque n'est pas cherché pour lui-même, certains en regretteront la parcimonie : ici la nature n'est qu'un cadre. Cette sobriété n'étonnera pas ceux qui ont compris l'intention des éditeurs.

Les auteurs de la préface, de l'introduction et du court texte

biographique aideront le contemplateur des images à recueillir la « grâce du désert ». Ils nous disent aussi combien la charité de celui « qui se fit pour tous *petit et abordable* », est une lumière pour chaque chrétien de ce temps. Un album n'est qu'un album, dira-t-on ; mais celui-ci spiritualise le regard et tonifie, et excitera chez beaucoup le désir de connaître plus à fond le message de Ch. de Foucauld.

Régis-Claude GEREST

Karl BARTH, *Dogmatique*, Deuxième volume : La doctrine de Dieu, II/1, Genève, Labor et Fides, 1958, 516 p.

Les fascicules (si ce mot n'est pas trop léger pour des volumes de plus de cinq cents pages !) de la *Dogmatique* française paraissent régulièrement ; voici déjà le huitième. On est rempli d'admiration pour l'immense et précieux labeur du pasteur Fernand Ryser qui assume la lourde tâche de traducteur. Le dernier tome paru contient la pensée du grand théologien de Bâle sur la prédestination. Pour élaborer correctement la doctrine de l'élection gratuite, dit-il, il faut voir en elle l'élection de Jésus-Christ, dans le double sens qu'elle est réalisée par lui et qu'elle s'accomplit en lui. Barth se distance par là de Calvin auquel il reproche de séparer Dieu de Jésus-Christ. La « double prédestination » existe bien car la vocation de Dieu est double : elle contient un oui et un non. Mais « dans l'élection de Jésus-Christ, qui est la volonté divine éternelle, Dieu a destiné le oui à l'homme (c'est-à-dire l'élection, le salut et la vie), et il s'est réservé le non, soit la réprobation, la condamnation et la mort » (p. 171). Contrairement à la théologie classique de la prédestination, l'Écriture sainte ne considère pas immédiatement l'élection de chaque croyant en particulier ; elle envisage au préalable l'élection médiatrice de la communauté. Et Barth de consacrer, de ce point de vue, de longs paragraphes à Israël et à l'Église en s'appuyant en particulier sur *Romains*, 9-11. Il en vient à l'élection divine pour l'individu et résume ainsi sa pensée : « L'homme isolé et séparé de Dieu est comme tel rejeté par Dieu. Mais seul l'homme sans Dieu peut choisir ce destin. La communauté de Dieu est là pour attester à chaque individu particulier qu'un tel choix est nul et non avvenu, parce que tout homme appartient de toute éternité à Jésus-Christ, en qui Dieu l'a choisi et non pas rejeté. Elle lui porte témoignage que la réprobation qu'il a méritée à cause de son choix insensé est subie et assumée par Jésus-Christ, et qu'il est destiné, en vertu du juste choix divin, à vivre éternellement avec Dieu. La promesse de son élection personnelle déterminera l'individu à transmettre au monde entier le témoignage de la communauté dont il est membre. Et la révélation de son rejet ne pourra que l'amener à croire en Jésus-Christ comme en celui qui a pris sur lui et aboli ce rejet » (p. 304).

Les théologiens catholiques qui étudieront ce volume, un des plus travaillés sans doute de la *Dogmatique*, ne pourront pas ne pas se demander si Barth, quoi qu'il en ait, ne retrouve pas finalement une position calvinienne : à savoir que le sort de tous les hommes est fixé d'avance, indépendamment de l'attitude de chacun. La diffé-

rence (importante) entre le réformateur de Genève et le théologien de Bâle consisterait en ce que le premier divise les hommes en sauvés et en damnés alors que, pour le second, le salut final de tous est acquis. Barth parvient-il à écarter de façon rigoureuse cette conséquence, qu'il réproouve pourtant, car il entend bien ne pas anticiper le jugement dernier, indépendamment de l'acte libre et personnel de la foi ?

Ces questions et ces critiques demeurant, les théologiens catholiques seront d'autant plus libres de reconnaître la valeur de l'interprétation christologique de Karl Barth : on ne peut saisir le mystère de la prédestination qu'à l'intérieur de l'histoire du salut, dans l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ.

René BEAUPÈRE

Karl BARTH, *La théologie évangélique au XIX^e siècle* (Cahiers du Renouveau 16), Genève, Labor et Fides, 1957, 48 p.

La conférence prononcée par K. Barth à la Société Goethe à Hanovre en janvier 1957 sur « La théologie évangélique au XIX^e siècle » prolonge l'étude faite par lui quelques mois plus tôt (septembre 1956), à l'Assemblée de la Société pastorale suisse, à Aarau, sous le titre « L'humanité de Dieu » (cf. *L. et V.*, n° 34, p. 94-95). Dans le cahier que nous recensons, Barth trace, en quelques traits, un portrait de la théologie évangélique allemande, de 1799 (date de la publication par Schleiermacher de ses *Discours sur la religion à ses détracteurs cultivés*) à 1914 (année où Ernst Troeltsch abandonna définitivement sa chaire de théologie). Après avoir noté le courage de cette théologie à affronter l'homme moderne, ainsi que l'honnête attitude humaine et scientifique du plus grand nombre de ses représentants, Barth passe à la critique. Elle a manqué de confiance en l'auto-évidence de l'objet de la théologie ; elle s'est appliquée à définir la relation de l'homme avec Dieu plus que la relation de Dieu avec l'homme, se préoccupant des *beneficia Christi* au détriment du Christ lui-même. Par ailleurs, la recherche prétendant se porter au-delà des textes du N. T. ne pouvait pas réellement accéder à l'existence historique de Jésus, qui ne peut être saisi que comme le fondement, l'objet et le contenu de la foi. Enfin, — pour nous limiter à quelques points —, la théologie protestante du XIX^e siècle s'est montrée incapable de dialogue avec la théologie catholique : « Une conversation dépassant le stade des lieux communs que l'on se jetait mutuellement à la tête était aussi inconcevable entre ces deux partenaires qu'un dialogue entre un éléphant et une baleine » (p. 46). Réjouissons-nous qu'il n'en soit plus de même aujourd'hui !

René BEAUPÈRE

Johannes HAMEL, *Le combat de l'Eglise dans l'Allemagne de l'Est* (Cahiers du Renouveau 17), Genève, Labor et Fides, 1958, 62 p.

Karl BARTH, *Lettre à un pasteur de la République Démocratique*

Allemande (Coll. Croire, Penser, Espérer), Genève, Labor et Fides, 1959, 66 p.

La *Lettre* de K. Barth, qui a été injustement critiquée à l'Ouest comme à l'Est, est une réponse assez mesurée et équilibrée à des questions posées par des pasteurs de la République Démocratique Allemande. Elle est suivie d'une courte missive du pasteur J. Hamel, qui, au nom de plusieurs de ses collègues, remercie le théologien suisse de ses précisions et de ses paroles de réconfort.

Le même pasteur Hamel est l'auteur de réflexions sur *Le combat de l'Eglise dans l'Allemagne de l'Est*. Pour juger son opuscule, ne faudrait-il pas, comme l'écrit Karl Barth au début de sa *Lettre*, avoir vécu avec lui toutes ces années, avoir soi-même éprouvé les pressions croissantes qu'il subit, avoir soi-même expérimenté les divers moyens de les supporter ? Certes, mais à l'Ouest aussi, bien que dans un contexte fort différent, des questions graves sont posées aux chrétiens. C'est donc avec un grand respect et dans la charité du Christ que nous devons prêter l'oreille à ce frère protestant qui s'interroge et nous interroge : « Voulons-nous, en écoutant la Parole vivante de Dieu, garder notre cœur, notre conscience et notre pensée libres, de manière à pouvoir être, entre les fronts en présence, cette *troisième race* qui reconnaît et loue la présence de Dieu et qui délivre la bonne nouvelle là où les enfants de ce siècle restent désemparés par l'incrédulité, la misère, le désespoir et la vague d'athéisme (qui, certes, n'est pas peu de chose !) ».

R. B.

R. BULTMANN, *Histoire et Eschatologie* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, 132 p., 1.050 f.

Ce livre présente, en traduction française, des conférences (*Gifford lectures*) données à Edimbourg en 1955. L'auteur y traite un sujet qui, depuis longtemps, forme l'un des thèmes majeurs de sa réflexion : l'histoire dans son rapport à l'eschatologie.

« L'eschatologie, écrit Bultmann, est la doctrine... des événements par lesquels le monde court à sa fin » (p. 24). Cette doctrine suppose admise une signification de l'histoire, ou au moins la reconnaissance d'une distinction entre l'histoire et le cours naturel du monde. Et Bultmann montre que cette reconnaissance ne va pas de soi : l'antiquité ignore l'« historicité de l'homme » ; elle ne connaît, en fait d'histoire, que l'histoire naturelle. Le cours des événements historiques n'a pas de signification objective. Il n'y a pas d'eschatologie.

L'eschatologie fut introduite dans la pensée occidentale par le judéo-christianisme, grâce à la dimension apocalyptique qu'on rencontre dans l'Écriture. L'histoire prend signification : son déroulement n'est pas sans raison. Les grandes philosophies de l'histoire, celles de Hegel et de Marx, sont des laïcisations de la perspective judéo-chrétienne.

L'interprétation que Bultmann donne de cette perspective judéo-chrétienne, au niveau du N. T., demanderait une discussion minutieuse. En effet, cette perspective judéo-chrétienne a une genèse, et on peut en déceler les différents moments à l'intérieur du Nouveau

Testament. Pour la communauté primitive, la venue de Jésus met un terme à l'histoire : il réalise l'eschatologie. Malheureusement, la continuation de l'histoire dément ce jugement idéaliste. Les temps de la fin sont présents, mais d'une façon qu'on n'avait pas soupçonné auparavant. Le Christ ne revient pas, il faut réinterpréter le temps intermédiaire : ce sera chez saint Paul, la dialectique du « déjà » et du « pas encore », chez saint Jean, l'affirmation d'une eschatologie pleinement réalisée.

Cette interprétation est en pleine conformité avec les résultats de l'exégèse de Bultmann. Elle a une valeur identique. Si on admet les conclusions de la *Théologie du N.T.*, il est oiseux de discuter *Histoire et Eschatologie*.

On ne trouve pas, dans ce livre, la finesse, les nuances de la *Théologie du N.T.* Cette impression est peut-être due à la traduction : elle est souvent lourde. Ce n'est pourtant pas la seule cause. Il y en a une autre : elle relève de l'auteur et non du traducteur. Jamais Bultmann ne semble manifester le moindre doute à l'égard de sa construction : une théologie peut-elle subsister sérieusement sans une critique perpétuelle de son propre système ?

Ch. DUQUOC

G. MIEGGE, *L'Évangile et le Mythe dans la pensée de R. Bultmann* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958, 130 p., 825 f.

L'œuvre de R. Bultmann a suscité toute une littérature. Un théologien, catholique ou protestant, qui n'a pas écrit sur la « démythisation », a mauvaise conscience. On ouvre donc avec scepticisme le livre de M. Miegge. On ne tarde pas à s'apercevoir que c'est un livre d'une grande valeur, et peut-être l'une des meilleures discussions de la doctrine bultmannienne.

L'auteur, professeur à la Faculté vaudoise de théologie protestante de Rome, ne se contente pas de résumer les articles rapides de Bultmann sur la démythisation. Il replace ce problème dans son œuvre exégétique, il le situe en fonction des différentes écoles d'exégèse allemandes qui se sont succédées au cours de ce siècle : en bref, il le pose comme il faut le poser ; il en fait un problème d'interprétation du Nouveau Testament.

Le problème une fois posé, Miegge résume la *Théologie du Nouveau Testament* de Bultmann. Il nous donne d'excellentes pages sur sa présentation de la pensée paulinienne. Il aborde ensuite la question du mythe. Le terme est ambigu. Miegge débrouille très clairement les différentes interprétations et prouve que Bultmann critique davantage l'École de l'Histoire des religions que le N.T. : entendez les préjugés de cette École. Cet éclairage a pour conséquence d'établir que le N.T. comporte fort peu de mythologie. Et l'auteur peut conclure : ce qu'il faudrait discuter et critiquer, ce n'est pas d'abord la mythologie du N.T., mais les présupposés théologiques de Bultmann. Pour celui-ci, ce sont les « bienfaits du Christ » qui importent, non sa personne. « On a un peu l'impression que pour lui

l'événement eschatologique n'est pas Christ, mais la communauté primitive... En ce sens, le Christ objectif de l'histoire et du dogme tend à se résoudre dans le *Christ pro nobis* de l'expérience vécue du croyant, et sa personne se ramènerait ainsi à ses bienfaits ». Ce n'est pas admissible : « Le centre de la foi de tous les siècles, ce n'est pas *Christ pour nous*, mais *Christ lui-même*, on voudrait dire : *Christ en soi* ». Miegge oriente justement vers le seul critère définitif d'interprétation : la foi au Christ Sauveur et Dieu.

Ch. DUQUOC

R. GROSCHE, *Et intra et extra*, Dusseldorf, Patmos Verlag, 1959, 340 p.

Les amis de Mgr Grosche, professeur de théologie à Cologne, ont réuni en un volume, offert pour ses 70 ans, les nombreux articles qu'il a écrits dans divers périodiques. On peut juger de l'étonnante activité de l'auteur. Tous les secteurs de la réflexion religieuse lui sont familiers : ce livre renferme des études de théologie, de pastorale, de mariologie, d'ecclésiologie, d'œcuménisme.

Ce sont ces dernières qui ont retenu particulièrement notre attention. On sait le dévouement et l'intelligence avec lesquels Mgr Grosche s'est dépensé pour l'union des Eglises. Le courageux et lumineux article sur « L'unité des chrétiens » (1946) prouve combien cette action est réfléchie théologiquement, et l'article sur « Situation œcuménique en Allemagne » (1958), combien elle est réaliste.

On ne saurait trop remercier les auteurs de cette publication.

Ch. DUQUOC

Pierre RONDOT, *Destin du Proche-Orient*, Paris, Ed. du Centurion, 1959, 284 p., 1050 f.

Pierre Rondot est l'un de nos meilleurs spécialistes des questions du Proche-Orient. Dans ce nouveau volume, il a voulu « rassembler, sous un volume aussi restreint et sous une forme aussi accessible que possible, les éléments essentiels d'une réflexion sérieuse sur les bouleversements de l'Orient d'aujourd'hui ». Sur la géographie, l'histoire, l'économie, la politique, des pays du Proche-Orient, il apporte une documentation de premier ordre. Conduisant par la main le lecteur dans cet extraordinaire labyrinthe, il ne cède jamais à la tentation de simplifier à l'extrême des données si complexes. Le tableau chronologique des grandes dates du Proche-Orient contemporain (depuis 1859) rendra de grands services, de même que les cartes qu'on aurait cependant souhaité plus claires.

L'opinion publique de notre pays pourra puiser dans cet excellent ouvrage, comme le souhaite son auteur, les moyens de porter un jugement plus serein et plus sérieux sur les affaires d'Orient.

René BEAUPÈRE

Jacques de SENARCLENS, *La personne et l'œuvre de Jésus-Christ* (Les cahiers du renouveau 18), Genève, Labor et Fides, 1958, 102 p.

Georges CRESPIY, *Jésus-Christ* (Cahiers théologiques pour la jeunesse 1), *Ibid.*, 1959, 46 p.

Le premier de ces volumes contient le texte de quatre conférences prononcées au Centre protestant d'études de Genève : Dieu avec nous, les deux natures de Jésus-Christ, le sens de la mort du Christ, la résurrection. Les positions de l'auteur sont traditionnelles, solides. Il fait appel longuement à des textes patristiques et répudie avec vigueur le libéralisme. Les lecteurs catholiques seront gênés ici ou là par quelques expressions et ils se trouveront en désaccord sur la critique de l'ecclésiologie romaine qui aurait fait de l'Eglise, d'après l'auteur, « une sorte d'hypostase semi-divine ».

Le deuxième ouvrage inaugure une collection théologique protestante à l'usage des jeunes. En moins de cinquante pages, G. Crespiy a réussi à dire, en un style très simple et très évangélique, l'essentiel de la pensée chrétienne sur le Christ et le Règne de Dieu. La lecture de son intéressante plaquette est facilitée par un bref résumé marginal.

René BEAUPÈRE

LIVRES REÇUS

Jean ECOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel*, Paris, Ed. Beatrice-Nauwelaerts, 1958, 228 p. 2.240 f.

Dr François GOUST, *Avant d'aimer*, Paris, Les éditions ouvrières, 1959, 77 p.

F. MARDUEL, *Le pardon de Dieu*, Le Puy, Ed. Xavier Mappus, 1958, 165 p., 660 f.

Dom J. DE MONTLEON, *Les noces de Cana*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1959, 158 p., 450 f.

Yves de MONTCHEUIL, *L'Eglise et le monde actuel*, 2^e édition, Paris, Ed. Témoignage chrétien, 1958, 192 p., 500 f.

Abbé PIERRE, *Emmaüs 1959*, Namur, Editions du Soleil Levant, 1958, 19 p.

Dom SCHMITT, *Sainte Madeleine*, Paris Ed. Lethielleux, 1958, 144 p., 540 f.

Saint THOMAS D'AQUIN, *Le Gouvernement divin*, Traduction par Ch.-V. HÉRIS, o. p., Paris, Editions du Cerf, 1959, 299 p.

Bernard WELTE, *L'esprit, vie des chrétiens*, Paris, Ed. de l'Orante, 1959, 167 p.

Prêtres diocésains, « *Le Saint Curé d'Ars* », Paris, Union apostolique, 1959, 64 p.

Le Gérant : J.-Y JOLIF

Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)

Dépôt légal : 3^{me} trimestre 1959

LUMIÈRE 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 1^{er} Janvier.

	Ordinaire	Soutien	Le numéro
France	1.200 f.	2.000 f.	350 f.
Etranger	1.500 f.	2.000 f.	400 f.

CORRESPONDANTS A L'ETRANGER

Suisse : Columban Frund, 14, rue du Botzet, Fribourg, C. C. P. IIa
1975

Belgique et Luxembourg : La Pensée Catholique, 40, avenue de la
Renaissance, Bruxelles, C. C. P. 1291-52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem,
C. C. P. 85843

Italie : Pia Società San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome, C. C. P.
1.18976

U. S. A. et Canada : Periodica, 5090, avenue Papineau, Montréal 34

*

Pour tout changement d'adresse, ne pas oublier de joindre à
l'ancienne bande 3 timbres de 25 f. ou 3 coupons-réponses inter-
nationaux.

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

LUMIERE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2^{me}

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

LVMIÈRE ET VIE

Cahiers encore disponibles

1953	8. <i>Crise de la Morale</i>	250 f.
	9. <i>Jésus Fils de Dieu, d'après le N. T.</i>	250 f.
	11. <i>La fin du monde est-elle pour demain ?</i>	400 f.
1954	14. <i>De l'existence de Dieu</i>	250 f.
	15. <i>Jésus le Sauveur</i>	250 f.
	18. <i>Le salut hors de l'Eglise ?</i>	250 f.
1955	19. <i>Chrétiens séparés devant l'œcuménisme</i>	250 f.
	20. <i>Réflexions sur le travail</i>	250 f.
	21. <i>La morale du Nouveau Testament</i>	250 f.
	24. <i>De l'immortalité de l'âme</i>	250 f.
1956	25. <i>L'Islam</i>	250 f.
	26. <i>Le Baptême dans le Nouveau Testament, I</i>	250 f.
	27. <i>Le Baptême dans le Nouveau Testament, II</i>	250 f.
	28. <i>Où en est le communisme français ?</i>	250 f.
	29. <i>La Sainte Trinité, I</i>	250 f.
	30. <i>La Sainte Trinité, II</i>	250 f.
1957	31. <i>L'Eucharistie dans le Nouveau Testament</i>	250 f.
	32. <i>Suicide et euthanasie</i>	250 f.
	33. <i>Réflexions sur le miracle</i>	250 f.
	34. <i>L'évolution humaine</i>	250 f.
	35. <i>Transmission de la foi et catéchèse</i>	400 f.
1958	36. <i>Le Rédempteur</i>	300 f.
	37. <i>Israël</i>	300 f.
	38. <i>La guerre</i>	300 f.
	39. <i>L'argent, I</i>	300 f.
	40. <i>Aspects du protestantisme</i>	300 f.
1959	41. <i>L'espérance</i>	350 f.
	42. <i>L'argent, II</i>	350 f.

Cahiers à paraître

	43. <i>Conception chrétienne de la femme</i>	
	44. <i>Amour de Dieu, amour des hommes</i>	
	45. <i>La prédication</i>	
1960	46. <i>Le concile œcuménique</i>	
	47. <i>La conversion</i>	

Les prix indiqués sont valables pour la France et la Communauté.
Pour l'étranger ils doivent être majorés de 50 f.

PRIX : France, 350 f.
Etranger, 400 f.