

Euskaltzainak Bilduma

Argitaratuak:

1. *Gratien Adema*. Zaldubi Saindu batzuen biziak. 2007
2. *Pierre Charritton*. Pierre Broussain. 2007
3. *Pierre Lhande*. Yolanda eta beste euskarazko idazlanak. 2007
4. *Gratien Adema*. Zaldubi Artzain beltzaren neurtitzak. 2008
5. *Antonio Arrue*. Idaztiak & Hitzaldiak. 2008
6. *Domingo Agirre*. Gutun bilduma. 2008
7. *Txomin Peillen Karrikaburu*. Biziazen hiztegiak. 2009
8. *Gorka Aulestia*. Estigmatizados por la guerra. 2009
9. *Jean-Louis Davant*. Zuberoako literaturaz. 2009
10. *Gratien Adema*. Zaldubi Kantikak. 2009
11. *Santiago Ezkerra Beltza*. Lizarrusti Bizitza eta lanak. 2009
12. *Gratien Adema*. Zaldubi Prediku Zenbait. 2009
13. *Martin Maister*. Jesü Kristen imitazioa. 2010
14. *Gorka Aulestia*. Escritores euskéricos contemporáneos. 2011
15. *Gratien Adema*. Zaldubi Alegiak eta bertze neurtitzak. 2011
16. *Gratien Adema*. Zaldubi Bertze prediku batzuk. 2011
17. *Junes Casenave-Harigile*. Xiberoko antzertia edo pastoralak. 2011
18. *Txomin Peillen Karrikaburu*. Jon Mirande, olerkaria. 2012
19. *Jean-Louis Davant*. Antoine D'Abbadie, Abbadiaz. 2012
20. *Gratien Adema*. Zaldubi Gaineratekoen bilduma. 2012
21. *Ernest Daudet*. Amodioaren Martirra. 2013
22. *Jean-Baptiste Coyos*. Zubererazko istorio, alegia eta ipuin irri-egingarri. 2013
23. *Pierre Charritton*. Le fondement moral des droits culturels de l'homme. (Kultura eskubideen oinarri etikoak) 2013



Euskaltzainak izeneko bilduma berrian euskaltzain izan diren eta direnen obrak eta eurei buruzko azterketak argitaratuko dira, Akademiaren historiarako esanguratsu gertatu diren hainbat egileren lanak ere alboratu gabe.



Euskaltzaindia
Real Academia de la Lengua Vasca
Académie de la Langue Basque

Laguntzailea:



**PIERRE
CHARRITTON**

LE FONDAMENT MORAL DES DROITS
CULTURELS DE L'HOMME

LE FONDAMENT MORAL DES DROITS CULTURELS DE L'HOMME (KULTURA ESKUBIDEEN OINARRI ETIKOAK)



**EUSKALTZAINAK BILDUMA
EUSKALTZAINDIA**



PIERRE CHARRITTON

Pierre Charritton Zabalazarai Hazparne Ehulateian sortu zen, 1921eko urriaren 19an. Oso gaztea zela abiatu zituen apaizgai klasikoaren ikasketak Hazparnen, Uztaritzen eta Baionan geroago, eta 1947an apaiz ordenatu zen bere sorterrian. Erroman Teologian lizentziatu zen eta filosofiakoak Parisen, berriz, Filosofian. Hazparnen, Baionan, Donostian, Parisen eta Montrealen jardun da irakasle lanetan, eta Etxepare medikuaren eta Piarres Larzabalen obra osoak prestatu ditu ediziorako. Halaber, Tomas Moro, Baruch Spinoza, Frantzisko Vitoria eta Martin Azpilikuetaen lanak euskaratu ditu Klasikoak bilduman. Artikulu anitz eta hainbat obra argitaratu ditu, batez ere euskaraz, baina baita frantsesez ere. Euskaltzaindiak euskaltzain urgazle izendatu zuen 1950. urtean eta euskaltzain oso, berriz, 1985eko uztailearen 19an, Pierre Lafitteren orde. Iparraldeko ordezkaria izana da, 1978. urtetik 2006ra arte. Gaur egun Akademiaren Gramatika batzordekidea da. Aintzina, *Zabal, Herria, Enbata, Otoizlari, Jakin* eta beste hainbat aldizkaritan argitaratu ditu lanak. *Gazte*, Euskaldun Gazteriaren hilabetekaria ere Xarritonek berpiztu zuen, 1956an. 1999an Manuel Lekuona saria jaso zuen. 2006an, Sarako Biltzarrak omendu zuen. Lan asko argitaratu ditu, besteak beste:
-*Euskaldunak Aintzina*. 1943. Historia
-*Petite Histoire Religieuse du Pays Basque*. Euskal Herria, 1946. Historia
-*Le droit des peuples à leur identité*. Fides, 1979. Teologia
-*Pierre Broussain sa contribution aux études basques*. CNRS, 1985
-*R. M. Azkue-P. Broussainen arteko elkarriazketa*. Euskaltzaindia, 1986
-*Larzabalen idazlanak* (7 tomo) Elkar, 1998
-*Jean Etxepare mirikuaren idazlanak* (5 tomo) Elkar, 1995
-*Euskara-frantsesa hiztegia*. 1997
-Bidegileak bilduman: *Piarres Larzabal, Pierre Narbaitz eta Jules Martin Moulier, "Oxobi"*
-*De Re Publica edo Politikaz*. Elkar, 2003. (1996ko Joseba Jaka bekaren saria) Gainera, Sabino Arana, Julio de Urkijo, Manex Hiriarte-Urruty eta Georges Lacomberen gutunak argitaratu ditu, besteak beste, baita Adema Zaldubi, Arnaud Abbadie, André Hiriarte-Urruty eta Pierre Narbaitzen idazlanak ere.

PIERRE CHARRITTON
LE FONDEMENT MORAL DES
DROITS CULTURELS DE L'HOMME
(Kultura eskubideen oinarri etikoak)

Argitalpen honen fitxa katalogafikoa eskuragarri duzu Euskaltzaindiaren Azkue Bibliotekako katalogoan:

www.euskaltzaindia.net/azkue

La ficha catalográfica correspondiente a esta publicación está disponible en el catálogo de la biblioteca de la Real Academia de la Lengua Vasca:

www.euskaltzaindia.net/azkue

Les données bibliographiques correspondant à cette publication sont disponibles sur le site de la Bibliothèque Azkue de l'Académie de la langue basque:

www.euskaltzaindia.net/azkue

A catalog record for this publication is available from the Azkue Biblioteka, Royal Academy of the Basque Language:

www.euskaltzaindia.net/azkue

© EUSKALTZAINDIA / R.A.L.V / A.L.B.

Eskubide guztiak jabedunak dira. Ez da zilegi liburuki hau osorik edo zatika kopiatzea, ez sistema informatikoekin beronen edukia biltzea, ez inongo sistema elektroniko edo mekanikoz, fotokimikoz, magnetikoz, elektrooptikoz, fotokopiaz, erregistratuz edo beste bitartekoz berau transmititzea, aipamenetarako izan ezik, argitaratzailearen edo *copyright*aren jabearen alde aurreko eta idatzizko baimenik gabe.

Diseinua: Ikeder, S.L.

Maketatzea: Zirrimarra Estudio Grafikoa

Inprimatzea: Leitzaran Grafikak

ISBN: 978-84-95438-97-3

Lege-gordailua: SS I363-2013

PIERRE CHARRITTON

LE FONDEMENT MORAL DES
DROITS CULTURELS
DE L'HOMME

(KULTURA ESKUBIDEEN OINARRI ETIKOAK)

EUSKALTZAINDIA

BILBO
2013

AURKIBIDEA

— 0 —

Aitzin-solasa : Herri bat izaiteko	I
Avant-propos	9

— I —

<i>Petite histoire religieuse du Pays Basque, 1946</i> (fac-similé)	17
---	----

— II —

Licence de Théologie, 1948	89
<i>Exercitatio theologica, Le moment de la fondation de l'Eglise selon les</i> <i>encycliques de Léon XIII et de Pie XII</i>	91

— III —

Maîtrise de théologie, 1966	115
<i>La théologie de la Croisade</i>	117

— IV —

Doctorat de théologie, 1973	129
<i>Le fondement moral des droits culturels de l'homme</i>	131

— V —

Annexes / Eranskinak	393
1) Annexe Aitzin-solasa :	395
> Article <i>Sud-Ouest</i> , 24/12/1976	397
2) Annexes <i>Petite histoire religieuse du Pays Basque</i> :	399
> Le père Zapelena	400
> Commentaire de Nicolas Ormaetchea, 1946	401

> Photo de P. Charritton, 1946	404
> Lettre du chanoine Grat Candau, supérieur du Grand Séminaire de Bayonne, 1947	405
> Lettre de l'abbé Pierre Narbaitz reçue de Bayonne en novembre 1947	407
3) Annexes Licence :	409
> Diplôme du 10 juillet 1948	410
> Lettre de Roger Etchegaray depuis Rome, 1948	411
> Depuis Mauléon lettre du cousin Pierre Charritton, supérieur du Collège Saint-François, 1950	414
> Nomination à l'Académie de la Langue Basque - Euskaltzaindia le 27 octobre 1950 comme membre correspondant (fac-similé)	415
4) Annexes Maîtrise :	419
> Lettre du Chanoine Pierre Narbaitz, 1953	420
> Lettre de Roger Etchegaray, 1964	421
> Photo 1965	422
> Diplôme Institut catholique de Paris, 10 novembre 1970	423
> Texte de Etienne Gilson	424
> Texte du révérend père Van Asten, supérieur général des pères blancs: « Crédibilité de l'Eglise » (après Vatican II)	428
5) Annexes Doctorat :	431
> Diplôme Toulouse : chancellerie de l'archevêque Le Gall, chancelier de l'Université catholique de Toulouse, 10 mars 2009	432
> Photo P. Charritton 1979	433
— VI —	
Bibliographie / Bibliografia	435

AITZIN-SOLASA

HERRI BAT IZAITEKO

Herri bat izaiteko eskubidea baginuela euskaldunek, gure inguruko frantses, espagnol, kaskoin eta mundu zabaleko beste jendalde handi eta tipi guzietan bezala, iduritu zait egundainotik nihauri.

« *Kezkatzen bait-nau berstutzeraino neure berriaren zoriak. . .* » Gandiagarekin¹ erran dezaket nik ere, herriminak harturik, dagotzila haur-haurretik, neure gogo bihotzak: mutil gazte nintzelarik, Hazparnen, gure etxeko arto landatik, 1936-eko uda betean, kanoi ukaldiak ozen ziren, Irun-eko hiriarri su emaiten ziotenak.

Laster ohartu nintzen zorigaitzez guti dela eskubide hutsa boterearen indarrak ez badio emaiten bere laguntza: mundu huntako botereek ez baitute amor emaiten botereen indarrari baizik. Bainan orduan uste nuen, Eliza Ama Sainduak –neure eskolak Erroman egiten nituen urteetako eliza hura baitzen–, Pio XII-ren eliza harek baziakikela, tipi ala handi, orori berdin egiten, eta bakoitzaren eskubideari bakarrik behatzen.

Bagenituen etsaiak, batzutan Ybarnegaray deputatu zena bezala, gure arteetik ateraiak, bainan ikusten eta entzuten genituen ere, Bernanos, Mauriac, Maritain, katoliko aipatuak, Mathieu² hazpandar apezpikua, “Euskal problemaz” kezkatzen zakitenak eta euskaldunen alde lehiatzen zirenak.³

Teologiako eskolak bururatzearekin asmatu nuen beraz lan bat prestatzea ikusteko nola, eliza katolikoaren arabera, munduko herri guzietan baduten herri

(1) B. Gandiaga, *Hiru gizon bakarka*, Bilbao, 1974, or. 95.

(2) Ikus *Petite histoire religieuse du Pays Basque*, Préface de Mgr St Pierre, or. 5.

(3) Ikus *Petite histoire religieuse du Pays Basque*, Notes préliminaires, n° I, Père H. Woronicki, or. II, galdatzen baitu latinez zergatik seminarioetako irakasleek ez dioten beren ikasleei galdatzen zergatik ote karitatezko legeak ez dioten galdatzen herri bereko herritarrei ez dioten manatzen beste estatu batzuetan bizi zaizkien herritarrak.

bezala onhartuak izaiteko eskua. Beste guzientzat on zena, guretzat ere, euskaldunentzat eta gure herriarentzat on zatekela, erran gabe zihoan. Baina neure xedea bete baino lehen beste lanik etorri zitzaidan.

Ordutik geroz, gertakari asko gertatu dira bai munduan, bai elizan, bai gure Herrian, bai nere baitan: gaur mundu zabalean beren gain jarriak diren 200 erresumetarik erdiak baino gehiago azken 80 urte hautan agertuak dira. Vatikan-eko II. Biltzarrez geroz Erromako elizak inharrosaldi bat ederra hartu du, baina zuhaitz zaharrak nahi badiu zinez muskildu, behar duke oraino asko harrotu. Euskal-Herria bera eta gure euskara, erdiminek hartuak iduri, badabil-tza: baseritarren eta arraintzalen herria gal-zorian dugularik, langilen eta intelektualen herri berria sortu nahiz ari zaiku. Nihaurk ere aitortu behar dut eliza eta herria biak batean zerbitza nitzakeela luzaz uste izan ondoren, hautu bat egiterat etorri naizela. Ez baitezpada batari edo besteari uko eginez, baina zerbitzu ezberdina eskainiz bieri.

Dena dela, gaztaroko asmu beretarat erori naiz berriz, 30 urteen buruan: herri orok baduela herri bat izaiteko eskua nahi nuke beraz lan huntan ikusi eta irakutsi. Irakutsi ere zergatik duen eskubide hori fedearen argitan. Goazen bada lehenik xede horren argitzerat.

Herri orok baduela...

Askotatik gisatara berezi dira mundu huntako gizaldea mendetan barna: has-tapeneko ahaide moltzoak elgarretaratzearekin agertu ziren “leinuak” (tribuak). Gero leinu horiek bildu direlarik beren odol, mintzaira, ohidura edo botereen arabera sortu dira “herriak” (nazioak). Herri hauk aldiz hartzen dute berdin “erreinu”, “inperio”, “errepublikak”, edo beste edozoin “erresuma” bereziren itxura.

Lehen, latinetik gure euskarari sartu ziren herri-izen horiek adiarazten dute bakarrik, “errege” edo “enperadore” baten mende, edo “populuaren” beraren gain, dagola halako edo hulako herria. Bizkitartean hitz batzu baditugu garrantzi handiagoa dutenak, hala nola “arrazak”, “etnia”, “nazione”, “estatu”, “populu” hitzak.

XVII mendetik geroz du hartu, “nazione” hitzak, bere sentzu berezia, gaur mundu guzian ukaiten duena. Lehen, Isidoro Sevillakoaren denboretan (570-636), “nazione” eta “jende”, “natio” eta “gens”, bi hitz horiek adigai berdina zuten eta odol edo mintzai bereko gizakia zuten izendatzen. Geroztik ere eta XVIII. mendean oraino, Turgot Frantziako ministroak (1727-1781) erraiten

zuen: “Ama-mintzaira bera mintzo duten jenden moltzoa deitzen da nazio-nea”.⁴

Bainan Luis IX-ak, Frantziako erregeak, bere kontseilurat deitzen bazituen ere atzerritar asko, “hitzekoak ziren ber eta baliosak”, ondoko mendetan, XIV eta XV-ean, historiagile, olerkari, lege-gizon eta klerigoak hasi ziren herritarren bereizten eta sorterrria goresten. “Nazione hautetsiaren” ospea kantatzen duela Jeanne d’Arc aipatuaren historiak (1412-1431), erran genezake horrela.

Ber denboran aldatzen da ere “estatu” hitzaren sentsua: behin lege-gizonak erresumaren “estatua” gobernatzeko duteneri emaiten diote izen hori eta gero gobernuaren buru den “printzeak” berak beretzat hartzen digu, hala nola Luis XIV, Frantziako erregeak diolarik: “Ni nauzue Estatua!”⁵ Erran nahi du errege dela erresumaren jaun eta jabe osoa, edo berdin Jainkoa Bera bezala, “Soberanoa”.

1789-ko iraultza etorriko denean Frantzian, “populuak” hartuko dio erregeri hunek “ebatsia” omen zion “soberania” eta jabego hori, eta geroztik, iraultza horren arabera, “nazionea” eta “estatua” bat egiterat lehiatzen dira bazter guzietan.

Beste iraultza bat ere etorri zaiku, egia erran, 1917-an, Rusian: hunen irakasle eta ikasle nagusien arabera, “nazionek” eta “estatuek” galdu behar zuten beren tira eta arrakasta gaurko populuen begietan, Karl Marx-ek errana zuen alabainan “Aberririk ez dutela langilek”, eta Lenin-ek bere aldetik: “Nazio-batasuna baino garrantzitsuago dela langilentzat langilen nazio-arteko batasuna”.⁶ Bainan ez da gertatu horrelakorik: izaitekotz ere Sozialismoaren eremuetan, ageri dira noiztenka, hala nola Rumanian edo Ukrainian, beste eskualdetan bezala nazionalismoaren sukardaldiak. Mundu zabalean berriz, Viet-Nam-etik Algeria-lat, Israel-en gaindi, gizalde ainitz badira, nazione berriak moldatzerat, gostarik-gosta, heldu izan direnak. Ondotik datoz bestalde, goiz edo berant elgarretaratuko diren palestindar, kurdotar, katalandar eta bretoi populua. Eta zergatik ez genezake altxa guk ere euskaldunek, Euskal-herria, geure aberria?

Anartean, eta 1966-ko Nazione Batuen Organizazioak, O.N.U. delakoak

(4) A. Mendizabal, *Aux origines d'une tragédie*, préface de J. Maritain, Paris, 1937.

G. Bernanos, *Les grands cimetières sous la lune*, Paris, 1938.

F. Mauriac, *Le Figaro* eta *Temps présent* Paris-ko aldizkarietan, 1937-38.

(5) “Multitudo ab uno principio orta”

“Initio autem quot gentes, tot linguae fuerunt”

Isidoro Sevilla-koak Migne P.L. LXXXII 325, 328.

(6) B. Guenée, *Etat et nation en France au Moyen Age*, Revue Historique, Paris, 1967, Janv. Mars.

prestatu bi kontratu nagusien arabera “populu guziek duten burujabetasun” edo “autodeterminazio” eskubidea hunki gabe⁷, ongi dohakigu ikustea zerk dion bada emaiten populu bati –guk diogu herri bati– bere berezitasuna.

“Populu” hitza ordea badakigu erdaradun gehienek erabiltzen ohi dutela “people”, “pueblo”, “popolo”, “people”, “volk” eta holatsuko itxurarekin. Bainan alde askotarik elgarrenganat hurbildu edo elgarrenganik urrundu dira gizaldeak mendeetan zehar eta munduan barna: hala nola odolak edo larruak ditzakeen bereiz “zuriak” eta “beltzak”; politikak, erlisioneak, ohidurak bereiz edo bil Alemanak, Irlandarrak eta Suitzarrak; mintzairak elgarretara Québektiarrak. Gerta dakiok horrela bakoitzari, ez dakiela batere gehiago nun dauzkan eginak bere erroak: bere usteak edo sinesteak eman lurrean, ala legeak, ama-mintzairak edo bizibeharrak eskaini leihorrean.

Hemen heldu zaiku beraz lehen auzia, nolazpait zuritu behar duguna: zerk du bada egiten “populu” bat “populu”, edo “herri” bat “herri” izaitea?

Barnegi sartu gabe solas huntan, erran dezagun berehala gure iduriko, bere “Kulturak” egiten duela herri hunen herritasuna. “Kultura” aipatzean ordean, ez gara izpirituaeren edergailu batez mintzo; eskolak, edo jende “handi” eta “ikasien” artean ibiltzeak emaiten duen dirdira edo distira. “Kultura” diogularik gizona gizontzen eta gizonagotzen duten instituzio guzietz hari gara, halanola janari-edari, tresna eta jauntzi, uste eta sineste, ohidura eta lege, mintzaira eta jakitate. Egitura horiek hartzen dute gizona sortzetik hiltzeraino, beren osotasunean eta beren molde berezian moldatzen. Bainan ber denboran, egitura horiek aldatzen ere ditu gizonak berak eta berritzen.

Giza-jakintzari, eta antropologiari esker bereziki, agertu zaikun “kultura” nozio huni zor diogu naski XIX. mende hondarreko eztabada garaitzea: Alemanen eta Frantsesen artean baitzabilan galdea zerk ote duen egiten herri baten herritasuna ala herritarren elgarrekin bizitzeko duten ohidurak, ala herritarren elgarrekin bizi-nahiak⁸, iduri luke azkenburuan biak beharrezko direla. Desegiten dira alabainan erresumak elgarrekilako nahia eskas delarik, bai eta ere elgarrekilako ohitura funtsik ez dutelarik: hola da suntsitu “frantses inperioa” eta “zatitu aleman erreinua”.

“Kultura” nozioan sartzen ditugu beraz elementu biak: objetiboak batetik, ohidura, mintzaira, sineste, etabar, subjektiboak bestetik, herri-kontzientzia, elkar-tu-nahia; biek batean baitute ehaiten “populu” edozoinen herritasunaren oihala.

(7) G. Garate, *Marx eta nazioa*, Bilbo, 1972, pp. 190-201.

(8) G. Haupt, M. Lowy, C. Weil, *Les marxistes et la question nationale (1848-1914)*, Paris-Québec, 1974.

Herri bat izaiteko eskubidea

“Herri bat izaiteko eskubidea” erraiten, zer dugu bada adiarazten ? Beihalako Spinoza filosofoak baitzioen “Izaito orok baduela bere baitan irauteko nahia”, iduri luke herri orok baduela “Traun-nahi” hori bera.

“Traun-nahi” hori osoki zuzena da beraz eta saindua. Kulturak emaiten badio ordean herriari herritasuna, kulturaren iraupena da herriaren iraupide bakarra. Horra zergatik “Herri bat izaiteko eskubidea” aipatzean, gizonaren eta gizaldeen kultura-eskubideak dauzkagun gogoan.

Laburzki erraiteko, hiru puntu nagusi badauzkate kultura-eskubide horiek:

1-ik Bere kulturaren gatik nehorik bereizkuntzarik edo “diskriminaziorik” ez jasaiteko eskua.

2-ik Bere kulturaren araberrako edukazioa eta hezkuntza ukaiteko eskua.

3-ik Bere kultura berezitasunak zaintzeko eta hazteko behar diren lanabes eta instituzioak, hots eskola, agerkari, entzun-ikuski, auzitegi eta beste zerbitzu guztiak eraikitze eta gobernatze eskua.

Ez du aspaldi gizonen eta gizaldeen eskubideak aipu direla bazterretan ; XVIII. mendean zituzten lehen aldikotz oihukatu eta legeztatu, 1776-an Ipar-Ameriketako jazarleek eta 1789-an Frantziako iraultzaleek. XX. mende huntako II. “Munduko Gerla Handiaren” ondotik, New York-en egin zen mundu guzikotzat, “Giza Eskubideen Deklarazio Unibersala”, 1948-eko abendoaren 10ean.⁹

Deklarazio hunek aipatzen ditu, 22. artikuluan, “Kultura eskubideak” baina xehetasunetan sartu gabe: “Diskriminaziorik eza” bai, hura finkatzen du, 2. artikuluan eta “Edukazioaren eskubidea” ere aitortzen 26. eta 27. artikuluetan, baina “Berezitasun eskubiderik” ez da oraino nehun agertzen. 1966-an hargatik, O.N.U. delako batasun berak, giza eskubideen zaintzeko prestatu dituen hitzarmen edo paktuetan, 27. artikulua bat badugu, den herri edo gizalde tipienarentzat onhartzen duena “Berezitasun eskubide” hori: “Mintzaira, erlisione edo etnia berezitako minoriak dauzkaten erresumetan, minoria horietako herritarreri etzaiote ukatzen ahal beren mintzaira erabiltzeko, beren erlisionea pratikatze, beren herrikideekin beren kultura bizitze berezia izaiteko eskubidea”.¹⁰

⁽⁹⁾ E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, 1882.

⁽¹⁰⁾ ONU, *Déclaration universelle des droits de l'homme*, New York, 1948.

1966-ko hitzarmen horiek urrunago dohatzi oraino, lehen artikuluetan ezartzen dutenaz geroz “Herri orok duen bere buruaren jabe eta bere gain jartzeko eskubidea”. Nahiz geroztik herri asko baliatu den, baliatzen eta baliatuko “autodeterminazio” eskubide hortaz, gu hemen ez gara horrat helduko kultura-eskubideetan behin gelditzen garenaz geroz, politika hutsean sartu gabe.¹¹

Azken buruan, haur ere behar dugu alhartzean finkatu: elizari buruz eta kristau fedearen argitan nahi dugula gure lankaia lantu.

Elizari buruz eta fedearen argitan

Ez ditu berehalakoan onhartu elizak gizonaren eskubideak: ez zitzaion iduritzen bere eginbideez besterik aipa zezakeela gizonak Jainkoaren aurrean. Ausartzia zitzaion, harrokeria eta bekatu izigarria, Eliza bera eskubideez mintzatzea. Etzen menturaz ohartzen gizona eta giza-eskubideak ukatzen dituzten handi-mandien jokoa egiten ari zela ederki. Mende horren erditsutan halere, Maritain, Bonhoffer eta beste kristau jakintsu eta kartsu batzuk irakatsi ziguten azkenean, “Gizonari emana ez zitzaiola Jainkoari kentzen, baina gizonari ukatua gizonaren egile eta askatzaile den Jainkoari geniola ukatzen.”¹²

1963-an Joannes XXIII.-ak bere gain hartu zituen, “Bakea Lurrean” edo “Pacem in Terris” deitu gutun famatuan, gaurko kontzientziaren eskakizun nagusiak eta bereziki gizonaren eta gizaldeen eskubideak. Berresan digu geroztik, 1971-ko Sinodoak “Beren nortasuna begiratzeko eskubidea badutela herri guziek”. Eta Paulo VI.-ak kondenatu ditu behin bainotan “populuen autodeterminazioari ezartzen zizkion trabak” eta “diskriminazio” edo “bereizkuntza” guziak.¹³

Hurbilago oraino, 1974-ko otsail hondarrean, mundu guziko berriketariak jakinarazi ziguten Bilbo-ko apezpikuarekin gertatua: Bizkaiko eliza guzietan prediku berak eman ziren zombait igandez, apezpikuaren manuz. “Kristok irakatsia, herrientzat ere salbabide dela”, nahi zuen erran Añoveros apezpikuak. Euskal herriaren kondu hartzen zuen beraz, Erroman herri guzientzat erraiten dena. Baina erran bazuen erran, hasarretu egin zen Madrilan, Francoren

(11) ONU, *Pactes internationaux relatifs aux droits de l'homme*, New York, 1966.

(12) Calogeropoulo-Stratis, *Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes*, Bruxelles, 1973.

(13) J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris, 1945.

gobernua: aireko bat omen zaukan prest, gaztiguz desherrirat eremaiteko apezpikua. 1936-an beste euskaldun bat, Mugika apezpikua ereman zuten bezala. Beharrik aldi huntan Añoveros gogor baitzagon eta lagun asko, aita saildua barne, alde agertu baitzitaizkon... Zonbait aste gora-behera, bazterrak ixildu ziren.¹⁴

Geroztik ez du iduri ondorio handirik izan duela irakaspen horrek Euskal herrian, bainan ez gara hortaz harritzen: alde batetik ez baitu eskubide hutsak indar handirik boterearen laguntza gabe ; bestaldetik ez baita hanbat gora Elizaren larderia gure egunetan.

Dena dela, galtzen duen larderiaren orde, Sineskortasun edo “Kredibilitate” gehiago irabaz lezake menturaz Elizak, bere irakaspenen arabera bera behin ibil baledi bere diosesa, parrochia, komentu, eskoletan. Ez bailuke iduri, zorigaitzez, hori gertatu dela bazter orotan. Baionan segurik erran nezake sekulan baino gibelago garela. Bere zerbitzuko hartu nahi gaitu bai euskaldunak, gure elizak, bainan ez bide du ikasi oraino gure herrian gure herriaren, gure kulturaren eta ez beste, espainol edo frantses kulturaren zerbitzuko bera jartzen.¹⁵

Horra zergatik “Elizari buruz” dohan lan hunen xede nagusia eta ere “fedearen argitan” egina izan den.

Zentzuaren eta jakintza hutsaren aldetik bakarrik ere lot nintzaiokeen gaia-ri eta filosofo lan egiten nuen orduan ; giza eskubideak munduko gizaki guzien-tzat direnaz geroz hobeko nuen menturaz ikuspegi hori hartzea. Bestenaz ere gaurko Euskal herrian zer axola zaio askori fedearen alderdia ?

Elizaren altzoan haziak eta haren zerbitzuan higatuak garen batzu bagara bizkitartean oraino gure herrian. Elizaren irakaspen eta ekintzekin deramagun auzia fedearen argitan behar genuke xuritu.

Ez ditugu horren gatik jakintzaren erranak baztertuko. Badakigu jakin ez diola jakintzak kalterik egiten fedeari, argiak argiari baino gehiago. Fedea bera aitzitik dateke jakintzaren beharretan. Bainan gure galdea ez baitoha erresumen eta botereen buruzagieri –horiek ez bide dute interesen eta ezinbestearen deia baizik entzuten– guk aldiz batere dudarik gabe gure Eliza artzaineri Eliza bera garen fededun soileri eman behar diegu azken hitza.

(14) Paulo VI, *Osservatore della domenica*, Roma, 21-12-1973.

(15) Añoveros Ataun, *Eleizaa Kristoren salbamen-sakramentu*, Bilbao, 1974.
Documentation catholique, Paris, 7-4-1974, pp. 330-335.

LAN SAILA

Hiru zatitan sailkatzen dugu gure lan saila.

1-ik beren iraun-nahia asko gisetarat erakutsi baitute, mendeetan barna, herriek eta herrialdek, bizpalau kapitulu izanen ditugu lehenik, ikusteko nola jokatu ohi den Eliza iraun-nahi horri buruz eta bidean aurkitu dituen mintzaira, kultura, nazio guzien alderat. Hortik ageriko da nundik datorren gaurko elizaren irakaspen legezkoa.

2-ik Irakaspen hori nahi genuke hurbilagotik ikertu eta jorratu bigarren zatian.

3-ik Azkenean, giza-jakintzen laguntzarekin lehiatuko gara elizaren irakaspenari erro sendoagoak emaiterat. Ez baita sekulan ahantzi behar, san Tomas Akinokoaren arabera “Graziak ez duela nehoiz Naturaleza suntsitzen”¹⁶ ez eta beraz Fedeak ukatzen Jakintza.

P. X.

⁽¹⁶⁾ Katixima berriak egin direlarik Parisen, Baionako apezpikutegian dirurik ez omen zen, liburu horien euskaraz emaiteko. Batasun berezi bat moldatu behar izan dute fededun euskaldunek lan hortarako.

Euskal liturgiarentzat lan egiten dutenek, ez diote kasurik emaiten, dakidala, « batasunaren » alde Euskaltzaindiak hartu erabakieri. Berak Euskaltzaindiko direlarik ere.

Elizaren eskoletako buruzagi batzuk baztertu dituzte irakasle edo apezgai asko, abertzaletasunak « kutsatu » dituelakoan.

1973-an, apezpiku lagun bat eman diotelarik Baionako apezpiku jaunari, hau Lyon-etik etorria baitzen, bestea Poitiers-tik ekarri digute, Euskal Herririk eta euskaldunik ez balitza.

1976 Eguberrietan *Sud-Ouest* egunkarian, J.P. Vincent Baionako apezpikuak egin digu « sur le problème basque » ezin sinetsizko ateraldi bat gaurko elizaren erakaspena pundu huntan ukatzen ez bada gaitzes-ten bederen duena *Sud-Ouest*, 24-12-1976, ikus Annexe I.

« Gratia supponit naturan », ikus: J.B. Beumer, *Gregorianum Roma*, 1939, pp. 381-406.

AVANT-PROPOS

Je suis né au Pays Basque de France dans une famille de petits paysans, fils aîné d'une fratrie de six enfants, deux filles et quatre garçons. Mon père était un homme intelligent et bon dont la vaillance et la bonne humeur étaient connues au village. Ma mère avait hérité de la maison paternelle avant son mariage. C'était une personne digne et respectée, soucieuse de l'éducation de ses enfants. Les parents chez nous ne se témoignaient guère leur tendresse publiquement mais je ne les ai jamais vus se disputer. Ils sont décédés à 8 mois d'intervalle à 78 et 75 ans. Entre frères et sœurs nous avons toujours gardé un grand attachement les uns pour les autres.

J'ajoute que ma famille est une famille connue comme chrétienne et même cléricale, qui du côté paternel et maternel a produit plusieurs prêtres et religieuses : j'en compte 4 ou 5 à chaque génération.

Moi-même je fus dès l'enfance un garçon solide, assez peu sportif et peu discipliné, doué intellectuellement et passionné.

C'est au directeur de l'école, le vicaire Ignace Lascanotéguy, originaire d'Urrugne, que j'avouai pour la première fois mon intention de devenir prêtre. Je le confiai ensuite à notre mère pour qu'elle transmitt le message à notre père.

Mes parents ne furent pas trop étonnés de ma décision. Il est vrai que mon père, Pierre, pouvait penser, puisque j'étais son fils aîné, que je pouvais un jour l'aider et éventuellement lui succéder dans son travail, si du moins j'avais éprouvé pour le travail de la terre plus d'ardeur que je n'en avais jusqu'alors manifestée.

C'est ainsi qu'au moment d'accomplir mes douze ans, je suis entré pour la première fois mais non la dernière fois à l'internat du collège d'Hasparren, qui se trouvait comme à portée de la main de notre maison natale, pour m'initier au latin, au grec, à l'espagnol et à beaucoup d'autres choses et afin de devenir prêtre un jour.

Je dois toutefois avouer que moi-même, soit que je fusse par nature d'humeur rebelle, soit que l'on m'eût jusqu'alors mal éduqué, j'eus bien du mal à me soumettre au règlement de l'internat et à la rude discipline de ma nouvelle école.

Fort heureusement, j'ai bénéficié de la protection d'un prêtre souletin très âgé, notre professeur de latin, le chanoine Ossiniry de Tardets qui fut indulgent pour mon esprit indiscipliné et me confirma dans ma passion de la lecture. Grâce à lui je parvins à supporter ces deux premières années d'internat. J'ai gardé un souvenir plutôt mitigé des autres professeurs.

Quoi qu'il en soit, c'est avec bonheur que j'arrivai au Petit Séminaire d'Ustaritz au moment d'accomplir mes 14 ans, en octobre 1935. Il me semble que je dois beaucoup à tous les professeurs que j'y ai rencontrés. Je devrais remercier particulièrement le supérieur, l'abbé Joseph Garat, de la maison Lorda à Hasparren et l'abbé Pierre Lafitte qui fut mon directeur de conscience et mon maître à penser.

En évoquant le souvenir de Pierre Lafitte, je dois cependant ajouter qu'à cette époque où la guerre civile faisait rage au-delà de la frontière et dont les échos parvenaient jusqu'à nous, le fait d'avoir lu les articles ou les livres de Jacques Maritain, de François Mauriac, de Georges Bernanos, d'Emmanuel Mounier ou de Iñaki de Azpiazu, connus grâce à l'abbé Lafitte, nous rendait suspects aux yeux de beaucoup.

De bonnes âmes savaient faire parvenir au presbytère d'Hasparren, au point d'inquiéter nos parents, tous les renseignements concernant les brebis égarées : j'avais 16 ans et je venais de prendre la soutane lorsqu'on fit savoir à mes parents que certainement je devrais quitter le séminaire à cause de mes idées subversives.

Je ne crois pas avoir jamais rejeté depuis lors ces idées subversives auxquelles l'abbé Lafitte m'aurait initié, bien au contraire. Cependant mon supérieur, le chanoine Garat, ne me parla jamais de cet incident. J'ai appris cependant à cette occasion combien injustement certains chrétiens sont prêts à voir partout des signes de sorcellerie.

C'est en juin 1940 que j'achevai mes études secondaires à Ustaritz, au moment où les amis des illustres généraux Franco et Mola, Hitler et Mussolini venaient en l'espace de quatre ou cinq semaines de réduire à néant l'indestructible armée française.

Nous autres qui quelques mois auparavant avions assisté à l'arrivée parmi nous de nos frères basques réfugiés du sud, nous vîmes alors arriver les réfugiés français et les soldats et officiers français en fuite et désespérés, jetant leurs armes sur les bas-côtés de la route de Bayonne à Hasparren.

De 1940 à 1944, pendant que les Allemands occupèrent notre pays, je demurai discret et bien sage dans mon coin d'Hasparren tandis que certains camarades devaient aller très loin, soit comme ouvriers en Allemagne, soit comme soldats en Afrique.

Je n'avais aucune envie de travailler pour les Allemands mais je n'avais pas non plus le coeur à les combattre par les armes, quoiqu'il m'est arrivé un certain mois d'Août 1943, d'abriter chez moi, à mes risques et périls, un certain Russel Kirby, officier anglais qui débarqua par surprise à Hasparren.

Je m'en tenais sagement aux directives de nos supérieurs de l'évêché. D'abord, je pris contact avec la philosophie au Séminaire de Bayonne grâce aux lumineuses leçons de l'abbé Pierre Narbaitz. Celui-ci savait bien qu'un certain Xabier Gasteiz publiait en même temps dans la revue *Aintzina* quelques articles d'histoire après avoir consulté à la Bibliothèque du Grand Séminaire la *Notitia utriusque Vasconiae* de A. Oihenart, *La Vasconie* de J. de Jaurgain, ou *Euskariana* de A. Campión, mais il me le pardonnait volontiers.

Deux ans après, j'étais envoyé d'abord à Biarritz (1942), ensuite à Hasparren (1943) pour apprendre à goûter les joies de l'enseignement. Je n'en ai pas gardé, à vrai dire, mauvais souvenir. Il m'est arrivé alors de connaître à Biarritz un homme qui a compté dans l'histoire du nationalisme basque en Pays Basque nord, le vicaire Jean-Pierre Urricarriet, originaire des Aldudes, décédé encore jeune comme curé de Mouguerre.

Lorsque les Allemands s'éloignèrent, au cours de l'été 1944, nous sommes revenus au Séminaire de Bayonne, afin d'entreprendre nos premières études théologiques, et lorsqu'à la fin de la guerre certains camarades sont revenus d'Allemagne, nous avons fait connaissance avec de nouveaux professeurs et de nouveaux condisciples.

Mais en 1946, pour la première fois, j'eus l'occasion de quitter mon Pays Basque natal et de passer deux années à Rome, à l'Université grégorienne, pour y suivre l'enseignement des pères jésuites.

Parmi ces enseignants, nombreux étaient des Basques, certains déjà connus, tels le révérend-père de Gorostarzu, assistant général des Jésuites, le père Leturia, fondateur de la faculté d'histoire, le père Zapelena, le père Galdos et le père Goenaga.

Il nous arrivait souvent le dimanche à Roger Etchegaray et moi-même, étudiants de Bayonne et à Angel Suquia et Pedro Alkorta, nos camarades de Saint-Sébastien, de rencontrer nos professeurs basques de la Grégorienne qui avaient leurs habitudes dans la famille Olarra-Larramendi de Tolosa.

C'est en Juillet 1947 que nous avons été ordonnés prêtres chez nous, Roger Etchegaray à Espelette par Monseigneur S^t Pierre et Henri Çarçabal, Jean Challet et moi-même à Hasparren par notre compatriote Monseigneur Mathieu.

Mon séjour à Rome m'a valu de passer ma **licence de théologie** mais cela ne fait pas de moi, à vrai dire, un vrai théologien. Sans doute ayant appris à

Rome les principaux chapitres de cette discipline, j'aurais pu les répéter à mes élèves si au retour de Rome on m'avait chargé de donner des cours de théologie, mais, grâce à Dieu, cela ne s'est pas produit.

Il me semble toutefois que j'ai pu voir alors d'assez près ce qu'étaient la structure et le fonctionnement de l'Eglise romaine au temps de Pie XII. C'est alors aussi que j'ai pu connaître quelques responsables de l'Eglise d'aujourd'hui. Je n'ai donc rien à regretter de cette période.

A mon retour au pays natal en 1948, j'ai vécu cinq années paisibles dans le monde de l'enseignement, d'abord deux ans au collège d'Hasparren où j'entrai pour la troisième fois, ensuite au collège de Mauléon où pendant trois ans j'ai été chargé d'enseigner la philosophie et l'espagnol.

Mais voilà qu'à l'automne 1953 le vicaire-général Pierre Narbaitz m'invite à me rendre à Paris pour reprendre des études de philosophie. J'aurai alors l'occasion de revoir ce que j'ai moi-même appris à Rome, enseigné à Mauléon et entendu ensuite à Paris, afin d'acquérir une **licence de philosophie**. J'aurai l'occasion, comme chargé d'histoire de la philosophie, d'utiliser ce diplôme au nouveau Centre d'Etudes Lavigerie ouvert récemment à Bayonne.

Il est vrai que durant les années passées à Mauléon et à Paris et en dehors de mes études, j'ai eu l'occasion de rencontrer beaucoup de jeunes. C'est pourquoi, porteur d'une demande des jeunes Basques de Paris, je pus obtenir de Monseigneur Terrier, évêque de Bayonne, la création d'un Centre basque. Le Cardinal Feltin, grand ami des Basques, nous accorda volontiers sa bénédiction.

Le journal *Elgar* des Basques de Paris prépara un numéro spécial en quatre langues, basque, français, espagnol et anglais, pour un appel de fonds auprès de la diaspora.

Outre l'argent recueilli à Paris, d'importantes aides financières parvinrent du Pays Basque et c'est ainsi qu'au 10 rue Duban, la jeunesse basque de Paris put ouvrir en 1954 une maison basque que l'on désigna alors d'un nom vite oublié, le nom du saint d'Ibarre, Garaikoetxea. Depuis lors, combien de jeunes n'ont-ils pas été accueillis dans cette maison !

Après Paris, l'évêque de Bayonne m'invitait à prendre en charge l'aumônerie de la jeunesse rurale basque du diocèse dans son ensemble.

Les cinq années passées dans cette fonction ne purent être toujours paisibles car c'est alors qu'avait lieu la guerre d'Algérie.

Il suffit de relire les quelques articles du journal *Gazte* (1956-1960) pour y trouver les témoignages parfois dramatiques offerts par les jeunes Basques contraints de participer à cette aventure.

Cependant on trouve dans le journal d'autres sujets que les graves problèmes

de conscience qui préoccupaient alors nos combattants. Il y est question en effet de culture, de politique et d'économie. Il suffit de voir les articles concernant la personnalité du chrétien, les élections au pays, la substitution de la lettre « x » à la lettre « ch » et les questions d'orthographe basque, les voyages en Pays Basque sud ou dans le Valais suisse, la vie des pêcheurs de Saint-Jean-de-Luz...

Toutes ces préoccupations de la jeunesse basque durent sans doute atteindre les bureaux de l'évêché car le 19 mars 1960 Monseigneur Paul Gouyon m'invitait à me rendre immédiatement à son bureau. C'était pour me dire qu'il me chargeait de créer immédiatement une école technique au collège d'Hasparren. Je devais donc laisser mon poste à mon ami l'abbé Jean Hiriart-Urruty.

Je ne pouvais nier l'utilité sinon la nécessité d'une telle école mais il m'était difficile de penser que je pouvais être moi-même la personne bien indiquée pour la créer.

C'est au cours de ces années 1960-1965 que j'ai sans doute connu les années les plus éprouvantes de ma vie. Mais à force de batailler et grâce à de précieux collaborateurs, la nouvelle école a pu s'établir tandis que les polices de France et d'Espagne pourchassaient certains de mes collaborateurs tels que Txillardegui ou Christiane Etchalus et que moi-même j'allais chercher pour deux ans le paisible refuge de Notre Dame des Champs à Paris.

Monseigneur Vincent, évêque de Bayonne, m'offrit ensuite de prendre en charge la paroisse de Saint-Amand à Bayonne. Pendant les six années où j'y ai séjourné, de 1967 à 1973, de nombreux événements se sont produits, aussi bien au sein de l'Eglise que dans le vaste monde et dans notre Pays Basque : parmi tous ces événements nous relèverons le Mai 68 de Paris, l'épuration idéologique qui eut lieu au Grand Séminaire de Bayonne, le procès de Burgos, les premières grèves de la cathédrale de Bayonne, l'encyclique très discutée de Paul VI, « *Humanae Vitae* », la querelle des prêtres et des évêques d'Europe où l'on vit s'affronter en Suisse deux de nos compatriotes, Roger Etchegaray d'Espelette au nom des évêques d'Europe et Andoni Lekuona d'Oiartzun au nom des prêtres d'Europe.

En même temps, le nombre des réfugiés du sud s'accroissait parmi nous et nous avions dans la mesure du possible à leur faire bon accueil malgré les intérêts croisés de nos gouvernants. Certains prêtres du nord ont souvenir de réunions discrètes tenues au sud, à Loyola, à Aralar ou à Urretxu, afin de réfléchir sur la nouvelle liturgie basque ou sur les événements politiques qui s'annonçaient.

Par ailleurs, inquiets d'une certaine orientation politique manifeste de l'évêché de Bayonne, quelques prêtres et quelques chrétiens tels que Jean Hiriart-Urruty, Manex Erdozaintzi, René Ospital, Claude Harlouchet, Maurice Bor-

tayrou, Michel Larroulet, Jean Haritschelhar (pour ne parler que des défunts) décidèrent de lancer le mouvement « Fededunak ». Il s'agissait d'étudier les relations de la foi et de la culture car il nous semblait qu'étaient en train de toujours s'éloigner davantage ces deux réalités que nous étions habitués à vivre jusqu'alors ensemble et sans problème, l'église et la basquitude. Nous étions quelques-uns à nous souvenir que Jacques Maritain nous avait appris à « distinguer pour unir ».

Quoi qu'il en soit, durant les années 70 et 71, grâce au conservateur du Musée Basque, Jean Haritschelhar et au futur secrétaire de Ikas, Manex Goyhenetche, s'organisèrent les premières semaines culturelles de Bayonne.

C'est de là que devaient naître, sous l'impulsion de Carlos Santamaria, organisateur connu des semaines internationales catholiques de Saint-Sébastien et secrétaire-général de Pax Christi, les premières sessions de l'Université basque d'été au lycée Maurice Ravel de St Jean de Luz en 1973 et 74.

Quant à moi, je n'avais toujours pas renoncé à un rêve de jeunesse. Je n'avais pu en effet achever à Rome ma formation théologique, comme je l'ai déjà dit, mais grâce au père Bertrams, professeur jésuite allemand de la Grégorienne, j'avais travaillé un secteur de la théologie, soit le domaine de la théologie politique que très peu de théologiens avaient l'habitude d'aborder sérieusement.

Au cours de mes séjours parisiens, j'avais suivi soit aux Hautes-Etudes, soit à l'Institut catholique certains cours concernant mon sujet. Enfin, il y avait aussi l'expérience vécue dans mon pays natal.

Je rencontrai alors en 1970 le père René Coste, professeur à Louvain et à Toulouse, qui tout de suite accepta de diriger la thèse que je me proposais de présenter. Ceci eut lieu le 7 décembre 1973 à la Faculté de Toulouse. *Le fondement moral des droits culturels de l'homme* était le titre de cette thèse de doctorat.

Cependant, mon diplôme en poche, j'étais déjà revenu à Paris pour des raisons familiales graves. Ayant perdu en l'espace de quelques semaines ma soeur Anna, mère de famille, je décidai de rester auprès des miens.

Je ne voyais pas encore que ceci constituerait un tournant dans ma vie.

Après le décès de ma soeur de Paris et au bout de quelques mois, n'éprouvant aucun désir de revenir immédiatement à Bayonne, je décidai sur le conseil d'amis de prendre quelque distance par rapport à mon environnement et je pris le chemin de Montréal. Le premier Jésuite que j'y rencontrai me rappela que saint Ignace conseille de ne prendre aucune décision ni en période de dépression ni en période d'exaltation et je cherchai un travail dans l'enseignement tandis qu'une famille amie du Pays Basque m'offrait son hospitalité.

C'est à Montréal que je trouvai sans problème un éditeur pour ma thèse. La

maison d'édition Fides me demanda de présenter dans sa collection "Héritage et projet" l'essentiel de mon travail sous le titre *Le droit des peuples à leur identité* qui parut en 1979.

C'est de Montréal aussi qu'après réflexion je me décidai à écrire à Rome pour demander mon retour au rang de simple laïc chrétien. Et par la suite, ayant obtenu cette autorisation, en Décembre 1976, nous nous sommes mariés avec Aña Durruty d'Ayherre.

Depuis lors, nous avons eu la joie de recevoir dans nos bras notre fille Naiara, née à Bilbao le 17 janvier 1981 et nous avons eu le bonheur de la voir grandir chez nous à Bayonne.

A vrai dire, nous rêvions de venir prendre part à la reconstruction de notre pays parmi nos compatriotes car les nouvelles du Pays Basque arrivaient bien à Montréal et le vieux dictateur Franco étant décédé, nous pouvions espérer que de nouvelles voies s'ouvriraient à notre patrie. C'est ainsi que nous sommes rentrés à Bayonne en Juillet 1977 pour reprendre une vie nouvelle.

Je dois dire que notre petit monde d'origine nous a fait dans l'ensemble bon accueil. Ma compagne très vite a trouvé un travail qu'elle n'a pas quitté depuis. Et moi-même j'ai pu grâce à l'abbé Lafitte commencer à travailler pour l'Académie basque tandis que d'autre part je participais aux équipes de UZEI que Joseba Intxausti était en train de mettre en route à Saint-Sébastien.

Bientôt, grâce au professeur Julian de Ajuriaguerra, nous avons pu mettre en route une association pour la Création d'un Institut d'Etudes Basques à Bayonne qui a organisé les premiers cours de basque de niveau universitaire. Depuis lors s'est créé l'Institut d'Etudes Basques de Bayonne qui conjugue les efforts des universités de Bayonne et de Pau.

Pendant ce temps, dans le domaine de la recherche, j'ai pu présenter moi-même sous la direction du professeur Jean Haritschelhar en 1983 à l'Université de Bordeaux III une **thèse d'études basques sur la vie et l'oeuvre du docteur Pierre Broussain d'Hasparren.**

Les éditions du C.N.R.S. ayant immédiatement publié ce travail, j'ai pu ainsi réveiller le souvenir d'un homme qui avait été pour ainsi dire oublié chez lui, alors qu'il fut, pendant quinze ans, maire d'Hasparren et conseiller général par la suite, vice-président de la Société internationale d'Etudes basques et vice-président de l'Académie de la langue basque. On est heureux de voir quel combat a été mené en son temps par ce grand patriote en faveur de la langue et du Pays Basque et on voit mieux peut-être ce qui reste encore à accomplir, bien que pendant ces soixante dernières années beaucoup ait été fait au nord et au sud de notre pays.

Pour en revenir à la littérature basque, j'ai eu la joie de découvrir et de publier la riche correspondance de Pierre Broussain, R.M. Azkue, Sabino Arana, Manex Hiriart-Urruty ou de Georges Lacombe et de préparer l'édition des oeuvres de Jean Etchepare, Pierre Larzabal, Jean Saint-Pierre, José Mendiague, Adema Zalduby, Arnaud Abbadie, André Hiriart-Urruty et Pierre Narbaitz. J'ai eu aussi la joie d'aborder certains domaines où notre langue basque n'était pas trop habituée à intervenir, soit lorsque j'ai travaillé à UZEI et puis ensuite à la Faculté de philosophie Zorroaga de Saint-Sébastien pour commenter en basque les oeuvres de Platon ou Aristote et enfin lorsque m'a été donnée l'occasion de traduire du latin en basque *Utopia* de Thomas More, *Ethica* de Baruch Spinoza mais aussi et surtout le *De Indis* du fondateur du droit international François de Vitoria (o.p.) ainsi qu'une anthologie théologico-politique latine du célèbre docteur Martin de Azpilkueta, chanoine de Roncevaux, professeur à Cahors, Toulouse et Coimbra, surnommé en son temps le Docteur Navarrais et enterré à l'église Saint Antoine des Portugais de Rome après avoir aussi défendu pendant le Concile de Trente contre l'Inquisition son compatriote Carranza pourchassé par Philippe II qui lui-même l'avait d'abord promu archevêque de Tolède.

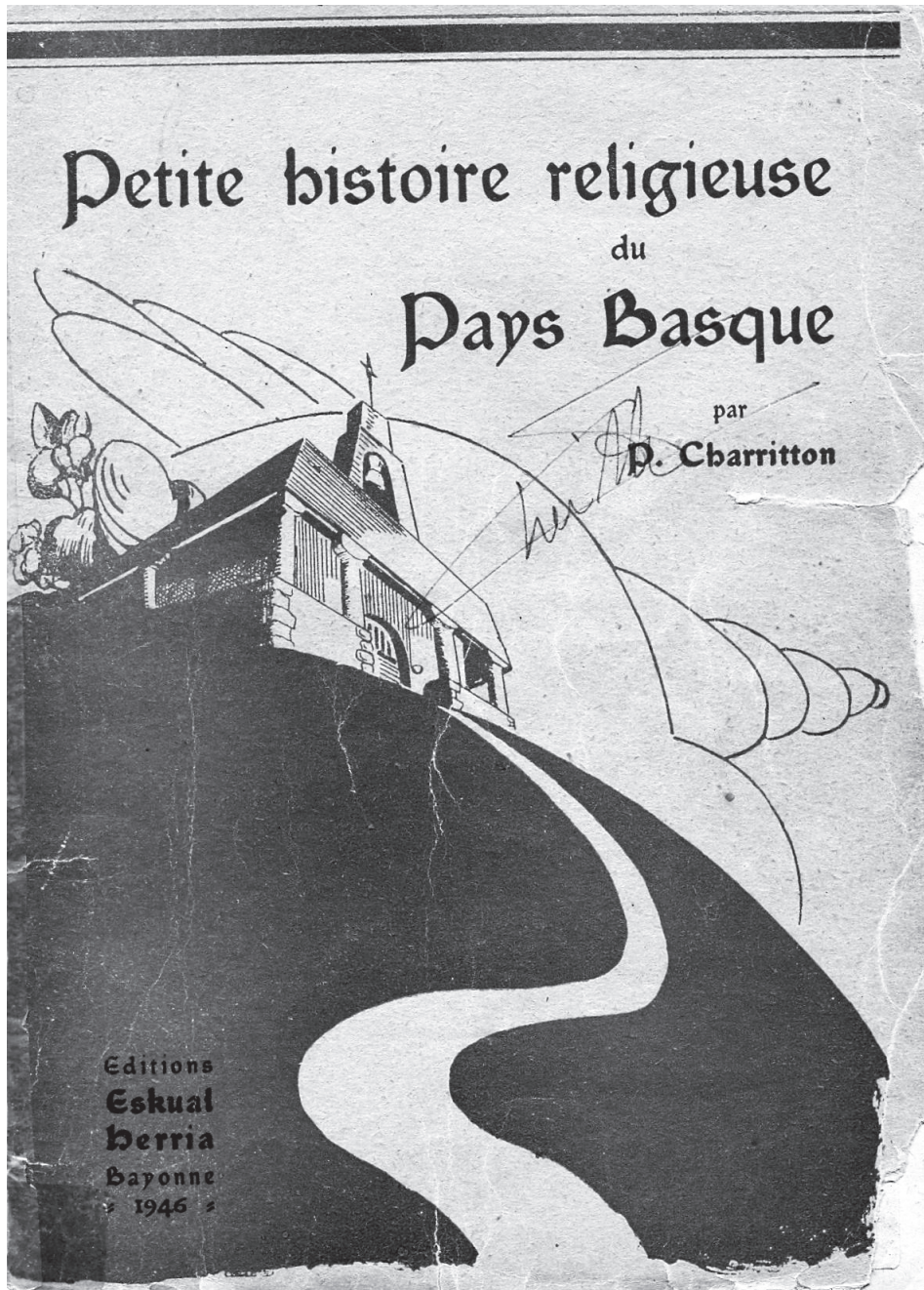
Je ne parlerai pas ici des querelles que dans les domaines culturel ou politique il m'est arrivé de susciter, mais de toute manière je voudrais que ceux que j'ai pu blesser à cette occasion me pardonnent.

Je voudrais par contre remercier tous ceux autour de moi, membres de ma famille ou amis de tous bords qui nous ont déjà quittés ou qui sont encore heureusement parmi nous. Je leur dis de tout coeur merci parce qu'ils ont été pour moi les médiateurs du Dieu très bon.

Pierre Charritton-Sabalçagaray

Petite Histoire Religieuse du
Pays Basque, 1946





Charriton

PETITE
HISTOIRE RELIGIEUSE
DU
PAYS BASQUE

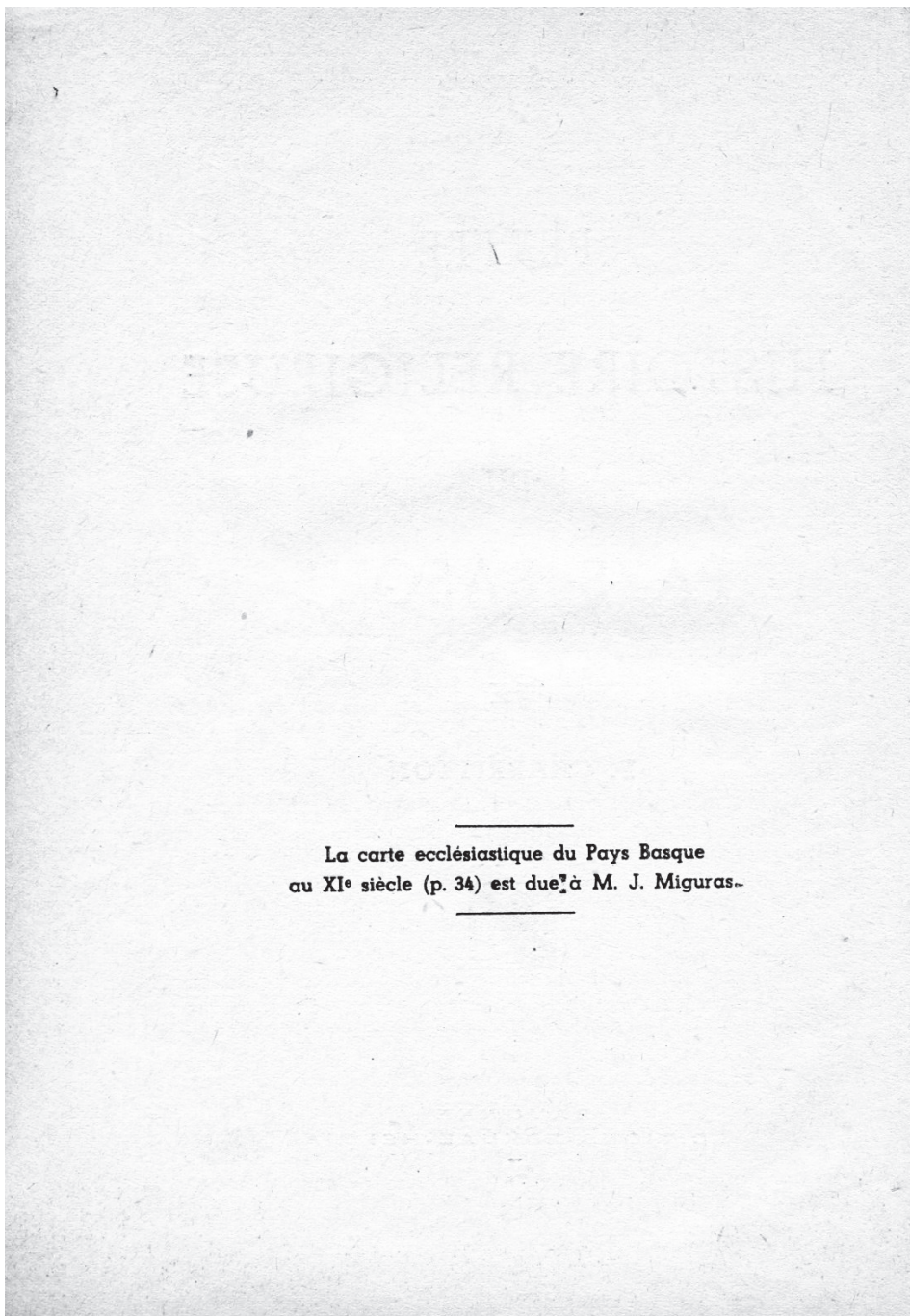
par

P. CHARRITTON



BAYONNE
ÉDITIONS ESKUAL-HERRIA

1946



La carte ecclésiastique du Pays Basque
au XI^e siècle (p. 34) est due à M. J. Miguras.

PRÉFACE

Voici une précieuse contribution à la culture basque, dûe à la ferveur patriotique d'un jeune.

Bien que réduit à la forme succincte d'un précis historique, ce travail n'en témoigne pas moins d'une vaste investigation et abonde en aperçus originaux qui lui donnent un caractère de personnalité et de vie trop souvent absentes dans ces sortes de matières.

La tâche, il faut l'avouer, était ardue. Il y a de la nouveauté dans l'idée même de réunir en une seule gerbe les faits religieux de tout le pays basque. L'histoire, en effet, fait corps avec les événements politiques. Or ces derniers ont écartelé le pays basque depuis des siècles, et condamné notre histoire à perdre son centre de gravité. La géographie, l'esprit d'indépendance, l'appétit des gros voisins ont entravé le rassemblement politique des Basques. Mais la flamme patriotique a suppléé chez M. Charriton à la carence des soudures politiques : l'amour a retrouvé le lien sur le plan supérieur et indestructible de la Nation.

Autre difficulté : l'obscurité de longues périodes. L'auteur n'a pas craint d'aborder même la préhistoire. Suggestions intéressantes et prudentes sur l'apport indo-européen : culte du ciel, de la lune, du soleil, du feu, du chêne, à côté d'une mythologie indigène révélée par les inscriptions aquitaines.

Le problème de nos origines chrétiennes a été abordé par la vallée de l'Ebre qui paraît avoir été, avec Saragosse et Calahorra, la voie de la pénétration évangélique dès le second siècle. L'auteur a mis à profit le précieux article du Dictionnaire d'histoire ecclésiastique sur Calahorra, ainsi que le culte dont jouissent chez nous les saints de la primitive église ibérique.

Pour ce qui est de Bayonne et de son siège épiscopal, la prudence s'imposait devant le problème que Camille Jullian appelait le plus délicat de l'histoire ecclésiastique

— 6 —

du Sud-Ouest. M. Charriton évolue avec sérénité et sobriété entre les discussions passionnées ou savantes. Les conjectures, à ses yeux, ne sont pas vérités établies.

La période visigothique est celle d'une énergie extraordinaire chez les Basques qui réagissent pendant trois siècles contre les Goths au sud et les Francs au nord. Les remous de ces guerres ont étendu la puissance basque vers le nord, au point que l'Aquitaine deviendra la Vasconie. Cette lutte pour la vie a sans doute ralenti l'essor religieux, mais les évêchés demeurent, les saints apparaissent et font contre poids aux noirs témoignages portés à ce moment sur nos ancêtres par les chroniqueurs étrangers. Chez ces derniers, le patriotisme de l'auteur, déguisé en critique, découvre un petit relent de calomnie.

Le fait visigothique a été capital dans notre histoire : il montre chez les Vascons un peuple décidé à l'attaque pour garder sa liberté; de plus il fut l'occasion d'un mouvement vers le nord et d'une domination aquitanique dont les modalités et les circonstances mériteraient d'être étudiées.

Autre fait capital : l'arrivée des Arabes et la formation du royaume de Navarre — qui devient, suivant l'énergique expression de l'auteur, bastion de la chrétienté. La vie religieuse s'affirme, une ferveur monastique intense se développe sous la protection royale, la poussée vitale va culminer autour de l'an 1000 dans les grandes figures de Sanche-le-Grand et de l'abbé d'Oña Saint-Eñeco. Voici un saint basque authentique dont le nom fleure le terroir natal, comme plus tard Iñigo de Loyola, dont je ne sais quelle confusion a fait Ignace.

De ce haut moyen âge, encore assez obscur, l'auteur nous présente un dyptique où s'inscrit l'actif et le passif religieux.

Au passif: des éléments troubles, routiers et bandes inquiétantes, détrousseurs de pèlerins, pratiques de sorcellerie qui préparent la grande crise du XVI^e Siècle, influence perturbatrice de groupes étrangers, Juifs de Navarre dont l'usure effrénée provoque de sanglantes répressions, Cagots que les Basques refusent de s'assimiler, Arabes surtout, voisins redoutables que l'on combat et ménage tour à tour.

Ce tact arabique de plusieurs siècles, dont M. Charriton nous signale quelques conséquences morales, nous paraît être le point crucial de notre histoire au haut moyen-

— 7 —

âge. La langue basque est chargée d'arabe à un point que l'on n'a même pas soupçonné jusqu'à aujourd'hui, et la pénétration s'est faite presque toujours par emprunt direct; d'autre part J. Urquijo n'hésite pas à admettre une intrusion sérieuse de sang arabe chez les Basques. Il nous manque un raccourci de ces compénétrations qui rappellerait les pages décisives consacrées par Louis Bertrand, dans son *Cid Campéador*, aux résidus moraux arabiques en Espagne. A l'actif religieux, l'auteur inscrit l'admirable organisation hospitalière de Roncevaux et de ses succursales nombreuses, la générosité pour le culte, l'élan pour la construction des édifices religieux, la dévotion à la Vierge. Tout cela est étayé sur une documentation précise et abondante. La place manquait évidemment pour étaler notre participation aux diverses croisades: mais l'auteur salue en passant les altières figure de Bernard de Lacarre et de Rodrigue de Rada qui prit part à la bataille décisive de Navas de Tolosa contre les Maures.

Les Croisades ont pris fin, mais l'effort religieux du peuple basque s'affirme de plus en plus, et aboutit à une efflorescence de sainteté, d'action missionnaire et de science théologique qu'aucune nation n'a égalée. Cet apport massif d'un petit peuple à la cause religieuse constitue notre miracle basque, et il faut savoir gré à M. Charritton d'avoir rassemblé toutes les pièces de notre patrimoine spirituel.

Il en est de très connues. François Xavier et Iñigo de Loyola sont entrés dans le domaine commun de la chrétienté avec une puissance de rayonnement qui défie les siècles; François de Vitoria, restaurateur de la scolastique en Espagne, créateur du droit international est une figure sur laquelle notre siècle se penche avec admiration comme sur un précurseur génial. D'autres sont célèbres dans l'histoire de la pensée et ont illustré les chaires de Salamanque ou de Valladolid; quelques-uns furent les conseillers des papes ou des rois. Voici les missionnaires et les martyrs, témoins intrépides de la foi catholique, voici les prélats du XVI^e et du XVII^e siècles, les écrivains basques, toutes les grandes figures qui ont mis leur génie ou leur talent au service de la foi.

A peine rencontre-t-on quelque hétérodoxe, un Michel Servet que Calvin récompensa en le brûlant, un Duvergier

— 8 —

de Hauranne. Les Basques réagirent avec vigueur contre le courant de la Réforme protestante. Le Jansénisme, plus sournois, trouva quelques complicités dans la place de Bayonne, mais fut vigoureusement combattu. De même la crise de la Révolution n'ébranla en rien les convictions des Basques, dont un grand nombre subit avec courage, martyre et persécutions.

C'est encore pour défendre la Foi que les Basques se lancèrent dans la grande aventure carliste.

L'effort culturel fut à la hauteur de cette énergique défense. L'université d'Oñate, le séminaire de Vergara, le séminaire de Larressore furent, entre autres, des foyers de formation d'un clergé robuste, éclairé et zélé.

Tel est dans ces grandes lignes, ce travail que nous présentons au public. Sous ses formes schématiques, il éveille bien des problèmes et amorce des développements d'un puissant intérêt. La conclusion essentielle qui s'en dégage c'est que la religion catholique est inséparable de l'essor basque au point de vue littéraire, artistique et social; nous recommandons avant tout au lecteur de méditer l'avant-propos de cette œuvre, où l'histoire de la religion au pays basque s'identifie avec celle de la culture.

On y entendra la résonance profonde du vieux dicton :
« Les morts nous commandent ».

† Jean SAINT-PIERRE.

AVANT-PROPOS

Nous avons les érudits en grande admiration et, tout de suite, nous devons témoigner notre reconnaissance à ceux d'entre eux qui aimablement nous ont fourni d'utiles renseignements — en particulier M. le chanoine Michel Etcheverry, M. l'abbé Pierre Lafitte, Don Policarpo de Larrañaga et M. Julio de Oyaga. Cependant nous ne nous sommes senti ni le courage, ni surtout les capacités nécessaires pour mener plus avant leurs recherches. Simplement nous avons recueilli, dans des ouvrages qu'il est parfois long et ardu de parcourir, les principaux faits de l'histoire religieuse de notre pays.

Cette enquête par trop sommaire éveillera, peut-être, en quelque jeune cœur, la même patriotique inquiétude qui a inspiré ce travail.

Nous verrons alors les successeurs des chanoines Daranatz et Dubarat poursuivre leurs laborieuses investigations.

Quelques autres jeunes se laisseront tenter de préférence par l'ethnographie, l'hagiographie ou le droit; mais tous leurs travaux contribueront à l'élaboration de cette culture basque que nous avons à créer ad majorem Dei gloriam.

— 11 —

NOTES PRÉLIMINAIRES

I. — Pour indiquer l'intérêt que présenterait pour nous, Basques et Chrétiens, le développement des théories juridiques et morales d'un **François de Vitoria**, citons ces paroles du Père H. Woroniecki: « Dans le renouveau des sciences sacrées, les sciences morales ont pris trop peu de part... et ce sera à nous maintenant d'appliquer ces principes (ceux du christianisme) aux nouveaux problèmes qui ont surgi dans les temps modernes. Les professeurs de théologie morale pourront bien donner aux élèves le problème suivant : **Utrum homo ex charitate magis debeat diligere suos concives diversae nationalitatis, quam connationales ad diversos status pertinentes** ». (Réponse à l'Enquête sur le nationalisme, de MM. Vaussard, in. rev. « Les Lettres », 1923, p. 426 et p. 428). (cf. **La aportacion vasca al derecho internacional**, J. de Galindez, Buenos Aires, 1942).

II. — Les rapports de la **religion** et de la **culture** pourraient faire l'objet d'une étude intéressante. Nous signalons ici même quelques faits suggestifs :

1° **Au point de vue littéraire.** Il n'est que de parcourir la petite brochure de l'abbé P. Lafitte intitulée « **Le Basque et la littérature d'expression basque en Labourd, Basse-Navarre et Soule** » (Bayonne, 1941), pour se rendre compte de ceci : Detchepare, Axular, Larramendi, Gazteluçar, Arbelbide, Aguirre, nos principaux auteurs, sont des prêtres et des religieux ; le délai de la conversion, les vérités catholiques, la religion, voilà les thèmes de leurs ouvrages.

2° **Au point de vue artistique.** C'est à travers les bibliothèques des cathédrales espagnoles que le Père Donosti cherche les noms et les compositions des premiers maîtres de chapelle basques: Pedro de Tafalla, Anchorena, Ancheta, Escarregui, Casceda, Ochoa, Olaegui... C'est dans ces mêmes cathédrales, à Saragosse, à Tolède, à Huesca, à Séville et aussi à Pampelune, à Cascante ou à Estella que P. Lafond retrouvait les chefs-d'œuvre des sculpteurs basques : Olotzaga, les Morlanes, les Ancheta, les Araoz, les Haya, A. Bengoechea (**Rev. International de los estudios vascos**, Paris, 1910, n° 3). Disons enfin qu'en dehors de nos curieuses stèles discoïdales et de nos maisons labourdines, les édifices religieux, cathédrales et églises sont à peu près les seuls monuments artistiques de notre pays.

3° **Au point de vue social.** Au cours d'une conférence donnée à l'Université de La Havane en 1942 le président J. A. Aguirre étudiait « le sens historique de la dignité humaine chez les

— 12 —

Basques ». Il en retrouvait des manifestations dans la formule biscayenne de l'« Habeas Corpus » anglais, dans le respect des formes judiciaires exigé par nos fors, dans certaines condamnations portées par nos aïeux contre le militarisme, le cléricalisme, l'esprit de classe ou d'inquisition (**Cinco conferencias**, J.-A. Aguirre y Lecube, Buenos Aires, 1944). Nous croyons que chez nous comme ailleurs, cette « conscience profane de la dignité humaine s'est développée sous l'inspiration évangélique » (cf. J. Maritain, **Christianisme et Démocratie**, Paris, 1945).

III. — D'aucuns trouveront sans doute ce terme de « culture » un peu prétentieux, peut-être même dangereux. Nous nous permettons de les renvoyer à l'ouvrage du R.P. Lucien Brun paru aux Archives de Philosophie, vol. IX, cah. II, 1932, sous le titre « **Les Libertés Culturelles** ». Ils verront que nous possédons tous les éléments culturels (race, patrie, langue, religion) susceptibles de former cette entité culturelle qu'est la nation. Ils comprendront aussi comment la distinction du « politique » et du « national » permet de calmer toutes les inquiétudes qu'auraient fait naître les conceptions indiquées.

Est-il besoin de dire que l'Eglise ne peut que favorablement accueillir l'éveil chez ses fidèles d'un sens national non pas opposé mais complémentaire de leur sens civique, elle que nous voyons maintenir pour son enseignement et son culte l'usage d'une langue qu'un état par trop totalitaire chassait de son école et de ses administrations ?

Disons enfin que cela même justifie notre dessein de présenter ce précis d'histoire religieuse de tout le Pays Basque, malgré l'insuffisance de nos sources et malgré l'exemple de nombreux auteurs obstinés à séparer nos provinces.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- URROZ (Dr. D. Eugenio), *Historia religiosa*, in « Primer congreso de estudios vascos » (Bilbao, 1920).
- BARANDIARAN (J. M. de), *El Hombre primitivo en el país vasco* (coleccion « Zabalkundea », 1934).
- REICHER (Gil G.), *Les Basques* (Paris, Maisonneuve, 1939).
- VEYRIN (Philippe), *Les Basques* (Bayonne, Musée Basque, 1943).
- LECLERCQ (Dom), article *Espagne* du *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*.
- DUBARAT et DARANATZ, *Recherches sur la ville et sur l'église de Bayonne* (Pau, 1910-1924-1929).
- JAURGAIN (Jean de), *La Vasconie* (Pau, 1898-1902).
- FERNANDEZ PEREZ, *Historia de la Iglesia y obispos de Pamplona*.
- MOREAU (E. de), *Saint Amand* (Louvain, 1927).
- MENJOLET, *Saint-Léon* (Bayonne, 1876).
- MENJOLET, *Chronique d'Oloron* (Oloron, 1869).
- DÉGERT (A.), *Histoire des évêques de Dax* (Paris, 1903).
- ITURRALDE Y SUHIT, *Las grandes ruinas monásticas de Navarra* (1917).
- ARIGITA (M.) y LASA, *La Asunción de la S. Virgen y su culto en Navarra* (Madrid, 1910).
- LIZARRALDE (J.A.), *Semblanza religiosa de la provincia de Guipuzcoa* (Bilbao, 1926).
- SAINT PIERRE (J.), *Les Basques ont-ils été excommuniés ?* (in « Gure Herria » 1922).
- LÉON (A.), *Quelques traits de l'histoire religieuse du Pays Basque* (in « Gure Herria » 1935).
- HARISTOY, *Le Pèlerinage de Saint Jacques* (Pau, 1900).
- ARIGITA Y LASA, *Los Judios en el País Vasco* (Pamplona, 1908).
- LAGRÈZE (G.B. de), *La Navarre française* (Paris, 1881-82).

— 14 —

- DUBARAT, *Le protestantisme en Béarn et au Pays Basque* (Pau, 1895).
Dictionnaire d'histoire ecclésiastique, articles *Bayonne, Burgos, Calahorra*.
ETCHEGARAY (Carmelo de), *Las Provincias Vascongadas a fines de la edad media* (Bilbao, 1895).
LHANDE (R.P.), *L'émigration basque* (Paris, 1910).
QUADRA (de la) y SALCEDO, *Las Vascos del Renacimiento I* (Bilbao, 1915).
GOROSTERRATZU (Javier), *Don Rodrigo Jimenez de Rada* (Pamplona, 1925).
OLORIZ (D. Hermilio de), *D. Martin de Azpilcueta* (Pamplona, 1918).
BAUMEL, *François de Vitoria* (Bloud et Gay).
DURRUTY, J. *Duvergier de Hauranne* (in « Gure Herria » 1933).
THIBAUT (E.), *Autobiographie de saint Ignace* (Bruges, 1924).
DUDON (P.), *Saint Ignace* (1934).
BELLESSORT (A.), *L'Apôtre des Indes et du Japon, saint François Xavier* (1917).
CROS, *Saint François Xavier* (Paris, 1910).
DUVOISIN (C.), *Vie de M. Daguerre* (Bayonne, 1863).
HARISTOY, *Les Paroisses du Pays Basque pendant la période révolutionnaire* (Pau, 1895-1899).
HARISTOY, *Recherches historiques sur le Pays Basque Bayonne*, 1884).
BERNOVILLE (G.), *La Croix de sang* (Paris, 1928).
BERNOVILLE (G.), *Le Bienheureux Michel Garicoïts*.
FERNESOLLE (R.P.), *Le T.R. Père Etchecopar* (Paris-Spes).
BUCK (R.P. de), *R.M. Angeles Sorazu* (Paris, 1936).
ARBELBIDE (R.P.), *Archives des missionnaires d'Hasparren* (Buenos-Aires, 1898).
* *Le clergé basque* (Paris, Peyré, 1937).
Dictionnaire de théologie catholique (passim).
-

CHAPITRE PREMIER

Croyances pré-chrétiennes

Les Basques ont de douze à quinze siècles de christianisme.

Pour un peuple à qui l'on accorde en général une centaine de siècles d'histoire ou du moins de préhistoire, quinze siècles c'est peu.

Mais si l'histoire de ce peuple est aussi pauvre en documents que riche en siècles, quinze siècles c'est beaucoup.

Il est dès lors aisé de concevoir l'intérêt et la difficulté que présente l'étude des croyances pré-chrétiennes des Basques, croyances qui durant des millénaires ont occupé leur pensée. Mais il y a si longtemps de cela !

Le champ des hypothèses était donc largement ouvert. Chaque basquisant a cru devoir produire son opinion sur la religion primitive des Basques.

Nous ne pouvons songer à les exposer toutes. Disons seulement qu'au XVII^e siècle le Père Henao affirmait que nos ancêtres avaient reçu de Dieu, par l'intermédiaire de leur père Tubal, la révélation de l'Unique Seigneur d'en Haut « Jaun Goikoa », tandis qu'à la fin du siècle dernier Julien Vinson soutenait que ces mêmes hommes ne professaient aucune religion.

De nos jours, il paraît établi que « la religion antique des Basques était une religion naturaliste ».

Culte du ciel, culte du tonnerre, culte du feu, culte

— 16 —

de la pierre, culte du soleil et de la lune, tout cela mêlé à de nombreuses et tenaces superstitions, voilà ce que les ethnologues contemporains auraient découvert dans l'art des cavernes préhistoriques, dans les antiques légendes et coutumes de notre pays.

*
**

Dès le paléolithique supérieur, période dont la dernière étape, appelée Magdalénienne, remonterait à cent quarante siècles, il semble que l'on puisse parler d'un peuple basque en formation, sinon déjà formé. Or les figures d'animaux (cheval, renne, cerf, bison, mammouth, phoque, saumon...) découvertes au fond des cavernes d'Isturitz, Santimamiñe ou Aitzbitarte laissent supposer qu'à cette époque on pratiquait chez nous certaines méthodes magiques d'envoûtement. Quant au XVII^e siècle on brûlera quelques Basques pour sorcellerie, il n'y aura donc pas lieu de s'en étonner outre mesure : les « sorgin » étaient peut-être (1) pour eux de très vieilles connaissances.

Il faut sans doute considérer comme des vestiges de la mythologie primitive ces fantastiques êtres zoomorphiques à corps de chevaux, de béliers, de vautours ou de serpents qui hantent nos cavernes, ce génie féminin des montagnes à pieds de chèvre et griffes de vautour qu'aujourd'hui l'on nomme « Mari », ce monsieur et cette dame sauvages (*Basa-jaun*, *Basa-andere*) et ce peuple des « la-

(1) Nous reconnaissons volontiers la difficulté d'interpréter l'art des cavernes. Certains préhistoriens ont cru pouvoir conclure que l'homme préhistorique adorait les animaux. On a objecté que les flèches disent assez le contraire: il n'aurait pas tué ses dieux ! D'autres savants ont pensé à des pratiques magiques, mais peut-être faut-il distinguer entre magie et religion. D'autres se demandent s'il ne s'agit pas tout simplement d'art primitif, dicté par le spectacle de la nature et l'envie de créer. Le berger qui sculpte son bâton n'a pas nécessairement l'idée de traduire son angoisse métaphysique, à supposer qu'il en ait. On voit la complexité du problème.

— 17 —

minak (1) aussi, habitants des bois qui « n'ont pas atteint le développement normal et définitif de l'homme ».

*
**

Le fonds religieux primitif s'enrichit, semble-t-il, au cours du néolithique, d'apports indo-européens assez considérables.

S'il est exact, en effet, que l'ancien vocable basque de Dieu : « Urtzi » a quelque rapport avec le terme « ortze » qui signifie ciel ou avec le mot « ortzi », tonnerre, il faut reconnaître que c'est là une conception qui au moins coïncide avec celle des aryens. Les indo-européens en vinrent à confondre leur dieu du ciel « Dyeus » avec le génie du tonnerre ou de l'éclair puis avec « Odhin » (notre « Odei » ?). Ils lui consacrèrent un jour de la semaine, précisément le jeudi, comme nos ancêtres : « ortz-eguna » (équivalent de l'allemand *Donnerstag*).

Sans doute doit-on attribuer la même origine au culte marqué des Basques pour la lune, le soleil ou le feu.

Strabon rapporte que les Celtibères adoraient la lune. On peut vraisemblablement étendre l'observation aux Vascons. Dans tous les cas, sans même recourir au problème dieu-lune (Jaun-Goïko) du prince L.L. Bonaparte (en Roncal, « Goïko » signifierait *lune*) on peut constater que certaines opérations telles que : abattre les

(1) Le problème des « laminak » est souvent rattaché à celui de l'influence romaine. Ce nom semble apparenté au latin *Lamia*. Le latin a aussi la forme *lamina* Corp. gloss. Lat. V, 462, 36. Donc le mot est certainement latin, bien que nos *laminak* ne répondent pas au sens primitif. *Lam*, manger, en sémitique, d'où *lamic* ogu, le dévoreur. Mais il est certain que le monstre ainsi appelé chez les Romains n'a rien à voir avec nos « laminak ». On peut du reste se demander si la croyance à des êtres zoomorphiques n'est pas en marge du problème des « dieux ». Nous voyons saint Augustin dans la *Cité de Dieu* (livre IV) hanté par de telles croyances, et plus près de nous Maurice Barrès posant la question « du mystère en pleine lumière ».

— 18 —

arbres, tuer le porc, pendant la croissance de la lune, sont considérées chez nous comme préjudiciables (1).

Le soleil a un mois qui lui est peut-être consacré : *Juin* (« ekhaina », de « ekhi » : soleil). Les feux, couronnes et bouquets de la Saint-Jean célèbrent le solstice d'été tandis que primitivement « Eguberri » : le jour nouveau (Noël) correspondait au solstice d'hiver.

D'aucuns ont prétendu que cette fameuse croix basque qui ornait déjà une inscription de mercenaires vardules en garnison en Angleterre pour le compte de l'empire romain, serait aussi un symbole solaire.

Enfin le nom même de Basque, signifierait selon Arana Goiri : Fils du soleil (*eusko* = *eguz* *kiko*).

Ce qui est plus vraisemblable, c'est que nos pères avaient le feu en grande vénération. A tous les enterrements une flamme purificatrice s'allumait au carrefour le plus proche de la maison mortuaire (2). L'enfant qui perd sa première dent la jettera au foyer pour en avoir une nouvelle.

Depuis qu'il apprit à dresser face au soleil levant ses dolmens et ses chromlechs (*mairu-baratze*) sur les monts d'Alava, de Basse-Navarre et de Soule, le Basque a toujours utilisé la pierre pour ses rites funéraires. Devenu chrétien, il a continué à dresser des stèles, mais à l'ombre de l'église, et parfois à croire, selon le mot de ce paysan que rencontra Gil G. Reicher, « que la pierre tombe où elle veut » (3).

(1) La croyance à l'influence des astres sur les hommes, plantes, animaux et événements ne se lie pas nécessairement à un culte des astres. Il y a des astrologues chrétiens et des astrologues attées (p. saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1. 2. q. XXXV, 8, c; 2. 2. q. IX, 2. 3^m; 1. q. CXV, 4, 3^m; 1. 2. q. IX, 5, 3^m).

(2) Actuellement, là où cet usage superstitieux existe encore (par exemple au pays de Mixe), on ne songe guère à honorer le feu, mais à dérouter l'âme du défunt afin qu'elle ne revienne pas hanter la maison.

(3) On discute sur l'interprétation à donner aux rites funéraires: signifient-ils croyance en une survie, ou simple regret d'une vie totalement anéantie? Signifient-ils respect de l'homme en tant qu'homme, ou attention envers un ami? Signifient-ils quelque chose de religieux? Comment conclure? La position face au soleil est curieuse, mais ne dirime pas le débat.

— 19 —

Une dernière remarque que l'on peut faire, c'est que le chêne présidait aux destinées de notre peuple soit à Guernica, soit à Ustaritz. Or les Celtes avaient le culte des arbres.

Nous voyons ainsi que depuis bien longtemps les Basques absorbaient, semble-t-il, bien des apports spirituels étrangers, mais en restant toujours fidèles au génie profondément naturaliste de leur race.

*
**

A l'aube des temps historiques, le peuple basque aura cependant à subir le contact d'une culture bien plus dangereuse que toutes celles qu'il avait connues jusque là.

Lorsque les Romains atteignirent ses frontières, notre pays avait sans doute déjà perdu cette unité politique dont il pouvait jouir au cour des ères franco-cantabrique et pyrénéique, mais les maîtres du monde trouvaient encore en face d'eux une race de forte vertu : ses guerriers s'étaient illustrés dans les campagnes d'Italie au service d'Annibal. Bientôt leur fidélité à Sertorius leur vaudra l'effroyable destruction de Calahorra. Et l'on sait que sous Auguste, le nom même du Cantabre faisait trembler Horace jusque en Italie, non sans raison, puisque, au témoignage de Strabon, ces hommes terribles triomphaient sur les croix où les clouait la cruauté romaine.

Quatre siècles plus tard la romanisation du pays vascon était fort avancée. Nous en avons pour preuves les nombreux vestiges découverts en Labourd, Soule, Navarre ou Alava : monnaies, cippes funéraires, statues, mosaïques. Le vocabulaire basque lui-même n'indique-t-il pas l'intrusion dans notre langue de nombreux éléments latins.

Au point de vue religieux, on relève des survivances de la mythologie indigène : autels dédiés à Herauscorritsehe, , Aebelteso, Asto Iluno deo, Baicorrixo deo, Leherrenno deo... et représentations lunaires ou solaires fréquentes. Mais on a mis aussi à jour des statuettes de Junon, Cérès, Mercure et Vénus.

Lorsque enfin, au V^e siècle, l'empire romain s'écroula, notre culture propre était sérieusement atteinte ; mais, grâce à Dieu, une religion nouvelle, respectueuse de toutes les particularités ethniques, allait bientôt venir lui rendre

— 20 —

force et vigueur à travers ces mêmes voies impériales de Bordeaux à Astorga et de Tarragone à Oeasson qui d'abord ne lui avaient apporté qu'une civilisation niveleuse et décadente.

CHAPITRE II

Les Origines chrétiennes

C'est un fait assez remarquable, que beaucoup de vestiges romains de notre pays ont été mis à jour dans des églises ou des ermitages. Cela ne nous permettrait-il pas de penser que les édifices chrétiens ont remplacé directement chez nous les temples païens ?

Et comme par ailleurs l'on constate que plusieurs saints vénérés dans la primitive église ibérique, tels que saint Cyprien, saint Vincent, saint Fructueux, saint Just, sainte Engrâce, sainte Eulalie jouissent encore de nos jours d'un culte particulier en certains villages du Pays Basque continental, on y trouverait peut-être quelques indications sur les voies de pénétration du christianisme et la date de son introduction parmi nous.

Cette date, Cénac Moncaut, Amados de los Rios et quelques autres historiens du siècle dernier, ont voulu la ramener aux environs du IX^e siècle. Selon eux, les Basques devraient leur conversion aux Goths réfugiés en Cantabrie. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser des relations des Vascons et des Wisigoths; mais nous pouvons dès à présent suivre les progrès du christianisme en Pays Basque bien avant le IX^e siècle.

Il nous faut reconnaître que notre pays n'est pas très riche en documents archéologiques, mais la même indigence se retrouve en général dans la péninsule ibérique. En dehors du problématique voyage de saint Paul, on n'y possède à peu près rien pour les deux premiers siècles de notre ère, car l'on sait quel crédit il faut faire à toutes les

— 22 —

légendes se rapportant à la prétendue mission de saint Jacques.

Au III^e siècle nous connaissons par saint Cyprien de Carthage un évêque de Saragosse nommé Félix. Il honore la foi et la défend : « Fidei cultor ac defensor » (254). Peu après, en 258 exactement, saint Fructueux de Tarragone est la victime la plus illustre de la persécution de Valérien. Avant l'édit de 303 Saragosse assiste encore au supplice du diacre saint Vincent, de ses dix-huit compagnons, de sainte Engrâce et de sainte Eulalie, tandis qu'en terre vasconne les premiers martyrs de Calahorra, les deux soldats Emétère et Chélidoine versent leur sang pour le Christ.

L'illustre Prudence, qui au siècle suivant chantera leur gloire, en nous apprenant que Calahorra possédait un baptistère donc probablement un évêché, confirme ainsi le témoignage de Tertullien proclamant que de son temps le christianisme a conquis « les frontières des Espagnes ».

M. Alamo fait observer que le prélat nommé Januarius qui souscrit au concile d'Elvire de 304 comme évêque de Fibularia pourrait bien être l'un des premiers titulaires du siège de Calahorra.

Le même historien situe entre 395 et 420 l'épiscopat de ce Valérianus à qui Prudence dédia l'hymne en l'honneur de saint Hippolyte (*Dict. d'histoire eccl.*, art. « Calagurris Fibularia », col. 266-267 et art. « Calahorra », col. 267-333).

Enfin en 456 nous connaissons avec certitude un authentique évêque de Calahorra. Il se nomme Silvanus, mais avec lui une période nouvelle de notre histoire est ouverte : la paix romaine est détruite, la lutte contre les barbares a commencé.

*
* *

Cependant à Pampelune, comme à Calahorra, il faut attendre ces temps troublés pour avoir connaissance d'un nom d'évêque. Et ce nom est celui de Liliolus qui assiste au III^e concile de Tolède en 589.

Le siège navarrais existait sans doute bien avant et l'on sait que la tradition fait prêcher saint Firmin vers le

— 23 —

milieu du III^e siècle, mais il est encore difficile de faire sur cette question la part de la légende et celle de l'histoire.

*
**

Pour ce qui est du Pays Basque continental et de la Novempopulanie, il semble bien qu'il soit plus malaisé d'en sonder les origines chrétiennes.

On parle de saint Saturnin pour Toulouse, de saint Vincent pour Dax, et vers l'an 400, saint Orens d'Auch serait l'auteur du « Commonitorium ». Le siège de Dax est représenté au concile d'Agde (506) par Gratien, celui d'Oloron par Grat, mais il n'est toujours pas question de l'évêché de Bayonne. Nous touchons ici au problème « le plus délicat de l'histoire ecclésiastique du Sud-Ouest de la Gaule », au dire de M. Camille Jullian.

Il n'est, pour s'en convaincre, que de se reporter à la vive controverse qui mit aux prises deux éminents historiens : M. Dubarat d'une part (*Recherches...*), M. de Jaurgain d'autre part (*L'évêché de Bayonne et les légendes de saint Léon*, Saint-Jean-de-Luz, 1917).

A l'origine, le diocèse de Bayonne faisait certainement partie du diocèse de Dax dont le martyrologe hiéronymien (350-400) nous fait connaître l'un des premiers évêques, saint Vincent, martyr. Dans la grande cité des Tarbelles, notre région constituait en effet un simple district rural dont le chef-lieu pouvait bien être Hasparren.

Puis le port de Lapurdum dut acquérir une certaine importance, de telle sorte que les Romains le ceignirent de remparts et sous Honorius y installèrent une cohorte (384-423).

Au début du V^e siècle on eut tendance en Gaule à multiplier les évêchés. D'autre part le recul de la langue basque vers les Pyrénées accentuait les différences entre les pays dacquois et bayonnais, d'où l'hypothèse de la fondation à Lapurdum d'une nouvelle « civitas ». Celle-ci apparaît en effet établie au traité d'Andelot en 587. Force nous est cependant d'avouer que rien ne permet de fixer avec précision la date de cette fondation.

Bien plus, jusqu'au XI^e siècle, on ne trouve aucun

— 24 —

nom d'évêque bayonnais et Lapurdum ne figure point sur la liste des cités épiscopales de la « Notitia Galliarum ».

On suppose alors, qu'après le VI^e siècle, le siège primitif de Bayonne aura disparu au cours des vicissitudes infinies que notre région subira à cette époque.

Il y a place ainsi pour les apostolats successifs de saint Amand et de saint Léon parmi nous et pour la restauration du diocèse de Bayonne au XI^e siècle.

CHAPITRE III

Au temps des Wisigoths

Du V^e au IX^e siècle l'Occident vécut des années obscures et fort troubles. Il nous paraît donc utile de rappeler les principaux événements politiques qui servirent de cadre à l'histoire religieuse de cette période.

En 406, les premiers barbares, Alains, Suèves, Vandales descendent en Gaule. A leur suite les Wisigoths s'installent en Aquitaine (418) d'où ils iront sous la conduite d'Euric (466-485) conquérir l'Espagne. Clovis détruisit en 507 (bataille de Vouillé) le royaume goth d'Aquitaine mais celui d'Espagne se maintint jusqu'à l'invasion arabe de 711.

Quelle fut l'attitude des Vascons en face de leurs nouveaux voisins ? On peut d'un mot la caractériser : l'hostilité.

Vers l'ouest ils reprennent aux Suèves l'ancienne « Bardulia ».

Vers le Sud ils harcèlent constamment les rois wisigoths, même après la conversion de ceux-ci de l'arianisme au catholicisme en 587. Depuis Léovigilde jusqu'à Rodéric (le dernier prince qui dut abandonner le siège de Pampelune pour tenter, d'ailleurs en vain, de s'opposer à l'invasion arabe) on ne compte pas moins de huit rois wisigoths qui eurent à dompter les Vascons. Ce sont : Léovigilde (581), Reccarède (587), Gundemar (610), Sisebuth (612), Suinthila (621), Recesvinthe (653), Wampa (672), Rodéric (711) (cf. *Histoire de l'Eglise*, par Fliche et Martin, tome V, par L. Bréhier et R. Aigrain, p. 231-276).

Quant aux rois francs Clotaire et Clodomir puis Chil-

— 26 —

péric et Gontran (581), Théodebert et Thierry (602), Caribert et Dagobert (628 et 635), ils apprendront à leurs dépens que les Vascons sont aussi dangereux pour leurs voisins du Nord que pour ceux du Sud. Le VII^e siècle verra même l'Aquitaine devenir la *Wasconia* — d'où plus tard *Guasconia* et enfin *Gascogne* — et constituer une fédération vasco-aquitaine qui durant un siècle (670-768) aura ses ducs indépendants : les Loup, les Eudes, Hunald et Waifre. Les carolingiens parviendront à rompre l'unité de la dangereuse fédération et l'Aquitaine perdra dès lors toute trace de vasconisation. Mais en 778, à Roncevaux, Charlemagne éprouve encore les effets de la fureur vasconne.

*
* *

Il n'est pas toujours facile de savoir quelles furent les répercussions religieuses de ces événements. L'on devine cependant que la persécution que déclencha dans le nord de notre pays le roi arien Euric vers le milieu du V^e siècle, y dut mettre à mal les premiers germes de foi catholique.

En effet, un siècle après, ayant entendu raconter que la race des Vascons « était à ce point plongée dans l'erreur, qu'adonnée aux augures et aux autres superstitions, elle adorait même des idoles à la place du vrai Dieu », saint Amand quitta ses lointaines Flandres pour venir prêcher l'Évangile à nos aïeux. Ses efforts demeurèrent d'ailleurs infructueux, car un homme léger et pétri d'orgueil se mit à le singer et à le ridiculiser. Le mauvais plaisant en mourut, mais l'apôtre dut retourner dans son pays (670).

Le témoignage du biographe de saint Amand est tout à fait conforme à ceux des autres écrivains de l'époque : le pseudo-chroniqueur Frédégaire et Grégoire de Tours signalent les brutales incursions des Vascons en pays franc et l'historien de Charlemagne, Eginhard, nous parle de la perfidie dont ils auraient fait preuve à Roncevaux. Enfin Tajon de Saragosse raconte comment « la nation sauvage des Vascons vient de ravager horriblement le royaume wisigothique ».

Étant donné ce que nous savons des relations si peu amicales des Francs ou des Goths et des Vascons on nous permettra de récuser tous ces témoignages, d'autant

— 27 —

que le clergé lui-même prenait part aux luttes politiques, surtout dans la péninsule.

Il est assez plaisant de voir en 633 un concile de Tolède consacrer la destitution du roi Suinthila et anathématiser d'avance quiconque formerait contre Sisenand, qui l'a détrôné, « des conjurations ou fomenterait des soulèvements, — quiconque, autrement dit, traiterait Sisenand comme il avait traité Suinthila ». (*Histoire de l'Eglise* — Fliche et Martin).

*
**

En réaction contre une certaine servilité vis-à-vis du pouvoir civil trop habituelle (1) au clergé espagnol, s'élève l'esprit foncièrement indépendant du clergé vascon.

Dès le V^e siècle nous assistons à une tentative de séparatisme dirigée par un évêque de Calahorra — le premier dont l'authenticité soit incontestée — et appuyée par les « honorati », les nobles de la région.

En 456, profitant du fait que la guerre des Suèves avait provoqué la rupture des communications entre son diocèse et la métropole de Tarragone, Silvanus de Calahorra consacra de son propre chef un évêque pour un diocèse voisin, peut-être celui d'Auca. Après coup, la consécration fut ratifiée par le métropolitain. Mais en 463 Silvanus récidiva et cette fois l'affaire fut portée à Rome par Ascanius de Tarragone. Le pape Hilaire maintint la validité des ordinations faites par Silvanus, mais confirma d'autre part la juridiction de la métropole tarraconaise sur tous ses anciens suffragants, Calahorra y compris.

Malgré cet échec, les prélats vascons continueront à manifester le même esprit d'indépendance. Ainsi ils se dispenseront en général de paraître aux conciles espagnols. Les évêques de Pampelune n'assistent personnellement qu'à trois des trente-six conciles tenus en Espagne durant trois siècles.

En revanche, le VII^e concile de Tolède (646), porte

(1) Nous disons « trop habituelle » : Nous savons bien qu'il y eut des exceptions ; certains princes l'apprirent à leurs dépens, quand ils se virent déposés par le concile de Tolède ; mais même alors on déplore que beaucoup de mesures aient eu l'air de faire servir le pouvoir spirituel à des fins politiques.

— 28 —

une condamnation contre ceux « clerks et laïques, qui conspirent contre la patrie ». « L'Anschluss, c'est la patrie », dira-t-on plus tard.

Parmi les prélats de l'Aquitaine vasconne, Sédocus, évêque d'Eauze, est accusé en 626 d'avoir participé à un complot contre la sûreté de l'Etat.

Il n'est pas étonnant après cela que les auteurs francs ou goths aient été assez peu portés à l'indulgence à l'égard de nos aïeux. Leurs jugements sont des verdicts de politiciens.

*
**

Nous avons d'ailleurs, pour nous rassurer, ces premières fleurs de sainteté écloses sur notre sol que sont une Rictrude, un Prudence ou un Emilien.

C'est dans la vie même de saint Amand que nous apparaît la pieuse veuve vasconne, sainte Rictrude. Cette jeune femme, épouse d'un seigneur franc, en aurait eu quatre enfants : un fils, saint Mauronte, plus tard abbé de Bruel-sur-Lys, et trois filles, Clotsinde, future abbesse de Marchienne, sainte Eusébie de Hamaye, et Adalsinde. Elle-même se serait retirée au monastère de Marchienne, après la mort de son mari.

L'on sait que le Pays Basque et le Béarn, ou plutôt la Soule et le Béarn — car à cette époque le Béarn lui-même était vasconisé — se disputent l'honneur d'avoir vu naître saint Grat, évêque d'Oloron en 507. Mais il n'est pas facile de trancher le débat, puisqu'on ne connaît à peu près rien de la vie du saint.

Vers le même temps (540-560) saint Prudence d'Armentia exerçait son apostolat aux alentours de Calahorra, puis devenait évêque de Tarrazona. Son corps, honoré d'abord au monastère de San Prudencio, sera transféré à Najera sur l'ordre du roi Garcia de Navarre en 1056.

Enfin, avec l'illustre anachorète de la Rioja, saint Emilien (+573) apparaissent les premiers essais de vie religieuse dans notre pays. Son ermitage deviendra plus tard la célèbre abbaye « nullius » de San Millan.

Ainsi donc, avec ses trois ou quatre évêchés déjà

— 29 —

constitués (1) et ses tout premiers saints, la Vasconie des VI^e, VII^e et VIII^e siècles nous apparaît dans une situation bien meilleure que nous l'eussent fait supposer les témoignages de l'époque.

(1) Ce sont : **Calahorra** qui comprend l'actuelle Rioja, **Pampelune**, qui a pour territoire la Navarre et le cœur des vascongadas, **Auca** qui s'étend aux Encartaciones et peut-être **Bayonne**.

Grâce aux suscriptions des documents conciliaires de Tolède nous connaissons quelques-uns des titulaires de ces sièges :

A Calahorra on trouve après Silvanus (456-463), Didimus (490-540), Prudence d'Armentia (540-560), Mumius (589-614), Gabinius (633-653), Euphrasius (683), Willodus (688), Felix (693).

A Pampelune, après Liliolus (589-593), Jean (610), Attilanus (683), Marcianus (693).

A Auca: Asterius (589-597), Amenungus (663-646), Litorius (653), Stercorius (683), Constantius (693).

Cependant nous voyons sur le siège d'Oloron saint Grat (507), puis Licénius (573-585), et sur celui de Dax, Gratien (507), Carterius (541), Libérius (549-551), Nicétius (584).

CHAPITRE IV

Vers une organisation ecclésiastique

L'arrivée des Arabes en Espagne exerça une influence considérable sur la situation politique et religieuse de la Vasconie.

L'on sait que le royaume wisigoth d'Espagne fut rapidement détruit et la Gaule, à son tour, envahie. Mais battus à Poitiers en 732 par Charles Martel et le duc Eudes, les musulmans furent bientôt ramenés à l'Ebre par nos compatriotes. Dès lors notre pays devient le bastion de la Chrétienté en face de l'Islam.

La dynastie basque des « Aritza » qui, par la deuxième victoire de Roncevaux (824) se dégage de la tutelle franque et atteint son apogée vers l'an mille avec l'empire de Sanche le Grand, parvient alors à cristalliser toutes les forces de résistance de notre peuple autour du trône de Navarre.

*
**

A ce moment, la vie chrétienne pénétrera vraiment au cœur du Pays Basque. Nous en avons pour preuve le témoignage de saint Euloge (+859). Cet abbé de Cordoue voulut se rendre en Bavière. N'ayant pu passer par la Catalogne, il se rabatit sur la Navarre, mais s'y heurta aux mêmes difficultés créées par la guerre. Il eut alors l'occasion de visiter les monastères de notre pays et enfin, las d'attendre la paix, il retourna à Cordoue.

C'est de là que le saint prélat enverra à son hôte de

— 31 —

Pampelune, l'évêque Welisindus, une longue lettre de reconnaissance qui contient d'utiles renseignements. Nous y apprenons en effet l'existence des couvents de San Salvador de Leyre, San Martin de Cillas, San Salvador de Urdaspal, San Vicente de Igal et surtout San Zacarias de Cilveti peuplé de cent cinquante moines et riche d'une belle bibliothèque où l'on trouve la *Cité de Dieu*, l'*Enéide*, *Juvénal*, *Horace*, *Porphyre*, *Aviennus*.

De tout ce passé, il ne nous reste presque rien. C'est que « les moines de ce temps-là n'avaient pas été piqués de l'idée d'abriter leur pauvreté dans les somptueux monuments mis à la mode par ce qu'on est convenu de nommer la réforme clunisienne » (D. Leclercq).

Les plus anciens monuments chrétiens que nous possédions remontent aux environs du X^e siècle : San Millan de la Cogolla (Rioja), San Salvador de Leyre, Santa Maria la Real de Irache et San Miguel de Excelsis (Navarre).

En Pays Basque continental le plus ancien édifice religieux est Sainte-Engrâce, qui daterait du milieu du XI^e siècle.

Saint Euloge qualifie de « *christicola* » le prince navarrais qui de son temps (848) régnait à Pampelune. Nous savons par ailleurs que nos rois avaient en grande estime la vie monastique : Fortun renonce au trône pour revêtir la bure en 860 ; en 876, Garcia II fonde Fuenfrida ; Sanche I^{er} Albelda en 924, Sanche II Cirueña en 973 ; quant aux donations faites aux abbayes de Leyre, Labasal, Siresa, ...elles sont innombrables.

Incontestablement nos rois étaient croyants, mais leurs mœurs n'étaient pas toujours conformes à leurs croyances. Ils ne se gênaient guère pour enfreindre les lois du mariage chrétien, marier leurs filles à des princes musulmans, prendre des concubines ou même divorcer. Enfin les nécessités politiques les obligeaient parfois à s'unir aux ennemis de leur foi pour combattre les ennemis de leur patrie. Ceci n'est d'ailleurs pas pour nous étonner, nous autres hommes du XX^e siècle.

Parmi les sujets de ces nobles princés, il devait s'en trouver un assez grand nombre que le christianisme n'avait pas encore conquis. La légende de saint Léon nous le montre parcourant les campagnes de Labourd et de Gui-

— 32 —

puzcoa qu'il était venu gagner au Christ depuis la Normandie. Ce grand apôtre aurait été décapité à Bayonne par les Normands à la fin du IX^e siècle.

*
**

Vers le même temps, dans la péninsule, l'occupation musulmane qui jusque là avait été plus militaire que politique, se fit tracassière et sectaire.

On signale le martyre à Huesca des deux vierges Nuno et Alodia dont les corps seront transférés à Leyre (850 ?-880 ?)

De nombreux évêques doivent s'exiler et l'on ne peut élire leurs remplaçants. C'est alors que disparaissent les sièges de Calahorra et d'Auca.

Mais de nouveaux évêchés surgissent alors en pays libre.

En 804 on trouve sur le siège de Valpuesta, aux frontières de Biscaye, un certain Joannes qui a sans doute juridiction sur l'ancien territoire d'Auca.

En 883 le diocèse de Velegia — appelé plus tard d'Armentia ou d'Alava — a pour titulaire Albarus.

Enfin en 950 est mentionné pour la première fois l'évêché de Najera qui remplace celui de Calahorra.

Après la mort de Welisindus, le siège épiscopal de Pampelune devient, semble-t-il, fief des moines de Leyre, car c'est parmi eux que se recrute son titulaire pendant plus d'un siècle.

D'une lettre écrite par Bernard d'Auch à Agapet II en 946 il ressort qu'à cette époque l'archevêque d'Auch exerçait les fonctions de métropolitain en Navarre et Aragon, par suite de la disparition de l'archevêché de Tarragone.

*
**

Mais le péril musulman s'éloignera, le trône de Navarre s'affirmera et, surtout à partir du règne de Sanche III le Grand (999-1035) on assistera à une réorganisation définitive de la carte ecclésiastique du Pays Basque.

Le plus célèbre de nos rois ramène en 1023 le siège navarrais de Leyre à Pampelune.

Le même prince restaure aussi sans doute l'évêché de

— 33 —

Bayonne qui au siècle précédent était englobé dans le grand diocèse de Gascogne. Nous voyons en effet qu'en 1059 un certain Raymond s'intitule évêque de « Lapurdum ».

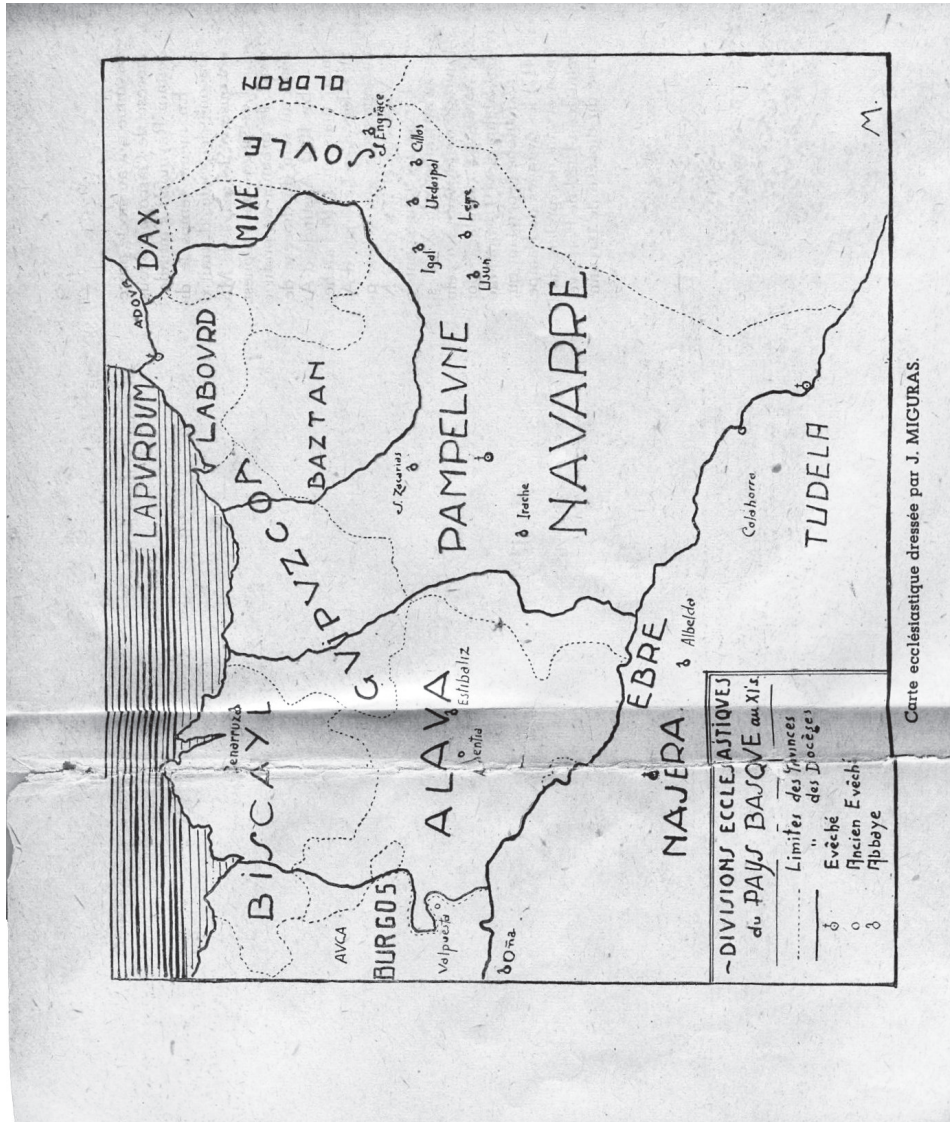
En même temps le diocèse d'Oloron annexe l'archidiaconé de Soule, distrait du territoire de Dax, mais celui-ci conserve les pays de Mixe et d'Ostabaret.

Les sièges de Valpuesta et d'Alava disparaissent tous deux, le premier au profit de celui de Burgos (1084), le second au sein du diocèse de Najera-Calahorra.

En 1063 Austinde d'Auch préside encore un concile à Jaca, mais en 1118 l'archevêché de Tarragone est rétabli. Dès lors l'archevêque d'Auch ne conservera plus de ses anciens droits que le titre purement honorifique de « primat de Vasconie et des deux Navarres ».

Le seul changement que l'on enregistrera désormais jusqu'au milieu du XVI^e siècle, à l'organisation ecclésiastique de notre pays, est celui de 1318 : le nouvel archevêché de Saragosse remplaça alors Tarragone comme métropole de Calahorra et Pampelune.

Ajoutons cependant que durant le grand schisme (1378-1417) les évêques de Pampelune reconnurent le pape d'Avignon et que des prélats de la même obédience résidèrent à Saint-Jean-Pied-de-Port avec juridiction sur la partie navarraise du diocèse de Bayonne.



CHAPITRE V

Le Moyen âge

Ce n'est pas seulement à une refonte des cadres ecclésiastiques que l'on assiste en Pays Basque au XI^e siècle, c'est à une véritable renaissance religieuse qui correspond chez nous à la grande réforme grégorienne de l'église de Rome.

Des conciles se tiennent à Pampelune en 1033 et en 1072, à Najera en 1067 sous la présidence du cardinal légat Hugues Candide et en présence du roi de Navarre.

Dans une lettre du 20 mars 1074 Grégoire VII félicite Sanche IV de ce que, le premier des princes de la péninsule, il a introduit le rite romain dans son royaume.

Nos rois favorisent aussi le développement de la vie monastique : Sanche-le-Grand était en relations avec Odilon de Cluny et il confiera à ses moines la célèbre abbaye d'Oña. Son fils Garcia confisqua d'abord des biens d'église, mais très vite il se racheta par ses généreuses donations et Santa Maria de Najera est l'une de ses fondations (1052).

Du vivant de saint Bernard apparaît en Navarre le premier monastère Cisterzien de la péninsule : Oliva (1134-1199). Puis viendront Iranzu, Marzila et Fitero dont l'abbé saint Raymond, créa en 1158 le fameux ordre de Calatrava.

Cependant les Prémontrés s'installaient au diocèse de Bayonne, à Lahonce et à Urdax.

L'hagiographie de l'époque nous fournit les noms de saint Eñeco, abbé d'Oña, et de saint Vermondu, abbé d'Irache (XI^e siècle), de saint Grégoire d'Ostie, cardinal légat de Benoît IX, mort à Logroño en 1048, de saint Victor et de saint Siméon de Cabredo dont on ne sait à peu près rien.

— 36 —

Nous avons aussi déjà quelques prélats basques assez connus : Bernard de Lacarre, évêque de Bayonne, qui accompagne Richard Cœur-de-Lion à la croisade avec rang de connétable (1186-1206), et Rodrigue de Rada, archevêque de Tolède, historien et militaire qui assiste en 1212 à la décisive défaite des Maures en Espagne à Las Navas de Tolosa (1208-1245). A côté de ces deux belliqueux évêques placerons-nous le célèbre légat de Grégoire VII, Amat d'Oloron ? Haristoy s'autorise de la signification de son nom Amatus — en basque Maitia — pour le ranger parmi les Maytie de Mauléon et le naturaliser basque. C'est peut-être un peu osé.

*
**

Malgré toutes ces manifestations de vie chrétienne, il nous faut avouer qu'en ces siècles où l'on s'assassinait encore gaiement entre frères sur le trône de Navarre, les témoignages des contemporains sont assez désobligeants pour nos ancêtres. Le biographe de saint Prudence les accuse d'idolâtrie et les dit travaillés par une forte colonie juive. L'auteur du fameux *Codex* de Compostelle les accable de vices : perfidie, corruption, malhonnêteté, brutalité : « Pour un sou, le Basque ou le Navarrais tuerait un Français, s'il le pouvait ».

Ce qui est plus grave, le III^e concile de Latran en 1179 excommunie « les Basques et les Navarrais qui dévastent et ruinent tout à la manière des païens ».

Tout ceci demande quelques mots d'explication.

Y avait-il au XI^e siècle des Basques idolâtres ? Nous ne le pensons pas, le christianisme avait en effet pénétré chez eux depuis assez longtemps. Peut-être trouvait-on encore des traces de superstition ou de sorcellerie... En 1507 l'inquisition d'Estella aurait fait brûler une trentaine de sorcières, et vingt ans après le tribunal de Calahorra découvrait en Navarre des sectes de « jurguinas » (sorginak). En 1594, les procureurs de Basse Navarre réclamaient des poursuites contre « les coupables de sorcellerie, apostasie et magie ». Enfin tout cela s'achèvera en 1609 par les nombreuses condamnations — celles des curés d'Ascain et de Ciboure entre autres — portées par le sinistre de Lancre.

La colonie juive signalée en Navarre, nous savons aussi qu'elle y a existé.

— 37 —

Les Juifs formaient au Moyen âge une classe très utile, celle des banquiers. Le prêt à intérêt était en effet interdit à tout chrétien. Le taux légal de l'intérêt était vingt pour cent. Parfois il montait à soixante-huit pour cent ou descendait à six pour cent. Le métier de banquier étant en général impopulaire, ceux qui l'exerçaient étaient l'objet de fréquentes vexations : En 1234, Grégoire IX demande au roi de Navarre de leur imposer un costume spécial. Pour les punir de leurs usures, le roi de Navarre les condamne, en 1277, à perdre les intérêts de leurs capitaux. A Estella, en 1321, une émeute populaire dirigée par le franciscain Pierre de Ologoyen, en fait périr un grand nombre.

Les Juifs ne constituaient pas d'ailleurs la seule colonie étrangère du pays. Il y avait aussi les Cagots et les Bohémiens. Mais leur situation n'était guère plus enviable.

En 1517, les Cagots de Navarre portent plainte au pape Léon X contre les recteurs et vicaires qui, dans les cérémonies religieuses, établissent parmi les fidèles des distinctions humiliantes pour eux. On voit encore dans quelques vieilles églises une entrée qui leur était réservée. Pour un Basque, épouser l'un de ces « parias » constituait la suprême infamie.

On ne peut donc pas dire, semble-t-il, que ces gens-là, Juifs, Cagots ou Bohémiens, aient eu quelque influence sur le peuple basque.

Mais par contre les mœurs musulmanes ont bien pu déteindre un peu sur les nôtres, dans le haut Moyen âge. Le for priminif navarrais admet en effet une sorte de mariage civil, la « barraganía » et aussi le mariage à l'essai. La loi civile se permettait encore de fixer les limites de la fidélité conjugale : l'adultère était seulement interdit si les époux se trouvaient dans la même ville, mais s'ils étaient séparés par quelque distance... la loi fermait les yeux.

Enfin l'habitude de la guerre nécessaire contre les Maures... ou les Castillans, développa chez les Basques un certain bellicisme que les nécessités économiques entretenirent par la suite. Au fond ceux que le concile de l'église condamnait pour avoir maltraité quelques bons chrétiens étaient la veille les défenseurs de la chrétienté, ces mêmes gens que demain nous verrons accompagner leur roi Thibaut à la dernière croisade de saint Louis et reparaître

— 38 —

encore en des circonstances moins glorieuses parmi les Grandes Compagnies de ce Charles de Navarre que les Français appellent « Le Mauvais ».

Lorsque Du Guesclin les aura définitivement refoulés dans leur pays, nos Basques auront la ressource d'engager ces terribles luttes civiles qui précipiteront la fin du royaume de Navarre.

Enfin la découverte des Amériques ouvrira d'immenses possibilités pour la pacifique exploitation de nos forces. Nos compatriotes abandonneront alors sans regret le métier de soldat pour celui de colon; mais cette histoire nous apprend que le jeu des guerres saintes est dangereux même...ou surtout, pour des chrétiens.

*
* *

Il ne faudrait pas cependant attribuer une trop grande valeur au témoignage d'un pèlerin. Nombreux étaient les pèlerins qui arrivaient chez nous par les routes du Puy de Vézelay ou d'Orléans pour se rendre à Compostelle. Quelque Bohémien ou même quelque Basque pouvait en détrousser un ou autre; cela faisait partie des risques et aussi des mérites du voyage, mais il est sûr que très vite un service d'hospitalité fort bien aménagé s'organisa en Pays Basque.

La route d'Ostabat à Gares (Puente la Reina) et les voies affluentes se couvrirent d'hôpitaux: Hôpital-Saint-Blaise, Ainharp, Ordarp, Irisarry, Bidarray..., qui tous dépendaient de l'hospice de Roncevaux. Celui-ci était l'un des quatre hôpitaux généraux de la Chrétienté, ne relevait que de Rome et possédait des biens considérables, ce qui mettait souvent ses chanoines en procès avec les évêques de Bayonne ou de Pampelune. Surtout, Roncevaux distribuait aux pèlerins une moyenne de trente mille rations par an.

L'effort que suppose l'entretien d'une pareille institution nous autorise à penser que nos aïeux entendaient fort bien le devoir de la charité chrétienne. Aymeric Picaud lui-même constate que les Navarrais paient fidèlement les dîmes, vont chaque jour à l'église et font oblation à Dieu de pain, de vin, de froment ou d'autre récolte. Le for de

— 39 —

Pampelune se verra obligé de mettre des bornes à la pieuse libéralité des fidèles en interdisant de présenter à l'offrande plus de quatre cierges de dix livres et quatre pains. Pour un enterrement de « caballero » il était d'usage d'offrir un cheval de guerre, des armes et des bijoux. Ceci ne dispensait pas la famille du noble défunt d'engager pour le repas de cérémonie des dépenses si considérables que la loi dût aussi les limiter.

Si l'on voulait une autre preuve de la générosité et de la piété des Basques, on pourrait la trouver dans ces édifices religieux que nous a légués le Moyen âge : collégiales romanes de Tudela en Navarre, de Sainte-Engrâce en Soule, de Cenarruza en Biscaye, d'Armentia en Alava — basilique d'Estibaliz en Alava (XI^e-XII^e siècle) — cathédrales gothiques de Bayonne, Pampelune et Vitoria. Remarquons que ces trois derniers édifices sont dédiés à la Vierge Marie. Et ce n'est pas la seule marque de notre dévotion mariale.

Dans les seules églises ou chapelles de Guipuzcoa, le Père Lizarralde a recensé cent vingt-sept représentations de la Vierge et l'on sait qu'avant d'entrer en fonctions, les députés de cette province devaient proclamer leur foi en l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu.

On a compté en Pays Basque continental vingt-neuf églises dédiées à Marie, et en Navarre quatre-vingt seize consacrées à son Assomption.

Les hauts lieux de notre pays sont enfin pour la plupart des sanctuaires de la Vierge : ainsi Begoña en Biscaye, Aranzazu en Guipuzcoa, Uxue et Roncevaux en Navarre, N.-D. de l'Aubépine (Ainhoa), N.-D. de Sokorri (Urrugne), N.-D. de Bidart, N.-D. de la Paix (Ciboure) en Labourd. Souvent quelque gracieuse légende se rattache à l'histoire de ces sanctuaires : la statue de Notre-Dame de Roncevaux aurait été découverte à un berger par un cerf aux bois lumineux.

*
**

Lorsque un concile de Valladolid nous parle de l'impiété des Basques du XIV^e siècle ou qu'un évêque espagnol du X^e les accuse de n'avoir pas de Dieu, nous pouvons

— 40 —

donc refuser de les en croire. Nous leur concéderons seulement qu'ils restaient encore légèrement frondeurs, ces Biscayens qui, jusqu'en 1539, interdisaient à l'évêque de Calahorra l'accès de leur province, ou qui s'obstinaient à maintenir l'antique institution des « benoîtes » en dépit de toutes les défenses de l'autorité ecclésiastique.

CHAPITRE VI

Quelques grandes figures religieuses

Le magnifique effort religieux de notre peuple au Moyen-Âge aboutit à la plus extraordinaire collection de missionnaires, de théologiens et de saints qu'une si petite nation ait produite dans les temps modernes.

Comme si notre histoire avait voulu nous apprendre que les périodes de prospérité religieuse ne coïncident pas nécessairement avec celles de grandeur politique, il se trouve que la fin du Moyen âge consacre le partage du royaume de Navarre entre la France et l'Espagne (1530). La sainteté d'un François de Xavier s'élèvera sur les ruines de sa patrie.

La vie du grand apôtre des Indes nous suggère encore une autre pensée : Le Basque, semble-t-il, ne trouve la gloire ni même l'entière réalisation de son destin, que hors de son pays. C'est vrai de son histoire profane : Elkano est un marin, Bolivar le libérateur de l'Amérique du Sud, Iturbide un empereur du Mexique, Garay, Zabala, d'Abbadie sont des colons ou des explorateurs. C'est vrai aussi de son histoire sainte.

Cela explique sans doute que nous ayions tant de missionnaires et de si grands missionnaires basques. Après saint François Xavier (1506-1552) nommons le guipuzcoan saint Martin de l'Ascension (O.F.M.) martyrisé au Japon en 1597, les deux bienheureux navarrais Jean de Mayorga et Esteban de Zudaire (S.J.) massacrés par les huguenots (1570) en vue des côtes de ce Brésil que devait évangéliser plus tard le bienheureux Joseph Anchieta, enfin le bienheureux guipuzcoan Domingo de Herquicia (O.P.) martyrisé au Japon en août 1633.

Un autre grand missionnaire, grand prélat en même temps, ce fut Jean de Zumarraga, premier archevêque de

— 42 —

Mexico, mort en 1548. Il améliora l'instruction religieuse des Indiens, leur culture, leurs conditions de vie économiques et sociales et contre les fonctionnaires espagnols se fit leur défenseur intrépide.

*
**

Parmi les grands prélats du XV^e siècle, citons Bertrand d'Echoux, originaire de Baïgorry, qui succéda sur le siège de Bayonne (1598) à plusieurs de nos compatriotes : Bertrand de Sault (1230), Sans d'Ahaxe (1259), Garcia de Eugui (1485), etc., devint archevêque de Tours et eût été cardinal si le roi « avait été en faveur », si, autrement dit, Richelieu ne s'y fût opposé.

Sur le siège d'Oloron nous trouvons en 1598, 1623 et 1660 trois souletins, trois De Maytie.

A la même époque l'évêché de Pampelune avait ordinairement pour titulaire — remarquons que ces titulaires ne résidaient guère à Pampelune, certains n'étaient même pas évêques ni prêtres — quelque grand personnage : (cardinal Faccio, cardinal d'Albret, cardinal Bessarion), mais qui n'était ni basque ni même parfois très recommandable (César Borgia).

Enfin nous trouvons au concile de Trente un évêque basque de Calahorra : l'alavais Jean Bernal Diaz de Luco (+1556). Il n'aura d'ailleurs pas été le seul basque présent à ce concile, car nous y trouvons : le Père Araoz (1516-1573) théologien du pape, Francisco de Navarra prieur de Roncevaux et futur archevêque de Valence, Diego de Alava (+1562) évêque d'Avila, De la Quadra (+1563) évêque de Venosa, et surtout le célèbre navarrais Barthélemy Carranza. Celui-ci étant archevêque de Tolède, fut arrêté sur l'ordre du roi d'Espagne, accusé d'hérésie, transféré à Rome, justifié par le concile, mais libéré seulement dix-sept jours avant sa mort, après dix-sept ans de réclusion. Il mourut le 2 mai 1576, à l'âge de soixante treize ans, en grande réputation de sainteté.

*
**

L'un des plus ardents défenseurs de Carranza avait été le « Doctor Navarrais » Martin de Azpilcueta (1493-1586). Celui-ci était de la race de théologiens qui produisit en ce même XVI^e siècle un Vitoria et un Bañez.

— 43 —

Cette brillante lignée s'ouvrait dès le XIV^e siècle par le nom de Jean de Ripa, le « Doctor Difficilis » de l'Université de Paris.

Puis au XVI^e siècle François de Vitoria apparaît. Il restaure la scolastique en Espagne, forme en vingt années d'enseignement (1526-1546) de nombreux et brillants disciples (Ayala, Melchor Cano...), enfin, guidé par ce sens de la justice commun à ceux de sa race, crée le droit international.

Il possédait aussi ce même sens de la justice, le juriste éminent de Cahors, Toulouse, Salamanque et Coïmbre qui, à quatre-vingts ans, entreprit le voyage de Rome pour défendre un ami injustement condamné, le conseiller des papes et des empereurs qui, au temps de Charles-Quint osa soutenir devant le cardinal Pacheco que, de droit naturel, le principe du pouvoir royal réside dans le peuple, l'homme charitable dont la mule s'arrêtait devant chaque mendiant, Martin de Azpilcueta (1).

Dominique Bañez de Mondragon (1528-1604) fut l'ardent champion du thomisme intégral. L'on sait aussi qu'il joua un rôle important dans la réforme carmélitaine, comme directeur de sainte Thérèse d'Avila durant vingt années.

Comme écrivain spirituel nous pouvons citer le doux franciscain Diego d'Estella (+1578) dont saint François de Sales louait les « Méditations sur l'amour de Dieu ».

Nous n'aurions garde d'oublier l'auteur des « Exercices spirituels », le père de tant d'apôtres, de savants et de saints : Ignace de Loyola (1491-1556). Il semble bien avoir légué à ses fils, comme un héritage qui lui venait de son sang, ces qualités contradictoires : l'absolutisme qui appelle les persécutions incessantes et le libéralisme qui vaut la sympathie d'un Claude Farrère aux ennemis de l'Inquisition, le réalisme qui fait les hommes d'action, et l'idéalisme qui anime les champions de la catholicité.

Au XVI^e siècle la compagnie fondée par saint Ignace nous offre un beau groupe de théologiens ; ce sont Ripalda, Mendoza, Elizalde, Esparza et Arriaga qui fut chancelier

(1) Le théologien Suarez signale que saint Bellarmin s'était inspiré du docteur « Navarrais » dans l'élaboration de ses principes démocratiques. (Defensio III 3).

de l'Université de Prague. Il nous faut signaler aussi le cardinal d'Aguirre, bénédictin, érudit adversaire du Gallicanisme et du Quiétisme. Avec Duvergier de Hauranne et son neveu Martin de Barcos nous sommes par contre assez éloignés de l'orthodoxie. N'est-il pas pourtant bien Basque, l'homme qui organise la grande conspiration janséniste, préfère la gloire d'une prison à l'honneur d'un évêché, et sur son lit de mort envoie dire à ses ennemis, les Jésuites : « Ils n'ont que faire de désirer ma mort : ils n'y gagneront rien, parce que je leur laisserai peut-être une douzaine de personnes après moi qui leur feront plus de peine que moi » ! Oui, reconnaissons que ce tempérament contrebandier, orgueilleux et rancunier de saint Cyran est nôtre, lui aussi.

Après Ignace de Loyola, Duvergier de Hauranne ; après Duvergier de Hauranne, Iturriaga et Paul de la Conception : « l'arbre porte de tous les fruits » observe la sagesse populaire.

Iturriaga, jésuite exilé en Italie par la loi espagnole, y devient au XVIII^e siècle le terrible adversaire des erreurs joséphistes. Le carme Paul de la Conception avait été emprisonné par le roi dans les cachots de l'Alhambra, pour prix de sa franchise. Il y mourut en 1734.

Enfin le XVIII^e siècle verra aussi s'établir le renom de deux grands prédicateurs basques : un jésuite navarrais, le père Calatayud, mort en exil à Bologne en 1773, et un capucin labourdin, le père Clément d'Ascain, mort en 1781.

*
**

Si maintenant l'on se rapproche de nos temps, l'on constate sans peine que la foi continue à produire chez nous des hommes de valeur.

L'une des victimes de la Révolution française, que l'Eglise a béatifiées, était François Dardan, ancien directeur du séminaire de Larressore, originaire d'Isturits en Basse-Navarre, qui fut massacré à la prison des Carmes à Paris le 2 septembre 1792.

Cinq ans après, en 1797, naissait dans un autre village de la Basse-Navarre celui qui deviendrait le bienheureux Michel Garicoïts, fondateur de la congrégation des prêtres du Sacré-Cœur de Bétharram (+1863).

— 45 —

Cependant un de nos missionnaires, le bienheureux Valentin Berriochoa (O.P.) originaire d'Elorrio en Guipuzcoa, subissait vaillamment le martyre au Tonkin, le 1^{er} novembre 1861.

Et enfin de nos jours, parmi les nombreux évêques basques que nous possédons, nous pourrions en citer au moins deux, dont l'un aura choisi de lier son sort à ceux qui subissaient l'injustice, plutôt que de s'associer à ceux qui la commettaient, dont l'autre aura magnifiquement secouru ses compatriotes exilés. fidèles tous deux à nos plus hautes traditions de justice et de charité.

CHAPITRE VII

Principaux courants religieux des temps modernes

La plupart de nos grands hommes ont acquis leur gloire hors de leur pays ; mais il en est d'autres qui, pour avoir vécu parmi leurs compatriotes, sont peut-être moins illustres mais aussi intéressants. Ce sont ceux qui furent mêlés aux crises religieuses de notre histoire, ceux qui dirigèrent les principaux courants religieux de chez nous.

Jusqu'au XVI^e siècle, les Basques n'avaient pas eu à se plaindre de l'orthodoxie religieuse de leurs chefs spirituels ou temporels. Or voici qu'à cette époque, la reine de Navarre Jeanne d'Albret et l'évêque d'Oloron Gérard Roussel essaient de leur imposer l'hérésie protestante.

Quelques fonctionnaires cédèrent : un de Sponde, un de Belzunce, un de Bela, mais la très grosse majorité de nos compatriotes réagit violemment. En 1549, à Mauléon, Pierre de Maytie abat à coups de hache la chaire où son évêque enseigne l'erreur. En 1567 les seigneurs de Luxe, d'Echaux, d'Armendaritz, de Domezain... organisent la révolte armée.

Après une courte trêve en 1569, la lutte reprit entre protestants et catholiques. Charles de Luxe s'empara de la Soule, mais après la campagne éblouissante de Montgomery, la Basse-Navarre tomba aux mains des huguenots et aussi plus tard (1587) la Soule. Evidemment tout cela s'accompagnait de violences et de cruautés.

Lorsqu'enfin Henri de Navarre se convertit au catholicisme, les champions de la liberté de conscience eurent gain de cause.

*
**

La crise protestante servit de prétexte au roi d'Espagne pour obtenir de Rome que les limites du diocèse de Bayonne fussent ramenées à la frontière franco-espagnole.

— 48 —

Dès 1508 Ferdinand « dit Le Catholique » avait demandé pour tout le Guipuzcoa un vicaire général qui serait mandaté des évêques de Bayonne et de Pampelune à la fois. Si lui ne parvint pas à ses fins, son successeur par contre obtint de Léon X la nomination d'un abbé mitré qui eut juridiction sur toute la province.

À la mort de l'abbé de Guipuzcoa, en 1524, le territoire de son droit faillit revenir entièrement à l'évêque de Pampelune, mais l'intervention de François I^{er} obtint que l'on revint à l'état primitif.

Enfin une bulle de Pie V, du 30 avril 1566, soustrayait à la juridiction des évêques de Bayonne les archiprêtres guipuzcoans et navarrais; cela à cause du péril protestant et malgré les réclamations de l'évêque de Bayonne, Jean de Sossiondo. Peu après, en 1574 exactement, les diocèses de Pampelune et Calahorra furent distraits de la province ecclésiastique de Saragosse et rattachés à la nouvelle métropole de Burgos.

*
**

Au cours du XVII^e siècle le Pays Basque connaît plusieurs crises qui touchent d'assez près à son histoire religieuse.

En juillet 1609, un certain de Lancre, conseiller au Parlement de Bordeaux, fut envoyé en Labourd avec mission d'y réduire la sorcellerie. En fait il y organisa la terreur. En quatre mois il fit exécuter plusieurs centaines de prétendus coupables, parmi lesquels plusieurs prêtres. Heureusement, en novembre de la même année, le terrible inquisiteur fut rappelé grâce à l'intervention de l'évêque de Bayonne, Bertrand d'Echaux, et grâce aux violentes manifestations des marins de Saint-Jean-de-Luz.

En 1661, nous voyons un curé souletin, Bertrand de Goyénetche, surnommé Matalas, diriger une vaste insurrection contre les agents du fisc. Il fallut une véritable expédition pour arrêter le terrible pasteur de la paroisse de Moncayolle. Celui-ci se laissa prendre au château de Gautain. Il fut condamné « à avoir le col coupé » comme dit délicatement Froidour.

Moins brutale sans doute que les deux précédentes, mais aussi grave, sinon plus grave, fut la crise janséniste. Un besoin de réforme se faisait peut-être sentir dans le

— 49 —

clergé; aussi l'austérité d'une doctrine dont le principal propagateur avait été cet ancien curé d'Ixassou qui s'appelait Jean Duvergier de Hauranne, dut-elle plaire à nombre de prêtres basques. Et puis le jansénisme aura un défenseur dans la personne même de l'évêque de Bayonne, Monseigneur Druilhet (1707-1727).

Il faut dire cependant que Monseigneur Druilhet trouva en face de lui un curé labourdin qui sut rappeler ses compatriotes au droit chemin...

*
* *

Dans les provinces basques péninsulaires, le XVIII^e siècle vit se développer un magnifique effort culturel et religieux.

Une université avait été fondée en 1545 à Oñate par un évêque d'Avila, originaire de cette ville : Rodrigo de Mercado y Zuazola qui avait obtenu à cet effet une bulle de Paul dès 1540. De beaux bâtiments avaient aussi été construits par le Français Pierre Picard. Mais ses ressources étant devenues insuffisantes, l'Université du Saint-Esprit végétait. C'est alors que la fameuse « Société des amis du Pays » décide de créer un séminaire. Celui-ci s'ouvrit à Vergara, le 4 novembre 1736, et produisit un bien immense dans « les provinces ».

Les Jésuites exercèrent aussi une bienfaisante influence sur le pays de leur fondateur. Ils y répandirent le culte du Sacré-Cœur et la pratique des « exercices spirituels », donnèrent des missions qui eurent un tel succès qu'un gouvernement sectaire interdit l'accès de Bilbao au célèbre père Calatayud.

Les jésuites Larramendi, Mendiburu et Kardaberatz développèrent enfin en Guipuzcoa la littérature religieuse basque qui jusque là avait surtout été cultivée par les labourdins Axular, Gazteluçar et Haraneder.

Malheureusement de lourdes épreuves attendaient les fils de saint Ignace. Dans la nuit du 2 février 1767 le roi d'Espagne fit arrêter les six mille jésuites de son royaume, parmi lesquels plusieurs centaines de Basques. On les déporta en Italie et l'on sait comment la faiblesse de Clément XIV sacrifia en 1773 la compagnie de Jésus.

Au cours du XVIII^e siècle, en Pays Basque continental,

— 50 —

le clergé travailla à se débarrasser du jansénisme. Pour concurrencer le séminaire de Bayonne fondé en 1722 par Monseigneur Druilhet et dirigé par des Pères de la Doctrine que l'hérésie avait gagnés, un prêtre de Larressore en Labourd, l'abbé Daguerre, ouvrit dans sa paroisse natale, en 1733, un nouvel établissement religieux. Il en sortit un clergé instruit : jusqu'en 1789, cent cinquante prêtres avaient pris leurs grades théologiques dans les universités de France ou d'Espagne, et zélé : on en peut juger par le petit nombre de défaillances qu'il y eut pendant la révolution au diocèse de Bayonne.

L'abbé Daguerre est aussi le fondateur de la maison de retraite d'Hasparren (1738) et de l'œuvre importante des missions. Nous savons que dans ses prédications populaires il ne craignait pas d'enseigner la méthode d'oraison et qu'il préfaça lui-même un livre de méditations en langue basque.

Quand vint la tourmente révolutionnaire, notre pays était prêt à défendre sa foi. Plutôt que de prêter le serment réclamé par les lois antireligieuses, nos prêtres se cachèrent ou émigrèrent au-delà des monts où leurs frères de race les accueillirent généreusement : le diocèse de Calahorra reçut alors mille cinq cents clercs.

Le peuple resta fidèle à ses prêtres. Les rares pasteurs qui avaient failli furent chansonnés comme celui de Saint-Pée-sur-Nivelle, ou même « promenés sur l'âne », comme celui d'Esquiule, et la réception que fit Saint-Jean-de-Luz à l'évêque constitutionnel Sanadon fut très peu encourageante.

Parmi les victimes de la persécution, signalons Pierre Yharour qui eut les pieds brûlés pour n'avoir pas voulu dévoiler la cachette des vases sacrés de l'église d'Itxassou, Salvat de Sorhainde vicaire de Briscous et Gratien Jauretche vicaire d'Ainhoa arrêtés à Cambo et exécutés en 1793. Madeleine Larralde de Sare fusillée en 1794 pour s'être confessée à Vera.

Enfin sous la Révolution française, notre Pays connut la plus terrible épreuve de son histoire. Par arrêté du 22 février 1794, les communes de Sare, Ascain, Ainhoa, Souraïde, Espelette et Itxassou étaient déclarées infâmes, leurs habitants condamnés à la déportation. Ces pauvres gens furent parqués dans les églises désaffectées de la région bayonnaise puis déportés dans les Landes et le Gers. Plus de la moitié des internés (douze mille personnes) périt de

— 51 —

misère et lorsque les survivants furent autorisés à regagner leur pays, ils ne purent jamais se faire indemniser.

Notre peuple payait bien cher son attachement à la foi catholique.

*
**

Les Basques de la péninsule eurent aussi à souffrir pour leur religion au siècle suivant.

Nous voyons les Français imposer au diocèse de Calahorra un évêque intrus nommé Aguado (1809), emprisonner le Chapitre, supprimer les ordres religieux et occuper les dépendances de l'évêché et de la cathédrale. Le gouvernement espagnol qui succédera à celui du roi Joseph reprendra d'ailleurs à son compte plusieurs de ces mesures.

Ce fut donc pour combattre un gouvernement anticlérical et qui plus est illégal, que le peuple basque se lança dans la grande aventure carliste en 1833 d'abord, en 1872 ensuite. Nous ne voudrions pas pour autant prendre sur nous de justifier tous les actes des défenseurs d'une juste cause. Bien qu'un Gaetan Bernoville en ait fait le héros de l'un de ses ouvrages (*La croix de sang*), nous ne pensons pas que le fameux curé « guerrillero » d'Hernialde, Santa Cruz, soit l'idéal du prêtre basque. Il faut dire d'ailleurs que cet ancien chef de bande a fini saintement ses jours dans la Pampa comme missionnaire jésuite (1926).

Entre les deux guerres carlistes, le concordat de 1851 remania la carte ecclésiastique du Pays Basque péninsulaire. Le diocèse de Tudela en Navarre qui avait été créé en 1783, fut réuni à celui de Tarazona et rendu, ainsi que Pampeune, au métropolitain de Saragosse. En revanche l'antique évêché d'Alava fut restauré avec Vitoria pour siège épiscopal et les « vascongadas » pour territoire. Cette restauration, demandée en 1522, puis en 1780 et 1784, fut mise enfin à exécution par une bulle de Pie IX du 8 avril 1862.

Auparavant, le concordat de 1801 avait réuni tous les Basques continentaux au sein du diocèse de Bayonne. Dès lors ceux-ci reprirent ensemble le mouvement religieux que la Révolution avait voulu interrompre.

En 1820 le séminaire de Larressore se remit à fonctionner. Puis deux nouveaux établissements d'enseignement furent fondés à Saint-Palais et à Mauléon en 1838 et 1850.

— 52 —

tandis que renaissait à Hasparren l'œuvre des missionnaires diocésains.

La maison de Hasparren fut établie par un prêtre zélé de cette paroisse, l'abbé Jean-Pierre Garat qui devait mourir le 6 décembre 1846 en grande réputation de sainteté. Un pensionnat et un hospice avaient été adjoints à la première fondation en 1842 et 1844. Vers la fin du siècle dernier, l'abbé Arbelbide de Çaro en Basse-Navarre, essaya de transformer l'œuvre de l'abbé Garat en congrégation autonome (1), mais il échoua devant l'opposition de l'autorité diocésaine.

C'est à d'anciens missionnaires de Hasparren que l'abbaye bénédictine de Belloc doit son existence. Fondée en 1875, elle devint sous la direction de son premier abbé, le révérendissime père Bastres, l'abbaye la plus peuplée de France. Elle a essaimé depuis, en Argentine, aux Etats-Unis, en Palestine, en Béarn et surtout à Lazcano en Guipuzcoa. Ainsi se renoue l'antique tradition bénédictine en Pays Basque.

*
**

Le XX^e siècle nous a jusqu'ici (1945) apporté deux lourdes épreuves.

La première, tout au début du siècle, s'est abattue sur le diocèse de Bayonne. Des lois iniques dispersèrent les congrégations religieuses, confisquèrent leurs biens, puis fermèrent les séminaires et dépouillèrent les églises. Le clergé, que des questions politiques avaient quelque peu divisé auparavant, s'unit dans l'épreuve et rallia tous ses fidèles autour d'un nouveau pasteur. Depuis 1906, le long épiscopat de Monseigneur Gieure a permis de réparer les dommages causés par la loi de Séparation de l'Eglise et de l'Etat en France : de nouvelles ressources ont pu être cons-

(1) Cette congrégation eût évangélisé les Basques émigrés en Amérique. Après elle, des Bétharramites (R.P. Guimon) et des Bénédictins s'occupèrent des Basques ; mais actuellement nous croyons que ni le clergé régulier ni le clergé séculier ne prête attention à nos émigrants. L'évêque de Sacramento attirera les regards des évêchés de Pampelune, Vitoria et Bayonne sur la question, après la guerre 1914 1918. Mais les démarches n'aboutirent pas.

— 53 —

tituées pour le clergé grâce au denier du culte, de nouveaux séminaires ont été bâtis à Ustaritz et à Bayonne, les religieux ont pu rentrer d'exil après la guerre de 1914-1918.

Quant aux crises moderniste (1) et d'Action Française, on peut dire qu'elles n'ont guère affecté — surtout la première — le clergé basque.

La deuxième grande épreuve qui ait atteint notre peuple en ce siècle s'est abattue sur nos frères d'outre-monts en 1936 et n'a pas encore pris fin. Il est peut-être trop tôt pour en juger; mais ceci est déjà acquis, que nos frères ont souffert, terriblement souffert. Des milliers de chrétiens fervents, des centaines de prêtres zélés ont été exilés, emprisonnés, ou fusillés et puis calomniés par de prétendus défenseurs de la religion, comme si le Christ avait jamais appelé l'injustice à son secours (2).

Mais nous avons vu — et quand bien même tous les autres points de vue de cette histoire religieuse seraient écartés par les historiens de profession, celui-ci resterait sans doute — que le Basque sort grandi de la persécution.

Nous sommes enfin de ces chrétiens qui croient encore que la souffrance a plus d'efficacité salvatrice que la force.

Et voilà pourquoi nous envisageons avec confiance l'avenir de notre Pays Basque.

(1) On peut observer cependant que la pensée philosophique et religieuse d'un Miguel de Unamuno se ressent des mêmes influences intellectuelles qui ailleurs produisirent les divers courants modernistes (cf. *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Miguel Oromí, Madrid 1943).

(2) Voir la belle lettre ouverte de Monseigneur Mugica ancien évêque de Vitoria à Monsieur l'abbé Barandiaran : *Imperativos de mi conciencia*, Paris 1945.

Statistique ecclésiastique du Pays Basque

Evêchés	Archiprêtres	Paroisses	Monastères Basiliques	Sanctuaires	Convents d'hommes	Convents de femmes
Pampelune	19	565	15	37	28	93
Tudela-Tarrazona..	1	18				
Saragosse		1 (Cortes)				
Calahorra	1	18				
Jaca		1 (Petilla)				
Vitoria	36	844	3	10	60	184
Bayonne	13 doyennés	141		8	9	22

PERSONNEL ECCLÉSIASTIQUE						
Régions	Curés	Vicaires	Aumôniers, professeurs, etc.	Prêtres	Gr. Séminaristes	Catholiques
12 chanoines titulaires et 6 chanoines bénéficiers à Roncevaux						
12 — à Tudela	6					
18 — à Pampelune	12					
16 — à Vitoria	14					
8 — à Bayonne						
Navarre	603	290	151	1.044	290	340.000
pr. vascongadas....	846	692	502	2.040	595	854.000
pr. basques.....	141	52	157	550	110	140.000

— 55 —

Statistique ecclésiastique du Pays Basque *(suite)*

Vingt-deux prélats basques non missionnaires exercent juridiction sur leur diocèse.

Vingt prélats basques sont vicaires, préfets apostoliques, évêques missionnaires.

Mille neuf cents missionnaires basques des deux sexes travaillent dans les missions.

Les divers ordres et congrégations recueillent pour leurs missions : 1.000.000 pesetas.

Le secrétariat missionnaire de Vitoria recueille par an : 400.000 pesetas.

Le secrétariat missionnaire de Pampelune recueille par an : 100.000 pesetas.

— 56 —

Saints Basques

FÉVRIER	5	St Martin de Loinaz, <i>martyr</i> .
	6	St Amand, <i>évêque</i> .
MARS	1	St Léon, <i>martyr</i> .
	3	Sts Emetère et Chélidoine, <i>martyrs</i> .
	8	St Vérémond d'Irache, <i>abbé</i> .
	15	St Raymond de Fitero, <i>abbé</i> .
AVRIL	28	St Prudence d'Armentia, <i>évêque</i> .
MAI	12	Ste Rictrude, <i>veuve</i> .
	14	Bx Michel Garicoits, <i>confesseur</i> .
JUN	1	St Eñeco d'Oña, <i>abbé</i> .
	9	Bx Joseph de Anchieta, <i>confesseur</i> .
	25	Ste Eurosie, <i>vierge martyre</i> .
JUILLET	7	St Firmin, <i>évêque</i> .
	15	Bx Jean de Mayorga, Etienne de Zudaire et leurs compagnons, <i>martyrs</i> .
	31	St Ignace de Loyola, <i>confesseur</i> .
AOUT	19	Bx Dominique de Herquicia, <i>martyr</i> .
SEPTEMBRE	1	St Vincent de Dax, <i>évêque</i> .
	2	Bx François Dardan, <i>martyr</i> .
	19	Bx Alphonse de Horozco, <i>confesseur</i> .
	29	St Michel Archange, <i>patron d'Euzkadi</i> .
OCTOBRE	19	St Grat d'Oloron, <i>évêque</i> .
NOVEMBRE	1	Bx Valentin de Berriochoa, <i>martyr</i> .
	12	St Emilien, <i>confesseur</i> .
DÉCEMBRE	3	St François de Xavier, <i>confesseur</i> .

— 57 —

Notes bibliographiques sur quelques théologiens basques

AGUIRRE (Christophe d'), auteur d'un petit traité de théologie morale paru en 1661.

AGUIRRE (J.-B.). Trois volumes d'instructions en basque sur les sacrements, les commandements et les mystères. (Tolosa, 1850).

AGUIRRE (Joseph d'), (1630-1699); natif de Logroño; bénédictin, professeur à Salamanque, inaugura la chaire d'Écriture Sainte. Son ouvrage contre la déclaration du clergé gallican de 1682 lui valut le chapeau de cardinal. Correspondance avec Bossuet en vue de la condamnation du quietisme.

- 1° *Philosophia novo-antiqua rationalis, physica et metaphysica*, 3 in-f°. (Salamanque 1671, 1672 et 1675);
- 2° *Philosophia morum*, in-f°. (Salamanque, 1677);
- 3° *De virtutibus et vitiis disputationes ethicae*, ... in-f°. (Salamanque, 1677);
- 4° *Ludi Salmanticenses*, in-f°. (Salamanque, 1668);
- 5° *S. Anselmi archiepiscopi Cantuarensis theologia*, ... 3 in-f°. (Salamanque, 1678-1681);
- 6° *Auctoritas infallibilis et summa cathedrae sancti Petri... sive defensio cathedrae sancti Petri adversus Declarationem nomini illustrissimi Cleri Gallicani editam Parisi*, in-f°. (Salamanque, 1683);
- 7° *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis*, ... 4 in-f°. (Rome, 1693-1694).

AINGO DE EZPELETA (Pierre), natif de Tudela :

Selectae et praeprae resolutiones de casibus tempore mortis occurrentibus, in-f°. (Madrid, 1660).

ALABA ESQUIVEL (Diego), (1492-1562), né à Vitoria, successivement évêque d'Astorga, Avila et Cordoue, participe au concile de Trente.

De conciliis universalibus, in-f°. (Grenade, 1583).

ALFARO (Joseph), (1639-1694), censeur général de la

— 58 —

compagnie de Jésus, examina les propositions de Quesnel et jugea favorablement celles de Fénelon.

ALLIAGA (Jean d'), (O.P.), professeur à Salamanque :
Quaestiones commentariae in I^m II^o S. Thomae, ...6 in-f^o.
 Salamanque, 1726).

ALLIAGA (Pierre d') (O.F.M.C.):

1^o *Clara luz con la qual podrá ver el hebreo su falsa esperanza y el cristiano su obligación* (Majorque, 1688);

2^o *Modo de bien obrar praticado en el dia del capuchino* (Saragosse, 1684).

ALZOLARAZ (fray Juan), émule guipuzcoan des Louis de Grenade et Louis de Léon au XVI^e siècle.

ARAOZ (Antonio), (S.J.), né à Bergara (1516-1573).

ARBELBIDE (J.P.), missionnaire diocésain de Hasparren, écrivit en basque (+1908):

Erlisionea (synthèse religieuse apologétique), *Jainkoaren deia* (ouvrage sur la vocation), *Jaunaren eguna* (sur la sanctification du dimanche).

ARIZTIZABAL (Pierre d'), (O.F.M.):

Commentaires sur le livre de Josué (Madrid, 1652).

ARRIAGA (Rodrigue de), (S.J.) (1592-1667), né à Logroño, professeur à Salamanque, chancelier de l'Université de Prague:

1^o *Disputationes theologicae in summam S. Thomae, ...8 in-f^o.* (Anvers, 1643-1655);

2^o *Cursus philosophicus* (Anvers, 1632).

AVENDANO (Diego), (S.J.), (1596-1688); professa à Lima:

1^o *Problemata theologica: De Deo uno - De divina Trinitate...* 2 tomes (Anvers, 1668);

2^o *Thesaurus indicus sive generalis instructor pro regimine conscientiae in iis quae ad Indias spectant.* (Anvers, 1668).

AVENDANO Y EZTENAGA (Michel de), (1617-1686); né à Idiazabal (Guipuzcoa), entra dans la Compagnie de Jésus; professa à Valladolid:

De divina scientia et praedestinatione, 3 in-f^o. (Saint-Sébastien, 1674).

AXULAR (Pedro de), écrivain basque, né à Urdax (Navarre) en 1573 (?), prêtre en 1596, curé de Sare en 1600, meurt en 1644:

Guero (Bordeaux, 1643).

AYALA (Martin Perez de), (1504-1566); études à Alcalá et Salamanque; vicaire général de Jaën; controversiste du congrès de Worms; envoyé de Charles-Quint au concile de Trente; évêque de Cadix, Ségovie, puis Valence:

De divinis apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus, de auctoritate ac vi earum. (Cologne, 1549).

AZPILCUETA (Martin de), (1493-1586). « Doctor Navarrus », moraliste et canoniste célèbre, conseiller et ami des papes Pie V, Grégoire XIII et Sixte Quint:

Manuale sive enchiridion confessoriorum et poenitentium. (Rome, 1588),

ouvrage classique et, parmi d'autres:

De redditibus beneficiorum ecclesiasticorum,

où l'auteur fait une obligation à tous les bénéficiers de dépenser leur superflu en œuvres pies.

On compte au total trente-six ouvrages de cet auteur et onze éditions générales de ses œuvres.

BANEZ (Dominique) « Mondragonensis », (1528-1604), (O.P.); études à Salamanque; professeur à Avila où il devient confesseur de sainte Thérèse pendant six ans, et le directeur le plus suivi depuis le début de sa Réforme (1562) jusqu'à sa mort (1582); en 1567 va d'Avila à Alcalá, en 1572 à Salamanque, en 1573 à Valladolid, en 1577 à Salamanque où il occupera d'abord la chaire dite de Duran et à partir de 1581 la première chaire de théologie qu'il tiendra vingt-quatre ans:

1° *Scholastica commentaria in summam angelici doctoris div. Thom. usque ad LXXVIII quaestionem in II^a II^{ae}, 4 in-f^o.* (Salamanque, 1584-1594);

2° *Relectio de merito et augmento charitatis.* (Salamanque, 1590);

3° *Apologia fratrum praedicatorum in provincia Hispaniae* 1575 mns.;

4° *Libellus supplex Clementi VIII oblatu* (1597);

5° *Historia controversiarum de divinae gratiae auxiliis* (1715);

6° *Responsio ad quinque quaestiones de efficacia divinae gratiae,* mns.

BARCOS (Martin de), (1600-1678); né à Bayonne, prêtre en 1647, neveu et disciple de Duvergier de Hauranne:

1° *De l'autorité de saint Pierre et de saint Paul qui réside dans le pape successeur de ces deux apôtres* (1645);

2° *La grandeur de l'église romaine établie sur l'autorité de saint Pierre et de saint Paul* (1645),

— 60 —

(Ces deux ouvrages condamnés par décret du Saint-Office en date du 24 janvier 1647);

3° **Eclaircissement de quelques objections que l'on a formées contre la grandeur de l'église romaine** (1646);

4° **Quae sit S^{ti} Augustini et doctrinae ejus auctoritas in ecclesia** (1650);

5° **Exposition de la foi de l'église romaine touchant la grâce et la prédestination** (1696) — condamné par décret du Saint-Office en date du 24 avril 1697;

6° Censure d'un livre que le père Sirmond a fait imprimer (1644);

7° **In decretum romanae inquisitionis** (1647).

BOLIVAR (Jean de), (O.P.), professa à la première chaire de théologie de Salamanque :

Salmantinae lecturae in quibus praecipuae frequentioresque thomisticae scholae controversiae prompte ac perspicue enodantur, 2 in-f°. (Salamanque, 1701).

CALATAYUD (Pierre de), (S.J.), (1689-1773); né à Tafalla (Navarre), se rendit célèbre par ses missions et ses écrits ascétiques; mourut en exil à Bologne :

1° **Incendios de amor sagrado** (Murcie, 1733);

2° **Sententias varias... para entrar predicando por las calles** (Murcie, 1734);

3° **Practica de la vida dulce y racional del cristiano** (Valence, 1734);

4° **Corona de doce estrellas** (Murcie, 1734);

5° **Gemidos del corazon contrito** (Salamanque, 1736);

6° **Catecismo practico** (Valladolid, 1742);

7° **Exercicios espirituales por los eclesiasticos** (Valladolid, 1748);

Doctrina practica; Meditaciones brevas; Misiones y sermones, etc.

CARRANZA (Barthélémy de), (O.P.), (1503-1576); né à Miranda (Navarre); brillant professeur de théologie à Valladolid; théologien de l'empereur au concile de Trente; accompagne Philippe II en Angleterre et réussit des conversions à Oxford; devient archevêque de Tolède et primat d'Espagne; arrêté au cours d'une tournée pastorale par les gens de l'Inquisition; accusé d'hérésie, incarcéré, transféré à Rome, justifié par le concile de Trente, mais libéré dix-sept jours seulement avant sa mort, à soixante-treize ans, après dix-sept ans de réclusion :

1° **Summa omnium conciliorum** (Venise, 1546);

2° **Controversiae IV : I. Quanta sit auctoritas Traditionum in Ecclesia, II. Quanta Sacrae Scripturae, III. Quanta Romani Pontificis et Sanctae Sedis Apostolicae, IV. Demum quanta sit Conciliorum** (Venise, 1546);

— 61 —

- 3° *Controversia de necessaria residentia personali episcoporum et aliorum inferiorum pastorum Tridentino explicata* (Venise, 1547) ;
- 4° *Concio habita ad Synodum Tridentinum* (Anvers, 1547) ;
- 5° *Instruccion para oír misa* (Anvers, 1555) ;
- 6° *Commentarios sobre el catecismo cristiano* (Anvers, 1558).

CELAIA (Juan) maître de François de Vitoria à Paris.

CHAVES (Thomas de), (O.P.), disciple de Vitoria, puis professeur lui-même à Salamanque :

Summa sacramentorum Ecclesiae ex doctrina R.P.F. à Vitoria (1546), ouvrage revu et approuvé par Vitoria lui-même.

CORDOBA (Martin de), originaire de Mondragon, professeur à Salamanque en 1643.

CORELLA (Jacques de), (O.F.M.), (1657-1699) ; naquit en Navarre et triompha comme prédicateur dans la deuxième moitié du XVII^e siècle :

- 1° *Practica del confesionario* (1685) — eut vingt-quatre éditions ;
- 2° *Suma de la theologia moral*, 3 in-f° (1686) — dix éditions ;
- 3° *Méthode pour le chemin de la croix* (Saint-Sébastien, 1689) ;
- 4° *Clef du ciel pour la confession générale et quelques sermons imprimés dont l'oraison funèbre de la reine Marie-Anne d'Autriche* (1696).

DAGUERRE (Jean), (1709-1785) ; né à Larressore (Labourd) ; élève de théologie du père Chourio (S.J.) ; vicaire d'Anglet, de Bayonne ; fonde l'œuvre des missions, le séminaire de Larressore et un couvent de religieuses à Hasparren :

Abrégé des principes de morale et des règles de conduite qu'un prêtre doit suivre pour bien administrer les sacrements (Poitiers, 1773).

DICASTILLO (Jean de), (S.J.), (1584-1653) ; brillant professeur à Murcie, Tolède, Vienne, Ingolstadt :

- 1° *De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus* (Anvers 1641) — ouvrage célèbre ;
- 2° *Tractatus de Incarnatione*, 2 in-f° (Anvers, 1642) ;
- 3° *De sacramentis*, 3 in-f° (Anvers, 1646) ;
- 4° *Tractatus duo de juramento, perjurio et adjuratione...* (Anvers, 1662).

— 62 —

DUVERGIER DE HAURANNE (J.), (1581-1643), né à Bayonne; études à Louvain; rencontre de Jansénius; docteur en 1604; chanoine de Bayonne en 1611; grand vicaire de Poitiers, prieur de Bonneville et en 1620 abbé de Saint-Cyran; s'installe à Paris en 1622 et refuse successivement cinq évêchés pour ne pas s'éloigner de la capitale. A Poitiers avait connu Richelieu et d'Andilly; à Paris rencontra les Arnauld, Bérulle et Vincent de Paul; en 1636 entre à Port-Royal grâce à Angélique Arnauld; en 1637 convertit Antoine et Le Maître; fonde la Solitude; arrêté et mené à Vincennes par ordre de Richelieu le 15 mai 1638; libéré le 16 février 1643; meurt d'une crise d'apoplexie le 11 octobre suivant :

- 1° Question royale et sa décision (Paris, 1609) ;
- 2° Apologie de H.L. Chasteignier de la Rocheposaye, évêque de Poitiers (1615) ;
- 3° La somme des fautes et faussetés capitales contenues dans la Somme théologique de François Garasse, 3 in-4° (1626) ;
- 4° Petrus Aurelius (1632) ;
- 5° Réponses aux remarques contre le Chapelet secret (1634) ;
- 6° Réfutation de l'examen de la doctrine du Chapelet secret (1634) ;
- 7° Théologie familière (1642) ;
- 8° Œuvres chrétiennes et spirituelles de Messire Jean du Vergier de Hauranne, 4 in-12 (Lyon, 1679) ;
- 9° Lettres chrétiennes et spirituelles, 2 in-4° (Paris, 1645) ;
- 10° Lettres chrétiennes et spirituelles qui n'ont pas encore été imprimées, 2 in-12 (Paris, 1744).

ECHARRI (François), (O.F.M.) :

Directorio moral (Pampelune, 1782).

ELIZALDE (Francisco), (S.J.), prédicateur du roi et confesseur de la reine d'Espagne :

Catéchisme en basque-navarrais (Pampelune, 1735).

ELIZALDE (Michel), (S.J.), (1616-1678); né à Echalar (Navarre); enseigne la théologie en Espagne et à Rome :

- 1° Forma verae religionis quaerendae et invenienda (Naples, 1662) ;
- 2° De recta doctrina morum (Fribourg, 1684) — paru sans autorisation. tendances tutoristes.

EZPARZA Y ARTIEDA (Martin de), (S.J.), (1606-1689); né à Escaroz (Navarre), enseigna une théologie probabiliste à Valladolid et Salamanque, fut longtemps consultant du Saint-Office et combattit le tutorisme et le probabilisme :

— 63 —

1° **Immaculata Conceptio B. Mariae Virginis...** (Rome, 1655);

2° **Quaestiones disputatae**, 9 in-12 (Rome, 1655-1660);

3° **Appendix ad quaestionem de uso licito opinionis probabilis** (Rome, 1669);

4° **De virtutibus theologicis** (Rome, 1673).

ESTELLA (Diego de), (O.F.M.), (1524-1578); auteur mystique navarrais très connu :

Meditationes de amore Dei — ouvrage « grandement affectif et utile pour l'oraison », dit saint François de Sales).

GALLARRETA (Pierre, Joseph), religieux augustin qui vécut au XVIII^e siècle :

Institucion cristiana, 3 vol. (Madrid, 1789).

GARICOITS (Michel). Ses pensées, notes et lettres spirituelles publiées par les Bétharramites pourraient servir de base à une doctrine fort originale.

GASTELUÇAR (Bernard), (S.J.), poète basque labourdin : **Egia Katholikoak** (1686).

GUEVARA (Antoine), (+1544); évêque de Mondonedo, auteur mystique (O.F.M.).

GUEVARA (Jean de), (1504-1600), religieux augustin, enseigna la théologie durant trente-six ans à Salamanque ; dans la controverse moliniste penchait pour Molina : ouvrages manuscrits à la Vaticane.

HOROZCO (Alphonse de), religieux augustin, écrivain ascétique et mystique.

IBARROLA (Laurent Ortiz de), (O.S.B.), professe à Salamanque en 1610 :

De politia et immunitate ecclesiastica.

INURRIGARRO (Bernardin), (O.F.M.), traita de l'Immaculée Conception au XVII^e siècle.

IRRIBARREN (Jean), (O.F.M.), théologien scotiste du XVII^e siècle.

IRUBE, théologien guipuzcoan du XVII^e siècle, né à Plasencia.

ITURRIAGA (Emmanuel de), (S.J.), (1728-1819); naquit au Mexique, fut déporté en Italie au moment de la persécution contre les jésuites, devint là-bas l'illustre conseiller de

nombreux évêques et l'adversaire acharné des hérésies jansénistes et josephistes; put assister avant de mourir à la restauration de son ordre :

- 1° **Dominicus Lanzerinius... vindicatus super attritione venialium** (1778);
- 2° **Esame critico-teologico** (Venise, 1779);
- 3° **Dissertazione intorno alla santificazione delle feste** (Modène, 1780);
- 4° **Dissertazione intorno al dolore necessario per il avalore e il frutto del sacramento della penitenza** (Assise, 1780);
- 5° **Riposta ad un amico sul dubbio de la sola santa missa sufficiente a santificare la festa** (Bologne, 1781);
- 6° **Saggio di Riposta all' autore degli annali detti ecclesiastici** (Assise, 1782);
- 7° **Saggio di Riposta alla lettera di Adelfo Mariodulo** (Venise, 1782);
- 8° **Sul sistema della tolleranza giudizio apologetico** (Rome, 1785);
- 9° **Lettera sulla cognizione dei regolare dalla giurisdizione** (Assise, 1784);
- 10° **L'avvocato Pistoiese...** (Ferrare, 1787);
- 11° **Operette**, 5 in-8° (Gênes, 1730);
- 12° **De lege secreti** (Sinigaglia, 1796);
- 13° **Dissertationes in morales quaestiones**, 6 vol. (Assise, 1794-1796).

KARDABERAZ (Agostin), (S.J.), (1703-1770); né à Ernani (Guipuzcoa), études à Pampelune et Valladolid; prédicateur et écrivain connu de langue basque; exilé en Italie, y meurt en odeur de sainteté :

- 1° **Eusqueraren berri onac** (1761);
- 2° **Ondo illtceen icasteco...** (1816);
- 3° **Aita S. Ignacio Loyolacoaren exercicioac** (1816);
- 4° **Jesus Maria ta Joserren devocioa** (1766);
- 5° **Escu liburua** (1846);
- 6° **Meza eta comuniosa** (1848);
- 7° **Aita S. Ignacionen egercicioen gañean afectoac**, 2 vol. (1816 et 1848).

LAGUNA (Antoine de) (+1659); composa divers traités de droit canon et de droit civil.

LOYOLA (Ignace de), (1491-1556); n'a pas lui-même composé de traité de théologie, mais a, dès l'origine, orienté vers l'étude approfondie de la théologie et particulièrement de la théologie thomiste, l'ordre qu'il fonda en 1540 et auquel nous devons tant de théologiens illustres. De plus, les « *Exercices spirituels* » de saint Ignace sont sans doute l'un des sommets de la littérature ascétique chrétienne.

LUMBIER (Raymond), (1616-1684); de l'ordre des carmes chaussés, théologien et orateur, né à Sanguesa (Navarre), enseigna la théologie, fit partie de l'Inquisition, devint prédicateur de la cour d'Espagne, mourut à Saragosse :

- 1° *Quaestiones theologicae scholasticae in I^{am} partem S. Thomae*, 6 tomes (Saragosse, 1672-1680);
- 2° *Tractatus de sacrosancto Trinitatis mysterio* (1672);
- 3° *Tractatus de virtute fidei* (Saragosse, 1678);
- 4° *Suma moral* (Saragosse, 1683);
- 5° *Sermons* parus dans « *Oratoria carmelitana* » (Saragosse, 1684);
- 6° Sept exercices pour tous les jours de la semaine, inédits;
- 7° Diverses consultations imprimées.

MANUEL DE LA CONCEPTION, religieux trinitaire (1630-1700), né à Agagra, professeur à Salamanque, mort à Pampelune :

- 1° *Cursus philosophiae trinitarius*;
- 2° *De sacrosancto poenitentiae sacramento* (Pampelune, 1687);
- 3° *Tractatus de scientia Dei* (Bayonne, 1699);
- 4° *Tractatus de ineffabili mysterio Trinitatis* (Pampelune, 1700).

MARIN (Jean), (S.J.), (1654-1715); né à Ocon (Alava), professait la théologie à Alcalá dès l'âge de vingt-trois ans, plus tard confesseur de Charles III :

- 1° *R.P. J. Marin Oconiensis, S.J., theologiae speculativae et moralis tomi tres* (Venise, 1720). Ouvrage mis à l'index en 1728 pour laxisme ;
- 2° *Principe catholico*, 2 vol. (Madrid, 1720). Ouvrage composé pour son royal pénitent.

MENDIBE, théologien célèbre de la deuxième moitié du XIX^e siècle :

- 1° *La religion catolica venticada de las imposturas racionalistas* (1888);
- 2° *De principiis theologicis* (1896).

MENDIBURU (Sebastian), (S.J.), (1708-1782); naquit à Oyarzun (Guipuzcoa), mourut en exil à Bologne après avoir été l'un des meilleurs prédicateurs et écrivains de langue basque :

- 1° *Jesusen biotzaren debozioa*, 11 tomes (1747-1759);
- 2° *Euzkaldun onaren biziera* (1762).

MENDOZA (Alphonse de), religieux augustin (+ 1591) -disciple de Luis de Leon, mort trop jeune :

— 66 —

1° **Relectio de universali Christi dominio ac regno** (Salamanque, 1588);

2° **Quaestiones quodlibeticae** (Salamanque, 1588).

MENDOZA (Gaspard Hurtado de), (S.J.), (1578-1651); professeur illustre, né à Valmaseda (Biscaye), enseigne à Valladolid puis à Salamanque pendant trente ans, eut parmi ses disciples Ripalda :

1° **Disputationes a summulis ad metaphysicam** (1615);

2° **Universa philosophia** (Lyon, 1624);

3° **Scholasticas et morales disputationes de fide** (Salamanque, 1631);

4° **De spe et charitate** (ibid. 1630);

5° **Disputationes de Deo homine** (Anvers, 1634).

MENDOZA (Louis, Cirtercien de), (+ 1612):

Summa totius thologiae moralis (Madrid, 1598).

MINANAS (de), juriste navarrais, aumonier de Charles II : **Basis pontificiae jurisdictionis** (Madrid, 1674).

MONEDA (André de la), (O.S.B.), abbé d'Irache (Navarre); en 1672 publia un cours de philosophie et commença un cours de théologie.

NAVARRO (Emmanuel), (O.S.B.), professe à Salamanque en 1708, plus tard supérieur général de la congrégation bénédictine de Valladolid :

1° **De sacro-sancto Trinitatis mysterio** ;

2° **De angelis** ;

3° **De virtutibus theologicis**.

NAVARRO (Tiburce), (O.F.M.), publie un manuel de droit canon sur les recours à la Pénitencerie à Rome, en 1688.

OKARRIKA, théologien biscaïen du XV^e siècle.

OLAVIDE (Paul de), (1725-1803); né à Lima, homme riche, charitable mais impie, condamné pour hérésie par le Saint-Office, se convertit et mourut après avoir écrit son autobiographie :

El evangelio en trionfo (1798).

ORTIZ (François), (O.F.M.), théologien de la fin du XVI^e siècle :

1° **Summa summarum** (Alcala, 1595);

2° **Summa astesana** (Venise, 1568);

3° **Expositio in regulam** (Madrid, 1584);

4° **Viridarium divini amoris** (Alcala, 1589);

5° **Conciones de poenitentia super Miserere** (Alcala, 1595);

6° **Considerationes** (Salamanque, 1597);

— 67 —

- 7° Flores sanctorum (Madrid, 1597);
- 8° Tractatus de justo pretio (ibid., 1600);
- 9° Viridarium de divinis floribus sacerdotis christiani (ibid., 1601);
- 10° Viridarium de quatuor novissimis (ibid., 1602);
- 11° De creatione mundi (ibid., 1606);
- 12° De principe christiano (ibid., 1606);
- 13° Mystica theologia (ibid., 1608).

ORTIZ (Jean), (O.F.M.), prédicateur remarquable, gardien du couvent de Pampelune :

- 1° Concio de praeservatione Virginis Mariae (Burgos, 1645);
- 2° Concio de patrocinio Virginis (Pampelune, 1655);
- 3° Conciones plures de Immaculata Conceptione Virginis Mariae (1663);

OVANDO (François d'), (O.F.M.), ministre provincial de la province Saint-Michel; évêque de Trujillo (Pérou), en 1577 :

- 1° Breviloquium scholasticae theologiae (Salamanque, 1584);
- 2° Commentaria in V^m librum Sententiarum (Madrid, 1587);
- 3° Additiones... (inédit);
- 4° Elucidatio philosophiae moralis et rationalis expositio in regulam fratrum minorum, 3 tomes.

OVANDO (Jean d'), (O.F.M.), (+ 1619); professa la théologie à Salamanque :

- 1° Commentarium in III^m librum Sententiarum (Valence, 1597);
- 2° Pastorale o tratado pastoral ordenado por discursos (Salamanque, 1601);
- 3° Discursus praedicabiles super mysteria fidei (Brescia, 1603);
- 4° Tractatus de Incarnatione (Salamanque);
- 5° In omnes dominicas post Pentecosten sermones (Lisbonne, 1609).

PALACIO (Ange), (1575-1645); carme chaussé; né à Aguerro (Navarre); remplit de hautes fonctions dans sa compagnie; homme de très vaste culture, exégèse, médecine, musique, liturgie, philosophie, théologie :

- 1° Cérémonial carmélitain (1616);
- 2° Sententiae theologicae (Rome 1613);
- 3° In Sancti Thomae Summam theologicam commentaria, 4 vol. mns ;
- 4° De abditissimo S.S. Trinitatis mysterio — De gratia auxiliante — De gratia justificante — De merito apud Deum (publiés par Denys Blasco, Saragosse, 1683).

— 68 —

PAMPELUNE (Bernard de), (O.F.M.C.) (+ 1739) :

- 1° *Oculatissimum S. Inquisitionis tribunal* ;
- 2° *Thesaurus parochorum* ;
- 3° *Consultationes canonico-morales*.

PAUL DE LA CONCEPTION (1666-1734), carme déchaussé, né à Peralta (Navarre) — son nom de famille était Paul Ximenez Navarro de Xaso ; frère de deux autres carmes : Jean de Saint-Joseph et Diego de Saint-Joseph ; professa la philosophie et la théologie, remplit plusieurs charges importantes dont celle de général de la congrégation d'Espagne (1724-1730), consulté par Philippe IV sa réponse déplut au roi qui alla le chercher dans sa retraite de Bilbao pour l'emprisonner dans l'étroit cachot de l'Alhambra où il mourut le 2 décembre 1734 :

- 1° *Lettre pastorale à ses religieux* (Madrid, 1726) ;
- 2° *Tractatus theologici juxta D. Thomae et cursus Salmanticensis... doctrinam*, 5 in-f°. (Madrid, 1722-1729), résumé du cursus Salmanticensis, mais résumé original car il développe certaines questions nouvelles : à signaler en particulier une étude introductive sur la nature de la théologie.

PERALTA (Antoine de), (S.J.), né au Mexique en 1688, professa la philosophie et la théologie dans son pays :

- 1° *Dissertationes scholasticae de sacratissima Virgine Maria* (Mexico, 1721) ;
- 2° *Dissertationes scholasticae de divina scientia media* (Mexico, 1725) ;
- 3° *Dissertationes scholasticae de divinis secretis* (Mexico, 1727) ;
- 4° *Dissertationes scholasticae de S. Joseph* (Mexico, 1729).

Et quatorze autres ouvrages encore inédits.

RIPA (Jean de), (O.F.M.), « Doctor difficilis » ; enseigna à l'Université de Paris vers le milieu du XIV^e siècle :

- 1° Un volumineux commentaire des *Sentences* écrit entre 1344 et 1357 ;
- 2° *Determinationes* (petit opuscule).

RIPALDA (Jean de), (S.J.), (1594-1648) ; naquit à Pampe-lune, enseigna à Monteforte et Salamanque et fut considéré comme le meilleur théologien de son temps :

- 1° *Disputationes theologicae de Ente Supernaturali*, 3 tomes (ouvrage écrit contre Bolius (1634, 1645, 1648).
- 2° *Brevis expositio Magistri Sententiarum* (Cologne, 1635) ;
- 3° *De virtutibus theologicis* (Lyon, 1562) ;

— 69 —

4° **De virtute Dei — De voluntate Dei — De praedestinatione — De angelis et auxiliis.** (Tous ouvrages manuscrits).

SANZ Y LAFUENTE (Miguel), né à San Miguel de Unx, en Navarre; fut recteur de l'université d'Oñate puis de celle de Saragosse; théologien éminent.

SARTALO (Bernard), (S.J.), (1653-1700); naquit à Tudela (Navarre), professa durant seize ans à Salamanque et Valladolid; classé parmi les auteurs probabilistes :

- 1° **El eximio doctor y venerable Padre F. Suarez** (Salamanque, 1695);
- 2° **De scientia Dei**;
- 3° **Lydius lapis recentis antiprobabilismi** (Salamanque, 1697).

SERVET (Michel), (1511-1553); médecin navarrais né à Tudela, ami de Mélanchton et d'Oecolampade, mais adversaire incrédule de Calvin qui le fit brûler :

- 1° **De Trinitatis erroribus** (Haguenau, 1531);
- 2° **Christianismi restitutio.**

SPONDE (Henri de), (1568-1643); né à Mauléon (Soule), filleul du futur Henri IV, converti du protestantisme par son frère, ordonné prêtre à Rome en 1606, évêque de Pamiers en 1626 :

- 1° **De coemeteriis sacris**;
- 2° **Annales ecclesiastici** (Paris, 1613);
- 3° **Annales sacri** (Paris, 1639);
- 4° **Annalium Baronii continuatio** (Paris, 1639).

SPONDE (Jean de), (1557-1595); frère aîné du précédent, né à Mauléon, converti en 1593.

Déclaration des principaux motifs qui induisent le sieur de Sponde à venir à l'Eglise Catholique (Melun, 1594).

Il y a de lui à Cambridge un manuscrit de poèmes remarquables en vers français.

Il a donné par ailleurs divers travaux d'érudition.

TOLOSA (François de), (O.F.M.), (+ 1600); ministre général de son ordre, évêque de Tuy, célèbre pour sa charité, « Père des pauvres » :

Demonstrationes catholicae (Logroño, 1622).

ULLOA (Jean), (S.J.) :

Traité de théologie (Augsbourg, 1719).

URBINA (Pierre d'), (O.F.M.), (+ 1663); d'origine biscaïenne, archevêque de Valence puis de Séville :

— 70 —

- 1° *Constitutions synodales de Valence* (1657);
- 2° *Memorial en defensa de las doctrinas de San Buena-ventura y Escoto* (1628);
- 3° *Apologia in qua ostendit rhedarios suos capite operto debere procedere* (Valence, 1659);
- 4° Autres manuscrits inédits.

URRUTIGOYTI (Frances d'), (+ 1684); théologien scotiste qui écrivit sur l'Immaculée :

Certamen scholasticum (Lyon, 1660).

VIGACHOAGA (Gaspard de), (O.F.M.), publia un ouvrage sur l'Immaculée à Salamanque en 1619.

VITORIA (François de), (O.P.), entre fort jeune chez les dominicains de Burgos, va poursuivre ses études à Paris où il demeure de 1507 à 1523, y conquiert tous ses grades philosophiques et théologiques avec des maîtres tels que Jean Celaia et Pierre de Bruxelles, enseigne ensuite lui-même à Valladolid de 1523 à 1526, et enfin occupe la première chaire de théologie à Salamanque jusqu'à sa mort, survenue en 1546. Pendant vingt ans il y forma de nombreux disciples (dont Melchor Cano) qui restaurèrent la scolastique espagnole grâce aux méthodes de leur maître. Celui-ci prenait pour texte la Somme même de saint Thomas. Il savait sur certains points abandonner des positions compromettantes du docteur angélique pour innover hardiment en d'autres domaines. Il fut ainsi le véritable fondateur du droit international. Ses *Relectiones XII theologicae* ont été publiées, mais la plupart de ses cours sont inédits. — Relations avec Erasme et Vives. Hostilité de l'Empereur.

XAVIER (François de), dont la correspondance pourrait servir de base à une doctrine spirituelle bien originale (par

Parmi les théologiens basques contemporains nous pouvons signaler les chanoines Dolhagaray (+ 1918), Hourcade (+ 1945), Zubeldia, Mugica (*Cursus sacrae scripturae*) les R.R.P.P. Chalbaud, Echeverry, Benaza (*De Gratia*), Arregui (*Summarium theologiae moralis*), Olabide (Itun Berria) (S.J.) et les nombreux professeurs jésuites de l'Université pontificale grégorienne à Rome (R.R.P.P. Urraburu, Galdos, Errandonea, Sallaverria...)

— 71 —

exemple dans les Ecrits spirituels du Père de Grandmaison
la théorie xavérienne de l'apostolat).

ZALBA (Martin de), juriste éminent référendaire de
Grégoire XI (1377-1403).

ZUMARRAGA (Jean de), né à Durango (Biscaye), évêque
de Mexico en 1527, protecteur résolu des Indiens opprimés
par les fonctionnaires espagnols, mort en 1548 alors qu'il
travaillait à obtenir la libération des esclaves :

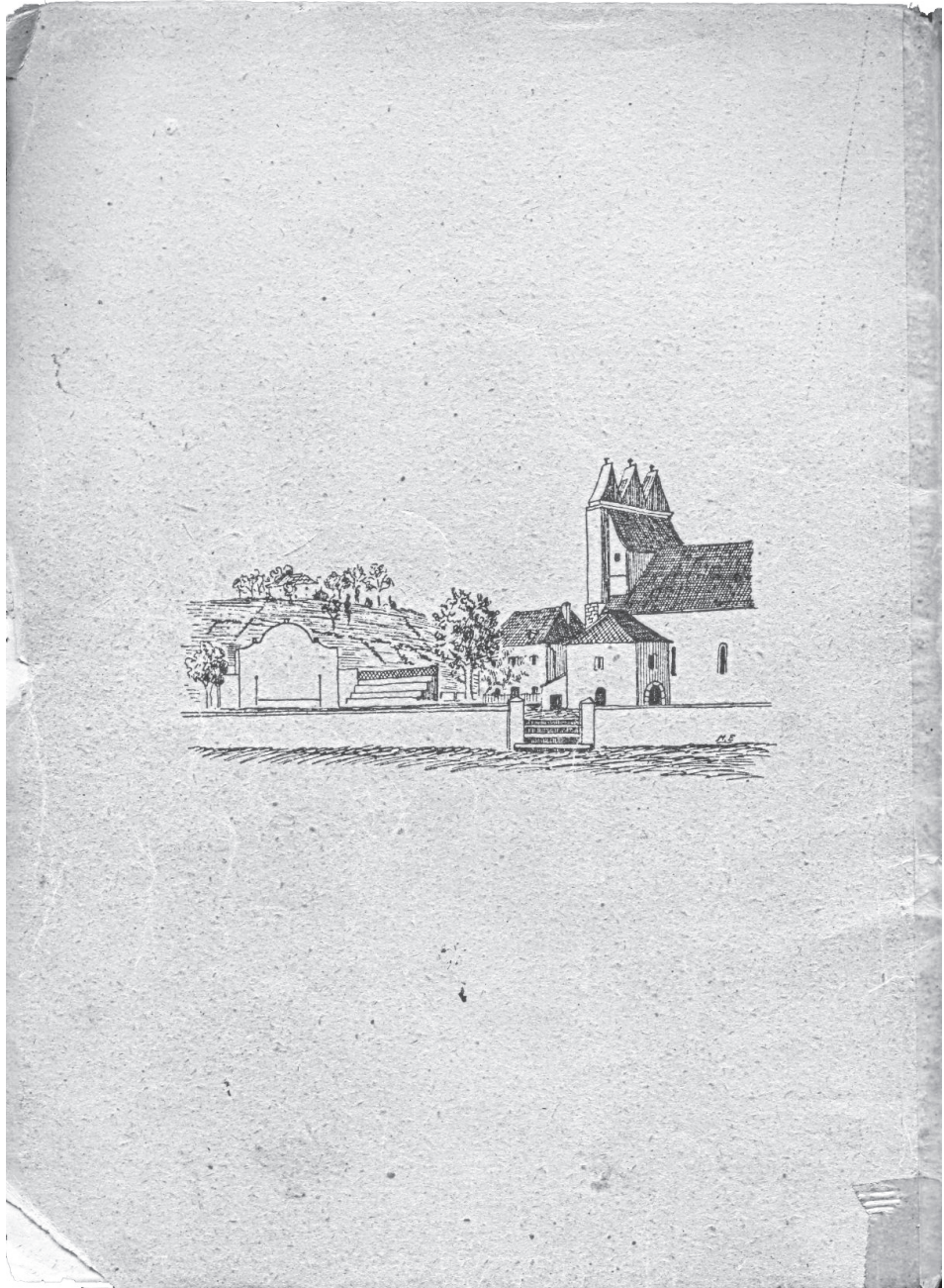
Traité sur le mariage.

—

TABLE DES MATIERES

	Page
Notes Préliminaires	11
Bibliographie sommaire	13
Chapitre Premier. — Croyances pré-chrétiennes.....	15
Chap. II. — Les origines chrétiennes.....	21
Chap. III. — Au temps des Wisigoths.....	25
Chap. IV. — Vers une organisation ecclésiastique.....	30
Chap. V. — Le Moyen âge.....	35
Chap. VI. — Quelques grandes figures religieuses.....	41
Chap. VII. — Principaux courants religieux des temps modernes.....	47
Statistique ecclésiastique du Pays Basque.....	54
Saints basques	56
Notes bibliographiques sur quelques théologiens basques.	57





Licence de Théologie, 1948



PETRUS CHARRITTON
Ex Collegio Gallico

EXERCITATIO THEOLOGICA
Anni 1948 / mensis februari / die 15

LE MOMENT DE LA FONDATION DE L'ÉGLISE

*Selon les Encycliques « Satis Cognitum » et « Divinum Illud »
De Léon XIII*

*Et « Mystici Corporis »
De Pie XII*

INTRODUCTION

Parmi les problèmes qui de nos jours continuent d'attirer les théologiens, il n'en est sans doute pas beaucoup qui les ait autant intéressés que celui de l'Eglise. S'il fallait pour le prouver énumérer tous les ouvrages ou articles parus sur la question au cours des dernières années, la liste en serait certainement fort longue. Pour ne parler que des études de langue française, qui ne connaît aujourd'hui parmi les théologiens, les travaux des Mersch, des Congar, des Journet, des Mura, des Glorieux, des Sertillanges.¹

Les raisons de ce renouveau ecclésiologique sont sans doute nombreuses et diverses. Il nous faut au moins signaler celles qui s'imposent dès l'abord : le développement du sens communautaire grâce aux mouvements d'Action catholique, ce qui a provoqué le retour à la doctrine du Corps Mystique, l'aspiration aussi des Chrétiens vers l'Unité, ce qui a posé avec une acuité particulière le problème de l'Oecuménisme. Or il se trouve que les deux grandes encycliques, « Satis Cognitum » de Léon XIII et « Mystici Corporis » de Pie XII, parues à cinquante ans d'intervalle, répondent à ces besoins des temps nouveaux. Elles ont d'ailleurs été elles-mêmes à l'origine d'études fécondes. Nous voudrions précisément pour notre très modeste part, comparer les positions ecclésiologiques de ces deux grands papes sur un point particulier de leur doctrine : celui du moment précis de la Fondation de l'Eglise.

Nous notons tout de suite que c'est Pie XII lui-même qui nous invite à nous reporter aux grandes encycliques de son illustre prédécesseur, car s'il se réfère une fois dans « Mystici Corporis » à un texte de Pie IX, et un autre de Pie X ou de Pie XI, il ne cite pas moins de douze fois l'une des grandes lettres

(1) E. Mersch, s.j., *Le corps mystique du Christ*, 2 vol., Desclée de Brouwer, Paris – J. Congar, o.p., *Chrétiens désunis*, Editions du Cerf, Paris – Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, Desclée de Brouwer, Paris – Ch. Glorieux, *Corps mystique et apostolat*, Editions Ouvrières, Paris – A.D. Sertillanges, *L'Eglise*, 2 vol., Gabalda, Paris.

de Léon XIII, « Immortale Dei », « Sapientiae Christianae » et surtout « Divinum Illud » (trois fois)² ou « Satis Cognitum » (six fois).³

Et nous commençons donc par examiner brièvement ces deux derniers documents.

(2) n° 25, 55, 80 du texte annoté et édité par le r.p. S. Tromp, Editions de l'Université grégorienne, Rome, 1943.

(3) n° 39, 53, 61, 61, 62,62, ibid.

SATIS COGNITUM

Publiée en la fête des saints Pierre et Paul, le 29 juin 1896, l'encyclique « Satis Cognitum » a pour objet de⁴ : « ramener les égarés au bercail que gouverne le Souverain Pasteur des âmes » et dans ce but⁵ « de tracer l'image de l'Eglise, de dessiner, pour ainsi dire, ses traits principaux et de mettre en relief, comme le trait le plus digne d'une attention capitale, l'Unité. »

Le principe directeur de l'enquête théologique se trouve bientôt ainsi formulé⁶ : « L'Eglise a été fondée et constituée par Jésus Christ Notre Seigneur. Par conséquent lorsque nous nous enquérons de la nature de l'Eglise, l'essentiel est de savoir ce que Jésus Christ a voulu faire et ce qu'il a fait en réalité. Il faut rechercher non pas de quelle façon l'Eglise pouvait être Une, mais quelle Unité a voulu lui donner son Fondateur ».

On voit comment s'introduit ici tout naturellement l'analyse des données historiques de la Fondation de l'Eglise selon l'Ecriture et la Tradition. Puis viendra la Conclusion de l'enquête⁷ : « Or voici quel est le plan de Dieu dans la constitution de la société chrétienne : l'auteur divin de l'Eglise, ayant décrété de lui donner l'unité de foi, de gouvernement, de communion a choisi Pierre et ses successeurs pour établir en eux le principe et comme le centre de l'unité ».

Enfin la lettre se termine par un appel aux brebis égarées et par un encouragement aux brebis fidèles⁸ : « Tenez-vous donc mes bien-aimés, tenez vous tous, unanimement attachés à Dieu votre Père et à l'Eglise votre Mère ».

(4) « Ut adveniant ad ovile in potestate positum summi pastoris animarum, Jesu Christi, revocare devios conemur », Acta Sanctae Sedis XXVIII, p. 708.

(5) « Ecclesiae effigiem ac velut lineamenta describi : in quibus praecipua consideratione dignissima Unitas est », *ibid.*

(6) « Ecclesiam instituit formavitque Christus Dominus : propterea natura illius cum quaeritur cujusmodi sit, caput est nosse quid Christus voluerit, quidque reapse effecerit... exquirendumque non sane quo pacto una esse Ecclesia queat, sed quo unam esse is voluit, qui condidit. », A.S.S. XXVIII, p. 711.

(7) « Cum Ecclesiam divinus auctor fide et regimine et communionem unam esse decrevisset, Petrum ejusque successores delegit in, quibus foret principium ac velut centrum unitatis », A.S.S. XXVIII, p. 733.

(8) « Tenete ergo, carissimi, tenete omnes unanimiter Deum patrem et matrem Ecclesiam », A.S.S. XXVIII, p. 739.

Quant à la question du moment précis de la Fondation de l'Eglise, l'encyclique ne semble point l'avoir envisagée. De l'analyse des données historiques se dégage toutefois l'impression que ce travail de Fondation comprit une longue période, sinon toute la vie de Jésus sur la terre. Voici ce qu'écrit en effet Léon XIII, dès les premières pages de sa lettre⁹ : « Dieu sans doute peut opérer par lui-même et par sa seule vertu, tout ce qu'effectuent les êtres créés ; néanmoins par un conseil miséricordieux de sa Providence, Il a préféré, pour aider les hommes, se servir des hommes eux-mêmes. . . C'est pour cela que le Fils de Dieu a pris la nature humaine et ainsi tandis qu'Il vivait sur la terre, Il a révélé aux hommes, en conversant avec eux, sa doctrine et ses lois. Mais comme sa mission divine devait être durable et perpétuelle, Il s'est adjoint des disciples auxquels Il a fait part de sa puissance et ayant fait descendre sur eux l'Esprit de Vérité, Il leur a ordonné de parcourir la terre entière et de prêcher fidèlement à toutes les nations, ce que Lui-même avait enseigné et prescrit, afin qu'en professant sa doctrine et en obéissant à ses lois, le genre humain put acquérir la sainteté sur la terre et l'éternel bonheur dans le ciel. Tel est le plan d'après lequel l'Eglise a été constituée, tels sont les principes qui ont présidé à sa naissance ».

Selon ce texte, la Constitution de l'Eglise suppose au moins l'Incarnation du Verbe, la Vie de Jésus sur la terre, l'Élection des Apôtres, leur Formation et leur Mission, ce qui nous amènerait à situer le terme de la Fondation de l'Eglise à la dernière scène rapportée par saint Matthieu de la vie de Jésus sur la terre, après sa Résurrection¹⁰ : « quand Jésus s'approchant d'eux (les Apôtres) leur parla en ces termes : toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre ; allez donc enseigner toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, leur enseignant à garder tout ce que je vous ai commandé ».

La même encyclique pourra sans doute nous fournir encore d'autres préci-

(⁹) « Etsi Deus, quaecumque a naturis creatis efficiuntur, omnia Ipse efficere sua solius virtute potest, nihilominus tamen ad juvandos homines ipsis uti hominibus, ex benigno providentiae consilio maluit... hac de causa, humanam naturam assumpsit Dei Filius... atque ita, in terris agens, doctrinam summa, suarumque praecepta legum hominibus, colloquendo tradidit. Cum divinum munus ejus perenne ac perpetuum ac perpetuum esse oporteret, idcirco nonnullos ille sibi adjunxit alumnos disciplinae suae, fecitque potestatis suae participes : Cumque Spiritum veritatis in eis devocasset e coelo, praecepit peragrarent orbem terrarum, quodque ipse docuerat, quodque ipse jusserat, id omne fideliter universitati gentium praedicarent : hoc quidem proposito, ut ejus et professione doctrinae et obtemperacione legibus posset hominum genus sanctitatem in terris, felicitatem adipisci in coelo sempiternam. – Hac ratione atque hoc principio Ecclesia genita. », S.S. XXVIII pp. 708-709.

(¹⁰) « Er accedens Jesus, locutus est eis dicens : Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra ; euntes ergo, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ; docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis. », Matth. XXVIII, 18-20.

sions sur la question, car Léon XIII veut combattre quelques illusions,¹¹ combattant à la fois l'erreur de « ceux qui façonnent l'Eglise au gré de leur fantaisie, se l'imaginent comme cachée et nullement visible » et aussi « l'illusion de ceux qui la regardent comme une institution humaine, munie d'une organisation, d'une discipline, de rites extérieurs, mais sans aucune communication permanente des dons de la grâce divine, sans rien qui atteste par une manifestation quotidienne et évidente la vie surnaturelle puisée en Dieu » afin de maintenir énergiquement que « l'une et l'autre conception est tout aussi incompatible avec l'Eglise de Jésus Christ, que le corps seul, ou l'âme seule est incapable de constituer l'homme ».

Le Corps Mystique du Christ n'est donc la véritable Eglise du Christ qu'à cette condition¹² : « que ses parties visibles tirent leur force et leur vie des dons surnaturels et des autres éléments invisibles ». C'est pour cette raison que Léon XIII lui-même, bien qu'il ait pour objet principal dans cette encyclique de traiter de l'Unité visible de l'Eglise, commence par assurer les fondements invisibles de cette Unité et d'abord l'Unité mystique, l'Unité de Foi. Ainsi apparaît normale l'institution de l'Unique Chef, par l'établissement de la Primauté de Pierre. De cette Primauté visible, et avons-nous dit essentielle à la constitution de la véritable Eglise, Léon XIII situe la promesse, après la Confession de Pierre à Césarée, quand Jésus dit à Simon¹³ : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise ». ¹⁴ « D'après cet oracle, commente le pape, il est évident que de par la volonté et l'ordre de Dieu, l'Eglise est établie sur le bienheureux Pierre comme l'édifice sur son fondement ».

Mais quand ce fondement sera-t-il posé ? La même encyclique nous le dit¹⁵ : « La promesse faite à Pierre a été accomplie, au temps où Jésus Christ Notre Seigneur, après sa Résurrection, ayant demandé par trois fois à Pierre s'il l'aimait plus que les autres, lui dit sous une forme impérative : Pais mes agneaux. ... Pais mes brebis. (Jn., XXI 16-17) ».

(11) « Qui ad arbitrium suum fingunt Ecclesiam atque informant quasi latentem minimeque conspicuam itemque qui perinde habent atque institutum quodam humanum cum temperatione quadam disciplinae ritibusque externis, at sine perenni communicatione munerum gratiae divinae sine rebus iis quae haustam a Deo vitam quotidiana atque aperta significatione testentur. Nimirum alterutram esse posse Jesu Christi Ecclesiam tam repugnant quam solo corpore vel anima sola constare hominem. », A.S.S. p. 710.

(12) « Non vera Ecclesia est nisi propter eam rem, quod ejus partes conspicuae vim vitamque ducunt exdonis supernaturalibus rebusque coeteris. », A.S.S. p. 710.

(13) « Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. », Matth., XVI 18.

(14) « Quo ex oraculo liquet Dei voluntate jussuque Ecclesiam in beato Petro, velut aedes in fundamento consistere. », A.S.S. p. 726.

(15) « Promissum exsolvitur, quo tempore Christus Dominus post et anastasin suam, cum ter a Petro num se diligeret plus quam ceteri quaesisset, praecipientis in modum ei, Pasce ait, agnos meos, ... pasce oves meas. », (Jn XXI 16-17) A.S.S. p. 727.t.

Cette première encyclique de Léon XIII nous permet donc de situer la Fondation de l'Église au plus tôt après la Résurrection du Sauveur, sur les bords du lac de Tibériade, au cours de la scène décrite par saint Jean, au dernier chapitre de son Évangile.

DIVINUM ILLUD

Mais Léon XIII nous a appris aussi que les éléments invisibles de l'Eglise n'ont pas moins d'importance, au contraire, que ses éléments visibles, car¹⁶ « *l'Eglise n'est point une sorte de cadavre, elle est le Corps du Christ animé de sa vie surnaturelle.* » Or il se trouve que ce même pape a consacré une autre encyclique à l'étude de cet élément Invisible primordial de l'Eglise que après saint Augustin, il appelle « son âme », le Saint-Esprit. Cette encyclique, appelée « *Divinum Illud Munus* », fut publiée le 9 mai 1897. Elle a pour but¹⁷ « de ranimer la foi au mystère de l'Auguste Trinité, dans les esprits et d'amener par là une augmentation et un nouvel embrasement de piété à l'égard de cet Esprit Divin auquel principalement doivent rendre grâces tous ceux qui suivent les voies de la vérité et de la justice ».

Après quelques notions préliminaires sur le dogme de la Trinité, l'auteur entre donc dans le vif de son sujet, qui est « l'exposé de la vertu de l'Esprit Saint », développant l'analyse de l'action de l'Esprit dans le Christ, dans l'Eglise et dans les âmes, pour finir sur une invitation aux fidèles à connaître l'Esprit, à l'aimer d'amour efficace, à le prier, surtout à l'occasion de la Pentecôte.

Ce qui nous intéresse directement, c'est l'action de l'Esprit Saint dans l'Eglise. Or l'encyclique distingue une double mission de l'Esprit dans le Corps Mystique du Christ, double mission signifiée au baptême du Christ dans le Jourdain¹⁸ : « *L'apparition visible du Saint-Esprit au-dessus du Christ et son influence invisible dans l'âme du Sauveur, représentent en effet sa double mission : l'une visible dans l'Eglise et l'autre invisible dans les âmes justes.* »

(16) « Non est Ecclesia intermortuum quiddam, sed Corpus Christi vita supernaturali praeditum. », A.S.S. p. 710.

(17) « Ut fides excitetur, vigeatque in animis de mysterio Trinitatis Augustae, ac praesertim pietas augeatur et calefaciatur erga Divinum Spiritum cui plurimum omnes acceptum referre debent quotquot vias veritatis et justitiae sectantur. », A.S.S. XXIX p. 645.

(18) « Spiritus Sanctus et praesentia conspicua super Christum et virtute intima in anima ejus, duplex ejusdem praesignificatur missio, ea nimirum quae in Ecclesia manifesto patet, et ea quae in animos justorum secreto illapsu exercetur. », A.S.S. p. 649.

Par son action visible, l'Esprit¹⁹ « donne à l'Eglise cette Vérité (qu'Il est lui-même), veillant par une présence et un appui continus, à ce qu'elle ne soit jamais exposée à l'erreur, et qu'elle puisse de jour en jour féconder plus abondamment les germes destinés à porter des fruits de salut pour les peuples. Et comme l'Eglise, moyen de salut pour les peuples, doit poursuivre sa tâche jusqu'à la fin des temps, l'Esprit Saint lui donne pour l'accroître et la conserver, une vie et une force éternelle. . . C'est par Lui que sont constitués les évêques. . . c'est par Lui qu'évêques et prêtres ont le pouvoir d'effacer les péchés ».

Par son action invisible, l'Esprit Saint régénère les baptisés, fortifie les confirmés, établit sa demeure dans les âmes justes, se donnant Lui-même comme premier don, accordant les grâces nombreuses d'inspiration, ses divers autres dons et enfin ses fruits si doux.

Or il se trouve que Léon XIII montre exactement à quel moment cette double mission de l'Esprit Saint a commencé à s'exercer dans l'Eglise et par elle : pour l'action visible de l'Esprit il nous dit en effet²⁰ : « L'Eglise, déjà conçue et qui était sortie, pour ainsi dire, des flancs du nouvel Adam dormant sur la Croix, s'est manifestée pour la première fois aux hommes, d'une manière éclatante, le jour célèbre de la Pentecôte. En ce jour le Saint-Esprit commença à répandre ses bienfaits dans le Corps Mystique du Christ, par cette admirable effusion que le prophète Joël avait vue longtemps à l'avance ».

Quant à l'action invisible de l'Esprit dans les âmes, bien qu'elle ait existé bien avant la venue du Christ sur la terre, le pape assure que²¹ « la communication

(19) « Quam quidem veritatem impertit ac largitur Ecclesiae auxilio praestantissimo providens ut ipsa ne unquam errori obnoxia sit utque divinae doctrinae germina alere copiosius in dies possit et frugifera praestare ad populorum salutem. Et quoniam populorum salus, ad quam nata est Ecclesia plane postulat ut haec munus idem in perpetuitatem temporum persequatur, perennis idcirco vita atque virtus a Spiritu Sancto suppetit, quae Ecclesia conservat augetque. . . Ab ipso namque episcopi constituuntur. . . Utrique autem, episcopi et sacerdotes, insigni Spiritus munere id habent ut peccata pro potestate deleant. », A.S.S. p. 650.

(20) « Ecclesia quae jam concepta, ex latere ipso secundi Adami, velut in Cruce dormientis, orta erat, sese in lucem hominum insigni modo primitus dedit die celeberrimo Pentecostes ; Ipsaque die beneficia sua Spiritus Sanctus in Mystico Christi Corpore prodere cepit, ea mira effusione quam Joel propheta jam pridem viderat », A.S.S. p. 64, Communicatio Spiritus Sancti.

(21) « Communicatio Spiritus Sancti post Christum facta multo est copiosior, propemodum ut arram pretio vincit res pacta, atque ut imagini longe praestat veritas. Hoc propterea affirmavit Joannes : Nondum erat Spiritus datus quia Jesus nondum erat glorificatus (Jn VIII 39). Statim igitur ut Christus ascendens in altum,, regni sui gloria tam laboriose parta potitus est, divitias Spiritus Sancti munifice reclusit ; dedit dona hominibus (Ephes. IV 8). Nam certa illa Spiritus Sancti datio vel misio post clarificationem Christi futura erat, qualis nunquam antea fuerat ; neque enim antea nulla fuerat, sed talis non fuerat. (S. Aug. de Trinitate IV 20) », A.S.S. p. 651.

de l'Esprit Saint après la venue du Christ fut incomparablement plus abondante et surpassa les précédentes, un peu comme la somme convenue l'emporte sur les arrhes, comme la réalité sur la figure, ce qui permettait à Jean de dire que l'Esprit Saint n'avait pas été donné parce que Jésus n'avait pas été glorifié » (Jn., VII 39).

Aussitôt que le Christ, montant au Ciel, eut pris possession de la gloire de son royaume, qu'il avait si laborieusement acquise, il répandit généreusement les richesses de l'Esprit Saint et fit part de ses dons aux hommes (Ephés., IV 8.). Ce Don, cet Envoi de l'Esprit Saint après la glorification du Christ était tel qu'il n'y en avait jamais eu auparavant, non qu'auparavant il n'eut jamais été envoyé, mais il n'avait jamais été envoyé de cette façon. (S. Augustin, de Trinitate, IV, 20).

Ainsi donc, puisque cet Esprit Saint, dont Léon XIII disait aux premières lignes de son encyclique²² que « *le Fondateur de l'Eglise n'ayant pas voulu achever Lui-même sa mission sur la terre, pour des motifs insondables Lui avait confié le soin de couronner, l'œuvre qu'Il avait reçue du Père* » puisque ce même Esprit, dont nous savons qu'Il est « l'âme » de l'Eglise, n'a commencé sa double mission particulière, qu'au jour de la Pentecôte. Force nous est donc de conclure que selon Léon XIII l'Eglise fut définitivement fondée en ce jour célèbre de la Pentecôte.

Nous avons d'ailleurs une claire confirmation de la doctrine de ce grand pape, dans un texte antérieur aux deux encycliques déjà signalées. Il suffit de nous reporter à la Lettre encyclique « *Octobri mense* » du 22 septembre 1891 où nous lisons les lignes suivantes²³ : « *Dès que, par le mystère de la Croix, le salut de notre race eut été assuré, et que l'Eglise ministre de ce même salut eut été fondée sur la terre par le triomphe du Christ (littéralement : « le Christ triomphant », ablatif absolu) et ainsi régulièrement constituée, dès ce temps-là, un nouvel ordre providentiel s'instaura et prévalut pour le nouveau peuple établi de la sorte* ».

On comprend donc que la plupart des théologiens modernes aient situé la date de la Fondation de l'Eglise après la Résurrection du Christ et presque tous au jour de la Pentecôte.

(22) « *Hic tamen, secundum altissima quaedam consilia, ejusmodi munus noluit quidem per se in terris usquaque conficere et explere; verum quod ipse traditum Patre habuerat, idem Spiritui Sancto tradidit perficiendum.* », A.S.S. p. 644.

(23) « *Ubi vero per mysterium Crucis generis nostri salus peracta, atque ejusdem administra salutis Ecclesia, triumphante Christo, condita interris riteque constituta est, novus ex eo tempore in populum novum ordo providentis Dei incepit, valuitque.* », A.S.S. XXIV, p. 195.

MYSTICI CORPORIS

Mais voici que le 29 juin 1943, le pape Pie XII publie une nouvelle encyclique qui traite expressément de l'Eglise Corps Mystique du Christ. Elle s'intitule en effet « *Mystici Corporis* » et comprend une introduction circonstanciée rappelant les besoins mystiques de nos temps, qu'il faut satisfaire, et les erreurs ou les déviations de la pensée qu'il faut corriger (I- II). Vient ensuite un important exposé doctrinal sur l'Eglise Corps Mystique du Christ (12-66) ; puis un développement moral sur l'union des fidèles avec le Christ (67-84) ; encore une exhortation pastorale à éviter quelques errements dans la vie ascétique et à aimer toujours plus l'Eglise (85-107) et enfin un épilogue sur la Bienheureuse Vierge Marie, mère du Chef et des membres du Corps Mystique (108-111).

Il nous faut avouer cependant que, dans les paragraphes où Pie XII traite ex professo de la Fondation de l'Eglise par le Christ (& 25 à 33), on croit d'abord découvrir une nouvelle orientation théologique²⁴ : « *Le Divin Rédempteur, y est-il dit, commença l'édification du temple mystique de l'Eglise, quand par ses discours Il donna ses commandements ; l'acheva lorsque dans sa gloire Il fut suspendu à la Croix ; et enfin Il la manifesta et la promulgua lorsque d'une manière miraculeuse Il envoya le Paraclet à ses disciples* ». Puis développant ces divers points, le pape reprend²⁵ : « *Les témoignages ininterrompus des Pères assurent que le Christ acheva son oeuvre sur le gibet de la Croix. Qui voudrait d'ailleurs scruter avec piété cette doctrine vénérable, n'aurait point de peine à discerner les fondements sur lesquels elle s'appuie* ».

(24) « *Divinus enim Redemptor mystici ecclesiae templi aedificationem tum inchoavit, cum concionando tradidit praecepta; tum consummavit, cum clarificatus e Cruce pependit; ac tum denique manifestavit promulgavitque, cum adspectabili modo Paraclitum Spiritum in discipulos misit* ». « *Mystici Corporis* », édition du R.P. Tromp, Université grégorienne, 1943, n° 25.

(25) « *Opus autem suum in Crucis patibulo consummavisse, haud interrupta Sanctorum Patrum testimonia asseverant... Quam venerandam doctrinam qui religiose perscrutatus fuerit, haud difficulter rationes quibus eadem innititur cernere poterit.* », édit. R.P. Tromp n° 27.

C'est qu'en effet²⁶ « à la mort du Rédempteur, le Nouveau Testament a supplanté l'Ancien ». C'est de plus que²⁷ « notre Sauveur, qui avait été établi Chef de toute la famille humaine dès le sein de la Vierge, exerça pleinement ses fonctions de Chef de l'Eglise par la vertu de la Croix ». C'est enfin que²⁸ « par le sang du Christ l'Eglise reçut la plus abondante effusion de l'Esprit ».

Et Pie XII précise plus loin de quelle effusion il s'agit : (n° 53-54) celle à laquelle il nous faut attribuer la mission juridique de l'Eglise ; celle là même que Léon XIII situait au jour de la Pentecôte, tandis que pour expliquer l'œuvre de ce jour on nous dit ici que le Christ ne fit alors que²⁹ « confirmer, manifester, promulguer, indiquer d'un doigt divin, l'Eglise qu'Il avait fondée dans son sang ».

Enfin on peut lire aux dernières lignes de la lettre cette phrase caractéristique³⁰ « Ce fut Elle, la Vierge qui par ses puissantes prières obtint que l'Esprit du Divin Rédempteur, qui avait déjà été donné sur la Croix, pourvut de ses dons merveilleux, au jour de la Pentecôte, l'Eglise nouvellement née ».

(26) « Redemptoris morte Legi Veteri abolitae, Novum Testamentum successit », édit R.P. Tromp n° 28.

(27) « E Crucis virtute, Servator noster, etsi jam in utero Virginis Caput totius humanae familiae constitutus, ipsum Capituli munus in Ecclesia sua plenissime exercet. », 3 édit. R.P. Tromp n° 29.

(28) « Haud secus Ecclesia per sanguinem ejus uberrima illa Spiritus communicatione ditata est », édit. R.P. Tromp n° 30.

(29) « Quam autem sanguine suo condidit Ecclesiam, ea Pentecostes die peculiari virtute, caelitus delapsa roboravit, manifestare ac promulgare voluit. . . veluti divino digito indicaret. », édit. R.P. Tromp, n° 32.

(30) « Ipsa fuit quae, validissimis suis precibus impetravit, ut Divini Redemptoris Spiritus, jam in Cruce datus, recens ortae Ecclesiae prodigialibus muneribus Pentecostes die conferretur. », édit. R.P. Tromp n° 108.

LES THÉOLOGIENS

Les dernières paroles de l'encyclique de Pie XII semblent indiquer assez clairement que l'Eglise fut fondée non pas au jour de la Pentecôte, ou aussitôt après la Résurrection du Christ, mais bien au moment même de sa mort. Et de ce fait, plusieurs commentateurs de cette encyclique y ont vu la définition d'une telle doctrine³¹ : Teixeira Leite Penido range ainsi parmi les vérités définies « *ex cathedra* » par ces textes, celle de la Fondation sur la Croix.

De la même manière³², F. Grivec assure que cette Lettre « *réformant l'opinion des théologiens, démontre éloquemment que l'Esprit Saint descendit déjà sur l'Eglise à la mort du Christ sur la Croix, au moment de l'établissement du Nouveau Testament, bien que sans les signes et les miracles éclatants qui l'accompagnèrent au jour de la Pentecôte* ».

Tous les théologiens cependant ne semblent pas convaincus par ces affirmations et le R.P. Zapelena, dans son *Traité de l'Eglise*, réédité en 1946, maintient ses positions antérieures, prenant pour thèse bien assurée que³³ « *le Christ a établi son Eglise avec une double mission, l'une juridique, l'autre spirituelle, l'une et l'autre essentielles à sa constitution, l'une et l'autre instituées seulement après la Résurrection du Sauveur* ».

Quant au R.P. de Broglie, il écrivait en 1945 dans la *Nouvelle Revue Théologique*³⁴ « *Jean nous dit du temps qui précéda la Passion du Christ : Il n'y avait pas encore d'Esprit parce que Jésus n'avait pas été encore glorifié (Jn., VII 29). En concluons-nous que le premier instant*

(31) « *O Corpo Mistico* » Teixeira Leite Penido 1944, p. 120, cité par T. Zapelena, « *De Ecclesia Christi* » I, p. 137, Rome Université grégorienne, 1946.

(32) F. Grivec « *Quam sententiam Encyclica corrigit et valde eloquenter demonstrat Spiritum Sanctum jam morte Christi abundanter super Ecclesiam effusum esse una cum institutione Novi Testamenti, quamquam nondum signis et miraculis tam manifestis sicut in die Pentecostes* » *Skrivinostru telo Jezus Kristus. Okroznica papeza Pija XII*, p. 87 Liubliana 1944 ; cité par T. Zapelena, op. cit. p. 137.

(33) « *Christus Ecclesiam suam instituit duplici missione : una juridica, altera pneumatica... Utraque haec misio Ecclesiae essentialis est nec fuit expleta ante Resurrectionem Salvatoris* », op. cit. p. 86.

(34) N.R.T., 1945, p. 3 sqq. : « *L'Eglise, nouvelle Eve née du Sacré-Cœur* », cité par T. Zapelena, op. cit. pp. 135-136.

de la vie de l'Eglise ait dû coïncider exactement avec celui de la mort du Sauveur ? Tel ou tel texte patristique pris isolément et à la lettre, pourrait suggérer cette solution, mais elle aurait le sérieux inconvénient de réduire à un rôle salvifique secondaire et accessoire les mystères ultérieurs de la Résurrection, de l'Ascension et de la Pentecôte ». . .

« Comprenons donc mieux les choses : saint Paul pourrait-il nous présenter le Christ aussi véritablement ressuscité pour notre justification, qu'il a été livré pour nos péchés ? (Rom., IV 25). Aussi n'est-ce, ni au Christ vivant sur la terre, ni surtout au Christ enseveli dans la suprême humiliation de la mort que l'Apôtre attribue les fonctions d'époux de l'Eglise et de Tête du Corps Mystique. Pour lui ces fonctions n'ont été actuellement exercées que par le Christ Triomphant (I Corinth., XV 45-48). Mais admettre cela c'est admettre que la vie de l'Eglise, cette vie qui lui vient tout entière de son union à son Chef et à son Epoux, n'a pu se réaliser avant la Résurrection du Christ et donc la naissance de l'Eglise, au sens temporel de ce mot, n'a pu coïncider avec l'instant précis où expira le Seigneur ».

« On peut même aller plus loin : une solide tradition nous autorise à dater la naissance de l'Eglise du jour de la Pentecôte seulement. C'est en ce sens, semble-t-il, que Tertullien présentait déjà la Pentecôte comme le jour natal de la Société Chrétienne et que les meilleurs traités d'écclésiologie contemporaine, sans méconnaître en rien le rôle fondamental de la mort du Christ, font résolument dater de la Pentecôte la communication formelle de la vie divine à l'organisation ecclésiastique ».

La citation de l'article du R.P. de Broglie était longue mais, nous semble-t-il, fort utile car elle montre avec netteté comment et pourquoi, après la parution de l'encyclique « *Mystici Corporis* » de brillants théologiens ont maintenu leurs positions antérieures.

Tout cela signifie sans doute que Pie XII n'a certainement pas voulu « définir » sa « nouvelle doctrine », si nouvelle doctrine il pouvait y avoir ; c'est aussi peut-être que l'enseignement de ce pape se prête à quelque interprétation qui permet de l'accorder avec les leçons de Léon XIII auxquelles se réfère explicitement l'encyclique actuelle³⁵ : « *Au moment de montrer brièvement comment le Christ a fondé son Eglise, nous viennent en mémoire ces paroles de notre prédécesseur Léon XIII : L'Eglise qui déjà conçue était sortie, pour ainsi dire, du flanc du nouvel Adam dormant sur la Croix, s'est manifestée pour la première fois aux hommes d'une manière éclatante le jour célèbre de la Pentecôte* ».

(35) *Exposituris breviter, qua ratione Christus sociale corpus suum condiderit, principio haec Nostris Decessoribus nostri fel. Rec. Leonis XIII sententia : « Ecclesia quae jam concepta, ex latere ipso secundo Adami, velut in Cruce Dormientis orta erat, sese in lucem hominum insigni modo primitus dedit die celeberrimo Pentecostes. » (Divinum Illud : A.S.S. XXIX p. 649) édit. R.P. Tromp ; n° 25).*

Nous avons déjà cité ce texte, mais dans son contexte, qui précisément détermine que³⁶ « *en ce jour de la Pentecôte, le Saint-Esprit commença à répandre ses bienfaits dans le Corps Mystique du Christ* ».

⁽³⁶⁾ « Ipsaque die beneficia sua Spiritus Sanctus in mystico Christi corpore prodere coepit », A.S.S. p. 649.

LES INTERPRÉTATIONS

a) – L'effusion de l'Esprit

Mais quelle est donc cette effusion de l'Esprit Saint que Pie XII situe sur la Croix ? Il est peut-être utile pour le comprendre de songer à cette action de l'Esprit dans l'œuvre du Christ dont il était déjà question dans la Lettre « *Divinum Illud Munus* ». C'est en effet à cette action que Léon XIII attribuait la Conception du Sauveur, la Sanctification de son âme appelée Onction et, en général, de tous ses actes, mais particulièrement de son Sacrifice³⁷ : « *C'est par l'Esprit Saint qu'Il s'est offert Lui-même à Dieu, comme Victime Immaculée.* » *Ne serait-ce point de cette action de l'Esprit qu'il s'agirait dans les textes de « Mystici Corporis » que nous avons cités ? D'autant que nous trouvons dans cette même encyclique mention expresse de diverses effusions de l'Esprit faites par le Christ après sa Résurrection* ».³⁸

« *C'est en effet par un Souffle de Grâce et de Vérité que le Fils de Dieu orna son âme dans le sein immaculé de la Vierge ; c'est ce même Esprit qui se complaisait dans la douce âme du Rédempteur, comme dans son temple de prédilection ; c'est ce même Esprit que le Christ nous a mérité en versant son propre sang sur la Croix ; c'est cet Esprit enfin qu'en soufflant sur ses Apôtres, Il a donné à son Eglise pour la rémission des péchés* » (Jn., XX 22).

Et de ces lignes qui rappellent si clairement l'enseignement de « *Divinum Illud Munus* », on peut rapprocher ces mots de Pie XII qui rapportent la doctrine même de « *Satis Cognitum* » sur le double caractère visible et invisible de l'Eglise³⁹ : « *Il ne peut donc y avoir opposition, à proprement parler, entre ce qu'on appelle*

(37) « *Per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo.* » (Hebr., IX 14).

(38) « *Hoc enim gratiae veritatisque Flamine Filius Dei in ipso intaminato Virginis sinu animam suam ornavit ; hic Spiritus in deliciis habet in almo Redemptoris animo tamquam in templo suo dilectissimo habitare ; hunc Spiritum proprio effuso cruore Christus nobis in Cruce promeruit ; hunc denique super Apostolos efflans, Ecclesiae ad remittenda peccata largitus est.* » (Jn., XX, 22), édit. R.P. Tromp. 54.

(39) « *Nulla igitur veri nominis oppositio vel repugnantia haberi potest inter invisibilem, quam vocant Spiritus Sancti missionem, ac juridicum Pastorum, Doctorumque a Christo acceptum munus ; quippe quae - ut in nobis corpus animusque - se invicem compleant ac perficiant, et ab uno eodemque Servatore nostro procedant, qui non modo divinum afflando halitum dixit : Accipite Spiritum Sanctum » (Jn XX, 22), « sed etiam clara voce imperavit : Sicut misit me Pater, et ego mitto vos... » (Jn., XX, 21), édit. R.P. Tromp n° 63.*

la mission invisible du Saint-Esprit et la fonction juridique reçue du Christ par les Pasteurs et les Docteurs, car de même qu'en nous le corps et l'âme se complètent, s'achèvent l'une l'autre et procèdent du même Sauveur qui, non seulement a dit à ses apôtres en soufflant sur eux : Recevez le Saint-Esprit. . . (Jn., XX 22), mais a commandé aussi clairement : Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie. . . » (Jn., XX 21).

Voilà donc au moins deux textes de l'encyclique « *Mystici Corporis* » qui situent une effusion de l'Esprit sur les Apôtres après la Résurrection du Christ, exactement comme avait déjà fait Léon XIII. Et ce n'est pas tout, car lorsqu'il veut justifier le titre de Chef du Corps Mystique que l'Eglise reconnaît à son Fondateur, Pie XII écrit⁴⁰ : « *Qui donc se place au-dessus du Christ Dieu, que nous devons reconnaître comme le premier- né de toute créature ?* » (Col. I 15).

Qui donc finalement se place au dessus de Celui qui, « *Médiateur unique entre Dieu et les hommes* » (I Tim., II, 5), réunit d'une façon admirable la terre au ciel, et qui, élevé sur la Croix comme sur un trône de miséricorde, a attiré tout à Lui ? (Jn., XII 32).

Le pape reconnaît ainsi que le Christ n'a pas pleinement achevé sur la Croix son rôle de Tête et de Chef du Corps Mystique, puisque ce titre de Chef, Il le doit à sa miraculeuse Résurrection, aussi bien qu'à sa Naissance ou à sa Mort.

b) – Le rôle du Chef

Mais alors pourquoi Pie XII nous dit-il que le Christ a achevé son œuvre sur la Croix ?⁴¹, qu'Il a consommé (l'édification du temple mystique de l'Eglise) lorsqu'il fut suspendu à la Croix dans sa gloire ?

C'est peut-être qu'il y a lieu de distinguer « œuvre » et « oeuvre » ; « fondation » et « fondation » : rappelant que Jésus Christ avait voulu rendre communs à Lui-même et à Pierre certains noms qui à vrai dire appartiennent en

⁽⁴⁰⁾ « *Quis autem est altiore loco locatus, quam Christus Deus, qui utpote Aeterni Patris Verbum « primogenitus omnis creaturae » haberi debet ? Quisnam elatiore in vertice positus quam Christus homo, qui e Virgine labis experte natus, verus naturalisque Dei Filius est, et ob prodigialiam gloriosamque anastasim, qua ex triumphata morte surrexit, « primogenitus mortuorum » existit ? Quisnam denique excelsiore in culmine collocatus qua mille, qui utpote « unus mediator Dei et hominum » mirando prorsus modo terram cum caelo conjungit ; qui exaltatus in Cruce, veluti in misericordiae solio, omnia traxit ad semetipsum. . . » (édit. R.P. Tromp. n ° 35).*

⁽⁴¹⁾ « *Tum consummavit cum clarificatus e Cruce pependit. . . Opus autem suum in Crucis patibulo consummavisse. » (édit. R.P. Tromp. n ° 25 & 27).*

propre au Verbe Incarné, Léon XIII écrivait déjà dans *Satis Cognitum*⁴² que Lui (le Sauveur) qui est la pierre principale de l'angle sur laquelle tout l'édifice construit s'élève comme un temple sacré, dans le Seigneur (Ephés., II 21), Il a établi Pierre comme la pierre sur laquelle devait s'appuyer son Eglise ; quand Jésus lui dit : « *Tu es la pierre* », cette parole lui conféra un beau titre de noblesse et pourtant il est la pierre, non pas comme le Christ est la pierre, mais comme Pierre peut être la pierre, car le Christ est essentiellement la pierre inébranlable, et c'est par elle que Pierre est la pierre.

c) – L'œuvre du Fondateur

De même Pie XII ne distinguerait-il pas une double œuvre du Christ, une double fondation de l'Eglise, l'une établie sur le Christ, l'autre établie sur Pierre ; celle-là achevée sur la Croix, celle-ci poursuivie après la Résurrection. C'est ce que semble suggérer le texte suivant⁴³ : « *Pierre n'étant que le vicaire du Christ, il ne pouvait y avoir qu'un seul Chef primaire du Corps Mystique, lequel sans cesser de gouverner Lui-même son Eglise selon un plan caché dirige cependant d'une manière visible, par celui qui tient sa place sur la terre, cette même Eglise que, après sa glorieuse Montée au ciel, Il a fondée non seulement sur Lui-même, mais sur Pierre aussi, comme sur son fondement visible* ».

Pareille distinction exige que l'on ne prenne point dans un sens trop étroit les textes de Pie XII où il est question de l'achèvement de l'œuvre du Christ sur la Croix.⁴⁴ Afin de ne pas exclure cette autre œuvre qu'Il a Lui-même poursuivie après la Croix. Elle permet en revanche de comprendre ces autres textes du même pape, qui supposent une action de l'Esprit Saint pour l'établissement de l'Eglise après la Résurrection, la promotion du Christ au titre de Chef de l'Eglise par la vertu de sa Résurrection, l'achèvement de l'organisation ecclésiastique après la Passion.

(42) « *Ita Ipse, qui lapis est angularis* » in quo omnis aedificatio crescit constructa in templum sanctum in Domino (Ephes. II 21) Petrum velut lapidem statuit quo fulta Ecclesia esse deberet. Cum audisset : « *petra es* » prae conio nobilitatus est. Quamquam autem petra est, non ut Christus petra. Christus enim essentialiter petra inconcussa ; Petrus vero per petram ».

(43) « *Est enim Petrus, vi primatus, nonnisi vicarius, atque adeo unum tantum primarium habetur hujus corporis Caput, nempe Christus : qui quidem arcana ratione Ecclesiam per sese gubernare non desinens, adspectabili tamen modo, per eum qui suam interis personam gerit, eandem regit Ecclesiam, jam post gloriosam suam in coelum Ascensionem non in se solo sed in Petro quoque tanquam in perspicuo fundamento aedificatam.* » (édit. R.P. Tromp. n° 39).

(44) Voir plus haut les notes 24 à 30 ; citations des n° 25, 27, 28, 29, 30 et 32 de l'édition du R.P. Tromp.

Nous avons déjà cité la plupart de ces textes⁴⁵. Il nous suffit donc de signaler que le pape énumère lui-même, parmi les actes du Sauveur ceux qui ont contribué au départ de la fondation⁴⁶ de l'Eglise : la prédication de la doctrine, l'élection, la formation, la mission des apôtres, l'institution du primat de son Vicaire, l'institution des sacrements du baptême et de l'eucharistie et que ces mêmes actes dont l'achèvement a dû contribuer aussi à l'achèvement de l'Eglise se sont prolongés après la mort et la résurrection de Jésus Christ, quand le Christ glorifié, avant de monter au ciel⁴⁷ « *établissant solennellement dans sa haute fonction celui qu'auparavant Il avait désigné comme son Vicaire* » (Jn., XXI 15-18), donnait à ses apôtres⁴⁸ « *leur mission juridique de Pasteurs et de Docteurs* » (Jn., XX 21)⁴⁹, promulguait comme loi primaire de l'Eglise « *le triple pouvoir apostolique d'enseignement, de gouvernement et de sanctification universelle, avec ses préceptes particuliers, ses devoirs et ses droits* » (Matth., XXVIII, 18).

Quel sens donner alors à l'œuvre achevée par le Christ sur la Croix ? Il faut sans doute comprendre cette œuvre comme la fondation de l'Eglise achevée en droit, mais non en fait, à la mort de l'Homme Dieu⁵⁰ : en droit tous les hommes étaient sauvés à la mort du Sauveur ; nous savons hélas que, en fait, beaucoup ne le seront jamais. En droit tous les états de l'Univers étaient fondés au moment où Dieu créait l'homme « animal social » ; en fait l'histoire situe leurs apparitions successives sur l'échelle des siècles. De même l'Eglise⁵¹, si on la considère comme l'expression du Testament Nouveau venu remplacer l'Ancienne Alliance, a été fondée pour ainsi dire sur la Croix, ou par la Croix, car un testament est

(45) Voir plus haut notes de 38 à 40, 43 ; n° 54, 63, 38, 39, édit. Du R.P. Tromp.

(46) « *Dum nimirum concionatoris munus obibat, Apostolos elegebat, mittens eos sicut ipse erat missus a Patre, doctores nempe, rectores, sanctitatisque effectores in credentium coetu ; eorum Principem suumque in terris Vicarium indicabat ; omnia quae audierat a Patre eis nota faciebat ; Baptismum quoque designabat... ac tandem Eucharistiam... instituebat* », édit. R.P. Tromp. n° 26.

(47) « *In excelso suo munere solemniter eo constituto, quem antea suum jam designaverat Vicarium, Caelum ascenderat.* », édit. R.P. Tromp. n° 32.

(48) « *Juridicum Pastorum Doctorumque a Christo acceptum munus.* », édit. R.P. Tromp n° 63.

(49) « *Docendi... regendi, ad sanctitudinemque ducendi homines... potestatem, peculiaribus praeceptis officiisque praefinitam, primariam legem statuit Totius Ecclesiae.* », édit. R.P. Tromp n° 37.

(50) « *Haec tamen emptis, non statim plenum assequitur effectum suum : oportet siquidem Christus postquam amplissimo sui ipsius pretio mundum redemerit, in veram reapse animorum hominum possessionem veniat.* » Encycl. « *Mediator Dei* » in *Osservatore Romano* (30 novembre 1947, p. 2, & II a).

(51) Voir plus haut la note 26 et le n° 28 de l'édit. du R.P. Tromp pour ce qui concerne le Christ Rédempteur ainsi que le n° 29 & 30 pour ce qui concerne le Christ méritant pour Lui-même la pleine Royauté sur le Corps Mystique et pour nous l'Effusion de l'Esprit.

un acte juridique, un pacte, un contrat et par sa mort le Fils de Dieu, en payant notre dû à Dieu son Père, a ainsi acheté son titre de Chef du Genre humain, mérité pour nous l'Effusion de l'Esprit, établi la nouvelle Charte de l'Humanité. Pour utiliser une expression de Pie XII lui-même, parlant en 1946 au Congrès Eucharistique de Boston (U.S.A.), « *Le Christ, en somme a achevé sur la Croix, l'œuvre qu'il avait reçu mission d'accomplir dans son corps mortel, car pourquoi le Verbe de Dieu avait-il pris un corps mortel, sinon pour payer au Père la rançon des mortels* ».

Le même pape Pie XII, dans son encyclique « *Mystici Corporis* », fait appel au témoignage des Pères en général et de saint Ambroise en particulier, mais nous avouons que le texte de l'illustre évêque de Milan qui est cité nous semble assez obscur⁵² car après avoir dit que l'Eglise a été édifiée et formée lorsque le côté du Christ a été transpercé, on nous parle aussitôt⁵³ « *de la surédification sur le fondement des Apôtres et des Prophètes* ».

Une étude générale de l'enseignement des Pères nous mènerait sans doute trop loin, mais nous pouvons avancer seulement ce commentaire de Suarez⁵⁴ : « *Par le sang et l'eau jaillis du cœur transpercé du Christ sur la Croix, il faut comprendre que l'Eglise doit être fondée et baptisée au prix du sang du Christ, ce qui a lieu en effet par le baptême qui est conféré dans l'eau et tire son efficacité du sang du Christ. . . C'est en ce sens qu'il faut entendre les Pères, lorsqu'ils nous disent que, dans le coup de lance et l'effusion du sang et de l'eau a été signifiée la formation de l'Eglise, du côté du Christ dormant sur la Croix* ».

Fondation virtuelle donc et symbolique des sacrements et de l'Eglise, c'est ainsi que Pie XII lui-même semble comprendre l'œuvre du Christ sur la Croix, dans sa récente encyclique « *Mediator Dei* »⁵⁵, quand il déclare que « *notre Rédempteur a répandu en quelque sorte les sacrements de son cœur transpercé* » et un peu plus loin⁵⁶ que « *par le sacrifice de sa Croix, Il a fondé, consacré et établi pour l'éternité son Eglise* ».

(52) « *Et nunc ita magnus Ambrosius, de latere Christi perforato agens, aedificatur, et nunc formatur* », édit. R.P. Tromp n° 27.

(53) « *Et ideo novo verbo usa est Scriptura : quia supraedificatur super fundamentum Apostolorum et prophetarum* », P.L. Migne XV, 15 & 5.

(54) « *In sanguine et aqua significatum est Ecclesiam pretio sanguinis Christi fundandam atque abluendam esse. Utrumque enim fit per Baptismum qui in aqua confertur et in sanguine Christi habet efficaciam. . . Et hoc sensu intelligendi sunt Patres, cum dicunt in hoc vulnere lanceae fluxuque sanguinis et aquae, significatam esse Ecclesiae formationem ex latere Christi dormientis in Cruce* », Opera Omnia, édit. Vives, tom XIX p. 682, (repris pae T. Zapelena, « *De Ecclesia* », pp. 102- 103).

(55) « *Ex transverberato pectore ea quodammodo effundit sacramentaque* » (Osservatore Romano, 30 XI 1947, p.1).

(56) « *Crucis sacrificio fundavit, consecravit et aeternaliter stabilivit* » (Osservatore Romano, 30 XI 1947, pp. I, & I, a).

Le Pape ne néglige pas pour autant l'aspect complémentaire de la Fondation de l'Eglise, l'aspect formellement temporel de son organisation originelle, la question de fait et dans son Discours du 25 octobre 1945, aux membres du Tribunal romain de la Rote⁵⁷ : « La fondation de l'Eglise comme société, disait le Souverain Pontife, s'est effectuée contrairement à l'origine de l'Etat, non de bas en haut, mais de haut en bas ; ce qui revient à dire que le Christ, qui dans son Eglise a réalisé sur la terre le Règne de Dieu qu'il avait annoncé et destiné à tous les hommes de tous les temps, n'a pas confié à la communauté des fidèles la mission de Docteur, de Prêtre et de Pasteur reçue du Père pour le salut du Genre humain, mais l'a transmise et communiquée au collège des Apôtres, moyen par Lui choisi pour que leur prédication, leur ministère sacerdotal et le pouvoir social de leur charge leur permettent de faire entrer dans l'Eglise la multitude des fidèles, de la sanctifier, de l'illuminer et de la conduire à la pleine maturité des imitateurs du Christ. Examinez les paroles par lesquelles Il leur a communiqué ses pouvoirs : Luc XXII 19 ; Jn XX,21 -23 ; Matth. 16-19 ; Jn XXI 15-17 ; Matth XVIII 18. Méditez enfin les paroles par lesquelles le Christ avant son Ascension transmet à ces mêmes Apôtres la mission universelle qu'il avait reçue du Père (Matth., XXVIII 18-20 ; Jn XX 21). Y a-t-il là quoi que ce soit qui puisse donner lieu à quelque doute ou à quelque équivoque ?

Il nous faut cependant reconnaître que l'auditoire auquel s'adressait ce discours était bien différent de celui auquel était destiné l'encyclique « *Mystici Corporis* ». Il était donc assez normal que le Souverain Pontife ne présentât point l'Eglise sous le même jour à une assemblée de juristes et à l'Assemblée des peuples de la terre éprouvés par une terrible guerre, auxquels on devait opportunément faire comprendre la valeur Rédemptrice de la Croix.

(57) « La fondazione della Chiesa come società si è effettuata, contrariamente all'origine dello Stato, non dal basso all'alto, ma dall'alto al basso ; vale a dire che Cristo, il quale nella sua Chiesa ha attuato sul terrai Regno di Dio annunciato e destinato per tutti li uomini di tutti i tempi, non ha affidato alla comunità dei fedeli la missione di Sacerdote,, di Maestro e di Pastore ricevuta dal Padre per la salute del genere umano, ma l'ha trasmessa et comunicata a un collegio di Apostoli o messo da lui stesso eletto affinché con la loro predicazione, col loro ministero sacerdotale e con la potestà sociale del loro ufficio facessero entrare nella Chiesa la moltitudine dei fedeli, per santificarli, illuminarli e condurli alla piena maturità dei seguaci di Cristo. Esamine le parole con le quali Egli ha comunicato loro i suoi poteri. » (Luc, XXIII, 19 ; Matth., XVI, 19 ; Jn., XX, 21-23 ; Jn., XXI, 15-17 ; Matth., XVIII, 18) Meditate infine la parole con le quali Cristo prima della sua Ascensione, trasmette a questi medesimi Apostoli la missione universale, che egli ha avuta dal Padre (Matth., XXVIII, 18-20 ; Jn., XX, 21). Vi è forse in tutto ciò qualche cosa che possa dar luogo a dubbi o ad equivoci ? », A.S.S. XXXVII p. 260.

CONCLUSION

Pour en revenir enfin à l'objet direct de ce modeste travail : la comparaison des doctrines ecclésiologiques de Léon XIII et de Pie XII, nous pouvons dire sans doute maintenant que, sans aucunement se contredire, l'un des deux pontifes insiste sur l'aspect institutionnel⁵⁸ de l'Eglise et l'autre plutôt sur l'aspect contractuel⁵⁹. Nous concluons par ces paroles d'un des premiers commentateurs de « *Mystici Corporis* »⁶⁰, qui pourtant n'a pas toujours eu la formule aussi heureuse ou la pensée aussi juste : « *tandis que Léon XIII envisage généralement l'aspect social du Corps Mystique du Christ, Pie XII considère surtout l'aspect mystique du Corps Social du Christ* » (R.P. Tromp s.j.).

(58) « Options sur demain » La Nouvelle Journée, Paris Bloud et Gay, 1939 p. 50 sqq « Institution et Contrat » par E. Borne.

(59) Critique de T. Zapelena in « De Ecclesia » I Rome 1946, p. 124 sqq, de la distinction établie par le R.P. Tromp, entre « Théologie Dogmatique et Théologie Fondamentale » dans son ouvrage « *Corpus Christi quod est Ecclesia* », Rome 1946.

(60) « Dum autem Leo XIII corpus Christi mysticum generatim magis prae oculis habet ut est Corpus Sociale, Pius XII magis considerat corpus Christo sociale ut est Mysticum » (*Periodica de re morali canonica et liturgica* », Roma 1943 XXXII fasc. IV, p.381).

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	93
« Satis Cognitum »	95
« Divinum Illud »	99
« Mystici Corporis »	102
« Les Théologiens »	104
« Les Interprétations »	107
Conclusion	113

Maîtrise de Théologie, 1966



LA THÉOLOGIE DE LA CROISADE

Depuis les cinq livres du moine clunisien R. Glaber, jusqu'aux trois volumes de R. Grousset, en passant par l'*Histoire des Croisades* de M. de Voltaire (1753), les histoires des Croisades ne manquent pas. Des ouvrages comme ceux de M. Villey ou P. Alphanféry ont pour but d'élucider les aspects économiques ou politiques, juridiques ou culturels de ce phénomène complexe que constitue la Croisade. Il semble pourtant que son aspect théologique ait été négligé : on cherchera en vain l'article « Croisade » dans le Dictionnaire de Théologie de Vacant et Mangenot. Voici pourtant comment Voltaire en avait parlé : « *Le Picard parti d'Amiens pour aller en pèlerinage vers l'Arabie fut cause que l'Occident s'arma contre l'Orient. C'est ainsi que sont enchaînés les événements de l'univers. . . Tout est croyable de l'emportement religieux des peuples.* »

En un autre sens, un théologien contemporain tel que J. Comblin reconnaît que les croisades médiévales ont laissé dans le cœur des peuples des blessures profondes. Voir : *Théologie de la paix* (tome II, p. 3) où l'auteur cite Voltaire : « *Vous avez fait un bien mauvais sermon sur l'impureté, Ô Bourdaloue, mais aucun sur ces meurtres variés en tant de façons, sur ces rapines, sur ces brigandages, sur cette rage universelle qui désole le monde.* »

Les Chrétiens cependant continueront à se laisser tenter jusqu'à nos jours par ce mythe de la Croisade qui leur fournit toujours une « *justification apparemment pure et idéale à une volonté secrète de violence et de guerre.* » (J. Comblin, op. cit. p.314).

Mais avant de devenir un mythe, la Croisade a été une réalité. On peut donc chercher à cerner d'abord cette réalité, or selon un historien tel que P. Alphanféry, la Croisade, dans sa texture religieuse et sa puissance de vie collective, est prête, dès que la Croisade commande.

L'extraordinaire de cette histoire extraordinaire, est justement là : la Croisade s'engage tout de suite, réalité vivante, organique, avec un thème religieux constitué dès la fin du XI^e siècle, sa théologie aussi. Elle n'est pas l'aboutissement d'une évolution, mais le jaillissement quasi spontané d'une prodigieuse puissance d'animation collective et comme la figure de la déesse, dès son commencement. . . Avant les événements de 1095, il y a cependant toute une élaboration des élé-

ments : la Chrétienté et l'idée de Croisade (p. 9). Ces éléments ce sont essentiellement ceux qui constituent une Guerre Sainte. La Croisade c'est la guerre sainte par excellence, du fait des chefs responsables : les Papes et leurs Légats, des troupes engagées : pèlerins, chevaliers et moines réguliers ; des moyens mis en œuvre : indulgences, prières, pénitences ; des objectifs poursuivis enfin : protection de la société chrétienne, défense du patrimoine ecclésiastique, le tout aboutissant à une consécration de la guerre et de la violence comme voie du salut.

I - Les Papes responsables des Croisades

Le 18 novembre 1095, Urbain II, pape français, disciple de Grégoire VII, en lutte comme lui contre l'empereur d'Occident, ouvrait le Concile de Clermont. Après avoir traité de la trêve de Dieu, de la réforme du clergé, de la simonie, de l'excommunication de Philippe I^{er} roi de France, le Concile allait s'achever, quand le dernier jour, le 27 novembre, Urbain II monta en chaire pour prêcher la Croisade. Nous avons perdu le texte exact de son appel, mais deux contemporains, Foucher de Chartres et l'auteur anonyme des « *Gesta Francorum* » ou les Exploits des Francs, nous en ont conservé l'essentiel. A tous ses auditeurs raffermis par la grâce de la réforme dont le Concile s'est occupé, le Pape annonce qu'il va les appeler à une autre affaire, qui sera à la fois « *negotium Dei et Vestrum* » soit l'affaire de Dieu et la Vôtre. Ce rapprochement est déjà caractéristique des affaires des hommes et de celles de Dieu : il s'agit ici de l'expédition au secours des Chrétiens d'Orient. Cela coûtera beaucoup de souffrances, misère, pauvreté, nudité, persécutions, infirmités, faim, soif et autres maux de ce genre, mais le Seigneur ne l'a-t-il pas annoncé et demandé à ses disciples ? Les Chrétiens deviendront ainsi des hérauts du Christ et ils recevront une large rétribution, « *car à tous ceux qui partiront là-bas, si soit sur le chemin ou sur la mer, soit en luttant contre les païens, ils viennent à perdre la vie, une rémission immédiate de leurs péchés leur sera faite.* »

Cet appel de Urbain II sera répercuté par d'autres orateurs, dont le plus illustre sera Pierre l'Ermite, mais le pape lui-même le reprendra, le précisera, à tel point que l'expédition de Terre Sainte sera aux yeux de tous l'affaire du pape. A la mort de son légat Adhémar de Monteil, les croisés lui écrivent d'Antioche : « *Viens toi-même, achever cette guerre qui est tienne* » soit, *Bellum quod est tuum conficias.*

On est ici très loin de la théorie des deux pouvoirs du pape Gélase (492-496) mais un historien sérieux tel que A. Fliche assure que trois faits permettent de comprendre cette évolution qui conduit le pouvoir spirituel à asservir le pouvoir temporel et à élaborer ensuite une mauvaise théologie dont nous

nous dégagerons difficilement, même à la fin du Moyen Age. (Cf . R.P. de Lubac, *Le pouvoir de l'Eglise en matière temporelle*, Revue des sciences religieuses, t. 12, Strasbourg, 1932).

1^o- Depuis le VI^e siècle il y a eu en effet la naissance et la chute de l'empire carolingien auquel les papes confiaient largement la défense du peuple chrétien : « *le salut des églises du Christ reposait tout entier sur les épaules de l'empereur* », suivant l'expression de Alcuin. Et Charlemagne invitait lui-même le pape Léon III à élever les bras vers Dieu, comme faisait Moïse sur la montagne, pour obtenir la victoire du peuple de Dieu. Par la suite, la carence du pouvoir impérial et les attaques directes des Lombards, des Sarrazins et des Normands sur Rome et l'Italie obligèrent les papes à assurer eux-mêmes la défense de la cité : en 830 Grégoire IV relève les remparts d'Ostie ; en 846, après le pillage de Rome, Léon IV élève la « cité léonine » et au début du X^e siècle Jean X (914-928) organise l'expédition de Garigliano pour expulser les Musulmans du continent italien.

2^o- De plus la restauration de l'empire par Otton le Grand en 968 avait laissé des zones importantes de l'Occident hors de sa protection : Barcelone est occupée en 986, Ripoll en 1027 et toute la Catalogne en 1045, tandis que Antibes, Pise et Narbonne étaient saccagées en 1003, 1005 et 1020 respectivement. Alexandre II fit donc appel aux chevaliers français qui, sous les ordres de Guy Geoffroy d'Aquitaine, allèrent reprendre Barbastro en 1064, pendant que, en Italie méridionale, il s'assurait l'appui du normand Roger Guiscard.

3^o- Enfin le schisme de 1080 qui oppose l'empereur Henry IV à Grégoire VII explique également que désormais le pape de Rome se soit habitué à prendre des initiatives politiques toujours plus importantes.

Quoi qu'il en soit, l'intervention de Urbain II à l'origine de la première croisade établit une tradition si ferme que, même si l'idée d'une nouvelle expédition revient à un prince temporel tel que Louis VII pour la deuxième croisade, un saint Bernard n'engagera sa prédication que muni de l'autorité apostolique : la Bulle de Eugène III « *Quantum Praedecessores* » ainsi établie a servi de modèle à toutes les Bulles de Croisade que les pontifes romains promulguèrent, soit à l'occasion des sept autres croisades d'Orient, soit contre les Albigeois, Les Hussites ou les Vaudois.

Il peut arriver qu'un concile vienne appuyer l'action du pape : Concile de Clermont pour la première croisade, IV^e Concile de Latran pour la quatrième croisade, Concile de Lyon pour la septième croisade, mais l'essentiel pour qu'il

y ait croisade, c'est l'intervention du pontife romain. Il arrive à celui-ci non seulement de lancer l'exhortation, de réglementer les indulgences, de fixer les privilèges, de déterminer la participation des clercs, mais aussi de revendiquer pour son légat le commandement effectif de l'armée : ne s'agit-il pas d'une armée « *sans maître, sans prince, ayant Dieu seul pour empereur ?* », suivant l'expression de Guy de Nogent. Au cours de la troisième croisade nous voyons donc le légat Pélagé monter à l'assaut des villes, distribuer le butin, mener les négociations de paix.

Mais son échec semble faire comprendre à Honorius III que Dieu condamne ainsi la confusion des deux pouvoirs.

Pour l'organisation d'une nouvelle expédition il est ainsi fait appel à l'empereur Frédéric II et le IV^e Concile de Latran rappelle aux prêtres et autres clercs qui seraient dans l'armée chrétienne leur devoir de se consacrer à la prière et à l'exhortation : « *Qu'ils enseignent aux croisés, autant par la parole que par l'exemple à garder devant les yeux la crainte et l'amour de Dieu, à ne rien dire, à ne rien faire qui puisse offenser sa majesté, à ressusciter par la vraie pénitence lorsque ils tombent dans le péché, à porter l'humilité dans leur cœur et sur leur corps, cultivant la pauvreté de nourriture et de vêtement, à éviter les dissensions et les rivalités, jetant loin d'eux la rancœur et l'envie, afin que munis des armes spirituelles autant que matérielles, espérant en Dieu, plutôt que présumant de soi, ils combattent plus sûrement contre les ennemis de la foi* ».

Nous savons hélas que les clercs ne se contentaient pas toujours des fonctions de chapelains ou d'aumôniers dans les armées chrétiennes.

2 - Les troupes des croisades

À l'origine des croisades il y a aussi deux institutions qui fourniront leurs troupes aux armées de la Chrétienté : *le Pèlerinage* et *la Chevalerie*. C'est après l'intervention de la Sainte Croix, au milieu du IV^e siècle que le voyage de Jérusalem apparaît comme un exercice religieux. Par la suite saint Jérôme précisera bien que ce qui est digne de louange c'est non pas le fait d'avoir vu Jérusalem, mais le fait d'y avoir bien vécu : « *Non Hierosolymam vidisse, sed Hierosolymae bene vixisse laudandum est* ». Et plus tard, l'auteur de « *l'Imitation de Jésus Christ* » estime que « *Ils se sanctifient rarement ceux qui pèrègrinent trop souvent* ».

Mais ni les invasions barbares du V^e siècle ou du VI^e, ni l'arrivée perse au VII^e siècle, ne parvinrent à arrêter le flot des pèlerins et bientôt, malgré la pression musulmane, la tutelle carolingienne d'abord, et puis byzantine, permirent aux Chrétiens d'Occident de poursuivre leurs dévotions.

Le pillage de Jérusalem en 1009 et la destruction du Saint-Sépulcre devaient ouvrir une période d'insécurité qui conduisait d'abord à l'établisse-

ment de nombreux hôpitaux le long de la route de terre et puis une véritable organisation hiérarchique du Pèlerinage.

Autour de l'an mil, nous sommes en présence d'une véritable spiritualité du pèlerinage, fort complexe, où nous discernons d'abord un élément pénitentiel. Le pèlerinage de Jérusalem compte en effet, dès la fin du VII^e siècle parmi les pénitences canoniques et plus tard des personnages connus comme *Robert le Diable* obtiendront ainsi le pardon de leurs péchés. Mais il y a aussi l'aspect mystique du pèlerinage. Le grand départ pour Jérusalem semble en effet renouveler le geste d'Abraham quittant sa terre de Chaldée, ou même le grand exode des Hébreux sortant d'Égypte. Il y a enfin l'aspect eschatologique car, nous dit un chroniqueur « *beaucoup de nobles se rendaient à Jérusalem, trompés par cette croyance du vulgaire, que la fin du monde était proche* ».

On arrivait ainsi à des expéditions groupant plusieurs milliers de pèlerins, comme celle de 120 000 personnes que conduisit, en 1065, l'évêque Gunther de Bamberg. Mais tout cela ne faisait pas une armée, car tous ces pèlerins étaient en principe désarmés. Mais les nécessités de la défense contre les assauts des pillards entraînent, sur ce point, une évolution lourde de conséquences : au cours de l'expédition de 1065, il arriva précisément que, suivant l'expression d'un chroniqueur « *les pèlerins furent contraints de se battre contre les païens, car jugeant acte de religion de se battre de leurs bras, ils assurèrent par des armes corporelles ce salut qu'ils avaient offert à Dieu en partant, comme ils l'avaient fait sur les chemins de l'étranger* ».

Cependant, après quelques jours de résistance, l'un des prêtres, pris de remords, dénonça le péché d'avoir plus fait confiance à leurs propres armes qu'à l'aide de Dieu, et conseilla de s'en remettre à la décision de Dieu. Aussitôt on abandonna les armes, on se mit en prière, et on décida de conclure un armistice avec les Arabes. Les Chrétiens toutefois ne réagirent plus bientôt de cette manière, à de semblables tentations, et *ils tomberont habituellement dans le péché dénoncé par le prêtre de 1065*.

Nous avons déjà indiqué qu'au temps des Carolingiens l'Église d'Occident semblait lier son sort à celui de l'Empire : comme avaient fait les Prophètes pour les rois d'Israël, les Evêques oignaient d'huile les Princes chrétiens ; ils faisaient prier pour la victoire de leurs armées : « *Beate Petre, dona vitam Leoni Papae et bictoriam (sic) Carulo regi dona* » dit la mosaïque du Latran, soit « *Bienheureux Pierre, accorde longue vie au Pape Léon, et donne la Victoire au roi Charles* ». Les comtes d'empire et les prélats d'églises partaient ensemble, comme « *missi dominici* » soit, *en mission politico-religieuse*, tous pouvoirs confondus.

Mais après l'échec de l'empire carolingien et au milieu de l'anarchie féodale, l'Église essaiera de dresser en face des barons pillards et débauchés, des cheva-

liers vaillants mais vertueux. Alors apparaissent des hommes tels que *Géraud d'Aurillac*, « homme laïque et puissant » ou *Bouchard de Corbeil*, « toujours prêt à soutenir les malheureux, les moines, les prêtres, les veuves, les vierges qui combattaient dans les monastères pour le service de Dieu ».

Au XI^e siècle, on voit la société chrétienne se diviser en trois ordres : « les priants » *Oratores* ; « les civils sans défense » *Imbelles* ; « les militaires » *Milites*. C'est surtout parmi ces derniers que les Papes des croisades recruteront leurs troupes. A leur usage la liturgie a même inventé les bénédictions spéciales de l'épée et du drapeau. Aussi les chefs de la première croisade ne sont-ils ni le roi de France, ni l'empereur germanique, mais des chevaliers tels que *Raymond de Toulouse*, *Godfried de Bouillon*, *Hugues de Vermandois*, *Robert de Normandie*, *Bobémond* et *Tancredè*.

Les déboires ne manquèrent pourtant pas à cette première expédition, aussi la deuxième croisade fut-elle plutôt une croisade de rois. Mais cela finit encore plus mal que la première fois, à tel point que saint Bernard écrira « *Vae Principibus nostris !* » soit « *Malheur à nos Princes !* ». Des deux cent mille pèlerins partis sous la conduite de l'empereur Conrad et du roi Louis VII, à peine quelques débris revinrent. C'est à ce moment qu'apparurent des chevaliers d'un nouveau style, les *Chevaliers du Temple*, moines guerriers dont le rôle deviendra de plus en plus important.

Jusqu'au XI^e siècle en effet, l'Eglise catholique maintint pour tous ses clercs l'interdiction de porter les armes : en 895, le Concile de Tribur défend de faire des prières pour les clercs morts à la guerre ; en 990, Guy évêque du Puy exclut de la paix les clercs qui portent les armes. Assez curieusement c'est au cours des *Assemblées de Paix* organisées vers la fin du X^e siècle, sous l'action de Odilon de Cluny, que les nombreux clercs qui y participaient s'engagèrent à « *faire la guerre à tous ceux qui rompraient la paix* ».

Vers le même temps, un moine clunisien, le chroniqueur R. Glaber expliquait que, à cause du petit nombre de soldats, des moines avaient été contraints de prendre les armes : « *Il étaient ainsi conduits à se battre, plutôt par amour de charité pour leurs frères, que par le désir de gloire pompeuse* », « *Potius ob fratris caritatis amorem cupierant decertare, quam propter aliquam gloriam laudis pompaticae* ».

Les Assemblées du Puy et de Toulouse reprirent encore cependant au XI^e siècle l'interdiction faite aux clercs de porter les armes, mais en dépit du vieil adage *Ecclesia abhorret a sanguine*, selon lequel « *l'Eglise a horreur du sang* » le militarisme ecclésiastique continuera d'avancer, toujours au nom de la charité. Le pape Grégoire VII ne disait-il pas magnifiquement ? « *Placez donc, au-dessus de toutes les vertus, l'amour de Dieu et du prochain* » soit, « *Omnibus virtutibus dilectionem Dei et proxi-*

mi praeponas ». Mais c'est le même pontife, qui reprochait aussi à l'abbé de Cluny, d'avoir parmi ses moines le duc Hugues de Bourgogne, en déclarant : « *Voilà des gens qui semblent aimer et craindre Dieu, mais ils désertent le champ de bataille du Christ !* ».

Le même esprit de charité et de sacrifice conduit apparemment les premiers chevaliers, qui autour de *Hugo de Payne*, s'établissent au Temple de Jérusalem, en 1118, pour se donner au Christ, suivant les règles du premier ordre militaire. Cet exemple sera suivi en 1120 par les chevaliers de Saint Jean de Jérusalem ou Hospitaliers, appelés aujourd'hui Chevaliers de Malte. En 1190, à Saint Jean d'Acre, paraît l'ordre des Chevaliers Teutoniques, qui plus tard se développera aussi en terre de Prusse. Mais en dehors de ces trois grands ordres que l'on distingue d'après la couleur de leur habit : blanc des Templiers, rouge des Hospitaliers, noir des Teutoniques, de nouveaux chevaliers vont se grouper sur un nouveau terrain de pèlerinage et de croisade : le pèlerinage de Saint Jacques de Compostelle et la croisade espagnole. Ce sont les chevaliers d'Avis, 1147, de Calatrava, 1158, de Santiago, 1170, d'Alcantara, 1176 et de Montesa, 1317.

La Règle des Templiers, approuvée par le Concile de Troyes en 1128, inspirée de saint Bernard et largement commentée par lui dans son *Eloge de la nouvelle milice*, permet de comprendre la mentalité de ces nouveaux soldats de l'Eglise des croisades : l'article 2 assure que l'ordre des compagnons de guerre du Christ doit restaurer un ordre militaire qui, négligeant le zèle de la justice, ne savait plus, selon sa mission, défendre les pauvres et les églises, mais s'appliquait à piller, voler et massacrer. Les nouveaux soldats, dit l'article 2, restaurés et consacrés par la divine nourriture, instruits et confirmés par les préceptes du Seigneur, iront sans crainte au combat, après avoir participé aux mystères divins, préparés à recevoir la couronne. Enfin l'article 56 enseigne aux Chevaliers que leur vocation particulière et leur devoir consiste à risquer leur vie pour leurs frères et « *à détruire dès cette terre les Infidèles, qui s'opposent toujours au Fils de la Vierge* » soit « *Incredulos qui semper Virginis Filio inimicantur, de terra delere* ».

Ainsi se présente la question des objectifs proposés aux soldats des croisades et des moyens mis en œuvre.

3- Les Objectifs et les Moyens

L'objectif proposé aux croisés était au départ vraiment surnaturel et charitable : il fallait prendre la défense des frères chrétiens injustement attaqués ou opprimés par l'Infidèle ; qu'il s'agisse des pauvres pèlerins de Terre Sainte ou des frères séparés de l'Eglise d'Orient. Ce premier objectif n'en excluait d'ailleurs pas d'autres, également louables : la libération des Eglises Orientales

dont avait parlé Urbain II, pouvait entraîner la disparition du Schisme. De plus le départ des chevaliers chrétiens pour l'Orient permettait d'oublier les querelles qui les opposaient en Occident : on peut observer que la Trêve de Dieu coïncide à peu près avec la I^{ère} croisade ; Concile de Toulouse 1066.

Enfin il y avait dans ce départ parfois définitif et ces risques acceptés, une soif de détachement et une passion de martyr dont nous trouvons l'expression dans une formule de saint Bernard comme celle-ci : « *Le soldat du Christ tue avec assurance, il meurt avec plus d'assurance encore* » soit « *Miles Christi securus interemit, interit securior* ».

Cette assurance meurtrière a cependant quelque chose d'inquiétant. Contre qui faut-il porter la croisade ? se demandaient les théologiens et les canonistes du Moyen Âge. L'histoire nous montre aujourd'hui que peu à peu le nombre des ennemis de la Croix s'est singulièrement élargi : de la guerre défensive on est passé naturellement à la guerre offensive et des *Sarrazins de Terre Sainte* aux *Sarrazins d'Espagne*. En 1101, le pape Pascal II demande aux Chrétiens d'Espagne de renoncer au départ pour Jérusalem, afin de combattre les Maures de leur propre pays. Templiers et Hospitaliers iront d'ailleurs les aider dès 1144 et le roi Henri II d'Angleterre, en pénitence pour ses péchés, pourra participer à la croisade d'Espagne, ou à celle de Jérusalem, à son choix.

De nouveaux ennemis de la croix apparaissent bientôt : les hérétiques *Albigéois* ou *Cathares* « *qui dévastent tout, à la manière des païens* ». En 1179 le III^e Concile de Latran dénonce leur malfaisance. En 1204, Innocent III invite Philippe Auguste à intervenir, puis organise lui-même l'expédition de Simon de Monfort, dont Louis VIII viendra couronner l'œuvre en 1225.

Puisque la croisade peut être menée contre les Chrétiens hérétiques, les croisés se mobiliseront bientôt contre *Les Vaudois* et puis contre *les Hussites*, en attendant les inexpiables *Guerres de Religion*.

Devant ce progrès de la violence, il y a bien quelques réactions : au IX^e siècle, le pape *Nicolas I^{er}* avait enseigné que les traités conclus même avec les Infidèles obligent. Au XI^e siècle, *Alexandre II* demande aux chevaliers français qui combattent les Sarrazins d'Espagne « *d'épargner les Juifs* ». *Innocent IV* enfin rappelait que « *toute guerre contre les Infidèles n'est pas nécessairement juste et que, en particulier, il ne faut point leur faire la guerre pour qu'ils deviennent chrétiens* ».

Mais les préjugés étaient si profondément ancrés que *Gilles de Rome* osera affirmer au XIV^e siècle que, « *les Infidèles ne peuvent avoir aucun droit, aucune propriété, aucun pouvoir en toute vérité et justice, mais par usurpation et injustement* ».

A l'aube des temps modernes, les auditeurs de François de Vitoria n'auront donc pas l'impression que leur maître énonce des évidences quand il enseigne

que selon « le droit divin, l'hérétique ne perd pas son droit de propriété sur ses biens à cause de son hérésie » (cf. *De Indis*) ou encore que « les Barbares ne perdent point leur droit de propriété public ou privé sur leurs biens à cause de leur péché d'infidélité ou de tout autre péché ». A fortiori lorsque saint Thomas d'Aquin « justifiait la sentence de mort de l'hérétique même repentant (S.T. 2a 2ae qu. II art. 4.), ou que saint Bernard affirme que « le meurtrier du pécheur n'est pas homicide, mais pour ainsi dire morticide » (« *De laude Novae Militiae* », Chap. III).

On comprend que avec les croisades, l'*idéal de la Guerre Sainte* ait atteint sa forme la plus parfaite et la plus large. Au service de cet idéal, l'Église catholique met donc ses moyens spirituels les plus caractéristiques : reliques, prières, litanies, jeûnes, messes, vœux et indulgences surtout.

Les prières pour le salut des armées étaient déjà connues au temps des armées carolingiennes. Le rôle des prêtres et des évêques qui accompagnaient les troupes était également défini. Au temps des croisades, l'histoire de l'évêque du Puy *Aldémar de Monteil* nous révèle que ce rôle n'est pas moins important : c'est lui qui recommande la prière, assure les prédications, accorde les pénitences et ordonne les clercs.

Les ordres religieux militaires comportaient évidemment les trois vœux classiques de chasteté, d'obéissance, de pauvreté, mais pour l'ensemble des croisés il y avait un vœu spécial, le vœu d'outre-mer, soit « *votum ultra-marinum* » selon lequel « *quiconque avait accepté l'insigne de la Croix ne pouvait plus revenir sur sa bonne intention, ni par mauvais repentir, ni par crainte de quitter les siens, sous peine d'être excommunié* ».

L'Église pressera parfois ce vœu jusqu'aux héritiers, tandis qu'elle en dispensera aisément, si le sujet est impropre au combat, ou s'il est disposé à le racheter, en ajoutant au coût du voyage, le prix des efforts qu'il eut exigés.

Mais pour obtenir des troupes et des subsides, les promesses de biens spirituels se révéleront aussi efficaces que les menaces de sanctions : « *A quiconque partira à Jérusalem, afin de libérer l'Église de Dieu, par dévotion et non par ambition ou cupidité, ce voyage tiendra lieu de toute pénitence* », aurait dit Urbain II à Clermont, en inaugurant la première indulgence plénière. Ceux qui en bénéficient, au dire de saint Thomas d'Aquin, ne subiront aucune peine pour leurs péchés et, après avoir obtenu la pleine rémission, entreront aussitôt au ciel.

Calixte II étendit l'indulgence aux croisés d'Espagne. Plus tard elle fut accordée, partielle ou totale, à ceux qui, empêchés eux-mêmes, enverraient des remplaçants, ou verseraient des subsides, et enfin aux collecteurs d'aumônes, aux prédicateurs, ou même aux épouses des croisés, puisque l'épouse, dit Innocent IV, est comme un membre de son mari.

La coutume donnera également aux croisés de nombreux autres privilèges : privilège d'essoine qui arrête toute action en justice ; privilège de répit qui autorise à ne pas rembourser provisoirement les emprunts ; privilège du for qui permet de se faire juger par les tribunaux ecclésiastiques.

Ayant ainsi déterminé les caractéristiques principales de la Croisade, nous pouvons à présent essayer d'en esquisser une brève synthèse théologique.

4- Essai de synthèse théologique

Ce sont peut-être les thèmes abordés par la prédication de la croisade, qui permettent le mieux d'en saisir les aspects théologiques. On trouve d'abord les thèmes de l'Ancien Testament : le rappel de l'Exode et de l'entrée en Terre promise, l'exemple de la Libération du Peuple de Dieu par les Macchabées. Mais nous avons aussi plusieurs références significatives au Nouveau Testament : les deux textes de saint Matthieu, qui enseignent au disciple du Christ la nécessité du détachement et du sacrifice : « *Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive.* » (Mat., XVI 24) et aussi : « *Quiconque aura quitté maison, frères, sœurs, père, mère, enfants ou champs à cause de mon nom, recevra le centuple et aura en partage la vie éternelle.* » (Mat., XIX 29). Mais la justification dernière de la croisade semble reposer sur des motifs de charité et de justice : on cite souvent la règle d'or du Sermon sur la montagne : « *Tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites le vous-mêmes pour eux ; voilà la Loi et les Prophètes.* » (Mat., VII 12). Le croisé est en effet celui qui prend la défense de son frère persécuté. C'est aussi celui qui châtie le pécheur, ennemi de Christ. Rappelons-nous saint Paul : « *Ce n'est pas en vain que l'autorité porte le glaive, instrument de Dieu pour faire la justice et pour châtier celui qui fait le mal.* » (Rom., XIII 4).

Les théologiens des croisades peuvent également s'appuyer sur certains Pères de l'Eglise, de saint Augustin en particulier, qui entérinant la persécution des Donatistes écrivait : « *Il y a une persécution injuste, celle que font les impies à l'Eglise du Christ et une persécution juste, celle que font les Eglises aux impies.* »

Et saint Bernard dans son *Eloge de la Nouvelle Milice* développait son argumentation mieux que nous ne saurions le faire : « *Si la cause pour laquelle combat le soldat est bonne, l'issue du combat ne sera jamais mauvaise. Comme cette issue ne pouvait être bonne, si la cause était mauvaise et si l'intention n'était pas droite. Si voulant tuer l'ennemi, il t'arrive de mourir le premier, tu mourras homicide. Et si par contre, en voulant vaincre et te venger tu parviens à tuer le premier, tu vivras homicide. Nous condamnerons donc les soldats du Siècle, même vainqueurs que déterminent les mouvements irraisonnés de la colère, le désir de la vaine gloire, ou la passion de la possession terrestre. Mais le soldat du Christ combat en toute sécurité*

pour les combats de son Seigneur, ne craignant ni de pécher en tuant ses ennemis, ni de courir le risque d'y perdre sa vie. »

Le discours du Précurseur, sur la condition militaire, ne prouve-t-il pas que pour une cause juste il est permis au Chrétien de se servir du glaive ? (Luc, III 14).

Ceci n'implique pas qu'il faille tuer les Infidèles, si on peut par ailleurs les détourner du mal mais, en l'occurrence, il est préférable de les tuer que de laisser peser leur menace sur la tête des justes : « *Nunc autem melius est ut occidantur, quam relinquatur virga peccatorum super sortem justorum* ». Formule très "biblique" pour justifier des abus, dont nous souffrons encore aujourd'hui.

En conclusion, nous préférons nous référer à une théologie bien différente, celle que, dès avant les querelles qui allaient opposer autour de la « croisade espagnole » de 1936, Jacques Maritain et Charles Journet, au R.P. Garrigou-Lagrange et l'abbé Minvielle, le R.P. de Lubac exprimait à propos du pouvoir de l'Eglise en matière temporelle dans la *Revue des Sciences Religieuses de Strasbourg*, en 1932, et dont l'auteur retrouvait déjà l'esprit dans cette formule de saint Augustin : « *Non dicendum est Ecclesiam esse gloriosam quia reges ei serviunt, ubi est periculosior majorque tentatio ?* », « *Il ne faut pas dire que l'Eglise est glorieuse parce que les rois sont à son service. Où donc trouvera-t-on plus grand danger et pire tentation ?* » (« *De perfectione justitiae* », P.L. t. 44, col. 310).

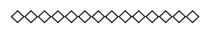
Paris le 20 mai 1966

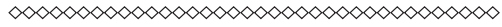
Pierre Charritton Zabaltzaray

BIBLIOGRAPHIE

- Alphandéry (P.), *La Chrétienté et l'Idée de Croisade*, Albin Michel, 1954.
- Comblin (J.), *Théologie de la paix*, Editions Universitaires, Paris, 1960.
- Delaruelle, « Essai sur la formation de l'idée de Croisade », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1941-1944.
- Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne, article « Ordres Militaires ».
- Fliche, « La Papauté et les origines de la Croisade », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Tome 34, Louvain, 1938.
- La Règle du Temple*, Editeur H. De Curzon, Paris, 1886.
- Lecler (J.), « La Croisade », *Revue Etudes*, Tome 229, Paris, 1936.
- Lecler (J.), *Histoire de la Tolérance*, Aubier, Paris, 1954.
- Lubac (de), « Le pouvoir de l'Eglise en matière temporelle », *Revue des sciences religieuses*, Tome 12, Strasbourg, 1932.
- Mounier (Emmanuel), *Révolution personaliste et communautaire*, Editions Montaigne, Paris.
- Mounier (Emmanuel), *Feu la Chrétienté*, Editions du Seuil, Paris, 1950.
- Mounier (Emmanuel), *La petite peur du XX^e siècle*, Editions du Seuil, Paris, 1959.
- Saint Bernard, *De laude novae militiae*, Migne P. L., Tome 182.
- Villey (M.), *La Croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Vrin, Paris, 1942.

Doctorat de Théologie, 1973





LE FONDEMENT MORAL
DES DROITS CULTURELS DE L'HOMME

P. CHARRITTON

Bayonne 1973

– I –

LES DROITS DE L'HOMME ET LEUR PROBLEMATIQUE

*« Ma lutte consiste à faire que chacun, homme ou peuple, puisse
être lui et non un autre. »*

Miguel de Unamuno

In « Réflexions sur Unamuno »

Par Landsberg 1934

Esprit sept. 1956

-
- I – Les droits de l'Homme
1. Genèse de L'idée
2. Evolution de la Notion
-

- II – Les droits de l'Homme et le Catholicisme
1. L'enseignement de « Pacem in Terris »
2. Des Textes aux Réalités
3. Nouvelle Problématique
4. Dialectique de la Libération
-

Sur le bateau qui le menait de Marseille à Shangäi, le père Pierre Teilhard de Chardin écrivait le 17 avril 1923 :

« *L'âme humaine est quelque chose d'infiniment plus vaste et mouvant que nous n'aimons l'imaginer. . .* »

« *Les professeurs de théologie feraient bien de passer tous par un stage comme celui que je fais en ce moment. Je commence à croire qu'il y a une certaine vue du monde réel, aussi fermée à certains croyants, que le monde de la foi à ceux qui ne sont pas croyants.* »

« *Le grand et unique problème, celui de l'Un et du Multiple, est en train de sortir rapidement pour moi des zones un peu trop métaphysiques où je le posais et cherchais à le résoudre. Je vois plus clairement dans l'humanité réelle son urgence et ses difficultés* ». ¹

Lorsque le grand savant jésuite rédigeait ces lignes, il y a déjà un demi-siècle, la première guerre mondiale venait de s'achever.

« Le grand et unique problème » qui jadis avait préoccupé l'auteur du Parménide et du Timée, le philosophe Platon, continue à se poser aujourd'hui, comme après la première guerre mondiale, aux hommes politiques et aux théologiens, aux philosophes et aux savants.

Un penseur de l'envergure d'Einstein n'écrivait-il pas naguère : « *Je puis indiquer brièvement ce qui me paraît constituer l'essence de la crise actuelle. Elle concerne les relations de l'individu avec la société. L'individu est plus conscient que jamais de sa dépendance vis-à-vis d'elle. Mais il ne l'expérimente point comme un atout positif, comme un bien organique, comme une force protectrice. Il la ressent plutôt comme une menace contre ses droits naturels* ». ²

Si le malaise contemporain a sa source dans la menace que fait peser la société actuelle sur les droits naturels de l'homme, pourquoi cependant ne pas chercher dans ce malaise même un espoir de guérison et une voie de libération ? Depuis la fin du XVIII^e siècle l'idée des droits naturels de l'homme n'est-elle pas porteuse d'une merveilleuse énergie libératrice ?

(1) P. Teilhard de Chardin, *Lettres de voyage 1923-1939*, Paris, Grasset, 1956, p. 27.

(2) Albert Einstein, « Why socialism », in *Monthly review*, Vol. I, 1949, pp. 9-15.

I – Les droits de l'homme

Mais pour comprendre le sens des droits de l'homme aujourd'hui, il est nécessaire d'étudier la genèse et l'évolution de ce concept durant les deux derniers siècles.

I. Genèse de l'idée

Ce qui est nouveau dans les Déclarations de droits de la fin du XVIII^e siècle, Déclaration d'Indépendance américaine de 1776 et Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen de 1789, c'est moins leur contenu que leur justification : elles contiennent en effet des déterminations souvent reconnues déjà par la loi et la coutume, mais pour les justifier, au lieu de se référer à des précédents historiques, on invoque désormais l'évidence de la raison et la nature humaine.

Les droits de l'homme, ne sont pas les franchises traditionnelles, qu'on opposait à toute contestation, ce sont des droits « naturels », qui s'imposent de soi et absolument.

« Nous tenons pour évidentes par elles-mêmes, dit la Déclaration américaine, les vérités suivantes : que tous les hommes ont été créés égaux ; qu'ils ont été doués par le Créateur de droits inaliénables parmi lesquels sont la vie, la liberté et la poursuite du bonheur... »³

L'ignorance éliminée, il ne reste plus que l'oppression ou la tyrannie, pour faire obstacle au triomphe de la raison. Aussi la Déclaration de 1789 range-t-elle la résistance à l'oppression, parmi les droits naturels et imprescriptibles du citoyen ? (article 2).

Puisque les gouvernements ont été institués pour assurer la sauvegarde des droits de l'homme, s'il arrive que quelque forme de gouvernement devienne

⁽³⁾ Pierre Antoine s.j., « Les droits de l'homme ont-ils changé de sens ? », in *Revue de l'Action populaire*, Janvier 1964, pp. 5-17.

destructrice de ces fins, selon la Déclaration américaine du 4 juillet 1776, « *c'est le droit du peuple de changer et de détruire ce gouvernement, et d'en instituer un autre, ayant pour fondement ces principes* ».

Le règne de la raison sera également le règne de la liberté : liberté totale et fondamentale, que limite seulement l'égalité de liberté d'autrui. « *La liberté consiste en effet à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. L'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes, que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits.* » (Déclaration française de 1789, article 4).

En cas de litige, la loi jugera entre les citoyens, car la loi est l'expression de la « volonté générale » de la nation souveraine. Il est aisé de remarquer que cette philosophie des droits de l'homme se situe dans la ligne de développement de l'humanisme issu de la Renaissance.

Sur le plan métaphysique, deux mots la caractérisent : rationalisme et individualisme ; rationalisme d'origine cartésienne (primat de la pensée sur l'être) et individualisme d'origine Kantienne (primat du sujet sur l'objet).

Sur le plan politique, le nouvel humanisme se manifeste à travers deux courants opposés : tandis que l'auteur du *Prince*, Nicolas Machiavel (1469-1527) exalte l'égoïsme individuel, l'auteur du *Leviathan*, Thomas Hobbes (1588-1679) justifie la puissance souveraine de l'état. Nous pourrions même considérer la notion de « volonté générale », comme une invention de Jean-Jacques Rousseau, (1712-1778) afin de concilier ces courants antagonistes.

Pour l'auteur du *Contrat Social* en effet la « volonté générale », se distingue évidemment de la volonté particulière, mais aussi de la volonté de tous :

« *Celle-ci, écrit-il, (la volonté générale) ne regarde qu'à l'intérêt commun ; l'autre (la volonté de tous), regarde à l'intérêt privé et n'est qu'une somme de volontés particulières ; mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme la volonté générale* ».⁴

Pour que la « volonté générale » apparaisse, il faut, d'après Jean-Jacques Rousseau, que les hommes se dépouillent de leurs volontés particulières, de leurs intérêts propres et de leurs « petites différences ».

« *Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'état et que chaque citoyen n'opine que d'après lui.* »⁵

L'histoire de la Révolution française de 1789 nous rappelle quelles applications immédiates furent faites de ce principe. L'abbé Grégoire, (1750-1831)

(4) Jean-Jacques Rousseau, *Le contrat social*, II, 2.

(5) Ibid.

celui-là même qui prônait devant les conventionnels l'abolition de l'esclavage et le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, combattit avec énergie le droit à la survie des langues et cultures régionales.

*« Je ne puis trop le répéter, s'écriait-il, il est plus important qu'on ne pense en politique, d'extirper cette diversité d'idiomes grossiers qui prolongent l'enfance de la raison et la vieillesse des préjugés. »*⁶

On sait également que la loi Le Chapelier (Juin 1791) avait pour but de supprimer toutes les corporations professionnelles et d'interdire toutes les coalitions ouvrières. Ainsi se trouvaient affrontés sans intermédiaires, l'individu et la société politique, réduits tous deux à la redoutable simplicité des entités métaphysiques.

Cette tendance à l'uniformité et à la centralisation que l'on désigne parfois du nom de « jacobinisme » avait d'ailleurs en France des origines fort anciennes : un décret du roi Louis XIV, du mois de Décembre 1684 annonçait par exemple :

*« Voulons et nous plaît que dorénavant, et à commencer du premier mars prochain, il ne puisse plus être plaidé dans la ville d'Ypres, et dans toutes les autres villes et chatellenies de la Flandre Occidentale qu'en langue française ; défendons pour cette fin à tous avocats et procureurs de ne plus se servir de la langue flamande. »*⁷

Ajoutons cependant que ces idées françaises ont toujours eu de nombreux adeptes hors de France également. Mais, quoi qu'il en soit, les insuffisances de cet universalisme abstrait finissent par se manifester, et les « petites différences », négligées par les disciples de Jean-Jacques Rousseau, prennent alors leur revanche et finalement un monde, qui sans doute s'uniformise plus que jamais dans le passé, voit aussi fleurir les « manifestes différentialistes »⁸ et les « apologies de la différence ».⁹

Nous n'en étions pas là au début du XIX^e siècle. Très vite cependant on s'aperçut que la liberté et l'égalité proclamées par les révolutionnaires de 1789 étaient des réalités vides et formelles. Les servitudes et les inégalités dont on voulait faire abstraction, pour instaurer l'universel, n'étaient point réellement supprimées. Tout l'effort humaniste du XIX^e siècle peut donc s'interpréter comme une tentative pour donner un contenu concret aux droits proclamés dans l'abstrait à la fin du XVIII^e siècle.

(6) Paul Sérant, *La France des minorités*, Paris, Laffont, 1965, p. 30.

(7) *Ibid.*, p. 37

(8) H. Lefebvre, *Le manifeste différentialiste*, Paris, Gallimard, 1970.

(9) Michel de Certeau, in *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.

2. Evolution de la notion

Ce fut le mérite du philosophe allemand W. Friedrich Hegel (1770-1831) de reconnaître que le passage de l'universel abstrait, à l'universel concret, exigeait un processus dialectique. Il avait beaucoup médité sur l'histoire de la Révolution française de 1789. Il comprit que la véritable reconnaissance des droits de l'homme serait le prix des luttes civiques et des affrontements sociaux, plutôt que l'expression d'une « volonté générale », souvent réduite à une indigente « bonne volonté ».

Le philosophe allemand était sensible à cette dynamique de la liberté que la Révolution avait mise en branle. L'histoire universelle est d'après lui « le progrès de la conscience de la liberté ». Mais il ne faut pas oublier que, selon la fameuse dialectique du Maître et de l'Esclave, « *c'est seulement en risquant sa vie que l'on s'assure la liberté* ». ¹⁰

Karl Marx, (1818-1883) disciple de Hegel, reprend, en la débarrassant de toute trace d'idéalisme, cette idée du combat de l'homme contre l'esclavage, ou l'aliénation.

Comme Hegel lui-même, comme les philosophes français du XVIII^e siècle, Karl Marx a foi en l'homme, mais sa foi n'est pas naïve. L'homme auquel il croit n'est pas le représentant d'une nature humaine abstraite, ni le citoyen de l'état bourgeois de 1789, c'est l'homme concret et « situé » —comme nous dirions aujourd'hui—, le travailleur engagé dans un système économique oppressif, qui l'exploite.

Le philosophe a beau jeu de dénoncer l'idéologie libérale de 1789, qui identifie l'homme et le citoyen. Il y voit le reflet des intérêts de la grande bourgeoisie. La suppression seulement politique des inégalités n'aboutit pas en effet à leur suppression effective, mais au contraire à leur confirmation et à leur renforcement.

Tout en critiquant à la fois l'idéalisme de Hegel et le matérialisme de Feuerbach (1829-1880), Karl Marx et son ami Friedrich Engels (1820-1895) voulurent donc élaborer les catégories nécessaires à la constitution d'une critique sociale rigoureuse, telles que « le Capital », « la Plus-value », « l'Aliénation », « le Proletariat », « la Lutte de Classes », etc...

Karl Marx enseigna aussi qu'il est inutile de vouloir combattre l'aliénation avec les seules armes de la critique sociale. Il faut absolument transformer les structures sociales qui ont rendu l'aliénation inévitable. Et puisque, selon la

⁽¹⁰⁾ W. Fr. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, 1939, I, pp. 155, 159.

formule de Feuerbach¹¹, on ne peut se contenter de contempler indéfiniment ce monde, qu'il s'agit de le transformer, le philosophe allemand jouera un rôle essentiel dans la fondation de l'« Association Internationale des Travailleurs », en 1864.

Ce fut la première « Internationale », et depuis lors, les diverses « Internationales » ont permis d'organiser les nombreux révolutionnaires marxistes qui ont participé à la lutte ouvrière.

Dans cette perspective, toutes les déclarations de droit et les proclamations démocratiques passent au second plan. D'après l'analyse marxiste nous soupçonnerons en effet ces belles formules juridiques de couvrir et de justifier les méfaits de l'oppression capitaliste.

Dans une conférence à l'université Sverdlov, en Avril 1924, un des plus illustres disciples de Marx, Joseph Staline déclarait :

« Proclamation solennelle de l'égalité des citoyens d'un même pays, déclarations innombrables sur l'égalité des nations, voilà ce à quoi s'amusaient les partis de la II^e Internationale, voilant soigneusement le fait que, sous l'impérialisme qui permet à quelques peuples de vivre de l'exploitation des autres, l'égalité des nations n'est qu'une fiction ».¹²

Staline avait sans doute raison de reprocher aux marxistes de la II^e Internationale d'avoir quitté la stricte orthodoxie. Mais il faut reconnaître qu'ils n'étaient pas sans excuse car Marx et Engels eux-mêmes ne mesurèrent pas l'importance des courants nationalistes qui commençaient à secouer l'Europe, au moment même où ils rédigeaient *Le Manifeste du Parti Communiste* (1848).

« Déjà les démarcations nationales et les antagonismes entre les peuples, dit « le Manifeste », disparaissent de plus en plus avec le développement de la bourgeoisie, la liberté du commerce, le marché mondial, l'uniformité de la production industrielle et les conditions d'existence qu'ils entraînent... ».

« Abolissez l'exploitation de l'homme par l'homme et vous abolirez l'exploitation d'une nation par une nation ».¹³

Et la même doctrine se retrouve dans ces lignes tirées de l'*Idéologie allemande* :

« La grande industrie a créé une classe dont les intérêts sont les mêmes dans toutes les nations et pour laquelle la nationalité est déjà abolie, une classe qui s'est réellement débarrassée du monde ancien et qui s'oppose à lui en tout temps ».¹⁴

(11) Karl Marx, « Thèse sur Feuerbach » in *Œuvres choisies*, Paris, Gallimard, 1963, I, p. 164.

(12) Joseph Staline, *Les bases du léninisme*, Paris, UGE, 1969, p. 131.

(13) Karl Marx, *Le manifeste du parti communiste*, Paris, Edition sociales, 1966, p. 64.

(14) Marx-Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1970, p. 103.

C'est cela qui explique que Marx lui-même se soit opposé au mouvement national des Tchèques et des Slaves du Sud. C'était pour lui un nationalisme rétrograde qui représentait les intérêts de la Russie des tsars. Il soutint par contre les Polonais et les Hongrois, car c'était de vrais peuples révolutionnaires.

L'histoire a souvent contredit les options simplificatrices de Karl Marx : les mouvements nationalistes ont atteint une ampleur insoupçonnée. Depuis la deuxième guerre mondiale et la conférence de Bandoeng (1955), l'univers entier ressent aujourd'hui l'influence de ces courants.

Les héritiers de Marx cherchent, il est vrai, à transformer les pays coloniaux et assujettis « *de réserve de la bourgeoisie impérialiste en alliés du prolétariat révolutionnaire* ».

On n'oublie cependant jamais que, selon l'enseignement de Marx et de Lénine, « *les différentes revendications de la démocratie, et entre autres le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, ne sont pas absolus, mais seulement un élément du mouvement socialiste mondial. Il est possible que dans certains cas la partie soit en contradiction avec le tout et alors il faut la rejeter.* »¹⁵

Nous avons peut-être ici la clé des insuffisances d'un humanisme réducteur, selon lequel « *les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes, se présentent comme l'émanation directe de leur comportement matériel* ». ¹⁶

Nous y trouvons également l'explication des difficultés qui sont apparues chaque fois qu'un mouvement de type marxiste s'est trouvé confronté avec un courant d'origine nationaliste : que l'on songe à la Tchécoslovaquie de Dubcek, à la Chine de Mao Tse Tung, ou aux Juifs d'URSS. D'ailleurs le militant révolutionnaire lui-même, qui cherche à fixer sa propre identité, hésite souvent à privilégier la composante socio-économique de sa personnalité, ou au contraire sa composante socio-culturelle. Il ne sait plus finalement s'il lutte pour un monde où tous les particularismes doivent s'effacer, ou pour un univers où toutes les différences intégralement respectées contribueront à la richesse et à l'harmonie des ensembles.

Quoi qu'il en soit de ces problèmes que nous retrouverons, reconnaissons à présent que l'analyse marxiste a fortement contribué, tout au long du XIX^e siècle, à changer vraiment le sens et le contenu des droits de l'homme.

A l'origine ceux-ci constituaient une protection juridique contre les excès et

⁽¹⁵⁾ Lénine, *Le bilan de la discussion*, Œuvres, XXXII, Paris-Moscou, p. 367.

⁽¹⁶⁾ Marx-Engels, *L'idéologie allemande*, op. cit. p. 35.

les abus de l'état-Leviathan.¹⁷ Aujourd'hui tout homme se rend compte qu'il ne peut accéder à l'humanité sans le concours de la société. Les droits de l'homme sont devenus comme une créance sur la collectivité.

Enfin parallèlement à la liste initiale des droits individuels du citoyen, s'est établie la longue série des droits sociaux de l'homme : droit au travail, droit à la sécurité, droit à l'éducation et à la culture, etc. . .

A la fin de la deuxième guerre mondiale, à la suite des crimes nazis, les puissances occidentales qui se voulaient fidèles à l'héritage des révolutions libérales du XVIII^e siècle, se rencontrèrent avec les protagonistes soviétiques de l'humanisme marxiste, pour préparer une nouvelle et solennelle Déclaration des droits de l'homme.

La première session de la Commission des droits de l'homme se réunit donc à Lake Success, près de New York, le 27 janvier 1947. Il fallut deux ans de discussions, pour aboutir enfin, grâce aux efforts de conciliation du professeur René Cassin, à un texte de synthèse, garantissant à la fois l'espace de liberté dont tout individu a besoin et les bénéfices sociaux auxquels il a droit. Car tel est l'objet de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948.

L'harmonisation des divers courants qui ont contribué à préparer la Déclaration n'a pas toujours été parfaite.

C'est ainsi que dans ses considérants, la Déclaration semble faire sienne la conception libérale des droits de l'homme : droits inaliénables, préalables à toute vie sociale, et immédiatement exigibles : « *Considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression...* »

Par contre le préambule de la Déclaration paraît adopter une conception fort différente de ces mêmes droits. On nous les présente comme « *idéal à atteindre par tous les peuples et toutes les nations* », à travers des mesures progressives.

La Déclaration universelle de 1948 prise dans son ensemble témoigne cependant de cette foi générale et implicite de l'homme dans l'homme, dont le père Teilhard de Chardin assurait « *qu'elle est plus vieille que toute civilisation et que c'est elle, au fond, qui forme le ressort même de l'histoire dont nous émergeons* ». ¹⁸

La Déclaration universelle n'appartient à vrai dire à personne, à aucune famille spirituelle en particulier, mais à l'humanité tout entière, et le père Jean-

(17) René Cassin, « L'état-Leviathan contre l'homme et la communauté humaine » in *Nouveaux cahiers*, Avril 1940.

(18) P. Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1959, p. 236.

Yves Calvez fait justement remarquer qu'elle s'est faite sur le fonds des religions et des convictions les plus diverses.¹⁹ Nous croyons pourtant qu'elle intéresse spécialement le catholicisme.

⁽¹⁹⁾ J.-Y. Calvez, Préface à la Thèse de Ph. de la Chapelle *La déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme*, Paris, 1967, p. V.

II – Les droits de l'homme et le catholicisme

Philippe de la Chapelle présentait en 1966 une thèse de théologie, devant la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris, thèse qu'il intitulait « La Déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme ». ²⁰

Il peut sembler paradoxal de faire appel à la théologie pour éclairer une question de droit à un moment où, selon l'expression de Dietrich Bonhoeffer, l'homme « a appris à venir à bout de toutes les questions importantes, sans faire appel à l'hypothèse "Dieu" ». ²¹

D'ailleurs au XVI^e siècle déjà, le juriste protestant Albericus Gentilis (1552-1608) ne demandait-il pas aux théologiens de se taire, dans une question analogue ? « *Silete theologi in munere alieno* », Taisez-vous, théologiens, dans un domaine qui vous est étranger ! ²²

Depuis que s'est développée dans les siècles suivants la philosophie des Droits de l'homme, il est difficile d'affirmer que philosophes et théologiens ont toujours fait bon ménage. Il faut admettre avec Jacques Maritain « qu'il n'a pas été donné à des croyants intégralement fidèles au dogme catholique, il a été donné à des rationalistes de proclamer en France les droits de l'homme et du citoyen, à des puritains de porter en Amérique le dernier coup à l'esclavage, à des communautés athées d'abolir en Russie l'absolutisme du profit privé. » ²³

Il ne s'agit point de lier le christianisme à la démocratie, mais de constater que la poussée démocratique a surgi dans l'histoire humaine comme une manifestation temporelle de l'inspiration évangélique :

« Ce n'est pas sur le christianisme comme "credo" religieux et voie vers la vie éternelle que la question porte ici, c'est sur le christianisme comme ferment de la vie sociale et politique des peuples et comme porteur de l'espoir temporel des hommes. Ce n'est pas sur le christianisme comme trésor de la vérité divine, maintenu et propagé par l'Eglise, c'est sur le christianisme comme énergie historique en travail dans le monde. Ce n'est pas dans

(20) Philippe de la Chapelle, op. cit.

(21) D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, Genève, 1963, p. 145.

(22) A. Gentilis, *De jure belli*, Hanovre, 1612, I, § 12, p. 92.

(23) Jacques Maritain, *Christianisme et démocratie*, Paris, Hartmann, 1945, p. 36.

les hauteurs de la théologie, c'est dans les profondeurs de la conscience profane et de l'existence profane, que le christianisme agit ainsi, et parfois en prenant des formes hérétiques, ou même des formes de révolte où il paraît se nier lui-même ».²⁴

La conscience démocratique a même eu du mal à s'imposer, au sein de l'Eglise catholique : ayant voulu rassembler, en vue de son travail, toute une documentation sur les premiers échos rencontrés par la Déclaration universelle de 1948 dans le monde catholique, Philippe de la Chapelle reconnaît qu'il lui fut d'abord impossible de présenter une opinion claire et précise, comme étant, en toute objectivité, celle du catholicisme. On pouvait se référer aux réactions favorables de l'épiscopat américain, ou des grandes centrales syndicales chrétiennes, mais il arrivait aussi que des journaux tels que *L'homme nouveau* et même *L'Osservatore Romano* aient publié des articles très critiques.²⁵

Enfin en 1963 et 1965, furent publiés successivement, l'encyclique « *Pacem in Terris* » du pape Jean XXIII, et la Constitution pastorale « *Gaudium et Spes* » du Concile Vatican II. A présent nous pouvons affirmer que l'Eglise a pris clairement position sur les droits de l'homme, et que la théologie est concernée. La thèse de Ph. de la Chapelle se situe précisément à ce moment.

I. « *Pacem in Terris* »

La doctrine désormais officielle de l'Eglise catholique s'appuie sur deux notions fondamentales : celle de « droit naturel » et celle de « droit des gens ».

Ces deux notions ont leur source dans l'Antiquité gréco-romaine et spécialement dans la philosophie stoïcienne, mais elles ont été rapidement adoptées par la pensée chrétienne.²⁶ Elles correspondaient en effet à deux idées maîtresses de la prédication évangélique : la première c'est que la loi morale s'exprime dans la conscience de chaque être humain. Saint Paul la formule ainsi dans la lettre aux Romains : « *Les païens se tiennent à eux-mêmes lieu de loi, car ils montrent la réalité de cette loi inscrite dans leur cœur, à preuve le témoignage de leur conscience.* » (Rom., II, 14-15). La deuxième idée c'est celle de la commune destinée de tous les hommes. Saint Paul la traduit ainsi : « *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité.* » (I Timothée, II, 4).

Ce double sens de la dignité et de la solidarité humaine se retrouve dans

⁽²⁴⁾ Ibid., p. 35.

⁽²⁵⁾ Ph. de la Chapelle, op. cit. p. 407.

⁽²⁶⁾ Ibid., *Le droit naturel*, pp. 207-284, *Le droit des gens*, pp. 285-342.

de nombreux textes de pères de l'Église : rappelons le célèbre discours du pape saint Léon (440-461) que reprend l'Office de Nativité : « *Agnosce O christiane dignitatem tuam !* » Toi Chrétien reconnaît ta dignité !

On peut consulter aussi la petite anthologie que le père Henri de Lubac avait préparée naguère pour illustrer son travail sur « les aspects sociaux du dogme », intitulé : « Catholicisme ». ²⁷ Contentons-nous de citer le propos de Sévère d'Antioche : Il faudrait que cette coutume –la commémoration des défunts– nous rappelle que le Christ est mort et ressuscité pour tous, et nous fasse réfléchir, que celui qui est honoré dans les pauvres et les étrangers c'est encore le Christ, lui qui a dit :

« *Toutes les fois que vous avez fait cela à l'un des plus petits d'entre mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait* ».

« *Puis, nous élevant ainsi, nous devrions monter jusqu'à cette très haute pensée, que ces morts qu'on méprise comme gens de peu, sont grandement honorables par la dignité de l'image divine* ». ²⁸

Pour être honnête, il faudrait faire aussi le relevé de ce que le père René Coste appelle, dans un domaine voisin, les « oscillations » du passé : perplexité de saint Augustin, ambiguïté des croisades, intolérance relative au judaïsme et au paganisme, excès de l'Inquisition. ²⁹

Tandis que se manifeste sur ces divers points une récession de la conscience morale, d'autres signes apparaissent qui révèlent dans les profondeurs la permanence d'un humanisme essentiel : la « Grande Charte », imposée par les barons anglais au roi Jean Sans Terre en 1215, affirmait la présomption d'innocence et le droit de chacun à un jugement équitable :

« *Aucun homme libre ne sera arrêté, emprisonné, ou privé de ses biens, ou mis hors-la-loi, ou esclave, ou lésé de quelque façon que ce soit. Nous n'irons pas à son encontre, nous n'enverrons personne contre lui, sauf en vertu d'un jugement légal de ses pairs, conformément à la loi du pays* ». ³⁰

Il y a aussi la reconnaissance du droit d'asile, ultime recours de l'individu coupable ou persécuté : le code de droit canonique rédigé en 1917 fait encore mention de cette coutume médiévale qui permettait à l'Église d'offrir refuge à ceux que poursuivait la justice.

(27) Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 1947, 4^e édit., pp. 327-409.

(28) Ibid., p. 332.

(29) René Coste, *Théologie de la liberté religieuse*, Gembloux Duculot, 1969, pp. 285-305.

(30) C. Bremont, *Chartes et libertés anglaises*, Paris, Picard, 1892, p. 26.

« Les Eglises jouissent du droit d'asile, en ce sens que les coupables qui s'y sont réfugiés n'en doivent pas être retirés sans l'assentiment de l'Ordinaire. »³¹

Au XVI^e siècle, au moment de la Renaissance païenne et de la découverte du Nouveau Monde, l'humanisme chrétien continuera de se développer, comme en témoignent les noms d'Erasmus (1437-1536) et de Thomas More (1480-1535), aussi bien que ceux de Barthélémy Las Casas (1476-1566) et François de Vitoria (1492-1546).³²

Le relais fut pris ensuite par des juristes protestants, tels que Grotius (1583-1645) et Puffendorf (1632-1694), mais ceux-ci cherchèrent à laïciser la conception scolastique du droit naturel et à la détacher de tout « a priori » théologique :

« Tout ce que nous venons de dire, assurait Grotius, aurait lieu en quelque manière, quand bien même on admettrait qu'il n'y a point de Dieu, ou s'il y en a un, qu'il ne s'intéresse point aux choses humaines. »³³

Ces théories laïcistes de l'École du droit naturel devaient aboutir, au début du XIX^e siècle, à la négation systématique du droit naturel, par l'École historique de Frédéric de Savigny (1778-1861). Elles exercèrent auparavant une influence considérable sur les Déclarations de droit de la fin du XVIII^e siècle. Cela explique que l'Église catholique soit demeurée longtemps si réticente vis-à-vis de toutes ces « Déclarations ». ³⁴

Au milieu du XIX^e siècle, un Jésuite italien, M. J. Taparelli d'Azeglio (1793-1862) remit en honneur la doctrine traditionnelle du « droit naturel » et du « droit des gens ». Il prépara ainsi l'intégration, par la doctrine catholique officielle, de la philosophie des « Droits de l'homme ». ³⁵

Le pape Léon XIII (1878-1903), disciple de Taparelli, s'inspira de ces conceptions pour promouvoir un renouveau du thomisme et élaborer ses principales encycliques. Nul n'ignore que parmi elles l'encyclique « Rerum Novarum » sur la question sociale eut un retentissement considérable en son temps (1891).

Depuis lors, tous les papes contemporains sont demeurés fidèles aux mêmes orientations.

(31) Codex Juris Canonici, Canon, 1179.

(32) Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1952.

(33) Grotius « De jure belli ac pacis », Prolegomenes, § II.

(34) Jean-Marie Aubert, « Résumé historique sur le droit naturel » in *Loi de Dieu Loi des hommes*, Tournai, Desclée, 1964, pp. 98-116.

(35) René Jacquin, *Taparelli*, Paris, Lethielleux, 1943.

L'enseignement de Pie XII (1939-1958) en particulier était sans ambiguïté. Dans ses radio-messages des Noëls de guerre il se montrait un défenseur résolu des droits des personnes et des peuples, tout autant qu'un adversaire obstiné de tous ceux qui prétendaient s'opposer à la doctrine du droit naturel.³⁶

Parmi ses discours beaucoup vont dans ce sens. Nous citerons des extraits de son allocution à la V^e Assemblée nationale de l'Union des juristes catholiques italiens :

« Le chemin qui mène à la Communauté des peuples et à ses constitutions, disait Pie XII, n'a pas comme norme unique et ultime la volonté des états, mais plutôt la Nature ou bien le Créateur ».

« Le droit à l'existence, le droit au respect et au bon renom, le droit à l'observance des traités internationaux et d'autres droits équivalents, sont des exigences du droit des gens que dicte la nature ».

Et après ces affirmations de principe capitales, parmi lesquelles nous aimerions souligner des expressions comme « la Nature ou bien le Créateur », « le droit à un caractère et à une culture propres », « les exigences du droit des gens que dicte la nature », le pape Pie XII détermine le rôle du droit positif :

« Le droit positif des peuples, indispensable lui aussi dans la communauté des états, a pour tâche de définir plus exactement les exigences de la nature et de les adapter aux circonstances concrètes et de prendre en outre, en vertu d'une convention qui librement conclue est devenue obligatoire, d'autres dispositions, en vue toujours de la fin de la communauté ».

Conscient des affrontements et des conflits que soulèvent inévitablement la constitution, le maintien et l'action de la communauté des états, Pie XII reconnaît alors que l'Église du Christ se heurte aux mêmes problèmes.

Mais ces problèmes – raciaux, linguistiques – l'Église les sent d'une manière plus aiguë, parce qu'ils sont liés à l'objet même de sa mission :

« C'est que l'Église, du fait de sa mission, a trouvé et trouve devant elle des hommes et des peuples d'une merveilleuse culture, d'autres d'une inculture à peine compréhensible et tous les degrés intermédiaires possibles : diversité de races, de langues, de philosophies. . . »

« L'Église doit vivre parmi eux et avec eux. Elle ne peut jamais en face d'aucun d'eux se déclarer « non intéressée ». Le mandat qui lui a été imposé par son Fondateur lui rend impossible la règle du « laissez faire, laissez aller ». Elle a le devoir d'enseigner et d'éduquer, avec toute l'inflexibilité du vrai et du bien, et avec cette obligation absolue : demeurer

⁽³⁶⁾ E. J. Chevalier et E. Marmy, *La communauté humaine selon l'esprit chrétien*, Documents, Fribourg, 1944.

rer et travailler parmi des hommes et des peuples qui pensent de manières complètement différentes ». ³⁷

Les réflexions du pape Pie XII surprennent comme un aveu de la part d'un homme qui abordait avec la même assurance les problèmes des chefs d'état, des juges des tribunaux civils ou ecclésiastiques et... des sages-femmes. ³⁸

Ces propos constituent aussi comme un appel à une recherche approfondie sur des points qui intéressent à la fois l'Eglise et le Monde.

On s'explique mieux que des observateurs qualifiés, tels que le professeur René Cassin ou le cardinal Suenens, aient pu considérer les textes ultérieurs de Jean XXIII et de Vatican II, « Pacem in Terris » et « Gaudium et Spes » comme des réponses à l'attente de l'Eglise et du Monde. ³⁹

2. Des textes aux réalités

Vingt-cinq ans après la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948), dix ans après l'encyclique sur la Paix de Jean XXIII (1963), le problème du respect des droits de l'homme continue de se poser avec la même acuité, à travers le monde.

Les mêmes préoccupations persistent au sein de l'Eglise, comme en témoigne le récent discours du pape Paul VI au Secrétaire Général des Nations Unies (Février 1972) :

« L'Eglise, avant tout soucieuse des droits de Dieu, ne pourra jamais se désintéresser des droits de l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de son Créateur. Elle se sent blessée lorsque les droits de l'homme, quel qu'il soit et où que ce soit, sont méconnus et violés ». ⁴⁰

Il y a souvent loin, en effet, des principes aux applications et des textes aux réalités.

Quelques mois après la Déclaration universelle des droits de l'homme, les états européens avaient voulu donner le respect de la personne humaine comme soubassement à leur réconciliation et à leur union. La Convention Européenne des Droits de l'Homme, signée à Rome en 1950, fut la première à transformer la plupart des principes de la Déclaration universelle en obligations juridiques

⁽³⁷⁾ *Documentation catholique*, 1953, col. 1601, 1608.

⁽³⁸⁾ Pie XII, Encyclique « Summi Pontificatus » Acta Apostolicae Sedis XXXI, 1939, pp. 481-509, Allocutions aux membres du Tribunal de la Rote, 2 octobre 1945, 6 octobre 1946, 29 octobre 1947, Union catholique italienne des sages-femmes, 29 octobre 1951.

⁽³⁹⁾ *Rencontre des cultures à l'UNESCO sous le signe du concile œcuménique Vatican II*, Paris, Mame, 1966.

⁽⁴⁰⁾ *Information catholique*, numéro spécial « Les droits de l'homme en 1973 », 1^{er} janvier 1973, p. 7.

contrôlables. Elle est en vigueur depuis 1953. Elle a été ratifiée par 15 des 17 états du Conseil de l'Europe. Mais vingt ans après son entrée en vigueur, ni la Suisse, ni la France ne l'ont encore ratifiée. De plus, la Grèce l'a dénoncée en 1969. Ni l'Espagne, ni le Portugal, ni les états socialistes de l'Est ne l'ont signée. Enfin aucune Convention analogue n'existe pour les autres parties du monde, bien que l'idée fasse son chemin.

Dans le cadre des Nations Unies, diverses Conventions ont été signées depuis 1948 et surtout les deux pactes du 16 décembre 1966, relatifs, l'un aux droits civils et politiques, l'autre aux droits économiques, sociaux et culturels.

En dépit de toutes les proclamations, déclarations et conventions solennelles, le droit à la vie continue d'être refusé à des centaines de millions d'êtres humains, par suite de l'écart sans cesse grandissant qui se creuse entre les pays riches industrialisés et les pays pauvres en voie de développement.

Une étude récente de l'association américaine « Freedom House » estime que les deux tiers de la population mondiale sont victimes de la privation de leurs droits civils et politiques. On pense évidemment aux pays ravagés par la guerre (Vietnam, Biafra, Bangla Desh, Afrique portugaise, Palestine), à ceux qui tolèrent encore la ségrégation raciale (USA, Afrique du Sud, Rhodésie), ou même l'esclavage (Arabie Saoudite et Yemen), à ceux enfin qui depuis plus ou moins longtemps subissent des régimes dictatoriaux de droite ou de gauche (Espagne, Portugal, Grèce, Bolivie, Brésil, Guinée, Indonésie, Philippines, Chine, URSS, Tchécoslovaquie, etc...).

Mais nous ne devons pas oublier que les anciens pays colonisateurs tels que la France ou l'Angleterre ne se sont peut-être pas libérés de toute mentalité « impérialiste », ni débarrassés de tout « colonialisme intérieur », que ces mêmes pays et d'autres, comme la tranquille et pacifique Suisse, ont des législations et des procédures administratives très lourdes à l'égard des immigrés, ou des réfugiés.

Les Eglises elles-mêmes –et notamment l'Eglise catholique– ne peuvent, pas plus que les états, échapper au reproche de n'avoir pas respecté les droits de la personne humaine, qu'elles affirment hautement dans leurs déclarations solennelles. « *Il suffit de feuilleter la collection des Informations catholiques internationales, remarque Aimé Savard, un des collaborateurs de la revue, pour constater le nombre d'« affaires » qui ces dernières années, ont éclaté à ce propos dans les communautés chrétiennes* ». ⁴¹

(41) Ibid., p. 8.

Et si nous en venons aux difficultés des communautés chrétiennes du Mozambique, ou de la Colombie, de la Rhodésie ou de Washington, de la Catalogne ou du Pays Basque, nous abordons la question des droits culturels de l'homme.

Parmi les représentants de ces communautés nous trouvons certes des défenseurs de leurs droits culturels : les Chrétiens de la base et leurs prêtres savent faire appel de l'attitude de l'Eglise hiérarchique à la doctrine de Vatican II. Il n'est plus question aujourd'hui d'opposer, comme faisait encore Pie XII, les droits de la vérité et les droits de l'erreur, les droits de Dieu ou de l'Eglise aux droits de l'homme, car nous savons depuis le dernier Concile que la personne seule est sujet de droits.⁴²

« Notre Eglise ne cherche pas à défendre ses droits, disait récemment l'archevêque d'Asunción au Paraguay. Elle est avant tout préoccupée du respect des droits de l'homme ». ⁴³

Tous les Chrétiens cependant ne parlent pas ainsi. Il en est un certain nombre qui se complaisent dans la satisfaction des privilégiés, ou l'illusion des aliénés. Ils n'imaginent point que les groupes dominants s'attaquent souvent à l'âme des peuples et à leur culture, avant de s'en prendre à leurs ressources matérielles. Ils ne connaissent pas l'analyse que faisait le théologien Reinhold Niebuhr.

« L'intelligence des groupes privilégiés s'applique généralement à inventer des preuves spéculatives en faveur de la théorie selon laquelle les privilèges qu'ils détiennent sont la source de valeurs universelles et servent l'intérêt général ». ⁴⁴

C'est au nom de l'intérêt général, mais souvent à cause de leurs habitudes de compromissions étatiques, que les autorités ecclésiastiques se refusent à dénoncer ouvertement les violations des droits des hommes et des peuples, ou même contribuent à raffermir certaines structures oppressives.⁴⁵

Il n'est donc pas inutile, même à l'heure de l'Eglise du dialogue, de rappeler qu'il faut d'abord saisir l'autre dans son altérité, pour pouvoir valablement dialoguer avec lui.

De plus, comme faisait observer un évêque brésilien, Don Fragoso, « chez

(42) René Coste, *Théologie de la liberté religieuse*, op. cit. p. 383.

(43) *Informations catholiques internationales*, Août 1971, p. 15.

(44) R. Niebuhr, *Moral man and immoral society*, New York, 1932, p. 117.

(45) Ph. de la Chapelle, « Déclaration à Henri Fesquet à la veille du troisième synode romain » in journal *Le Monde*, 28 septembre 1971.

nous catholiques, les théologiens ont déjà approfondi l'identité qui existe entre le Christ et l'Eucharistie : *Ceci est mon corps* ».

« Mais l'identification avec le pauvre, avec le petit, l'humilié ou l'opprimé, le malade, le faible, le pécheur, l'avons-nous quelquefois approfondie ? »

« Il y a tout un effort de réflexion à faire dans ce sens qui nous fera modifier notre comportement ».⁴⁶

« L'identification » dont il s'agit constitue sans doute le premier effort d'approfondissement de la théologie morale, après le dernier Concile du Vatican.

Auparavant certains théologiens, comme Karl Hahner, réclamaient déjà une « Théologie en fonction de l'homme » :

« Vouloir faire une théologie qui, sous prétexte d'atteindre plus purement Dieu, s'évaderait en quelque domaine que ce soit de la sphère de l'homme, serait à la fois travailler contre l'homme et contre Dieu : comme si la connaissance de Dieu devait être acquise par une dépréciation de l'homme ! »⁴⁷

De même, le théologien français Jean Mouroux avait voulu montrer naguère que « le mystère chrétien est tout ruisselant de l'amitié divine pour l'homme, qu'il est capable d'expliquer sa misère et sa grandeur, de guérir sa blessure et de le sauver en le divinisant. »⁴⁸

Mais la véritable « conversion anthropologique » de la théologie catholique se réalise seulement au Concile Vatican II, lorsque les Pères Conciliaires proclament que « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ. Et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur ».⁴⁹

Or cet homme que le théologien rencontre sur son chemin aujourd'hui n'est point « l'animal raisonnable » de la théologie classique, ni « l'être pensant » de la philosophie cartésienne, mais cet « être-jeté-dans-l'histoire », dont parle Martin Heidegger. On comprend donc que selon la nouvelle problématique, l'histoire apparaisse comme « l'horizon le plus englobant de la théologie chrétienne ».⁵⁰

(46) A. Fragoso, *Évangile et révolution sociale*, Paris, Cerf, 1969, p. 21.

(47) Charles Muller, Herbert Vorgrimler, Karl Rahner, Paris, Fleurus, 1965, p. 64.

(48) Jean Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, Aubier, 1943, p. 7.

(49) Vatican II, *Gaudium et Spes*, avant-propos, Paris, Cerf, 1967.

(50) W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967.

3. Problématique nouvelle

De son côté le père Marie Dominique Chenu écrivait récemment : « *La raison historique est le nerf de la théologie nouvelle.* »⁵¹ Ceci suppose d'abord le refus de la théologie autoritaire et métaphysique traditionnelle et du schéma classique tripartite : exposé de la doctrine de l'Eglise – démonstration par la Tradition et l'Ecriture –, approfondissement spéculatif.

Le recours à l'Ecriture et à la Tradition demeure primordial, mais comme elles s'expriment à travers une grande variété de documents historiques, ceux-ci doivent être soumis à une herméneutique rigoureuse, pour qu'on puisse retrouver leur sens natif.

A partir du moment où le christianisme lui-même se présente comme un événement, une histoire, et pas seulement un système de vérités dogmatiques, l'étude de son développement s'impose. Cela exige un effort de discernement qui se fait en église, sous le contrôle de l'autorité hiérarchique, mais dans la ligne du courant « éthico prophétique » que par vocation l'Eglise doit suivre.⁵²

Il ne faut pas oublier que « *le lien entre l'agir de l'Eglise, sa "praxis" et la réflexion théologique ne peut être établi sans tenir compte d'un certain nombre d'exigence majeures* ». Et d'abord en ce qui concerne le lieu où est dite la révélation, l'Eglise elle-même : « *Ce n'est plus « le monde dans l'Eglise » ni « l'Eglise et le monde », mais « l'Eglise dans le monde » qu'il s'agit d'étudier.* »⁵³

On ne peut donc faire l'économie d'une recherche pluridisciplinaire très complexe, où interviennent fréquemment les sciences juridiques, linguistiques et anthropologiques, aussi bien que les spéculations morales et philosophiques.

Mais quand on entre dans une perspective historique authentique, la référence au passé ne peut suffire. Le père Pierre Eyt a dénoncé, à juste titre, les méfaits de l'archaïsme dans la mentalité chrétienne : « *Il nous faut reconnaître, dit-il, que le devenir n'a pas été valorisé par l'Eglise. Elle l'a cru superficiel ou dénué de sens. C'est pourquoi la foi apparut à plus d'un bon esprit comme un facteur de résistance à la mutation et de nostalgie de ce « temps dormant » dans lequel l'Eglise avait déployé ses structures et maîtrisé le devenir du monde. « Stat crux dum volvitur orbis ».* »⁵⁴

(51) Claude Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Préface de M.D. Chenu O.P., Paris, Cerf, 1972, p. 8.

(52) José Maria Diez Alegria, *Yo creo en la esperanza*, Bilbao, Desclée, 1972, p. 61.

(53) Jacques Audinet, *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris, Cerf, 1972, p. 31.

(54) Pierre Eyt, « Foi chrétienne et mutations socio-culturelles », citation de J. Fourastié, *Essais de morale prospective*, Paris, Gonthier.

Déjà les pères conciliaires avaient cherché à dépasser l'opposition classique de la théologie spéculative et de la théologie positive, en proposant l'élaboration d'une théologie nouvelle de type pastoral. Cet effort est particulièrement sensible dans la Constitution "pastorale" « Gaudim et Spes ».

La « théologie politique » de Jean-Baptiste Metz va dans le même sens quand elle tend, à travers la "déprivatisation" de notre morale, à faire apparaître comme une institution de "liberté", une Eglise, qui souvent dans le passé, est apparue « *comme une institution de répression* ». ⁵⁵

Au moment où toute théologie doit tenir compte de l'apport œcuménique, nous retrouvons les mêmes tendances, soit dans les travaux de la Conférence Œcuménique mondiale de 1966 sur l'Eglise et la Société, réunis sous le titre « L'individu et le groupe », ⁵⁶ soit parmi les ouvrages de plusieurs théologiens protestants.

Le plus connu parmi eux est sans doute Jürgen Moltmann qui, dans sa « théologie de l'espérance », reprend à son compte la formule de la onzième thèse de Karl Marx sur Feuerbach, quand il dit :

« Le théologien ne se contente pas d'interpréter autrement le monde, l'histoire et la condition humaine ; il s'agit pour lui dans l'attente de la transformation divine, de les transformer. » ⁵⁷

C'était précisément cette volonté d'efficacité, de promotion et de progrès qui inspirait aussi l'encyclique « Populorum progressio », du pape Paul VI, en 1967. ⁵⁸ Mais un observateur perspicace de l'Eglise contemporaine a remarqué que plusieurs théologiens et quelques évêques du Tiers-monde dénoncent les insuffisances de cette théologie du développement que l'Eglise romaine semblait faire sienne. « Populorum progression », disent-ils, a été rédigée en pays développé et s'adresse avant tout à ces pays. Comme autrefois l'encyclique « Rerum Novarum » de Léon XIII, elle fait appel à la bonne volonté des riches (aujourd'hui les nations riches) pour résoudre les problèmes des pauvres.

« Ceux qui vivent l'Evangile, immergés dans la pauvreté, sentent le besoin d'un effort complémentaire qui parte de la conscience même des pays pauvres ; d'un effort interne pour qu'ils prennent en mains leur destinée. » ⁵⁹

(55) J. Metz, *Pour une théologie du monde*, Paris, Cerf, 1971.

(56) *Eglise et société*, « L'individu et le groupe », Genève, Labor et Fides, 1966.

(57) Jürgen Moltmann, *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1970, p. 89.

(58) Paul VI, « Le développement des peuples », *Populorum Progressio*, Paris, Centurion, 1967.

(59) René Laurentin, *Flashes sur l'Amérique latine*, Paris, Seuil, 1968, p. 13.

« Christianisme opium ou libération ? » suivant la formule d'un théologien protestant brésilien, Rubem A. Alves, c'est en ces termes que se pose aujourd'hui, dans une grande partie du monde, le problème d'une « théologie de l'espoir humain ».⁶⁰

4. Dialectique de la libération

Un théologien catholique péruvien, Gustavo Gutiérrez a voulu, parmi d'autres, élaborer une « théologie de la libération » qui serait comme « *une manière nouvelle de faire de la théologie. Ce serait la théologie comme réflexion critique de la "praxis" historique, une théologie de la transformation libératrice de l'histoire de l'humanité et par conséquent, aussi, de cette portion d'humanité réunie en Eglise qui confesse ouvertement Jésus-Christ. Une théologie qui ne se limite pas à penser le monde, mais qui cherche à se situer comme un moment du processus à travers lequel le monde se transforme. Une théologie qui s'ouvre au don du royaume de Dieu, dans la protestation contre la dignité humaine écrasée, dans la lutte contre l'exploitation de l'immense majorité des hommes, dans l'amour qui libère, dans la construction d'une nouvelle société juste et fraternelle* ». ⁶¹

En écho à ce propos, le message de Noël 1972 du nouveau secrétaire général du Conseil œcuménique des Eglises, Philip Potter, évoquait ces mouvements de libération qui se créent partout, pour lutter contre l'oppression politique, économique, raciale ou sociale, et celle exercée par l'homme sur la femme.

« Le terme "libération", dit-il, est un bon terme biblique qui exprime ce que signifie le "salut", mais le mot "libération" effraie nombre de Chrétiens, en particulier ceux des pays qui, d'une façon ou d'une autre, maintiennent ou soutiennent l'oppression des autres ». ⁶²

On l'a bien vu lorsque, au dernier Synode romain de 1971, la notion de libération a suscité les objections du cardinal Höffner, parlant au nom de la conférence allemande :

« On semble affirmer, disait-il, que la justice et la liberté évangéliques coïncident avec la liberté politique, culturelle ou économique des peuples. Mais dans le Nouveau Testament, la justice signifie une vie juste de l'homme devant Dieu (2 p. 2, 3). La liberté évangélique consiste dans la libération de la servitude, non à l'égard d'autres hommes, mais à l'égard de ses propres péchés par Jésus-Christ. » (Rom., 8, 21 ; 2 Cor., 3, 17 ; Gal., 4, 31)

⁽⁶⁰⁾ Rubem A. Alves, *Christianisme opium ou libération ?*, Paris, Cerf, 1972.

⁽⁶¹⁾ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca, Sigueme, 1972, pp. 40-41.

⁽⁶²⁾ Philip Potter « Message de Noël 1972 » in *Information catholique internationale*, 1^{er} janvier 1973, p. 19.

« Je mets donc en doute, concluait le cardinal, qu'on puisse affirmer : la libération et le développement des peuples sont une partie intégrante de la rédemption qui nous est donnée par Jésus-Christ. »⁶³

Mais le Synode ne s'est pas laissé arrêter par cette objection. Il a affirmé dès le prologue du document sur la justice, la dimension sociale et séculière de la libération évangélique :

« Les espoirs et les forces qui travaillent le monde en profondeur ne sont pas étrangers à la dynamique de l'Évangile qui par la puissance de l'Esprit Saint libère les hommes de leurs péchés personnels et de ses conséquences dans la vie sociale. »

« La mission de prêcher l'Évangile, dit en effet le Synode, exige aujourd'hui l'engagement radical pour la libération intégrale de l'homme, dès maintenant, dans la réalité même de son existence en ce monde. »⁶⁴

Dans le commentaire qu'il en fait, l'abbé Laurentin remarque que le Synode reconnaît même, plus largement, que « l'action pour la justice à tous niveaux est exigée par l'Évangile. On tend ainsi à dépasser la vieille conception dualiste qui établit un cloisonnement entre temporel et spirituel, attribue l'un au laïc, l'autre à la hiérarchie et relativise ainsi la nécessité d'une lutte pour que les valeurs évangéliques se réalisent en ce monde. »⁶⁵

Dans ce combat pour la justice et la libération intégrale des hommes et des peuples, où il s'agit d'obtenir que les centaines de millions d'hommes qui sont plongés dans la faim et la misère puissent manger et survivre, il peut sembler paradoxal de faire intervenir le problème des cultures. Mais on peut faire observer que les zones de misère économique et les zones d'aliénation culturelle se recouvrent étrangement. Et puis l'anthropologie contemporaine nous apprend à ne pas confondre la culture et les beaux-arts. Nous savons désormais qu'on ne peut chez l'homme séparer "nature" et "culture". La culture est en effet ce qui fait être une nature "humaine", ce qui chez l'animal fait émerger l'homme.

Cette nouvelle définition de la "culture" sera l'instrument qui nous permettra de mieux saisir les dimensions que doit atteindre la libération intégrale de l'homme, annoncée par l'Évangile.

Dans la sagesse trop courte de l'adage célèbre « Primum vivere, deinde philosophari », d'après lequel « l'homme doit pouvoir vivre avant de philosopher », nous croyons retrouver une conception tendancieuse qui conduit souvent à op-

⁽⁶³⁾ René Laurentin, *Réorientation de l'Église après le troisième Synode*, Paris, Seuil, 1972, p. 172.

⁽⁶⁴⁾ Synode des évêques, *La justice dans le monde*, Paris, Centurion, 1971, pp. 54–63.

⁽⁶⁵⁾ R. Laurentin, op. cit., p. 173.

poser, bien à tort, les besoins corporels aux aspirations spirituelles. Il nous faut toujours prendre l'homme dans toutes ses dimensions.

Se référant aux textes du Concile Vatican II sur l'essor de la culture⁶⁶ et, plus profondément encore, à l'enseignement du Christ lui-même : à quoi servirait donc à l'homme de gagner l'univers s'il venait à perdre son âme ? (Mat., XVI, 26), le pape Paul VI, dans son encyclique sur le « Développement des peuples », met en garde les peuples pauvres contre la tentation qui leur vient des peuples riches. Il les exhorte « à sauver leur âme » et à demeurer fidèles « à leur génie propre ».⁶⁷

Ils la ressentent d'ailleurs eux-mêmes, l'importance de la culture, ces peuples du monde que nous voyons se “conscientiser” peu à peu, et “prendre la parole” les uns après les autres en Afrique, en Asie, en Amérique du Sud, ou en Europe même, eux qui avaient été maintenus si longtemps dans l'inconscience et le silence.⁶⁸

C'est pourquoi il nous semble utile et même urgent d'introduire la dimension culturelle dans l'action de libération à laquelle notre foi chrétienne nous convie aujourd'hui.

En réalité la question des droits culturels préoccupe depuis longtemps théologiens et missionnaires. Nous pensons aux études des pères Worniecki et Delos, dominicains⁶⁹, J. Lucien-Brun et Weber, jésuites,⁷⁰ R.P. Dournes M.E.P. et Luzbetak S.V.D.⁷¹

Particulièrement depuis le dernier Concile, le problème est repris de divers côtés, dans les congrès de missiologie ou dans les réunions de la commission romaine « Justice et paix ».⁷²

(66) Actes du Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, Paris, Cerf, 1966, Tome III, 2^e partie, ch. II.

(67) Paul VI, *Populorum Progressio*, Paris, Centurion, 1967, numéros 40-41.

(68) Morvan Lebesque, *Comment peut-on être breton ?*, Paris, Seuil, 1970.

Darcy Ribeiro, *L'enfantement des peuples*, Paris, Cerf, 197-

(69) H. Worniecki O.P., *Quaestio disputata de Natione et statu civili*, Plaisance, Divus Thoms, 1926.

J. T. Delos O.P., *La nation*, 2 vol., Montréal, L'Arbre, 1944.

(70) J. Lucien-Brun s.j., *Les libertés culturelles*, Paris, Beauchesne, 1932.

F. Weber s.j., *La Chiesa e le culture*, Rome, La Civiltà Cattolica, 1967.

(71) P. Luzbetak S.V.D., *L'Eglise et les cultures*, Louvain, Lumen Vitae.

J. Dournescx M.E.P., *L'Offrande des peuples*, Paris, Cerf, 1967.

P. Eyt, *Foi et culture*.

(72) Journal *La Croix*

- François Bernard, Réunion à Rome de la Commission « Justice et paix », 3 juin 1971.

- A.M. Henry O.P., « La Mission à l'heure des grandes mutations », 11 juillet.

Il ne faut pourtant pas se dissimuler que la tâche est immense. Elle requiert la collaboration des juristes et des théologiens, mais aussi des exégètes, des linguistes, des sociologues, des historiens et des anthropologues.

Quant à nous, nous essaierons simplement de voir dans quel sens s'oriente l'ensemble de ces travaux. A notre manière nous voudrions participer à l'action que, parmi tant d'hommes de bonne volonté, certains frères chrétiens mènent encore aujourd'hui contre les injustices culturelles dont leurs peuples sont victimes. Car parmi tous les peuples de la terre, que le Seigneur appelle « à chanter sa louange », (ps. 116), il en est encore beaucoup que les puissances spirituelles refusent de “reconnaître”, aussi bien que les puissances temporelles.

Voici donc le plan de notre travail :

A partir des textes juridiques de droit international, Déclaration universelle des droits de l'homme, Pactes et Conventions diverses, nous cherchons d'abord une définition approchée des droits culturels de l'homme (Chapitre II).

Nous faisons appel ensuite à l'Écriture Sainte (Chapitre III) et au témoignage de l'Église à travers l'histoire (Chapitres IV, V, VI).

Nous sollicitons aussi la réflexion des théologiens (Chapitre VII) et les données des sciences humaines, anthropologie et linguistique (Chapitre VIII).

Enfin, après avoir repris contact avec les textes officiels de l'Église (Chapitre IX), nous essayons d'aboutir à une synthèse constructive qui aide chacun, homme ou peuple, « à être lui-même et non un autre »⁷³ (Chapitre X).

Ce dernier chapitre devrait nous permettre, en conclusion, de déterminer les conditions pour la société ecclésiastique et pour la société politique, d'un véritable respect des cultures.

Demander la parole pour ceux qu'on n'autorise point à la prendre n'est-ce point travailler à l'œuvre du Dieu qui « relève les petits » (Luc, I, 52) et « libère les prisonniers » (Luc, IV, 19) ?

⁽⁷³⁾ Miguel de Unanuno, cité par Landsberg in *Réflexions sur Unanuno*, 1934.
Revue *Esprit*, septembre 1956.

BIBLIOGRAPHIE

- Alves (Ruben A.), *Christianisme Opium ou Libération ?*, Paris, Cerf, 1972.
- Cassin (René), « L'Etat Leviathan contre l'homme et la Communauté Humaine », *Nouveaux Cahiers*, 1940.
- Chapelle (Philippe, de la), *La déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme*, Paris, Pichon et Durand Auzias, 1967.
- Chevalier (E.J.) et Marmy (E.), *La communauté humaine selon l'esprit chrétien*, Fribourg, 1944.
- Comblin (Joseph), *Théologie de la paix*, Paris, Editions Universitaires, 1960.
- Coste (René), *Théologie de la Liberté Religieuse*, Paris, Duculot, 1969.
- Déclaration d'indépendance des colonies américaines* rédigée par Thomas Jefferson, 4 juillet 1776.
- Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* signée par le Roi, le 5 octobre 1789.
- Déclaration universelle des droits de l'homme*, 10 décembre 1948.
- Geffré (Claude), *Un nouvel âge de la théologie*, Paris Cerf 1972
- Girardi (Jules), *Christianisme, libération humaine, lutte des classes*, Paris, Cerf, 1972.
- Gutières (Gustave), *Teología de la liberación*, Salamanca, Sigueme, 1972.
- Jean XXIII, *Pacem in terris*, Paris, Fleurus, 1963.
- Le Droit d'être un homme*, Recueil de textes préparé sous la direction de Jeanne Hersch, UNESCO, 1968.
- Lénine, *Notes critiques sur la question nationale*, Moscou, Editions du Progrès, 1967.
- Lucien-Brun (Jean) s.j., « Les libertés culturelles », *Archives de Philosophie*, Paris, Beauchesne, 1932.
- Maritain (Jacques), *Les Droits de l'Homme et la loi naturelle*, New York, Maison Française, 1943.
- Moltman (Jürgen), *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1970.
- Mouroux (Jean), *Sens chrétien de l'Homme*, Paris, Aubier, 1943.
- Revue mensuelle *Christus* n° 75, « Libérer l'homme », Paris, 1972.
- Vatican II, « L'Eglise dans le monde de ce temps », *Gaudium et Spes*, Paris, Cerf, 1967.
- Verdoodt (Albert), *Naissance et signification de la déclaration universelle des droits de l'homme*, Louvain, Nauwelaerts, 1964.
- Vries (Egbert, de), *Eglise et Société*, « L'Individu et le Groupe », Genève, Labor et Fides, 1966.
- Weber (F.), « La Chiesa e le culture », *La civiltà catholica*, Rome, 1967.

– II –

**VERS UNE DEFINITION JURIDIQUE
DES DROITS CULTURELS DE L'HOMME**

I – La Déclaration universelle des droits de l'homme (1948)

1. Le principe de non-discrimination : article 2
2. Première mention des droits culturels : article 22
3. Le droit à l'éducation et à la culture : articles 26 et 27
4. Le droit à la différence ou à l'identité : article 31

II – Le problème des minorités

1. Les solutions anciennes :
 - a) L'extermination
 - b) Les transferts
 - c) L'assimilation
 - d) La reconnaissance unilatérale ou internationale
2. Le système de la Société des Nations
3. La charte des Nations Unies : article 68
 - a) La Sous-commission du Conseil Economique et Social
 - b) La Convention sur le Génocide (1948)
 - c) Etude des mesures discriminatoires
 - d) Convention de l'UNESCO du 14 décembre 1960

III – Les pactes internationaux relatifs au droits de l'homme (1966)

1. L'article 27
 2. Les garanties
-

I – La Déclaration universelle des droits de l'homme

C'est dans la nuit du 10 décembre 1948 que l'Assemblée Générale de l'Organisation des Nations Unies a voté la Déclaration universelle des droits de l'homme.

Comme l'indique le préambule de la Déclaration, c'est « *la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine* » qui a d'abord déterminé les auteurs de la déclaration.

On retrouve ici l'inspiration des déclarations antérieures analogues : déclaration française de 1789, influencée elle-même par les proclamations publiées aux Etats-Unis d'Amérique à partir de 1777 et éventuellement par la déclaration des droits de l'Acte constitutionnel anglais de 1689 :

« *Chaque homme, dit B. Groethuysen, du seul fait d'être un homme a un caractère absolu de droit. Qu'un homme se trouve à n'importe quel moment du temps, à n'importe quel endroit du monde, il a certains droits naturels. Ces droits donnés en même temps que l'homme, sont l'expression normative de la nature même de l'homme.* »¹

L'article premier de la déclaration répond précisément à cette première considération. Nous lisons en effet : « *Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits* ».

Mais en 1948 on a tenu compte également des événements effroyables qui se sont produits au cours de la seconde guerre mondiale, car « *la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité.* » (Préambule la déclaration : § 2).

Et comme la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme s'étaient traduits en fait par le refus opposé à certains groupes culturels, Juifs ou non-Aryens, de reconnaître ces droits, l'article second vient confirmer et préciser le précédent article. Il énonce le principe de la non-discrimination et constitue dans le contexte politique contemporain le premier des droits culturels.

⁽¹⁾ B. Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française*, Paris, Gonthier, 1966, p. 149.

I. Le principe de non-discrimination de 1948 : article 2

Il est ainsi formulé par la déclaration de 1948 :

« Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation. »

Mais si cet article 2 désigne concrètement tous les éléments, langue, race, religion, opinion, origine, situation, qui déterminent une culture, pour proclamer qu'aucun de ces éléments ne doit entraîner le refus des droits reconnus à tout homme, à partir de cet article 2 et jusqu'à l'article 21, il n'est plus question ni explicitement, ni implicitement de culture.

Tous les articles dont il s'agit énoncent en effet les divers droits que possède tout homme en tant qu'individu. Nous signalerons simplement « le droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de la personne » (articles 13 et 14), « le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion » (article 18), « le droit à la liberté de réunion et d'association » (article 20), le droit enfin d'« accéder dans des conditions d'égalité, aux fonctions publiques de son pays » (article 21).

Il est certain qu'on ne peut parler du respect des droits culturels de l'homme lorsque l'un ou l'autre de ces droits est refusé aux divers membres d'un groupe culturel quelconque, mais le droit à la non-discrimination n'est qu'un préalable aux droits culturels proprement dits. Ceux-ci vont apparaître dans la deuxième partie de la Déclaration universelle, quand on passe des droits individuels de l'homme aux droits sociaux (articles 22 à 30). La culture n'évoque-t-elle pas la dimension sociale de l'être humain ?

2. Première mention des droits culturels : article 22

De fait, la première mention des droits culturels de l'homme se trouve à l'article 22 de la Déclaration :

« Toute personne en tant que membre de la société a droit à la sécurité sociale, elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité, grâce à l'effort national et à la coopération internationale, compte tenu de l'organisation et des ressources de chaque pays. »

La formule peut paraître vague et imprécise ; il est intéressant de noter qu'on y trouve tout de même :

1°) une reconnaissance explicite des droits culturels de l'homme, aussi bien que ses droits économiques et sociaux.

- 2°) la justification de ces droits au titre de la nature sociale de l'homme et au nom de sa dignité, de son développement personnel.
- 3°) une demande de garanties nationales et internationales, par-delà les souverainetés qui divisent et opposent les états.

Pour une détermination plus précise des droits culturels de l'homme, il faudra se référer à d'autres articles de la Déclaration et en particulier aux articles 26 et 27.

3. Le droit à l'éducation et à la culture : articles 26 et 27

Les articles 26 et 27 définissent les droits de l'homme à l'éducation et à la culture.

L'article 26 se divise en trois paragraphes :

- 1°) *« Toute personne a droit à l'éducation. L'éducation doit être gratuite, au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et fondamental. L'enseignement élémentaire est obligatoire. L'enseignement technique et professionnel doit être généralisé. L'accès aux études supérieures doit être ouvert en pleine égalité à tous, en fonction de leur mérite. »*
- 2°) *« L'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Elle doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux, ainsi que le développement des activités de nations unies pour le maintien de la paix. »*
- 3°) *« Les parents ont par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants. »*

Grâce à ce texte, le droit de toute personne humaine à l'éducation se trouve consacré comme un droit universel et inaliénable.

Le but de cette reconnaissance est également indiqué puisqu'il est dit au paragraphe 2 que *« l'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales. »*

Mais l'explication de ces principes a fait difficulté au sein de la commission préparatoire de la Déclaration : tous les pays du monde n'ayant pas atteint le même niveau de développement économique, on ne pouvait imposer à tous l'obligation d'atteindre immédiatement le même niveau d'enseignement. On traça donc les lignes générales d'un programme d'instruction. L'enseignement élémentaire serait obligatoire, l'enseignement technique et professionnel devrait être généralisé et l'enseignement supérieur ouvert à tous en fonction du mérite.

Quand on voulut attribuer aux parents, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner aux enfants (paragraphe 3), les divergences idéologiques apparurent entre les représentants des divers pays et, au moment du vote en commission, il y eut 7 abstentions, 13 voix contre et seulement 17 voix favorables.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'on n'ait pu préciser davantage la signification de ce « genre d'éducation » dont parlait le paragraphe contesté.

Ce genre d'éducation doit sans doute favoriser « *la compréhension, la tolérance, l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux et religieux* » mais il n'est pas dit que cela suppose précisément le droit pour chaque nation, chaque groupe ethnique ou religieux de transmettre à ses membres son héritage spécifique.

Pour se rendre compte de cette déficience, il suffit de comparer au texte précédent la Déclaration sur l'Éducation du Concile Vatican II :

« Tous les hommes de n'importe quelle race, âge ou condition, possèdent, en tant qu'ils jouissent de la dignité de personne, un droit inaliénable à une éducation qui réponde à leur vocation propre, soit conforme à leur tempérament, à la différence des sexes, à la culture et aux traditions nationales en même temps que ouverte aux échanges fraternels avec les autres peuples, pour favoriser l'unité véritable et la paix du monde. »²

Il n'est davantage pas question de « vocation propre » ou de « culture nationale » dans l'article 27 de la Déclaration universelle. Voici d'ailleurs comment il a été formulé :

1°) « *Toute personne a le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bienfaits qui en résultent.* »

2°) « *Chacun a droit à la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur.* »

Sans doute cette reconnaissance des « droits d'auteur » constitue-t-elle un remarquable progrès sur le plan du droit international.

Sans doute ce droit de participation à « la vie culturelle de la communauté » est-il un fait intéressant. Mais de quelle communauté s'agit-il ? De la communauté ethnique particulière ou de la communauté mondiale ? Il eut fallu le préciser. Il y a dans le monde où nous vivons des cultures dominantes et des cultures dominées. Celles-ci cherchent parfois à sauvegarder leur identité, en revendiquant leur différence. Cette différence est-elle de droit ? On ne le dit pas.

⁽²⁾ Les Actes du Concile Vatican II, Déclaration « *Gravissimum Educationis* », § I, Paris, Cerf, 1966.

4. Le droit à la différence ou à l'identité : article 3I

Nous abordons ici un point fondamental pour la question des droits culturels de l'homme.

Au moment de la rédaction des articles de la Déclaration universelle des droits de l'homme, plusieurs délégations proposèrent l'addition d'un article supplémentaire, qui serait l'article 3I.

La version soviétique de cette proposition disait :

« Chacun a droit à sa propre culture ethnique ou nationale, qu'il fasse partie de la majorité ou de la minorité de la population, en ce qui concerne la race, l'origine nationale ou la religion ; à la création de ses propres écoles et à l'enseignement de sa propre langue, ainsi que à l'emploi de cette langue dans la presse, les réunions publiques, les tribunaux, et les autres institutions de l'administration publique. »³

Les textes préparés par la délégation danoise ou la délégation yougoslave disaient tous la même chose. D'ailleurs tous ces textes étaient conformes, comme les autres articles de la Déclaration au projet déjà établi le 12 octobre 1929 à Washington par l'Institut de Droit International. Ce projet affirmait en son article 3 :

« Il est du devoir de tout état de reconnaître à tout individu le droit au libre usage de la langue de son choix et de l'enseignement de celle-ci. »⁴

Malgré cela, l'Assemblée Générale rejeta formellement toutes ces propositions. En même temps, consciente des problèmes réels qui se posaient à elle, elle prit la résolution suivante :

*« L'Assemblée Générale,
Considérant que les Nations Unies ne peuvent pas demeurer indifférentes au sort des minorités,
Considérant qu'il est difficile d'adopter une solution uniforme de cette question complexe et délicate qui revêt des aspects particuliers dans chaque État où elle se pose,
Considérant le caractère universel de la Déclaration des droits de l'homme,
Décide de ne pas traiter par une disposition spécifique dans le corps de cette Déclaration, la question des minorités,
Renvoie au Conseil Economique et Social les textes soumis par l'URSS, la Yougoslavie et le Danemark sur cette question dans le document A/C 3/307/Rev.2 et prie le Conseil*

⁽³⁾ ONU, *Définition et classification des minorités*, Mémoire présenté par le Secrétaire Général, New York, 1950, p. 25.

⁽⁴⁾ Jacques Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris, Hartmann, 1945, p. 116.

d'inviter la Commission des droits de l'homme et la Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités afin que les Nations Unies puissent adopter des mesures efficaces de protection des minorités raciales, nationales, religieuses et linguistiques. »⁵

Ces décisions méritent quelques commentaires car elle touchent à l'un des problèmes les plus délicats soulevés par les droits culturels de l'homme et singulièrement ce que nous avons appelé le droit à la différence : le problème des minorités.

⁽⁵⁾ ONU, *Définition et classification*, op. cit. p. 26.

II– Le problème des minorités

« Une minorité, au sens propre du terme, est constituée par un groupe qui, fixé historiquement sur un territoire déterminé, s'oppose traditionnellement et consciemment par certains traits distinctifs à la masse des sujets de l'Etat auquel il est incorporé. Ces traits distinctifs sont constitués par des éléments variables : c'est tantôt la race, tantôt la religion, tantôt enfin la langue, qui confère à la minorité l'unité morale qui l'oppose au reste de la population. »⁶

C'est ainsi que le Professeur Charles de Visscher définissait en 1930, l'objet d'un problème qui devint l'occasion, sinon la cause, de la deuxième guerre mondiale et qui, depuis lors, est souvent apparu sur la scène internationale, en Afrique, ou en Asie, aussi bien qu'en Europe ; nous songeons au Biafra ou au Bengale, à l'Irlande ou au Pays Basque. C'est un problème fort ancien, contemporain en somme de la naissance des Etats.

A une époque où le politique et le religieux étaient étroitement unis, où prévalait l'adage « *cujus regio, ejus religio* », où l'on devait donc partager la foi du pays que l'on habitait, le problème essentiel était celui des minorités religieuses.

Pour assurer la protection de leurs coreligionnaires, parmi les Musulmans d'Orient, les rois et empereurs chrétiens d'Occident conclurent souvent des traités avec le Sultan de Constantinople. C'était le régime des Capitulations, inauguré par le traité que François I^{er} signa en 1535 avec Soliman II.

Plus tard, après la Réforme et les traités de Westphalie (1648) qui livraient la conscience des sujets à la discrétion de leurs princes catholiques ou protestants, une pratique nouvelle se fit jour qui consistait à introduire dans les traités établissant des cessions de territoires, certaines clauses en faveur de la liberté de religion des habitants des territoires cédés : Traités d'Oliva (1660), Nimègue (1678) et Ryswick (1697).⁷

(6) Ch. de Visscher, « Unité d'état et revendications minoritaires », *Revue de droit international et de législation comparée*, 1930, p. 331.

(7) Pierre Lanarés, *La liberté religieuse dans les conventions internationales et dans le droit public général*, Paris, 1964, p. 107.

Peu à peu l'idée de liberté religieuse a fait son chemin, mais si le problème des minorités religieuses a perdu de son importance, celui des minorités nationales, ethniques et linguistiques a éclaté.

L'idée de nation n'a pas eu toujours et partout la signification que nous lui donnons aujourd'hui, de « groupe humain qui se constitue en communauté autonome et distincte au sein de la communauté mondiale ». Mais c'est une idée ancienne en ce sens qu'on a longtemps désigné par ce terme le pays qui nous a vus naître.

La notion de "nationalité" s'est dégagée de celle de "nation" au début du XIX^e siècle : « *La nationalité*, dit l'historien Georges Weill, *c'est ce qui justifie, ou ce qui postule l'existence d'une nation. Une nationalité c'est un groupe humain qui aspire, ou bien à former une nation autonome, ou à se fondre, en raison d'affinité dans une nation existante.* »⁸

Ce sont précisément ces aspirations nationalitaires qui constituent l'essentiel du problème des minorités.

C'est en effet la Révolution française qui a fait de l'idée de nation une idée-force et les guerres de la Révolution et de l'Empire l'ont ensuite répandue à travers toute l'Europe.

« *A chaque nation un état, à chaque état une nation* » est devenu très vite la formule que Mazzini a popularisée, mais qu'il a été souvent difficile d'appliquer.

Si l'on cherche à déterminer les caractéristiques d'une nation, on se trouve en présence de deux ordres de critères :

- du point de vue objectif, c'est l'unité de langue, de foi, de mœurs, de culture qui fait la nation.
- du point de vue subjectif par contre c'est le consentement mutuel, le vouloir vivre collectif.

Les penseurs allemands insistaient sur les critères du premier groupe, les écrivains français et Ernest Renan en particulier⁹, sur ceux du deuxième groupe.

Ce qui est certain c'est qu'il existe très fréquemment dans une nation un groupe d'individus qui diffèrent de la majorité par leur langue, leur religion ou leur culture. Si ce groupe prend conscience de sa différence et désire la sauvegarder, la nation dominante sent son homogénéité menacée et des tensions surgissent inévitablement, que l'on essaie de résoudre, suivant diverses formules politiques.

⁽⁸⁾ G. Weill, *L'Europe du XIX^e siècle et l'idée de nationalité*, Paris, 1938, p. VIII.

⁽⁹⁾ E. Renan, « Qu'est-ce que une nation », Conférence faite à la Sorbonne le 11 mars 1882, *Discours et conférences*, 6^e édition, p. 306.

I. Les solutions anciennes :

a) L'extermination

Apparemment la formule la plus simple est celle qui procède par élimination du problème : on supprime physiquement les minorités.

La politique de génocide conduite par l'Allemagne de Hitler à l'encontre des Juifs restera sans doute l'exemple le plus monstrueux de suppression pure et simple d'une minorité.

Il existe malheureusement d'autres cas du même ordre. Il y a eu ainsi l'extermination des minorités arménienne et assyro-chadéenne par les Turcs entre 1915 et 1925.

b) Le transfert

Par des voies moins brutales on arrive aussi à l'élimination des minorités par transfert de populations. C'est ce qui a été fait au moment des échanges de population gréco-bulgares de 1913 ou gréco-turcs de 1923, et plus récemment, soit sur l'initiative du régime nazi au début de la deuxième guerre mondiale pour rapatrier les Allemands d'Europe Centrale, soit à la fin de cette même guerre sur décision des Alliés pour expulser vers l'Ouest onze millions d'Allemands de l'Est.

Plus près de nous encore nous savons qu'à la fin de la guerre d'Algérie plus d'un million de Français ont dû quitter l'Afrique du Nord pour venir s'établir en Europe.

Et enfin depuis la guerre d'Israël, il y a dans les camps de Palestine un million de personnes déplacées qui attendent la solution de leur problème.

Mais quel que soit l'intérêt du résultat obtenu, il faut reconnaître que le moyen choisi, quand on songe aux souffrances infligées aux populations déplacées, le transfert, est aussi un pis-aller, sinon un crime.

c) L'assimilation

Une solution différente du problème des minorités, c'est celle de l'assimilation. C'était la politique officielle de la plupart des puissances européennes vis-à-vis de leurs colonies, mais l'échec de cette politique en Afrique, aussi bien qu'en Asie, conduit aujourd'hui beaucoup d'Européens à la mettre en question en Europe même.

L'exemple des états américains, et plus particulièrement celui des Etats-Unis, pourrait cependant laisser croire qu'en certains cas du moins l'assimilation constitue la formule idéale pour la solution des problèmes d'affrontements culturels.

Il est vrai que cette politique a permis de faire de la société la plus hétérogène un seul peuple, pourquoi ne pas le dire, le peuple le plus puissant du monde, le peuple américain. Mais il nous faut observer que ce “miracle” s’est réalisé dans des conditions très particulières : tous les Américains, sauf les Indiens, sont des immigrants, ou des descendants d’immigrants. Les premiers d’entre eux, Anglo-saxons d’origine protestante qui ont évidemment laissé une empreinte très forte sur l’histoire du pays, ont très vite coupé les ponts avec la métropole, de telle sorte qu’avec les nouvelles vagues venues des régions très différentes de l’Europe au cours du XIX^e siècle il s’est opéré plutôt une fécondation qu’une assimilation, génératrice d’un peuple nouveau.

Le XX^e siècle nous prouve cependant que le système américain a tout de même marginalisé certains éléments minoritaires comme les Mexicains ou les Portoricains “chicanos” et surtout les Noirs. Et ce n’est pas un mince problème que celui de ces groupes “marginiaux”.

D’autre part une sociologie un peu perspicace comme celle de l’anthropologue brésilien Darcy Ribeiro nous démontre qu’en Amérique, même à coté de ces “peuples transplantés”, tels que les Etats-Unis, le Canada, l’Argentine ou l’Uruguay, il y a aussi les “peuples témoins”, nés sur les ruines des civilisations aztèque, maya, inca, qui ont été asservis, pillés, traumatisés par l’expansion européenne, les “peuples nouveaux”, tels que le Brésil qui tiennent leur origine de la fusion de “matrices” ethniques très différenciées, fusion imposée par des entreprises coloniales esclavagistes, suivie de déculturation de ces matrices, de métissage racial et d’acculturation au sein de nouvelles ethnies.

Quand on étudie cet immense “enfantement des peuples” qui s’opère dans les Amériques, on constate que les processus d’acculturation varient énormément suivant que les contacts entre les peuples s’établissent entre pays qui possèdent le même niveau de développement, ou entre pays très différents et aussi, selon que ces contacts ont lieu de manière spontanée, ou dans des conditions de contrainte et de domination.¹⁰

L’histoire de certains peuples européens tels que les peuples irlandais, flamands, ou basques n’est-elle d’ailleurs pas là pour confirmer que l’assimilation forcée aboutit généralement à l’opposé du but recherché, la révolte et la séparation.

⁽¹⁰⁾ Darcy Ribeiro, *L’enfantement des peuples*, Paris, Cerf, 1970, pp. 18-34 et 82.

d) La reconnaissance

Une autre formule, plus complexe mais aussi plus humaine, consiste à reconnaître le fait minoritaire, pour en tirer les conséquences juridiques.

Ces conséquences juridiques seront établies soit unilatéralement par l'état concerné, soit multilatéralement par deux ou plusieurs états.

L'empire austro-hongrois fournissait un bon exemple de solution unilatérale : l'article 19 de la constitution de 1867 proclamait en effet :

« Tous les peuples de l'Etat sont égaux en droits et chaque peuple a un droit inviolable à la protection et à la culture de sa langue et de sa nationalité. »

« L'égalité de tous les idiomes usités dans l'Empire pour les écoles, l'administration et la vie publique est reconnue par l'Etat. »

« Dans les pays où existent différentes nationalités, les établissements publics d'éducation doivent être organisés de manière que sans être contrainte d'apprendre une seconde langue, chacune des nationalités possède tous les moyens nécessaires d'être instruite dans sa langue. »¹¹

Cette libéralité, au moins théorique, ne permit pas toutefois de sauver l'unité de l'empire austro-hongrois, en 1918.

Par contre la dislocation de l'empire tsariste en 1917 provoqua l'apparition d'un régime socialiste, qui dès l'abord adopta une politique nationalitaire diamétralement opposée à l'attitude assimilationniste des tsars. Au sein de l'URSS s'organisèrent quarante unités nationales autonomes distinctes, dont les frontières avaient été délimitées sur le seul critère ethnique.

Le décret du 2 novembre 1917 s'exprime ainsi :

« Exécutant la volonté du Congrès des Soviets, le Conseil des Commissaires du Peuple a résolu la question des Nationalités en se basant sur les principes suivants :

1°) Egalité et souveraineté des peuples de Russie.

2°) Droits des Peuples de Russie de disposer d'eux-mêmes, jusqu'à la séparation complète et constitution d'un Etat indépendant.

3°) Suppression de tous privilèges et restrictions dans le domaine religieux ou national.

4°) Libre développement des minorités nationales ou des groupements ethniques habitant sur le territoire russe. »¹²

L'histoire des cinquante dernières années a cependant démontré que cette égalité des nations et leur droit d'autodétermination est demeuré tout à fait théorique dans l'empire des soviets.

⁽¹¹⁾ J. Lucien-Brun, *Le problème des minorités devant le droit international*, Lyon, 1923, p. 69.

⁽¹²⁾ Marc Tougouchi-Caiannée, *L'URSS face au problème des nationalités*, Liège, 1946, p. 251.

Dans l'esprit du Commissaire aux Nationalités, devenu Secrétaire Général du Parti Communiste, Joseph Staline, la promotion des cultures nationales avait pour objet l'édification d'une unique et identique culture, "nationale par la forme" mais "prolétarienne par le fond".

Une telle politique menée pourtant avec une énergie farouche n'a pas non plus permis d'éviter l'apparition de nombreuses crises, depuis l'insurrection géorgienne de 1924, jusqu'aux protestations des Lithuaniens de 1972.

On pourrait évidemment donner d'autres exemples d'organisation fédérale, qui permettent d'assurer le respect de cultures diverses, même minoritaire, c'est le cas de la Confédération helvétique ou de la Fédération canadienne. Et pourtant même dans ces deux cas les journaux nous parlent souvent des problèmes du Jura suisse ou du Québec.

Faut-il donc admettre qu'il n'y a pas de solution valable dans le cadre de l'Etat-nation ?

On songe alors à la solution internationale de ces questions.

Les Congrès européens du XIX^e siècle marquaient déjà une longue progression vers la reconnaissance internationale des droits des minorités. L'article I^{er} de l'Acte final du Congrès de Vienne déclarait le 9 juin 1815 :

« Les Polonais sujets respectifs des Hautes Parties Contractantes obtiendront des institutions qui assurent la conservation de leur nationalité, d'après les formes d'existence politique, que chacun des gouvernements auxquels ils appartiennent jugera convenable de leur accorder. »

Quant au Congrès de Berlin de 1878, il consacra l'émancipation des Principautés balkaniques, mais il leur imposa aussi des clauses d'égalité à l'égard de leurs minorités ethniques et religieuses :

« La distinction des croyances religieuses et des confessions ne pourra être opposée à personne comme un motif d'exclusion ou d'incapacité ; en ce qui concerne la jouissance des droits civils et politiques, l'admission aux emplois publics, fonctions et honneurs, ou l'exercice des différentes professions et industries, dans quelque localité que ce soit. »¹³

L'œuvre de ces Congrès se révéla malheureusement inefficace et éphémère, à cause de la mésentente des Puissances.

Après la première guerre mondiale la question fut donc repensée et replacée dans le cadre du nouveau système de la Société des Nations.

⁽¹³⁾ Françoise Branchu, *Le problème des minorités en droit international depuis la seconde guerre mondiale*, Thèse, Lyon, 1959, pp. 22 et 24.

2. Le système de la Société des Nations

La Première guerre mondiale avait été le résultat des conflits nés de la “question nationale”. A son tour, par suite de la dislocation des empires centraux, de la constitution de nouveaux états, des rectifications de frontières auxquelles elle aboutit, elle provoqua l'apparition de nouvelles minorités.

La Conférence de la paix, préoccupée du sort des minorités nationales, ethniques, ou linguistiques, mais soucieuse également de ne pas heurter les états, jaloux de leur unité et de leur souveraineté, s'arrêta à une solution de compromis : on accorda « *aux personnes appartenant à des minorités de race, de langue et de religion* » des droits individuels garantis par la Société des Nations, mais on ne reconnut point aux minorités, en tant que telles, le caractère de sujets de droit.

Les clauses de protection se trouvent soit dans les traités imposés aux états vaincus, tels que l'Autriche (S^t Germain, 1919), la Bulgarie (Neuilly, 1919), la Hongrie (Trianon, 1920), la Turquie (Lausanne, 1923), soit dans les traités complémentaires conclus avec les nouveaux états, tel que la Yougoslavie (S^t Germain, 1919), la Tchécoslovaquie (S^t Germain, 1919), la Roumanie (Paris, 1919), la Pologne (28 juin 1919), la Grèce (Sèvres, 1920), soit dans les conventions bilatérales, telle que la convention relative à la Haute Silésie, signée par l'Allemagne et la Pologne en 1922, soit dans les déclarations imposées aux états candidats à la SDN, tels que l'Albanie et la Finlande en 1921, la Lituanie en 1922, l'Estonie et la Lettonie en 1923.

Pour connaître la nature de ces clauses, on peut se référer au traité polonais du 28 juin 1919, car les mêmes normes se retrouvent, à peu près identiques dans les autres textes juridiques.

Il en ressort que d'une part, un certain nombre de droits généraux sont assurés aux membres des minorités, comme à tous les autres citoyens : droit à la vie et à la liberté (article 2), droit à la nationalité (article 3), droit à l'égalité civile et politique (article 7) et d'autre part des droits spéciaux leur sont garantis à titre individuel : liberté religieuse (article 2), libre usage de la langue (article 7), droit de créer, diriger et contrôler des institutions, religieuses, charitables ou scolaires (article 8), droit à recevoir l'instruction dans leur langue dans les écoles publiques (article 9), droit à une participation équitable des fonds publics répartis dans un but d'éducation, de religion ou de charité (article 9).

Mais il faut relever que les traités ne font pas mention de droits collectifs, reconnus aux minorités en tant que telles. On notera comme une exception à cette règle les articles 10 à 13 du traité avec la Tchécoslovaquie qui prévoient

une large autonomie pour les Ruthènes de Subcarpathie, au sein de l'unité tchécoslovaque.

Et pourtant l'autonomie est toujours apparue comme la réalisation la plus complète des revendications minoritaires, car elle suppose « *d'une part la reconnaissance de la minorité comme personne morale de droit public et d'autre part la délégation par l'Etat aux mandataires de la minorité, de certaines compétences, propres à assurer la réalisation des buts culturels qu'elle se propose.* »¹⁴

Les garanties prévues pour l'application des traités de 1919–1920 sont essentiellement des garanties d'ordre international. Il revient aux deux organes principaux de la SDN, c'est-à-dire le Conseil et la Cour Permanente de Justice Internationale, de veiller à l'intangibilité des clauses de protection des minorités et à leur exécution.

Malheureusement les garanties prévues n'ont guère joué. D'abord, dès le départ, il semble qu'on n'ait voulu assujettir au système que les petits états, et qu'on se soit gardé de l'imposer aux grandes puissances, Allemagne, Italie, à plus forte raison France et Grande-Bretagne. Au lieu de s'orienter vers le respect universel et permanent du droit, le Conseil de la SDN s'est laissé conduire par des considérations politiques à tel point que les grandes puissances se sont fait prendre à leur propre jeu.

Dès le 13 septembre 1934, la Pologne dénonçait les clauses des traités qu'elle avait signés.

L'Allemagne ensuite, qui comptait plusieurs millions de nationaux réduits à l'état de minorités, à la suite des traités de Versailles et de Saint-Germain, remettait en cause l'ensemble de ces traités.

Quant aux états dits « neutres », tels que la France et la Grande-Bretagne, leur souci de tranquillité, ou leur mauvaise conscience, les conduisait à ignorer le problème le plus possible.

On s'achemina ainsi vers la crise germano-tchécoslovaque de 1938, puis à la deuxième guerre mondiale (1939).

3. La Charte des Nations Unies : article 6

Le bouleversement général de la carte du monde, qu'a entraîné la deuxième guerre mondiale, a provoqué des changements considérables dans la situation des minorités, soit en Europe, soit hors d'Europe.

⁽¹⁴⁾ David Erdstein, *Le statut juridique des minorités en Europe*, Thèse, Paris, 1932, p. 120.

En Europe, l'Allemagne nazie avait cherché à faire coïncider les frontières ethniques et politiques par tous les moyens : rapatriement des Allemands de l'extérieur, occupation de l'Autriche et du pays des Sudètes, extermination enfin de près de six millions de Juifs.

Par la suite, l'expulsion d'une douzaine de millions d'Allemands des pays de l'Est vers l'Ouest, consacrée par des accords de Potsdam en 1945, allait dans le même sens.

L'entrée enfin dans la zone d'influence soviétique de la plupart des Etats, jadis obligés par les clauses des traités de la SDN, transforma la condition des minorités dans ces régions : l'URSS accorde en effet la reconnaissance officielle et l'autonomie culturelle, sinon politique, à toutes les minorités, au sein d'un système fédératif, mais en même temps, elle refuse toute intervention extérieure et tout contrôle international pour la solution des difficultés toujours inhérentes à de telles situations.

Il arrive cependant qu'à l'occasion de certains événements, comme l'invasion de la Tchécoslovaquie en 1968, ou le procès de Léninegrad en 1970, des éléments allogènes tchèques, slovaques, ou israélites manifestent leur insatisfaction et leur opposition.

Le même mécontentement, susceptible de créer des crises politiques profondes, renaît aussi parfois en Europe Occidentale sur des fronts d'opposition culturelle tels que le Sud-Tyrol, où se rencontrent Italiens et Germaniques, le Schleswig germano-danois, la région bruxelloise franco-flamande, les pays basques ou catalans de la péninsule ibérique et les zones protestantes ou catholiques de l'Irlande.

Hors d'Europe, il est difficile de recenser toutes les crises qui sont nées, en Afrique ou en Asie, du progrès des idées nationalistes : guerre d'Indochine, guerre du Cachemire, guerre de Palestine, guerre d'Algérie, guerre du Biafra, guerre du Bengale, guerres qui s'échelonnent pour ainsi dire sans interruption, de 1946 à 1972.

Il n'est d'ailleurs pas aisé de discerner parmi les causes de ces conflits ce qui précisément relève des intérêts économiques, idéologiques, ou culturels. Il paraît en revanche très clair que, à la différence de la Société des Nations, l'Organisation des Nations Unies ne se préoccupe guère du statut des minorités.

L'ONU s'est voulue plus réaliste que la SDN. Elle s'est organisée sur le dogme de la souveraineté absolue des états : l'article 2 § 7 de la Charte des Nations Unies interdit l'intervention des Nations Unies dans les affaires qui relèvent essentiellement de la compétence nationale d'un Etat.

Mais par ailleurs la même charte proclame dans son préambule “la foi des Nations Unies” dans les droits fondamentaux de l’homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l’égalité des droits des hommes et des femmes ainsi que des nations grandes et petites.

L’incompatibilité certaine qu’il y a entre ces deux principes reconnus par les Nations Unies, souveraineté absolue des états d’une part, valeur universelle des droits fondamentaux de l’homme d’autre part, explique les difficultés énormes rencontrées par les organismes de l’ONU chargés de veiller à leur application.

a) La Sous- Commission du Conseil Economique et Social

L’article 68 de la Charte des Nations Unies prévoyait la création d’une Commission du Conseil Economique et Social chargée des droits de l’homme.

Cette Commission des droits de l’homme créa à son tour en 1947 une Sous-Commission pour la lutte contre les mesures discriminatoires et pour la protection des minorités.

La Sous-Commission prépara une définition et une classification des minorités, ainsi qu’un projet d’ensemble sur les mesures concrètes à promouvoir pour leur protection.

Ce projet rencontra malheureusement l’opposition des états occidentaux partisans de la politique d’assimilation.

Cette même politique sur laquelle s’étaient fondés au siècle dernier la plupart des empires coloniaux avait aussi entraîné le rejet de la proposition d’article 31 de la Déclaration universelle des droits de l’homme.

b) La Convention sur le Génocide (1948)

Au moment de la préparation de la Convention sur le Génocide (décembre 1948), les mêmes opposants empêchèrent l’introduction dans la Convention de la notion de “Génocide culturel”.

Le projet initial du Secrétaire Général des Nations Unies avait pourtant prévu de distinguer trois formes de génocide :

- le “génocide physique” ou destruction directe d’un groupe humain.
- le “génocide biologique” ou prévention des naissances au sein d’un groupe.
- le “génocide culturel” ou destruction des caractéristiques spécifiques d’un groupe national, racial ou religieux.

Mais le texte définitif de la Convention ne retint que la « *destruction physique totale ou partielle* » d’un « *groupe national, ethnique, racial ou religieux* ».

c) Étude des mesures discriminatoires

En présence de l'hostilité des puissances, qui craignent toujours « une exploitation abusive » des droits des minorités, la Sous-Commission oriente alors ses travaux dans un autre sens : elle se consacre à « l'étude des mesures discriminatoires », appliquées par les états membres de l'ONU, dans différents domaines.

C'est ainsi que voit le jour une série d'études sur « les mesures discriminatoires dans le domaine de l'enseignement » (1957), dans le domaine de la liberté de religion et des pratiques religieuses (1960), dans le domaine des droits politiques (1962).

Il s'agit de rapports fort intéressants, car à partir de renseignements fournis par les états eux-mêmes, on se rend compte que les situations faites aux cultures minoritaires sont très différentes d'un pays à l'autre. Ainsi dans le domaine de l'enseignement, le rapport de M. Charles Ammoun, délégué permanent du Liban auprès de l'UNESCO, constate que même dans des pays où coexistent des groupes distincts, parlant et écrivant traditionnellement des langues différentes, mais qui se prêteraient à l'enseignement, on trouve au moins quatre types de régime linguistique.

- 1°) Dans certains pays, comme la Belgique, le Québec, la Suisse, la Finlande, l'URSS, la Yougoslavie, l'Union Sud-Africaine, deux ou plusieurs langues sont considérées comme langues officielles et jouissent d'un statut de complète égalité en matière d'enseignement : l'article 121 de la Constitution de l'URSS garantit à tous les citoyens « l'enseignement scolaire en langue maternelle ». De ce fait, un nombre considérable de langues, deux cents environ, sont reconnues et utilisées dans l'enseignement.
- 2°) Dans des pays, tels que l'Albanie, l'Autriche, la Bulgarie, la Tchécoslovaquie, la Hongrie, l'Inde, la Pologne et la Roumanie, deux ou plusieurs langues bénéficient de l'égalité de statut en matière d'enseignement, bien qu'elles ne soient pas considérées comme officielles : la constitution de l'Inde garantit à toutes les minorités linguistiques le droit de conserver leur langue et leur culture et de créer des écoles de leur choix. L'état ne peut refuser son assistance financière à ces écoles pour le seul motif qu'elles appartiennent à des minorités. L'état roumain pourvoit à l'instruction d'environ quinze minorités dans leur langue maternelle, aux degrés élémentaire et secondaire.
- 3°) Dans d'autres pays encore, tels que l'Afghanistan, l'Algérie, le Danemark, l'Irak, Israël, l'Italie, la République Fédérale d'Allemagne, le Portugal, la Turquie, les USA, des établissements publics ou

privés des divers degrés emploient pour l'enseignement la langue maternelle de certains groupes déterminés : dans l'affaire Meyer contre l'état de Nebraska, la Cour Suprême des Etats-Unis a décidé en 1925 qu'une loi d'un état interdisant l'enseignement d'une langue étrangère à des élèves, tant dans les écoles publiques que dans les écoles privées, allait à l'encontre de la clause du quatorzième amendement à la Constitution des Etats-Unis relative à la procédure régulière, du fait qu'elle constituait une atteinte abusive au libre exercice de leur profession par les instituteurs. Aussi, dans les régions du pays où d'autres langues que l'anglais sont répandues, comme l'espagnol dans le sud-ouest, les instituteurs des premières classes sont-ils en général bilingues.

- 4°) Enfin, dans d'autres pays, tels que la Birmanie, l'Indonésie, les Philippines, le Royaume-Uni et récemment la France (loi Deixonne 1951), des écoles sont autorisées à enseigner ou à utiliser à l'occasion, des langues ou dialectes locaux : c'est le cas des quatre-vingts dialectes locaux aux Philippines, le cas du basque, du breton et de l'occitan en France, celui du gaélique et du gallois au Royaume-Uni.¹⁵

d) Convention de l'UNESCO (1960)

Pour une fois les études de la Sous-Commission aboutirent à la signature par les états membres de l'UNESCO d'une Convention concernant « *La lutte contre la discrimination dans le domaine de l'enseignement* » (14 décembre 1960).

L'article 5 de la Convention déclare : « *Il importe de reconnaître aux membres des minorités nationales le droit d'exercer des activités éducatives qui leur soient propres, y compris la gestion d'écoles et selon la politique de chaque état en matière d'éducation, l'emploi ou l'enseignement de leur propre langue.* »¹⁶

Une telle affirmation de principe paraîtra sans doute bien timide car la clause « *selon la politique de chaque état en matière d'éducation* », clause qui réserve les droits souverains de l'état, en atténue considérablement la portée. D'autre part, le paragraphe III précise que « *la fréquentation de ces écoles sera facultative* ». Et enfin,

(15) Nations Unies, *Etude des mesures discriminatoires dans le domaine de l'enseignement*, par Charles D. Ammoun rapporteur spécial, New York, 1957, pp. 105-126.

(16) Nations Unies, *Protection des minorités*, Compilation des textes qui prévoient des mesures spéciales de protection pour des groupes ethniques religieux ou linguistiques, New York, 1967, p. 18.

aucun recours n'est prévu pour les groupes minoritaires qui ne bénéficieraient pas de la protection d'un état qui serait partie à la Convention.

On comprend dès lors que de nombreux groupes culturels menacés dans leur identité préfèrent, encore aujourd'hui, s'assurer les garanties d'un état propre (Algérie, Bengale), ou celle d'un état voisin (accords bilatéraux austro-italiens), plutôt que celles d'un droit international toujours hésitant.

Le progrès cependant ne va-t-il pas dans le sens d'une définition juridique toujours plus parfaite des droits culturels de l'homme ? C'est tout de même une idée qui fait son chemin.

III- Les Pactes internationaux relatifs aux droits de l'homme (1966)

La Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948, malgré ses insuffisances, marquait un idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations. Les principes qu'elle proclamait devaient peu à peu se répandre dans le monde entier. Mais sa principale faiblesse était sans doute qu'elle était dépourvue de valeur juridique, car elle n'était pas un traité.

Ayant proclamé la Déclaration universelle des droits de l'homme, l'Organisation des Nations Unies a donc voulu consacrer ces principes par des traités pouvant être présentés à l'approbation et à la ratification des états membres, pour être incorporés dans leur législation nationale.

Il a fallu sept ans pour préparer un premier projet de pactes et c'est seulement le 16 décembre 1966, soit dix-huit ans après la Déclaration universelle, que l'Assemblée Générale des Nations Unies a adopté, à l'unanimité, les deux pactes ou traités relatifs à la protection internationale des droits fondamentaux de l'homme.

Après discussion, l'opinion avait prévalu que deux pactes étaient nécessaires, du fait que les droits civils et politiques pouvaient être assurés immédiatement, alors que les droits économiques, sociaux et culturels adéquats ne pouvaient être réalisés que progressivement, selon les ressources dont disposaient les différents états. Les deux pactes renferment cependant un grand nombre de dispositions analogues, et en particulier le premier paragraphe du premier article de chaque pacte, qui va bien plus loin que la Déclaration universelle, puisqu'il consacre le principe d'autodétermination des peuples : « *Tous les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique social et culturel.* »¹⁷

Un autre point très important, et qui va dans le même sens, c'est l'adjonction au pacte relatif aux droits civils et politiques d'un article 27 que, par suite de l'opposition des puissances coloniales, la Commission des droits de l'homme n'avait jamais pu faire passer.

(17) Nations Unies, *Pactes internationaux relatifs aux droits de l'homme*, New York, 1967, p. 6.

I. L'article 27

L'article 27 déclare donc : « *Dans les Etats où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir en commun, avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue.* »¹⁸

L'un des auteurs qui en 1929 avaient déjà recensé cent quarante déclarations de droits de l'homme, élaborées depuis la fin du XVIII^e siècle, le professeur B. Mirkine-Guetzevitch avançait l'opinion suivante peu de temps après la Déclaration universelle de 1948 :

« *L'essence du problème de la défense internationale des droits de l'homme réside non pas dans la procédure, ni dans les systèmes techniques, mais dans la formulation même des doctrines de la liberté moderne.* »¹⁹

En ce qui concerne les droits culturels de l'homme, il nous semble que, grâce aux pactes internationaux de 1966, nous arrivons enfin à une formulation relativement satisfaisante, puisque on admet pour chaque peuple, outre le droit de non-discrimination (article 2 § 2) et le droit au libre développement culturel (article I), le droit aussi à la différence ou à une vie culturelle propre (article 27).

Il reste à voir le problème des garanties.

2. Les garanties

« *L'oubli et le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements.* »

C'est ce qu'affirmait la Déclaration de 1789. Cette vérité d'évidence n'a pourtant pas suffi à garantir le respect général des droits de l'homme. Seules des sanctions véritables pourraient constituer des garanties valables.

Le 29 mars 1949 le représentant permanent de l'Australie auprès des Nations Unies avait demandé l'inscription à l'ordre du jour de l'Assemblée Générale du « *respect des libertés et des droits fondamentaux de l'homme en Bulgarie et en*

(18) M. René Cassin nous a fait observer que par rapport à l'article 31 de la Déclaration universelle rejetée en 1948, on est passé avec cet article 27 de la présentation positive d'un droit à la présentation négative de ce même droit.

(19) B. Mirkine Guetzevitch, *Quelques problèmes de la mise en œuvre de la Déclaration universelle des droits de l'homme*, Recueil des cours de l'Académie de Droit International de la Haye, 1953, II, p. 262.

*Hongrie et notamment la question des libertés religieuses et civiques telle qu'elle s'est posée en particulier à l'occasion des procès qui ont eu lieu récemment contre les dignitaires de l'Église ».*²⁰

Le 3 novembre 1950, après dix-neuf mois de procédure, l'Assemblée Générale adoptait la résolution 385 V. Selon ce texte l'Assemblée :

- 1) prend acte des avis consultatifs ;
- 2) blâme les gouvernements défaillants ;
- 3) estime que les gouvernements n'ont pas de sens moral ;
- 4) constate que les violations persistent ;
- 5) invite les membres des Nations Unies à rester vigilants ;
- 6) invite le secrétaire général à fournir des informations aux membres des Nations Unies.²¹

L'échec était flagrant. C'est sans doute ce qui détermina les états membres du Conseil de l'Europe à signer le lendemain, 4 novembre 1950, la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme. Cette convention avait l'avantage de créer un système juridique qui tendait à garantir réellement les droits de l'homme : Commission européenne des droits de l'homme et Cour européenne des droits de l'homme. De plus, l'article 25 de la Convention instituait la possibilité de recours individuel devant la Commission.

Il est vrai que vingt ans après cette signature la République Française n'a toujours pas ratifié la Convention de 1950, mais grâce à l'accord de la plupart des états européens, le droit de recours individuel s'exerce auprès des instances européennes depuis le 5 juillet 1955 et la Cour européenne a prononcé son premier arrêt sur le fond d'une affaire, le 1^{er} juillet 1961.²²

Encouragées sans doute par cet exemple, les Nations Unies elles-mêmes ont donc prévu enfin dans les pactes de 1966 trois ordres de sanctions pour garantir le respect des droits de l'homme.

- I^o) Les états qui ratifient le pacte relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, s'engagent à présenter au Conseil économique et social des rapports périodiques sur les mesures adoptées et les progrès accomplis en vue d'assurer le respect de ces droits (articles 17 et 18). A partir de ces rapports, le Conseil économique et social peut saisir la Commission des droits de l'homme et faire des recommandations à l'Assemblée Générale.

⁽²⁰⁾ Doc. Off. Ass. Génér., 3^e Sess., 2^e Part., Vol. 2, Séances Plénières, Annexe, p. 31, Doc. A. 821.

⁽²¹⁾ Ibid., Annexe VIII, 3.

⁽²²⁾ P. Lanarès, op. cit. pp. 196 et 199.

- 2°) Le pacte relatif aux droits civils et politiques prévoit la constitution d'un Comité des droits de l'homme qui peut recevoir des rapports, faire des observations, mener des enquêtes et, avec l'assentiment des états intéressés, établir des commissions de conciliation (articles 28 à 45).
- 3°) Aux termes d'un protocole facultatif, le Comité des droits de l'homme est aussi habilité à examiner les communications des particuliers qui s'estimeraient lésés par l'un des états partie au dit protocole (articles I et 2).

De nombreux états sont trop jaloux de leur souveraineté pour admettre les interventions d'un Comité international des droits de l'homme à l'intérieur de leurs frontières, mais enfin le mouvement est donné et il ne peut que se développer.

Ce ne sont d'ailleurs pas seulement les lois qui doivent évoluer, mais aussi les mœurs : « *Je ne savais pas que c'était un crime de tuer les Indiens* », déclaraient en Juin 1972, devant le tribunal de Villavicencio, les quatre fermiers colombiens, jugés et acquittés après avoir torturé et massacré seize Indiens Cuivas qu'ils avaient invités chez eux le soir de Noël 1968.²³

Il y a eu après cela une Déclaration des droits de l'Indien adoptée à Brasilia en Août 1972 par les représentants de dix-sept pays au VII^e Congrès interaméricain « *Pour la protection et la défense des droits des Indiens* ». ²⁴

Combien de temps faudra-t-il pour que ces principes entrent dans les mœurs et que les habitudes séculaires soient transformées ?

Quoi qu'il en soit, on admet aujourd'hui partout, du moins en théorie, ce que le pape Pie XII proclamait en pleine guerre, dans son message de Noël 1941 : « *Dans le champ d'une nouvelle organisation fondée sur les principes moraux, il n'y a pas place pour l'oppression ouverte ou dissimulée des particularités culturelles et linguistiques des minorités nationales.* » ²⁵

Nous tâcherons à présent de voir de plus près quels sont ces principes moraux dont parlait le pape. Ne doivent-ils pas nous permettre de mieux cerner les fondements sur lesquels reposent les principes juridiques que nous avons essayé d'analyser ?

(23) René Coste, « L'extermination des Indiens d'Amérique », *L'Eclair des Pyrénées*, Pau, 9 septembre 1972.

(24) Charles Vanhecke, « Génocide et ethnocide des Indiens d'Amérique latine », *Le Monde*, 26 août 1972.

(25) *Documentation catholique*, 1946, col. 936.

BIBLIOGRAPHIE

Publications de l'ONU :

- Aulard et Mirkine–Guetzevitch (B.), *Les déclarations des Droits de l'Homme*, 1929.
- Balogh (Arthur, de), *L'action de la Société des Nations en matière de protection des minorités*, Paris, 1937.
- Branchu (Françoise), *Le problème des minorités et le droit international depuis la seconde guerre mondiale*, Lyon, 1959.
- Brunet (René), *La garantie internationale des droits de l'homme d'après la charte de San Francisco*, Paris, 1950.
- Cassin (René), *La Déclaration universelle et la mise en œuvre des droits de l'homme*, Recueil des cours de l'Académie de Droit International de La Haye, II, 1951.
- Cassin (René), « Droits de l'Homme et Méthode Comparative », *Revue internationale de droit comparé*, n°3, 1968.
- Déclaration universelle des droits de l'homme*, 1948.
- Définition et classification des minorités* (mémoire présenté par le Secrétaire Général des Nations Unies), 1950.
- La Convention européenne des droits de l'homme, 2^e édition, Strasbourg, 1958.
- « Les droits de l'homme », *Revue de l'Action Populaire*, Numéro spécial, Paris, Janvier 1964.
- Mirkine Guetzevitch (B.), « L'ONU et la doctrine moderne des droits de l'homme », *Revue générale de droit international public*, 1951, 1952, 1954.
- Pactes Internationaux relatifs aux droits de l'homme*, 1966.
- Protection des minorités* (mesures spéciales de protection de caractère international en faveur de groupes ethniques, religieux ou linguistiques), 1967.
- Scelle (Georges), *Cours de droit international*, Paris, 1948.
- Shu Mei Sheng, *Le rôle des Nations Unies dans la protection des minorités*, Paris, 1957.
- Tchirkovitch (S.), « La règle de non-discrimination et la protection des minorités », *Revue générale de droit international public*, 1950.

– III –

LE MYSTÈRE DES NATIONS
ECRITURE SAINTE ET MORALE POLITIQUE

-
- I – Ancien Testament
1. Le Peuple de l'Alliance
 2. Israël parmi les Nations
-

- II – Nouveau Testament
1. Les Evangiles
 2. Les Epîtres
 3. Les Actes et l'Apocalypse
-

Après avoir tenté de définir, grâce à certains éléments de science juridique, les droits culturels de l'homme, le théologien fait tout naturellement appel à l'Écriture pour chercher une justification morale de ces droits.

Mais une question préalable apparaît aussitôt : est-il possible de trouver dans l'Écriture des principes de morale politique et sous quelle forme ? Aurait-on oublié l'erreur commise par Bossuet quand il voulut tirer de l'Écriture Sainte un traité de philosophie politique à l'usage des futurs rois de France ?¹

⁽¹⁾ Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, Edition critique J. Le Brun, Genève, 1967.

ECRITURE SAINTE ET MORALE POLITIQUE

Après des décades de philosophie naturelle, sous l'influence du renouveau biblique, on a voulu retrouver dans l'Écriture Sainte les valeurs morales spécifiques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Des exégètes de valeur ont publié des ouvrages sur « La Doctrine morale des prophètes d'Israël »² ou sur « La Théologie morale du Nouveau Testament »³. On a même vu paraître un plaidoyer « Pour une politique évangélique »⁴. Malgré l'intérêt suscité par ces divers travaux, il ne semble pas que la question d'une éthique sociale biblique soit résolue pour autant.⁵

Un théologien protestant, le pasteur Roger Mehl, a parfaitement exprimé l'embarras de la conscience chrétienne devant les questions d'éthique sociale :

*« Pendant longtemps, écrit-il, on a pensé que la vie sociale n'était pas autre chose que l'ensemble des relations interindividuelles et que, par suite, l'éthique sociale n'était pas différente de l'éthique personnelle, qu'ici et là les mêmes vertus devaient être cultivées. Le bon époux, le bon père de famille, l'ami fidèle seraient nécessairement à la fois le bon citoyen et l'homme social par excellence. L'humilité, vertu essentiellement chrétienne, le fait de se contenter de ce qu'on a, la patience à l'égard des injustes et des méchants, toutes ces qualités, pensait-on, devaient se traduire immédiatement dans la vie sociale par une acceptation de l'ordre établi, des hiérarchies traditionnelles, d'une organisation sociale, dont on reconnaissait certes les déficiences, mais dont on affirmait en même temps que, dans son fondement, elle étaient d'origine divine, interdisant ainsi toute velléité de changement. . . Ainsi l'extension de l'éthique individuelle dans la sphère sociale aboutissait à un authentique conservatisme social. »*⁶

Mais il faut aller plus loin. Le problème n'est pas seulement que « le message biblique s'adresse fondamentalement à l'individu », comme dit Roger Mehl⁷ : l'exégèse

(2) Claude Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, Paris, Seuil, 1958.

(3) C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris, Gabalda, 1965.

(4) J.-M. Paupert, *Pour une politique évangélique*, Toulouse, Privat, 1965.

(5) André Manaranche, *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne ?*, Paris, Seuil, 1969.

(6) Roger Mehl, *Du fondement de l'éthique sociale chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1966, I, p. 30.

(7) Roger Mehl, *Pour une éthique sociale chrétienne*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 9.

démontre que la Bible et l'Évangile ont été rédigés en fonction des communautés et que la Parole a toujours été, à proprement parler, directement éthique mais, pourrait-on dire, "trans-éthique".⁸

D'autre part, l'objet premier de la Parole de Dieu c'est la conversion profonde, l'obéissance de la foi. Cette adhésion du cœur ne fait pas nombre avec les préceptes moraux qui la traduisent et par rapport auxquels elle nous établit dans un climat de liberté.

Dans l'Ancien Testament, l'audition de la Parole provoque la profession de foi que le Deutéronome nous rapporte :

« Mon père était un Araméen errant qui descendit en Égypte et c'est en petit nombre qu'il vint s'y réfugier, avant d'y devenir une nation, grande, puissante et nombreuse. Les Égyptiens nous maltraitèrent, nous brimèrent et nous imposèrent une dure servitude. Nous avons fait appel à Yabvé, le Dieu de nos pères. Yabvé entendit notre voix, il vit notre misère, notre peine et notre état d'oppression. Et Yabvé nous fit sortir d'Égypte, à main forte et bras étendu, par une grande terreur, des signes et des prodiges. Il nous a conduits ici, et nous a donné ce pays, pays où ruissellent le lait et le miel. » (Deutéronome, XXVI 5-10).

De même dans l'Évangile, *« le but de Jésus ne fut pas de fournir un code éthique, mais d'annoncer le Royaume de Dieu... Ses paroles, dit Robinson, sont centrées sur l'aspect vertical et immédiat de l'impératif divin : la relation ultime des hommes avec Dieu est la seule chose que les hommes doivent finir par accepter, s'ils veulent trouver la vie. Le reste est d'une importance secondaire. »*⁹

D'autre part, tout l'enseignement scripturaire nous parvient au travers de "réseaux" éthiques, empruntés au monde ambiant, en ce qu'il a de meilleur.

On retrouve les divers "réseaux" que l'Ancienne Alliance a successivement utilisés dans le Deutéronome, le Code sacerdotal, la Thora rabbinique.

Et le Nouveau Testament nous montre les premiers Chrétiens s'efforçant de vivre, "dans le Seigneur", les rapports existants à cette époque entre les maîtres et les esclaves, les Juifs et les gentils, l'homme et la femme.

En somme, la véritable conversion des cœurs entraîne indirectement des modifications du comportement. L'Écriture nous en donne de nombreux exemples, mais ces exemples sont datés. L'utilisation, par l'éthique moderne chrétienne, de ces exemples, commandés par les circonstances, suppose l'élaboration de "schémas types" qui les transcenderait en exprimant leur contenu intentionnel ou de tendance.

⁽⁸⁾ A. Manaranche, op. cit. p. 53.

⁽⁹⁾ J.A.T. Robinson, *Morale chrétienne aujourd'hui*, Paris, Editions de l'Epi, 1968, p. 69.

Une réflexion attentive permettra ensuite de “transposer” ces schémas aux circonstances actuelles et aux problèmes qu’elles suscitent.¹⁰

C’est dans cet esprit de fidélité aux textes que nous essaierons de voir comment la Parole de Dieu a pu éclairer, au moins indirectement, ce que nous appellerons le Mystère des Nations.

I- Ancien Testament

I. Le Peuple de L’Alliance

« Israël est un peuple singulier, le peuple de l’Alliance. Toute son existence est accrochée à ce pacte solennel, passé entre lui et Yahvé ; et qui utilise les formulaires des traités de vassalité entre nations, tels qu’ils s’échangeaient lors du second millénaire avant Jésus-Christ. »¹¹

Selon les traités antiques, le suzerain rappelait à son vassal la liste de ses bienfaits passés. On se mettait ensuite d’accord sur un certain nombre de stipulations. Enfin le suzerain annonçait un ensemble de bénédictions ou de malédictions pour sanctionner la fidélité ou l’infidélité de son vassal. On retrouve tous ces éléments dans des discours que Yahvé met sur les lèvres de Moïse, à l’occasion de l’Alliance de Sinäi :

« Voici en quels termes tu parleras à la maison de Jacob, ce dont tu feras part aux enfants d’Israël : vous avez vu vous-mêmes comment j’ai traité les Egyptiens, comment je vous ai emportés sur des ailes de vautour et amenés vers moi. Désormais si vous m’obéissez et respectez mon alliance, je vous tiendrai pour miens parmi tous mes peuples : car toute la terre est mon domaine. Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres et une nation consacrée. Tel est le discours que tu tiendras aux enfants d’Israël. » (Exode, XIX 3–8).

On peut même dire que toute l’histoire d’Israël s’inscrit dans le contexte de ce pacte d’Alliance. Celui-ci constitue pour le peuple et ses chefs responsables, juges, rois ou prophètes, le cadre de référence suprême.

⁽¹⁰⁾ Josef Blank, « Réflexions concernant ‘Normes éthiques et Nouveau Testament’ » in revue *Concilium*, n° 25, p. 25.

⁽¹¹⁾ Jean l’Hour, « La Morale de L’Alliance », *Cahiers de la revue biblique*, Paris, Gabalda, 1966.

« C'est à son attitude à l'égard du droit divin qu'on voit si une communauté est en règle avec Dieu. », dira G. Von Rad.¹²

Dès lors, est juste pour Israël, non pas ce qui est conforme à une norme abstraite et absolue, mais ce qui respecte et favorise « la relation de communication que Yabvé a offerte à Israël ».¹³

Si l'on consulte la législation de ce peuple, législation destinée à sauvegarder l'Alliance, on constate qu'elle frappe de pénalité très rigoureuse les fautes contre Dieu, idolâtrie, blasphème, et celles qui souillent la sainteté du peuple élu, bestialité, sodomie, inceste. Mais pour le reste, elle se distingue des autres codes orientaux... par l'humanité de ses sanctions.¹⁴

A cause de ce contexte sacré, il est difficile de découvrir dans la Loi, des préceptes de droit, universellement valables.

Ainsi trouve-t-on dans la Bible un certain nombre de textes favorables à l'étranger, mais ils concernent le "ger", l'étranger assimilé, vivant au milieu d'Israël, qui possède un statut spécial, non l'étranger à conquérir : « Tu n'opprimas pas l'étranger. Vous avez appris ce qu'éprouve l'étranger, puisque vous avez vous-mêmes résidé comme tels dans le pays d'Égypte. » (Exode, XXIII 9).

De même le Deutéronome rappelle que « Yabvé le Dieu des dieux, le Seigneur des seigneurs, le Dieu grand, vainqueur et redoutable, qui ne fait pas acception de personne et ne se laisse pas corrompre par des présents, fait droit lui-même à l'orphelin et à la veuve. Il aime l'étranger, auquel il donne pain et vêtement. » (Deutéronome, X 17–20).

Mais au chapitre XX du même livre se trouve le code de guerre d'Israël : « Oui, tu les dévoueras à l'anathème, ces Hittites, ces Amorites, ces Cananéens, ces Perizzites, ces Hivites, ces Jébuséens, ainsi que l'a commandé Yabvé ton Dieu. . . » (XX 17). Il faut vraiment torturer les textes pour en extraire une théologie de la paix.¹⁵ Mieux vaut reconnaître que la Bible n'est point un traité de science politique, pas plus qu'un traité de sciences économiques ou sociales. La vocation d'Israël est essentiellement religieuse. Nous ne pouvons pas l'oublier, si nous voulons interpréter correctement les manifestations alternées d'universalisme, ou de particularisme d'Israël, parmi les nations.

(12) Gerhard Von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, 1957.

(13) *Ibid.*, p. 321.

(14) R. de Vaux, *Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1958, I, p. 230.

(15) A. Manaranche, *op. cit.* p. 103.

2. Israël parmi les Nations

G. Von Rad a mis en valeur le type profondément sacré de la politique des prophètes. Celle-ci a pour but d'enrayer la poussée de sécularisme déclenchée au temps des rois.¹⁶

C'est ainsi que devant le danger d'invasion assyrienne, Isaïe prêche l'appel au calme, la confiance en Yahvé, non le recours aux armes (Isaïe, VII 4).

C'est la même logique qui commande l'attitude de Jérémie : Yahvé a décidé de châtier son peuple. Il va le livrer à l'autorité du grand roi de Babylone, Nabuchodonosor. Jérusalem sera donc certainement prise (XXXVII 8, 17). La sagesse conseille la capitulation immédiate (XXXVIII 3).

Il n'est pas possible de tirer de là une autre conclusion générale que celle-ci : Yahvé conduit son peuple vers un terme que Lui seul connaît. Ce terme est parfois annoncé, il est vrai, comme le règne de la paix universelle, à laquelle participeront toutes les nations.

Mais cette annonce recèle bien des ambiguïtés :

En Isaïe II 4, comme en Michée IV 3, il est dit, qu'en ce jour, « *de leurs épées les peuples forgeront des socs et de leurs lances des faucilles* », mais Joël donne conseil inverse, « *de vos socs forgez des épées, de vos serpes des lances* » (Joël, IV 10).

Divers autres passages du livre de la Consolation (Isaïe, XLV 14, XLV 20) ou du troisième Isaïe (Isaïe, LX, LXI) décrivent le pèlerinage des nations à Jérusalem, mais ce pèlerinage ressemble fort à l'hommage que rendait le peuple à son Dieu, en reconnaissance de la victoire que Yahvé lui aura accordée sur les nations. « *Les fellabs de l'Égypte et les commerçants de Kush et les Sébaites, de haute taille, défilèrent et... suivront enchaînés.* » (Isaïe, XLV 14).

De même, en ces jours, les captifs d'Israël seront amnistiés et ses prisonniers libérés, mais les étrangers feront paître les troupeaux et les Barbares travailleront sur les labours et dans les vignes de leurs maîtres juifs. (Isaïe, XLV 1, 5).

D'ailleurs le même livre des Psaumes, qui a retenu des appels à tous les peuples et à tous les pays, pour louer et fêter le nom de Yahvé (Psaume CXVII, 1), contient également de nombreuses promesses de victoires éclatantes sur les nations : « *En ces jours justice fleurira et grande paix jusqu'à la fin des lunes ; il dominera de la mer à la terre.* » (Psaume LXXII 7).

Et pourtant, Israël n'a jamais complètement perdu de vue l'universalisme du dessein primitif de Dieu. Celui-ci s'est clairement manifesté dans les premiers

⁽¹⁶⁾ G. Von Rad, op. cit. II, p. 138.

chapitres de la Genèse. G. Von Rad assure même que « *jamais plus Israël n'a reparlé du phénomène du monde païen d'une manière aussi théorique, aussi impassible, aussi éloignée du bruit et des tensions politiques* ». ¹⁷

C'est une étonnante combinaison d'éléments divers, Yahvistes ou sacerdotaux qui constitue ce vestibule de l'histoire biblique, qui occupe les onze premiers chapitres de la Genèse. Il en ressort que l'ensemble de l'humanité est l'œuvre de Dieu : tous les peuples de la terre sont objet de la bienveillance de Dieu, et cela dès l'origine.

Et cette perspective universaliste ne disparaît pas lorsque les divers éléments sont refondus pour la rédaction du Pentateuque, dans un dessein proprement israélite : justification de l'institution sabbatique par le récit de la Création.

Lorsque, après le châtement du Déluge, Dieu conclut son Alliance avec Noé et sa descendance, il reprend par deux fois la formule de bénédiction utilisée lors de la Création du premier couple, en Genèse I 28, « *Soyez féconds multipliez, emplissez la terre et soumettez-la.* » (cf. Genèse, IX 1 et IX 7).

Le chapitre suivant manifeste les fruits de cette bénédiction car il nous présente la descendance des fils de Noé, « *selon leurs clans et leurs langues, d'après leurs pays et leurs nations* », suivant l'image du monde qu'on pouvait se faire en ce temps. (Genèse, X).

Mais à nouveau, le dessein de Dieu est contredit par le péché des hommes : c'est l'histoire de la tour de Babel, où la « Ziggourat » babylonienne symbolise l'orgueil et la suffisance des peuples. Elle aboutit à la confusion des langues et des nations (Genèse, X). Serait-ce l'échec définitif du plan de Dieu ? On peut penser au contraire que à cette dispersion des peuples due au péché des hommes répond, de la part de Dieu, la vocation d'Israël.

L'appel de Dieu à Abraham, en Genèse XII 3 contient en effet cette promesse formelle de Yahvé : « *Par toi se béniront toutes les nations de la terre* ».

A travers les tribulations de l'histoire, cette perspective universaliste semble s'éloigner ou se corrompre, mais en plein cœur de l'exil de Babylone, le « Message de Consolation aux exilés » recueille quatre poèmes qui ont pour sujet le Serviteur de Yahvé : Isaïe XLII 1–7, XLIX 1–6, L 4–9, LII 13 –LIII 12. Ce mystérieux personnage est présenté comme l'artisan du salut eschatologique. Ce n'est pas un roi puissant et redoutable, un sage plutôt, qui éclaire les esprits et libère les cœurs. Tous les peuples sont concernés par l'alliance nouvelle qu'il proposera.

⁽¹⁷⁾ Ibid., I p. 144.

Lorsque plus tard, après les déceptions du retour, et au cours des longs combats conduits par les Maccabées contre l'oppression hellénique, l'attente messianique se fixera sur la venue d'un roi guerrier, auteur d'une véritable libération nationale, les Juifs de la Dispersion ouvriront aux prosélytes, c'est-à-dire aux étrangers convertis, les portes de la Communauté. Le troisième Isaïe nous en apporte le témoignage (Isaïe, LXI 1-8) et aussi la belle histoire de Ruth (Ruth, I 15-18) ou celle de Jonas.

Les historiens qui étudient l'évolution de la Diaspora et la vie de Josèphe, ou de Philon d'Alexandrie, en viennent même à penser que « *le judaïsme était en passe de devenir vers le début de l'ère chrétienne, une religion universaliste* ». ¹⁸

Mais cette hésitation perpétuelle entre deux pôles, universalisme et particularisme, qui caractérise toute l'histoire d'Israël, nous interdit de déduire de la Bible une doctrine claire de la diversité des nations. Il en ira peut-être autrement des Evangiles.

(18) M. Simon et A. Benoît, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, Paris, PUF Nouvelle Cléo, 1968, p. 207.

II– Nouveau Testament

I. Les Evangiles

Les recherches herméneutiques qu'exige l'utilisation correcte des Evangiles sont sans doute différentes, mais elles sont tout aussi nécessaires. Il est en effet impossible de passer directement de l'Evangile à l'éthique.

Une première lecture des Evangiles nous prouve dès l'abord que le Message de Jésus a pour objet essentiel le règne de Dieu, ou comme dit saint Matthieu le Royaume des Cieux : « *hè basileia tou théou* », ou « *hé basileia tôn ouranôn* » : les deux expressions sont équivalentes, « *hoi ouranoi* » étant une périphrase pour désigner Dieu.¹⁹

Autour de ce thème central du « Royaume qui est là » (Marc, I 15), présenté aux petits et aux pauvres comme une Bonne Nouvelle, se développe l'Appel à la Conversion.

Les mots "metanoia" et "metanoein" ne donnent pas une image complète de ce que Jésus entend par là. Les paraboles le font mieux comprendre et particulièrement celle du fils prodigue (Luc, XV 17) : la pénitence implique le retour à la situation et aux sentiments du fils qui dit à nouveau à Dieu son père « *Abba !* » Père !²⁰

A partir de là on découvre l'"agapè", la loi vitale du Royaume de Dieu, qui s'exprime de diverses manières, mais plus précisément dans cette citation reprise par saint Luc « *Montrez-vous miséricordieux comme votre Père est miséricordieux.* » (Luc, VI 36).

L'"agapè" est un amour qui se caractérise par son absence de limites : ce qui illustre de façon frappante la parabole du bon Samaritain (Luc, X 30-37). Les auditeurs de Jésus ont dû être stupéfaits de voir qu'il leur proposait comme modèle dans l'exercice de la charité un Samaritain, un homme au sang mêlé, un ennemi de leur peuple.

⁽¹⁹⁾ J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ*, Paris, Beauchesne, 1950.

⁽²⁰⁾ J. Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1973, I, p. 198.

Ainsi cette loi d'amour qui ne connaît pas de barrières n'a pas de parallèle dans l'histoire de l'époque²¹. C'est vraiment, comme dit le quatrième évangile, « *un commandement nouveau* » (Jean, XIII 34). Cette nouveauté a sa source dans les conditions nouvelles où l'amour est vécu, au sein du renouvellement eschatologique de l'humanité, apporté par la venue du Christ, sa mort et sa résurrection²² : « *Quant à nous*, dit saint Jean, *aimons, puisque Lui nous a aimés le premier.* » (I Jean, IV 19).

C'est également la doctrine de l'"agapè" qui nous permet de mieux comprendre l'attitude de Jésus par rapport à la question politique, dans le contexte où il a vécu. « *Jésus*, dit J. Jeremias, *vit dans l'Ancien Testament* ». Sans la connaissance de l'Ancien Testament, il est impossible de comprendre ses paroles. Sa dernière parole fut, d'après Marc, le commencement du Psaume XXII récité dans sa langue araméenne maternelle (Marc, XV 34)²³.

De plus, Jésus a été accusé d'avoir incité le peuple à se révolter contre l'occupant et à refuser le paiement du tribut (Luc, XXIII 2). Il fut donc condamné à mort comme rebelle par le procurateur romain. C'est ce qui explique que certains savants tels que K. Kautsky, R. Eisler et de nos jours S.G.F. Brandon aient songé à faire de Jésus, sinon un Zélate, du moins un allié des Zélate²⁴.

Mais cette thèse, qui peut paraître séduisante à une époque où l'on parle de "théologie de la révolution", ne résiste pas à l'examen. Des exégètes comme Martin Hengel²⁵ et Oscar Cullmann²⁶ font observer que si la prédication de Jésus contient des analogies frappantes avec le message des Zélate : imminence du règne de Dieu, exhortation à la conversion (Luc, X 9–11), attitude ironique (Luc, XXII 25) ou franchement critique à l'égard des autorités (Luc, XIII 32), il est pourtant impossible de nier des différences essentielles.

Tandis que la mise à mort des ennemis impies par "zèle" pour la cause de Dieu représentait pour les Zélate un commandement fondamental, Jésus, en étendant à l'humanité tout entière le précepte vétérotestamentaire de l'amour, exige le renoncement à la violence et l'amour des ennemis²⁷. « *Il a toujours considéré la conception zélate, politique, du Messie comme sa tentation.* »²⁸

(21) Ibid., p. 266.

(22) N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris, Gabalda, 1965.

(23) J. Jeremias, op. cit. p. 256.

(24) Oscar Cullmann, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, p. 18.

(25) Martin Hengel, *Jésus et la violence révolutionnaire*, Paris, Cerf, 1973, p. 98.

(26) Oscar Cullmann, op. cit. p. 20.

(27) Martin Hengel, op. cit. pp. 100-101.

(28) Oscar Cullmann, op. cit. p. 57.

La conclusion à laquelle nous conduit un examen sérieux des Evangiles, c'est qu'il n'est pas possible de tirer immédiatement une théologie politique du message de Jésus-Christ : en prêchant l'"agapè", le Christ se situe, comme dit A. Manaranche, "en amont" de la politique et même de l'éthique²⁹.

Si l'on jette un coup d'œil sur les ordonnances particulières de Jésus, sur la vie de tous les jours, sur le renoncement, sur la situation de la femme ou de l'enfant, sur le comportement politique ou sur le travail, on est frappé par l'existence de lacunes, Jésus ne donne pas d'indications pour tous les secteurs de la vie, il ne propose aucune théologie morale, ni aucun code de conduite³⁰. Ceci ne signifie point que la "Basileia" n'ait par elle-même aucune conséquence éthique ou politique, car en réalité la "Basileia" saisit la vie entière. Jésus expose par des exemples le visage que prendra la vie nouvelle. Mais il laisse aux disciples le soin de découvrir peu à peu les effets que l'irruption de "l'agapè" introduit dans les lois d'une Création que le Fils de l'Homme respecte et restaure.

A la suite des Evangiles, les autres écrits du Nouveau Testament, et plus particulièrement les épîtres pauliniennes, nous indiqueront peut-être ce que devient le message du Christ dans la vie des premiers Chrétiens.

2. Les Epîtres

En rompant radicalement avec la conception traditionnelle du Messie, Jésus a du même coup brisé les barrières nationales ou raciales qui pouvaient enfermer son message et lui a donné une portée universelle. Paul a prolongé ensuite ce mouvement de façon conséquente.

Jésus avait sans doute, pour l'essentiel, borné son activité et celle de ses disciples à Israël (Matthieu, X 5), mais l'idée du pèlerinage eschatologique des peuples, décrite par les prophètes (Isaïe II 2, Michée IV 1, Psaume XXII 28), lui était familière et à plusieurs reprises il déclara que le Royaume à venir s'étendrait à « *tous les peuples* », « *panta ta ethnè* » (Matthieu, XXV 32).

Mais c'est l'apôtre Paul que la tradition a toujours considéré comme l'Apôtre des nations. Il aura à résoudre le problème posé par les relations entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, il connaîtra aussi les difficultés qui surgissent au sein de toute communauté du heurt des principes d'unité et de diversité.

⁽²⁹⁾ A. Manaranche, op. cit. pp. III-III2.

⁽³⁰⁾ J. Jeremias, op. cit. p. 286.

Il est pour nous un témoin privilégié à cause de son expérience du Christ, au chemin de Damas, et de la mission qu'il en a reçue car, nous dit-il, « *Celui qui, dès le sein maternel, m'a mis à part et appelé par sa grâce, a daigné révéler en moi le Christ pour que je l'annonce parmi les gentils.* » (Galates, I 15–16).

Par ailleurs, la première épître aux Thessaloniens est sans doute le premier écrit chrétien de quelque étendue que nous possédions, car il a dû être composé vers l'an 50, avant même les évangiles. Or l'auteur parle à ses frères de l'enseignement qu'il leur a donné sur « *la manière de vivre qui plaît à Dieu* », des instructions qu'il leur a faites, « *de la part du Seigneur Jésus* » (Thessaloniens, IV 1–2).

Nous y trouvons la preuve de l'existence morale, déjà traditionnelle, à l'usage des nouveaux convertis. Cette catéchèse n'a rien de très original. Sans doute le nouveau converti doit-il abandonner certains comportements fort répandus que la société païenne regardait avec indulgence, mais en dehors de là, la volonté de Dieu est que les Chrétiens soient des hommes honnêtes et travailleurs.

Cependant, dans le monde gréco-romain du premier siècle, les Chrétiens n'étaient pas les seuls à vouloir élever le niveau moral de la société et les épîtres ont souvent repris l'enseignement populaire diffusé par les Juifs hellénistiques et les stoïciens³¹. Mais ce qui caractérise l'enseignement chrétien, c'est toujours, nous semble-t-il, l'« agapè », car par-dessus tout, comme dit Paul aux Colossiens, les Chrétiens doivent « *se revêtir de l'« agapè » en laquelle se noue la perfection* ».

Ce que le Père Spicq appelle « la règle d'or de la morale chrétienne »³² se trouve ainsi formulé dans la lettre aux Ephésiens : « *Oui, cherchez à imiter Dieu, comme des enfants bien-aimés, et suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui vous a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur.* » (Ephésiens, V 1–2).

C'est toujours de la même voie d'amour, la voie supérieure à toutes les autres, qu'il est question dans le célèbre chapitre XIII de la première lettre aux Corinthiens : « *Quand je parlerai les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas l'amour, l'« agapè », je ne suis plus qu'airain sonnante ou cymbale qui retentit. . .* ».

Et pourtant de cette loi d'amour, dont il dit ailleurs qu'elle résume « la loi dans sa plénitude » (Romains, XIII 10), Paul lui-même ne déduit pas toutes les conséquences. La morale des épîtres ne présente aucune trace de systématisation. Au gré des circonstances, Paul se contente souvent de signaler tel ou tel

⁽³¹⁾ C.H. Dodd, *Morale de l'Évangile*, Paris, Plon, 1958.

⁽³²⁾ C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, II, p. 701.

corollaire de sa prédication. Mais par exemple, il ne dit nulle part qu'il faut abolir le statut de l'esclavage. On ne saurait pourtant lui faire dire non plus le contraire, car « *si Paul n'est pas un révolutionnaire, il est en tout cas, encore moins, conservateur : si Onésime, l'esclave fugitif devenu chrétien doit être considéré non seulement comme un égal, un membre de l'Eglise, mais encore comme un membre de la famille de Philémon, comme son propre frère (Philémon, I 16), c'est tout l'ordre social qui se trouve mis en question* ». ³³Pourquoi ne pas y voir le germe, la préparation et l'annonce d'un monde plus fraternel, où l'esclavage aura fait place à la liberté ?

En réalité, aux yeux de Paul, tous les systèmes de morale, y compris le système mosaïque « cette loi des préceptes, avec ses ordonnances » (Ephésiens, II 15), sont devenus caducs. Ils ont été remplacés par « la loi écrite dans le cœur », annoncée jadis par Jérémie (Jérémie, XXX 31-34). Depuis que l'« agapè » de Dieu s'est répandu dans nos cœurs, nous avons été « *dégagés de la loi* » et de « *la vétusté de la lettre* » (Romains, VII). Par contre, nous sommes nous-mêmes devenus « *une lettre du Christ rédigée non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant* », non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur nos cœurs » (II Corinthiens, III 3).

C'est cela qui explique l'attitude de l'Apôtre dans la question des observances juives, car ce qui est en jeu ce n'est pas l'adhésion à tel ou tel rite, mais la nature du salut en Jésus-Christ et l'universalité de l'Eglise ³⁴.

Jésus lui-même avait dénoncé la religion légaliste du salut par les œuvres, que les Juifs s'étaient construite au retour de l'Exil. Les Apôtres savaient bien qu'ils devaient le salut au Seigneur crucifié et ressuscité. Ils n'osaient pas briser les chaînes du légalisme atavique. Il revint donc à Paul de développer, dans toute sa logique et sa force, la doctrine de la justification par la foi ³⁵ : « *L'homme n'est pas justifié par la pratique de la loi mais seulement par la foi en Jésus-Christ* », tel est le premier article de son Evangile (Galates, II – 16).

Ce thème de la justification par la foi au Christ Jésus, qui fait que nous avons « revêtu le Christ » et que nous sommes devenus « fils de Dieu », est proclamé avec vigueur dans la lettre aux Galates. C'est en vertu de ces principes que Paul s'est opposé à Pierre à Antioche et c'est au nom de ces mêmes principes qu'il justifie l'unité fondamentale de tous les Chrétiens : « *Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, dit-il, il n'y a ni esclave, ni homme libre, il n'y a ni homme, ni femme.* » (Galates, III 28).

⁽³³⁾ F. Refoulé, *Marx et saint Paul*, Paris, Cerf, 1973, p. 90.

⁽³⁴⁾ B. de Dietrich, *Le dessein de Dieu*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965, p. 212.

⁽³⁵⁾ *Ibid.*, p. 215.

Cette formule qui est reprise dans la lettre aux Colossiens, en III, II, nous fait comprendre que l'Apôtre relativise les diversités et les oppositions culturelles, sociales ou physiques. Il ne les nie pas pour autant. Il les situe, les respecte et les assume lui-même, comme il l'indique dans un passage également célèbre de la Première aux Corinthiens :

« Oui, libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous, afin de gagner les Juifs, sujet de la Loi avec les sujets de la Loi. Je me suis fait un sans loi avec les sans loi —moi qui ne suis pas sans une loi de Dieu, étant sous la loi du Christ— afin de gagner les sans loi. Je me suis fait faible avec les faibles, afin de gagner les faibles. Je me suis fait tout à tous, afin d'en sauver à tout prix quelques-uns. Et tout cela je le fais pour l'évangile, afin d'avoir part à ses biens. » (I Corinthiens, IX 19–23).

Au premier abord, l'attitude missionnaire de l'Apôtre, telle qu'elle apparaît dans ce texte, peut sembler ambiguë. N'est-ce pas un respect purement tactique des diversités culturelles ? « *Je le fais pour l'Évangile* ». C'est une incise qui nous oblige à reconnaître que la préoccupation première de Paul ici est évangélique et non point culturelle.

Il y a tout de même dans ce texte une très nette reconnaissance du fait humain culturel avec les divers éléments qui le constituent : éléments éthiques, linguistiques, politiques, économiques, etc. . . , qui permet de réfuter les nombreuses interprétations réductrices des propos antérieurs de l'Apôtre sur la charité et l'unité. Il ressort clairement des paroles de saint Paul que le salut en Jésus-Christ, qui apporte une grâce unique, n'impose point un modèle culturel unique. Les groupes appelés à la foi y accèdent à partir de ce qu'ils sont au plan éthique, esthétique, économique ou politique. La conversion n'est pas une déculturation ni un changement de culture, mais une transformation du cœur au sein de la même culture. Nous aurons confirmation de cette idée à travers les Actes des Apôtres.

3. Les Actes des Apôtres et l'Apocalypse

Par leur date de composition, les Actes des Apôtres sont postérieurs aux épîtres pauliniennes. Ils expriment une vue des faits qui est une mise en ordre dans la perspective de la Mission. On y trouve l'écho des principales difficultés que dut affronter la communauté primitive.

Ainsi, dès le départ, la distinction des Chrétiens d'origine juive et des Hellénistes a fait problème : « *En ces jours-là, disent les Actes, comme le nombre des disciples augmentait, il y eut des murmures chez les Hellénistes contre les Hébreux. Dans le service quotidien, disaient-ils, on négligeait leurs veuves.* » (Actes, VI 1). L'institution des Sept par les Apôtres eut pour but de satisfaire à ces revendications. Or, c'est

précisément Etienne, l'un des Sept, qui a pressenti que la venue de Jésus-Christ marquait la fin du Temple et de la Loi (Actes, VI 13-14). Jusque là les Chrétiens étaient assidus au Temple et rigoureux observateurs de la Loi (Actes, III 1).

Plus tard, Pierre baptise le païen Corneille, mais c'est sous la contrainte de l'Esprit, qui lui a fait comprendre « *qu'il ne faut appeler aucun homme souillé ou impur* » (Actes X 28).

Pierre sait désormais que « *Dieu ne fait pas acception de personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable* » (Actes, X 34).

On ne saurait trouver condamnation plus précise de toute forme de "discrimination", comme nous dirions aujourd'hui. On peut penser que l'incident d'Antioche, dont font mention la lettre de Paul aux Galates (II 11-14) et les Actes des Apôtres (XV 1-5) ne se serait pas produit si par son attitude Pierre n'avait contredit les principes qu'il avait lui-même énoncés. Il est vrai que l'attitude que nous appelons "ethnocentriste" est naturellement inconsciente. Ainsi dans le même contexte, l'Apôtre Jacques, après avoir proclamé « *qu'il ne faut pas tracasser ceux des païens qui se convertissent à Dieu* », voulait-il imposer à ces mêmes païens certaines observances spécifiquement juives (Actes, XV 19-20).

L'histoire nous montrera que ce phénomène s'est fréquemment reproduit à travers les âges. Et pourtant cette histoire, telle qu'elle apparaît dans le dessein de Dieu, à travers l'Écriture, devrait se développer entre deux pôles qu'« *une vision authentiquement chrétienne* » devrait nous permettre de redécouvrir³⁶. Pour les Chrétiens en effet, l'histoire a un sens : elle est l'histoire du salut. « *C'est le corps mystique du Christ qui est le véritable sujet de l'histoire, comme l'achèvement de sa croissance est la raison d'être et la mesure du temps qui s'écoule.* »³⁷ Or, nous possédons au moins deux textes qui décrivent avec une précision significative l'origine et le terme de cette histoire : nous voulons parler du récit de la Pentecôte dans les Actes des Apôtres et de la description de la Jérusalem céleste dans l'Apocalypse. Tous deux mettent parfaitement en relief la riche diversité du Peuple de Dieu, aussi bien que son unité spirituelle.

La longue énumération de tous « *ces hommes pieux, venus de toutes les nations qui sont sous le ciel. . . , faite par les Actes des Apôtres, Parthes, Mèdes et Elamites, habitants de Mésopotamie, de Judée et de Cappadoce, du Pont et de l'Asie, de Phrygie, de Pamphylie, d'Égypte et de cette partie de la Libye qui est proche de Cyrène, Romains en séjour à Jérusalem, Juifs et prosélytes Crétois et Arabes* » (Actes, II 5-11). Cela ne peut être sans signification : elle

⁽³⁶⁾ H.I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris, 1968, p. 46.

⁽³⁷⁾ *Ibid.*, p. 45.

symbolise l'ouverture de l'Eglise des origines à tous les peuples du monde.

Le caractère universaliste et, comme on dira plus tard, catholique ou œcuménique de l'Eglise est tel que nul n'est tenu pour y entrer de renoncer à sa langue propre ou à son identité culturelle : lorsque les Apôtres remplis de l'Esprit Saint se mirent à parler, leurs auditeurs furent tout surpris de les entendre parler chacun « *dans sa propre langue maternelle* » (Actes, II 8). Il y a dans ce miracle de "polyglottie" et dans ce merveilleux accord des langues, au dire des Pères de l'Eglise, comme un remède à cette confusion que le péché des hommes avait suscitée à Babel (Genèse, XX)³⁸.

La Pentecôte réalise la prophétie de Sophonie d'après laquelle Yahvé ferait un jour « *des lèvres pures* » à tous les peuples (Sophonie, III 9). Nous savons donc qu'aux yeux de Dieu il n'y a plus de langue sacrée, toute langue est digne de célébrer sa louange et de porter sa Parole. Et s'il est une langue privilégiée, c'est pour chaque peuple sa langue maternelle.

Nous retrouvons ainsi le principe théologique, si souvent méconnu au sein même de l'Eglise, d'après lequel « *les lois et les voies de la grâce ne sont point différentes de celles de la nature* ». Les experts de l'UNESCO écrivaient en effet récemment :

« *Il est évident que le véhicule idéal de l'enseignement est la langue maternelle de l'enfant. La langue maternelle est pour chacun le moyen naturel d'expression et l'un des premiers besoins de l'individu est de développer sa capacité d'expression. Il n'existe rien dans la structure d'une langue, quelle qu'elle soit, qui l'empêche de devenir un véhicule de la civilisation moderne.* »³⁹

Quant à l'autre texte, qui mériterait lui aussi réflexion, c'est celui qui au chapitre VII de l'Apocalypse décrit le triomphe des élus dans le ciel. On doit en effet remarquer que ceux-ci venaient de toutes les tribus d'Israël, selon le chiffre symbolique de douze mille de chaque tribu, mais il y avait aussi la « *foule immense, impossible à dénombrer, de toute nation, race et langue* » (Apocalypse, VII 4–9).

Le spectacle merveilleux de cette foule immense et variée aurait dû permettre à l'Eglise de Jésus-Christ de comprendre que son auteur l'appelait à respecter et promouvoir la diversité humaine dans sa spécificité.

Comme dit Madeleine Delbrel : « *Il n'y a pas moyen d'aimer Dieu sans aimer l'humanité, pas moyen d'aimer l'humanité sans aimer les hommes, pas moyen d'aimer tous les hommes sans aimer les hommes que l'on connaît, d'un amour concret, d'un amour actif.* »⁴⁰

(38) L. Pirot et A. Clamer, *La Sainte Bible*, XI I, Paris, Letouzey, p. 51.

(39) UNESCO, *L'emploi des langues vernaculaires dans l'enseignement*, Paris, 1953.

(40) Madeleine Delbrel, citée par F. François in *La fraternité au bord du fleuve*, Paris, Cerf, 1971.

BIBLIOGRAPHIE

- Aubert (J.M.), *Loi de Dieu, loi des hommes*, Desclée, 1964.
- Bonsirven (Joseph) s.j., *Les enseignements de Jésus-Christ*, Paris, Beauchesne, 1950.
- Bourke (V.J.), *Histoire de la morale*, Paris, Cerf, 1970.
- Coste (René), *Evangile et politique*, Paris, Aubier, 1968.
- Cullmann (Oscar), *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1970.
- Dodd (C.H.), *Morale de l'Evangile*, Paris, Plon, 1958.
- Gelin (Albert), *L'homme selon la Bible*, Paris, Aubier, 1968.
- Grelot (Pierre), *Introduction aux livres saints*, Paris, Belin, 1963.
- Hengel (Martin), *Jésus et la violence révolutionnaire*, Paris, Cerf, 1973.
- Hugede (Norbert), *Saint Paul et la culture grecque*, Genève, Labor et Fides, 1966.
- Jéremias (J.), *Théologie de Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1973.
- Lanson (André), *Libérer les opprimés*, Paris, Cerf, 1970.
- Manaranche (André), *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne ?*, Paris, Seuil, 1969.
- Martin-Achard (R.), *Israël et les Nations*, Paris, 1959.
- Olivier (Bernard), *Développement ou libération*, Paris, les Editions Ouvrières, 1973.
- Pirot (L.) et Clamer (A.), *La Sainte Bible*, Paris, Letouzey.
- Refoulé (François), *Marx et saint Paul*, Paris, Cerf, 1973.
- Rémy (Pierre), *Foi chrétienne et morale*, Paris, Centurion, 1973.
- Roqueplo (Ph.), *Expérience du monde : expérience de Dieu*, Paris, Cerf, 1968.
- Schnackenburg (R.), *Le message moral du Nouveau Testament*, Lyon, Mappus, 1963.
- Spicq (C.), *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris, Gabalda, 1965.
- Stelzenberger (J.), *Précis de morale chrétienne*, Tournai, Desclée et Cie, 1959.
- Surgy (Paul, de), *Les grandes étapes du mystère du salut*, Paris, les Editions Ouvrières, 1958.
- Tresmontant (Claude), *La Doctrine morale des prophètes d'Israël*, Paris, Seuil, 1958.
- Vocabulaire de Théologie Biblique*, Articles : Langue, Nations, Patrie, Peuple, Paris, Cerf, 1962.
- Von Rad (Gerhard), *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, 1957.

Reuves :

Cahiers Evangile, n°4, « Homme, qui es-tu ? », Paris, 1973.

Esprit, n° 426, Paris, 1973.

Le Supplément, n° 92, « L'éthique chrétienne à la recherche de son identité », Paris, Cerf, Février 197- ?

Lumière et vie, n°21, « Grandes Lignes de la Morale du Nouveau Testament », Lyon, 1955.

Testimonianze, n° 126, Firenze, 1970.

– IV –

LE CHRISTIANISME
ET
LA DIVERSITE DES LANGUES

-
- I – La question des langues dans l'Eglise ancienne
1. L'Eglise de Jérusalem
 2. Le christianisme hellénique et la culture syriaque
 3. Conversion de l'Arménie
 4. L'Egypte et le monachisme copte
 5. L'Afrique chrétienne
 6. Latinisation de l'Eglise d'Occident
-
- II – Le problème missionnaire dans l'Eglise médiévale
1. Le premier pape missionnaire : Grégoire le Grand
 2. L'histoire exemplaire de Cyrille et Méthode
 3. Le temps des croisades
 4. « Le procureur des Infidèles » : Raymond Lulle
-
- III – Divergences canoniques entre les Eglises
1. Le principe de Théodore Balsamon
 2. La tradition romaine
 3. Retour aux sources : Vatican II
-

Comme toute doctrine, la doctrine chrétienne, avant d'être pensée et proclamée, a souvent été d'abord vécue. Il semble donc utile, avant de consulter les théologiens de profession, de consacrer quelques chapitres à une étude sommaire du comportement de l'Eglise à l'égard des langues, des cultures ou des ethnies.

I- La question des langues dans l'Eglise ancienne

Les textes du Nouveau Testament et les Actes des Apôtres nous donnent déjà quelques indications sur les conditions linguistiques de la naissance de l'Eglise.

Si dans la plupart des villes du bassin méditerranéen saint Paul s'est exprimé dans la langue véhiculaire de l'empire à cette époque, il a cependant compris que les habitants de Lystres préférèrent s'exprimer en lycœonien qu'en grec (Actes, XIV, 11) et lorsqu'il vient à Jérusalem pour exposer sa conduite au peuple il utilise l'araméen (Actes, XXI, 40).

I. L'Eglise de Jérusalem

Mais l'histoire nous apprend que l'Eglise primitive de Jérusalem, de culture araméenne, alla très vite vers son déclin. A cause des persécutions, cette communauté avait dû émigrer à Pella en Transjordanie, mais séparé par sa culture de ceux dont elle partageait la foi et opposée par sa foi à ceux dont elle voulait conserver l'héritage culturel, elle disparut pour l'essentiel au cours de la guerre d'Hadrien, en l'an 135.

Saint Epiphane signale cependant l'existence de quelques éléments épars de la communauté primitive judéo-chrétienne vers la fin du IV^e siècle, à Pella, Béroé et les régions voisines : ils ont conservé l'hébreu, ils possèdent en hébreu les livres de l'Ancien Testament et aussi l'Evangile selon saint Matthieu, mais ils sont divisés en sectes : Nazaréens d'une part, Ebionistes d'autre part.¹

2. Le christianisme hellénique et la culture syriaque

Tandis que se dissolvait la communauté judéo-chrétienne, le christianisme de culture hellénique s'instaurait en Palestine et dans tout l'Orient.

Les Chrétiens hellénistes surent éviter, du moins à l'origine, les erreurs des

(1) Gustave Bardy, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, Paris, Beauchesne, 1948, p. 13.

Judéo-chrétiens. Ils respectèrent les cultures et langues rencontrées sur leur chemin.

De ce fait l'implantation du christianisme dans le monde syriaque s'accompagne du développement d'une littérature originale que viennent illustrer les noms de Tatien (II^e siècle) et de saint Ephrem (+373).

Théodoret d'Antioche raconte aussi un fait significatif : un certain Publius, ayant vu venir à lui des moines syriaques, voulut leur construire une église et un couvent propres, afin de chanter en leur langue les louanges du Seigneur. Et après la mort de Publius, le groupe de moines syriaques obtint² d'avoir aussi son chef responsable distinct.

C'est cette église syriaque, devenue à son tour missionnaire, qui ira porter la foi chrétienne jusque dans l'empire perse.

Malheureusement, la guerre qui éclate entre l'empire romain et l'empire perse entraîna la rupture de tous les liens entre le siège patriarcal de Constantinople et celui de Séleucie-Ctésiphon.

Cela se passait en 424. En 486 l'Eglise de Perse se déclara officiellement nestorienne. Ainsi se vérifiait déjà ce principe d'histoire que les querelles politiques précèdent souvent les disputes théologiques.

Cependant la querelle monophysite donna aussi l'occasion à l'ensemble de l'Eglise syriaque de se détacher de l'orthodoxie. Simple malentendu, au sens propre du terme, provenant de la différence des langues entre le monde gréco-romain et le monde syriaque ? Il ne semble pas car la communication fut longtemps maintenue entre les deux mondes grâce aux nombreuses traductions faites dans les deux sens. Mais « *la différence des langues n'empêche pas dans tous les cas l'unité de s'affirmer. A d'autres moments elle semble creuser d'infranchissables fossés* ». C'est une remarque de l'historien Gustave Bardy. Elle est intéressante car elle invite, devant le problème de la diversité des langues et de leurs affrontements, à s'interroger sur le statut respectif de ces diverses langues. On voit alors que la langue est souvent le signe de la situation faite par une société à celui qui la parle.

Il faut lire le commentaire que fera Michel le Syrien de l'arrivée des Arabes dans son pays :

*« Le Dieu de vengeance, voyant la méchanceté des Romains, qui partout où ils dominaient, pillaient cruellement nos églises et monastères et nous condamnaient sans pitié, amena du Sud les fils d'Ismaël pour nous délivrer d'eux ».*³

(2) Ibid., p. 20.

(3) Ibid., p. 31.

Vraiment le nationalisme rend bien injuste et même aveugle, nous dira-t-on. Mais comment ignorer les causes et les origines de ce sentiment ou de cette passion.

Le célèbre récit de voyage fait par Aethérie à Jérusalem au IV^e siècle nous apprend qu'en Palestine le grec était privilégié par rapport au syriaque : l'évêque parlait toujours en grec, bien qu'il sût le syriaque. Il laissait au prêtre qui se tenait à ses côtés le soin d'interpréter ses paroles en syriaque : « *Episcopus, licet siriste noverit, tamen semper graece loquitur et nunquam siriste.* »⁴

De tels phénomènes s'observent fréquemment même de nos jours dans des pays de structure socio-culturelle analogue. Ils peuvent donc produire aussi de semblables réactions.

3. Conversion de l'Arménie

Si nous passons en Arménie, nous observons dès le départ que ce pays se situe au confluent de deux mondes : le monde hellénique et le monde syriaque. C'est ce qui permet aux Arméniens, après leur conversion, de créer une culture originale : pour leur alphabet et leurs traductions ils s'inspirent de Constantinople, mais pour leur liturgie ils regardent du côté de Césarée.

Malheureusement son isolement politique conduira l'Arménie à basculer elle aussi vers l'hérésie monophysite, en 491.

4. L'Égypte et le monachisme copte

C'est cependant en Égypte, à partir d'Alexandrie, capitale intellectuelle du monde hellénique, que se situe la plus belle réussite de l'évangélisation dans l'Orient Ancien.

Les premiers textes chrétiens en langue égyptienne ou langue copte furent peut-être rédigés par des hérétiques, manichéens ou gnostiques. Mais très vite on composa aussi des textes orthodoxes afin d'atteindre les couches populaires de la vallée du Nil.

Selon saint Denys, les Chrétiens coptes étaient déjà nombreux parmi les victimes de la persécution de Dèce en l'an 250. Lui-même d'ailleurs, durant son exil parmi eux, travailla à évangéliser ces Égyptiens de vieille souche.

(4) Aethérie, « Journal de Voyage », *Sources chrétiennes*, Paris, Cerf, 1948, p. 260.

Le grand évêque saint Athanase d'Alexandrie (293–373) non seulement parlait le copte, mais écrivait aussi en cette langue.

Le père et fondateur du monachisme égyptien, saint Antoine (251–356) était un homme de culture exclusivement copte.

Quant à saint Pacôme (292–348) il rédigea lui aussi en cette langue la règle de ses moines. Quand on la traduira en grec ou en latin, la première version demeurera la norme officielle de tous les monastères égyptiens et les étrangers désireux de s'agréger à ces communautés devront apprendre cette langue.

Plus tard la rivalité qui opposait le siège d'Alexandrie au siège de Constantinople devait conduire toute l'Égypte au monophysisme. C'est donc comme église monophysite que le christianisme copte survécut à douze siècles d'occupation arabo-islamique, tandis que la communauté hellénique primitive d'Alexandrie disparaissait à peu près entièrement.

5. L'Afrique chrétienne

L'Égypte c'est déjà l'Afrique. Mais c'est dans cette partie de l'Afrique, que nous appelons aujourd'hui le grand Maghreb, que le christianisme des origines rencontre des problèmes linguistiques et culturels inédits. Le christianisme s'y trouve en effet en présence de trois cultures différentes : berbère, punique et latine.

Il y a d'abord le vieux fond berbère, la langue des montagnes de l'Atlas et des plateaux de Kabylie. Saint Augustin en cite quelques mots dans ses discours, mais parmi ses contemporains personne ne semble s'intéresser vraiment à elle.

Vient ensuite la culture phénicienne, la langue punique, celle des commerçants carthaginois, qui aux premiers siècles de notre ère était encore fort répandue puisque l'empereur Septime Sévère (193–211) parlait cette langue bien mieux que le grec ou le latin.

Saint Augustin (354–430) lui-même était passé au latin. Il avait besoin d'un interprète pour s'adresser à ses compatriotes de langue punique. Mais il n'admettait pas que l'on tournât en dérision la langue et les noms de son pays.⁵

Dans un souci d'efficacité apostolique sans doute, l'évêque de Hippone ira jusqu'à démembrer son diocèse pour que ses diocésains de culture punique possèdent un évêque et un clergé de leur langue. C'est un geste de bonne volonté,

⁽⁵⁾ S^t Augustin, *Epistula XVII*, 2, Migne Patrologie Latine.

qui ne traduit malheureusement pas la politique officielle de l'Église en Occident.

Si à l'origine « *l'évangélisation respecte le génie propre des peuples, leur langue, la diversité des cultures* », ⁶ aussi bien en Occident qu'en Orient, à tel point que l'Épître à Diognète proclama au II^e siècle « *Les Chrétiens ne se distinguent des autres hommes, ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements : ils se conforment aux usages locaux.* » ⁷ On assiste bientôt à une rapide latinisation de l'Église romaine.

6. Latinisation de l'Église d'Occident

Les historiens ont noté que les premiers courants de latinisation de l'Église d'Occident viennent d'Afrique.

C'est ainsi que le pape saint Victor (189–199), contemporain et compatriote de l'empereur africain Septime-Sévère, paraît exercer une influence considérable en ce sens.

Quelques-uns des plus grands écrivains chrétiens de langue latine étaient africains, tels Tertullien (III^e siècle) qui savait encore bien le grec et saint Augustin qui ne le savait guère.

De l'analyse de leurs œuvres on a pu conclure que l'Afrique a sans doute connu des traductions latines de la Bible et une liturgie latine dès le II^e ou III^e siècle, à une époque où l'Église romaine s'exprimait encore en grec.

Tout ceci constitue un phénomène si remarquable qu'un historien déjà souvent cité, Gustave Bardy, a pu écrire :

« Parmi les causes de la ruine ultérieure du christianisme en Afrique, il n'y en a peut-être pas de plus considérable que le caractère romain du christianisme dans cette région. Ceux que l'Église a gagnés, ce sont essentiellement les Romains de langue latine. Dès le début, ses évêques et ses prêtres ont été des latins ; sa liturgie a été latine ; sa bible a été latine et jamais on n'a songé à la traduire en punique, bien qu'il y ait eu, paraît-il, une littérature punique. » ⁸

Quoi qu'il en soit de l'Église d'Afrique, la latinisation de l'Église de Rome se poursuit et se confirme au IV^e siècle sous l'action du pape Damase (366–384) et grâce aux travaux de saint Jérôme (347–419) et de Rufin d'Aquilée (+410).

⁽⁶⁾ A. Hamman, *La vie quotidienne des premiers Chrétiens*, Paris, Hachette, 1972, p. 148.

⁽⁷⁾ P. Winninger, *Langues vivantes et liturgie*, Paris, Cerf, 1960, p. 81.

⁽⁸⁾ G. Bardy, op. cit. p. 72.

Il faut également noter que cette latinisation coïncide avec l'officialisation du christianisme dans l'Empire par le décret de 380.

On peut enfin observer que dans les pays d'Occident où la latinisation s'est développée, c'est-à-dire l'Italie, la Gaule et l'Espagne, le christianisme n'a su utiliser, ni promouvoir aucune culture locale pour susciter des littératures ou des liturgies nouvelles analogues à celles qui avaient vu le jour en Orient. Nous savons pourtant que le gaulois était couramment parlé à Lyon au temps de saint Irénée.

Mais ces brèves remarques historiques nous aident peut-être à comprendre d'où viennent les courants maléfiques que le secrétaire de la Congrégation Romaine de la Propagande, Monseigneur Celso Costantini, dénonçait lui-même dans une importante conférence le 7 décembre 1939 : « *Les missionnaires des premiers siècles ont constitué l'Église avec la hiérarchie indigène et ils ont employé pour la liturgie la langue qu'ils trouvaient sur place, assyro-chadéenne, grecque, latine, slave, etc. . . Nous avons tenté de faire passer l'Orient à travers une hiérarchie étrangère et à travers le latin, mais l'Orient n'a pas passé. Nous avons tenu les Chinois éloignés de nous, non par une muraille de Chine, mais par la muraille du latin.* »⁹

⁽⁹⁾ P. Winninger, *Langues vivantes et liturgie*, Paris, Cerf, 1960, p. 81.

II- Le problème missionnaire dans l'Église médiévale

La latinisation de l'Occident chrétien à peine instaurée, les Barbares frappaient déjà aux portes de l'Empire.

Après la prise de Rome par Alaric en 410, les noms de deux illustres pontifes, ceux de saint Léon le Grand (440–461) et de saint Grégoire le Grand (590–604) symbolisent la relève de la Rome des empereurs par la Rome des papes.

Il y a cependant bien des différences entre ces deux hommes, leurs époques et leurs politiques.

Saint Léon a été le pape de la résistance aux Barbares, le pape qui arrêta Attila. Il a cherché à sauver ce qui pouvait être sauvé, tout en essayant de raffermir, avec au besoin l'appui du pouvoir politique, l'autorité doctrinale des pontifes romains (Concile de Chalcédoine 451).

Saint Grégoire arrive lorsque le processus d'intégration des Barbares est déjà bien avancé : conversion de Clovis et de ses Francs en 498, conversion des Burgondes vers l'an 500, conversion des Suèves vers 570, conversion des Wisigoths vers 590. De grands évêques tels que saint Rémy, saint Avit, saint Martin de Braga, saint Léandre y ont beaucoup contribué. Il reste à l'évêque de Rome à parachever cette œuvre, en préparant la conversion des Lombards –elle se fera en 633– et surtout à prendre en charge les missions de l'extérieur.

Jusqu'alors les méthodes missionnaires de l'Orient et de l'Occident se sont opposées et sur le plan linguistique et sur le plan culturel. Par ailleurs, tandis que le christianisme oriental a très vite voulu franchir les limites de l'empire pour se répandre en Perse, en Arménie, en Géorgie, aux Indes et en Ethiopie, le christianisme occidental s'est surtout développé à l'intérieur des frontières.¹⁰

Saint Grégoire le Grand se présente maintenant comme le premier pape missionnaire.

⁽¹⁰⁾ Henri Marrou, « L'expansion missionnaire au cours des cinq premiers siècles », *Histoire universelle des missions catholiques*, Paris, 1956, Tome I, p. 54.

I. Le premier pape missionnaire : Grégoire le Grand

Il a évidemment perçu l'urgence de la "mission" l'homme qui a écrit : « *Aucun sacrifice n'est plus agréable au Dieu Tout-Puissant que le zèle des âmes.* »¹¹, ou encore, « *Lorsque de saints prédicateurs sont envoyés dans le monde, ils frayent le chemin à Dieu. C'est en effet par ses ministres que Dieu parcourt le monde.* »¹²

Mais lorsque ces missionnaires débarquent sur une terre nouvelle, au milieu d'un peuple étranger, la question se pose immédiatement de « *ce qui doit vivre et de ce qui doit mourir* »¹³ au sein de cette culture indigène, afin qu'elle devienne chrétienne.

Nous savons que saint Paul avait déjà affronté cette question. Et aussi les pères apologistes tels que Clément d'Alexandrie, qui, reconnaissant l'impiété et l'absurdité des mystères et des mythes païens, s'efforçait cependant de mettre en valeur le témoignage rendu à la vérité par les philosophes et les poètes grecs.¹⁴

Mais la même question reparaît sous une forme nouvelle chaque fois que l'Eglise voit s'ouvrir devant elle une nouvelle "mission".

Après avoir écrit une lettre à Ethelbert, roi de Kent, pour l'encourager à poursuivre l'œuvre de conversion de son royaume, en faisant disparaître les idoles et en détruisant les temples païens, en utilisant les exhortations et les encouragements, mais aussi la crainte et les châtiments,¹⁵ le pape Grégoire se ravisa. Il se rappela que les Chrétiens ne s'étaient pas conduits de cette manière vis-à-vis des païens de l'ancienne Rome, ni non plus Yahvé au moment où le peuple élu était passé sous la loi mosaïque : les enfants d'Israël ne devaient-ils pas apporter au prêtre de Yahvé, à l'entrée de la tente de Réunion, les sacrifices qu'ils voulaient faire dans la campagne (Lévitique, XVII 5) ?

Saint Grégoire écrivit donc une autre lettre au chef de la mission anglaise, Augustin de Cantorbery :

(11) « *Nullum quippe Omnipotenti Deo tale est sacrificium quale est zelus animarum* », *Homilia 12 in Ezechiel*, Migne Patrologie latine, Tome 76, col. 932.

(12) « *Cum praedicatores sancti in mundum mittuntur, iter Deo faciunt. Deus enim per praedicatores suos in mundi partes localiter ambulat* », *Moralia Lib. 27 cap. 11*, Migne Patrologie latine, Tome 76, col. 409.

(13) Jean Daniélou, *Le mystère du salut des nations*, Paris, Seuil, 1951, p. 44.

(14) Clément d'Alexandrie, « *Le Protreptique* », *Sources chrétiennes*, Paris, Cerf, 1949.

(15) « *Idolorum cultus insequere, famorum aedificia evertit, subditorum mores in magnae vitae munditia exhortando, terrendo, blandiendo, corrigendo, aedifica* », *Epistula 66 Lib. 11*, Migne Patrologie latine, Tome 77, col. 1020.

« Voici ce qu'après de longues réflexions j'ai décidé au sujet des Angles : dans ce pays il ne faut absolument pas détruire les temples des idoles, mais seulement les idoles qui s'y trouvent. »

« Qu'on y fasse de l'eau bénite, qu'on en asperge ces temples, qu'on y dresse des autels, qu'on y mette des reliques. »

« Si ces temples sont bien construits, il est nécessaire, mais il suffit, de les faire passer du culte des idoles à la louange du vrai Dieu. »¹⁶

La même lettre recommande de ne pas supprimer les sacrifices rituels et les agapes, mais de les offrir au vrai Dieu, en les transformant légèrement et en les fixant aux fêtes de la Dédicace ou des saints martyrs, afin « qu'en goûtant les joies de ces fêtes, les Angles puissent plus facilement goûter les joies intérieures ».

Il s'agit il est vrai de tolérance, ou de tactique, car pour saint Grégoire « il est nécessaire d'amener les non-Chrétiens à l'unité de la foi par la douceur et la bienveillance, en conseillant, en persuadant, pour ne pas raidir par la menace et l'intimidation ceux qui pourraient être conduits à la foi par la douceur de la prédication et la crainte du jugement ».¹⁷

D'autres directives du même pontife nous indiquent cependant qu'il savait aussi aller plus loin, jusqu'au respect des réalités étrangères et des vraies valeurs indigènes.

Saint Grégoire déclare en effet que « la diversité des coutumes ne nuit en rien à la sainteté de l'Eglise, pourvu que soit garantie l'unité de la foi », « In una fide nil officit sanctae ecclesiae consuetudo diversa ».¹⁸

Bien plus, il ne se contente pas d'une simple adaptation canonique ou liturgique à la mentalité particulière des Angles, il veut promouvoir la constitution d'une "Nouvelle Eglise des Angles" : "Nova Anglorum Ecclesia".¹⁹

L'expression mérite d'être relevée, dira le cardinal Celso Costantini, car elle

(16) « Diu mecum de causa Anglorum cogitans tractavi, videlicet quia fana idolorum destrui in eadem gente minime deleant, sed ipsa quae in eis sunt idola destruantur. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria contruantur, reliquae ponantur quia si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonum in obsequium veri Dei deleant commutari », *Epistula 76 Lib. 11*, Migne Patrologie latine, Tome 77, col. 1215.

(17) « Eos autem qui a religione christiana discordant, mansuetudine, benignitate, admonendo, suadendo, ad unitatem fidei necesse est congregare, ne quos dulcedo praedicationis et praeventus futuri iudicis terror ad credendum invitare, poterat, minis et terroribus repellantur », *Epistula 35 Lib. 1*, Migne Patrologie latine, Tome 77, col. 489.

(18) *Epistula 43 Lib. 1*, Migne Patrologie latine, Tome 77, col. 497.

(19) *Epistula 65*, Migne Patrologie latine, Tome 77, col. 1200.

caractérise la méthode missionnaire romaine, méthode qui contraste avec la méthode missionnaire colonialiste.²⁰

Ladite méthode romaine connaîtra cependant bien des avatars avant de s'imposer même à Rome. Nous le voyons bien avec l'histoire des saints Cyrille et Méthode.

2. L' Histoire exemplaire de Cyrille et Méthode

Durant les années obscures des VII^e et VIII^e siècles, tandis que sous la pression des Arabes s'écroulaient les vénérables Eglises d'Egypte, du Maghreb et de la Péninsule Ibérique, ce qui restait de l'Eglise d'Occident s'était durci dans la défensive, autour des princes Francs. La conversion forcée des Saxons par les émissaires de Charlemagne, en 803, paraît indiquer qu'on a bien oublié les principes évangéliques proclamés par Grégoire le Grand.

Mais au IX^e et au X^e siècle la tradition grégorienne refait surface. C'est ainsi que les peuples récemment convertis du Nord de l'Europe réussissent à sauvegarder leur originalité.

« Celle-ci s'accuse dans presque tous les domaines hors celui du dogme. L'Eglise a dû ratifier bien des coutumes païennes : l'exposition des nouveaux nés reste longtemps licite en Islande et en Norvège ; les libations culturelles furent transférées aux grandes fêtes chrétiennes, la pensée chrétienne, vivante et variée, s'exprima en langue nationale au moins autant qu'en latin et le droit répugna longtemps à se modeler sur la morale chrétienne. »²¹

Les méthodes fort différentes des missionnaires francs qui, à partir des métropoles de Salzbourg et d'Aquilée, travaillaient à la latinisation des Slaves en même temps qu'à leur évangélisation, éveillaient par contre en Bohême et Moravie des réactions de méfiance.

Pour échapper à la pression politico-religieuse des Francs, un prince morave nommé Ratislav fit appel à des missionnaires byzantins.

Le patriarche de Byzance était alors Photius. Il désigna deux frères, Constantin dit le Philosophe et Méthode, pour se rendre parmi les Slaves.

⁽²⁰⁾ « Questo fatto é degno di nota, perchè caratterizza il metodo romano in contrasto col metodo missionario colonizzatore », cité par A.V. Seumois O.M.I., *La papauté et les missions au cours des six premiers siècles*, Louvain, 1951, p. 123.

⁽²¹⁾ Lucien Musset, « La conversion des peuples scandinaves », *Histoire universelle des missions catholiques*, Tome I, chap. IV, p. 140.

Fidèles à la tradition de l'Église d'Orient, les deux missionnaires commencèrent par élaborer un alphabet et une écriture à l'usage de dialectes slaves. Grâce à cette écriture appelée glagolitique, les deux frères traduisirent certains passages de l'évangile. Ils se choisirent aussi des compagnons initiés aux langues nouvelles.

Il n'est pas étonnant que les missionnaires byzantins aient reçu meilleur accueil que les Francs.

Ceux-ci, ne pouvant admettre qu'une langue "barbare" vint se substituer à une langue "sacrée", avaient déjà introduit la liturgie latine.

Comme l'empereur Louis le Germanique (805–876) appuyait évidemment les Francs, le pape Nicolas I^{er} (858–867) invita les Byzantins à se rendre à Rome.

Ils y arrivèrent au début de 868, au moment où leur protecteur Photius venait de se brouiller avec Rome et où un nouveau pape Hadrien II (867–872) succédait à Nicolas I^{er}, récemment décédé.

La science et la sainteté de Constantin, dit Cyrille, entraînèrent la décision favorable de Hadrien II, mais le saint missionnaire, épuisé par ses travaux et ses voyages, devait bientôt mourir dans les bras de son frère.

Le pape nomma alors Méthode légat du Saint Siège apostolique et métropolitain de Sirmium, avec juridiction sur la Moravie et la Pannonie.

Le nouvel évêque fut bientôt fait prisonnier par les troupes de Louis le Germanique, convoqué devant un synode que présidait l'évêque franc de Salzbourg et enfermé durant trois ans dans un couvent de la Forêt Noire.

Le pape Jean VIII (872–882), successeur de Hadrien II, envoya un légat pour délivrer l'évêque prisonnier et le replacer sur le siège de Sirmium.

Le même pape Jean VIII écrivit en 879 une lettre admirable pour approuver l'usage de la langue slavonne :

« Nous ordonnons que l'on célèbre dans cette langue les louanges et les œuvres du Christ Notre Seigneur, car la Sainte Ecriture ne nous enseigne pas à louer le Seigneur seulement en trois langues mais dans toutes, quand elle dit 'Toutes les nations louez le Seigneur ; célébrez-le tous les peuples', et les apôtres remplis de l'Esprit Saint 'racontèrent en toutes langues les merveilles de Dieu'. C'est pourquoi aussi, Paul, la trompette céleste nous donne cet avertissement : 'que toute langue confesse que Notre Seigneur Jésus Christ est dans la gloire de Dieu le Père'. Et au sujet de ces langues, il nous enseigne clairement, dans la première épître aux Corinthiens 'à parler les langues de manière à édifier l'Église de Dieu'. »

« Il n'y a rien de contraire à la foi et à l'intégrité de la doctrine dans le fait, soit de chanter la messe dans ladite langue slave, soit de dire le Saint Evangile ou les divines leçons de

l'Ancien et du Nouveau Testament, bien traduites et bien comprises, soit de chanter dans cette même langue les autres heures de l'Office. »

« Celui qui a fait les trois langues principales, l'hébraïque, la grecque et la latine, a créé aussi toutes les autres langues pour sa louange et sa gloire. »²²

Malheureusement, à la mort de Jean VIII, le fourbe évêque Wiching réussit à circonvenir son successeur Etienne V (885–891) en subtilisant, ou en faussant au besoin certains documents. Etienne V condamna donc définitivement les voies ouvertes en Occident par les missionnaires byzantins.

D'ailleurs, par suite du schisme d'Orient, on peut constater avec le père Congar que la raideur pratique des autorités a souvent accompagné leur ouverture théorique.²³

Toujours est-il que dans son zèle d'uniformité Grégoire VII (1073–1085) en vint à interdire la liturgie slavonne même en Bohême.

C'était cependant un grand pape ce Grégoire VII qui écrivait *« qu'il nous faut placer au-dessus de tout l'amour de Dieu et du prochain »*, *« Omnibus virtutibus dilectionem Dei et proximi praeponas »*.

Beaucoup donnaient, il est vrai, une singulière interprétation du devoir de charité, en ces temps qui devenaient le temps des croisades.

3. Le temps des croisades

La croisade c'était *« la grande affaire de Dieu et de tous les Chrétiens »*, à laquelle le pape Urbain II (1088–1099) avait appelé tout l'Occident dans son discours de Clermont, le 18 novembre 1095 : la délivrance du tombeau du Christ.

Dans son commentaire sur la Règle des Chevaliers du Temple, saint Bernard (1091–1153) écrira sans sourciller : *« Le soldat du Christ tue avec assurance et meurt avec plus d'assurance encore »*, *« Miles Christi, securus interemit, interit securius »*.²⁴

On comprend que de tels principes ne prédisposent pas les Chrétiens à un quelconque échange avec ses frères non-chrétiens.

Innocent III lui-même (1198–1216), qui en 1213 adresse un appel au sultan Saïf al-Dîn, est persuadé que *« la dure obstination des Sarrasins n'a pas coutume de se laisser attendrir par les humbles prières des Chrétiens »*.²⁵

(22) Paul Winninger, op. cit. p. 26.

(23) Yves Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970, p. 130.

(24) Saint Bernard, *De laude novae militiae*, Migne Patrologie latine, Tome 182, col. 924.

(25) Jean Richard, *L'esprit de la Croisade*, Paris, Cerf, 1969, p. 82.

Le temps des croisades c'est aussi pourtant le temps des pèlerinages : pèlerinage à la Mecque pour les Musulmans, pèlerinage à Jérusalem, à Rome ou à Compostelle pour les Chrétiens.

Et tous ces mouvements expliquent sans doute cette réelle interaction des deux ou trois cultures médiévales qu'évoquent les noms des trois illustres commentateurs d'Aristote : le Juif Maïmonide, né à Cordoue (1135–1204), le Musulman Averroès, né aussi à Cordoue (1126–1198) et le Chrétien saint Thomas, né à Aquin (1226–1274) : héritiers tous les trois du même monde antique ils étaient tous les trois fils de l'Occident.

Ce monde médiéval trop fermé sur lui-même et ses divisions n'était pas tout à fait étranger aux préoccupations extérieures.

Fidèle au premier Concile de Lyon (1245) qui avait inscrit à son ordre du jour le « *remedium contra Tartaros* », le pape Innocent IV (1243–1254) envoya en ambassade auprès des Arméniens et des Russes deux moines franciscains : Dominique d'Aragon et Jean de Plancarpain et auprès des Syriaques et des Mongols deux pères dominicains André de Longjumeau et Ascelin de Crémone.

La même préoccupation missionnaire se retrouve chez Hubert de Romans, maître général de l'ordre dominicain (1256). Il veut veiller à ce que ses frères apprennent l'arabe, l'hébreu, le grec et les langues barbares dans les lieux qui se prêtent à leur connaissance.

Au deuxième Concile de Lyon, en 1274, le maître général suggère que l'on traite de l'islam, du schisme grec, de la croisade et des réformes urgentes à opérer dans l'église latine.²⁶

On peut sans doute trouver d'autres témoins de l'idée missionnaire au Moyen Age et relever les noms de religieux franciscains ou dominicains tels que Jean de Monte Corvino, O.F.M. (1286) ou Jean de Camerino O.P. (1333), sans parler de Marco Polo, dont le célèbre voyage en Chine se situe vers la fin du XIII^e siècle (1271–1295), mais en ce domaine un homme domine tous les autres, le grand apôtre catalan Raymond Lulle.

(26) H. Vicaire et C. Vanteenkiste, « L'inspiration missionnaire de Saint Dominique », *Histoire universelle des missions catholiques*, Paris, 1956, Tome I, p. 204.

4. « Le procureur des Infidèles » : Raymond Lulle

Celui qui se donnait le titre de “Procureur des Infidèles” était né à Majorque vers 1235.²⁷

Il se convertit vers l'âge de trente ans. Persuadé comme beaucoup de ses contemporains que l'amour de Jésus-Christ est le premier devoir du Chrétien, il était en outre convaincu que le plus grand et meilleur service que l'on pouvait rendre à cet Ami privilégié, c'était de ramener à lui les Infidèles.

Pour y parvenir il établit un programme en trois points : « *Accepter de mourir pour le Christ en le prêchant, composer le livre aux arguments duquel les Infidèles devraient se rendre et enfin solliciter la fondation de monastères où des religieux choisis et d'autres personnes compétentes seraient rassemblés pour apprendre la langue des Sarrasins et des autres Infidèles.* »²⁸ Toute la vie et l'œuvre de Raymond Lulle sont contenues dans ce programme.

On ne peut qu'admirer l'audace d'un homme qui, en plein Moyen Age, osait mettre en doute la valeur spirituelle des croisades et, par un véritable retour aux sources de la tradition chrétienne, préconisait le dialogue des cultures, le respect et l'étude des croyances étrangères comme méthode d'évangélisation.

Pendant quarante ans et avant de revenir mourir dans son île natale en 1316, Raymond Lulle parcourut tous les chemins d'Europe et du Proche Orient, de Rocamadour à Compostelle, de Paris à Tunis, de la cour du roi de Majorque à celle du roi de Chypre, de la cour du pape Célestin V à Naples (1294) à celle du pape Clément V à Vienne (1311), cherchant toujours à convertir à ses idées moines et universitaires, princes et prélats, Chrétiens et Infidèles.

On ne peut pas dire qu'il y ait beaucoup réussi, son heure n'était sans doute pas encore venue.

Pour prendre un exemple, nous relevons que pour résoudre le schisme grec il y eut du vivant de Raymond Lulle un Concile d'union à Lyon en 1274, mais cette “union” imposée par l'empereur Alexis à son entourage et au clergé de Constantinople était dénoncée par les Orientaux dès Pâques 1283.

L'abbé Barlaam écrira plus tard aux membres de la curie avignonnaise d'Innocent VI (1339) : « *Sachez bien que ce n'est pas tant la différence des doctrines qui éloigne de vous le cœur des Grecs, mais c'est la haine contre les Latins, qui est née de multiples et grands*

⁽²⁷⁾ Louis Sala-Molins, « Lille », *Choix de textes*, Paris, Aubier, 1967, p. 21.

⁽²⁸⁾ Louis Sala-Molins, « Lulle », *Choix de textes*, Paris, Aubier, 1967, p.21.

maux, soufferts par les Grecs de la part des Latins jusqu'à aujourd'hui. Tant que cette haine ne sera pas liquidée, on ne pourra pas faire l'union. »²⁹

Il nous faut cependant ajouter qu'à partir de cette division des Eglises, les divergences canoniques ne cessèrent de s'approfondir entre l'Orient et l'Occident.

⁽²⁹⁾ Yves Congar, op. cit. p. 266.

III- Divergences canoniques entre les Eglises

Les divergences qui se manifestent depuis le Schisme, concernent en particulier un chapitre qui nous intéresse : il s'agit de l'usage des langues dans la liturgie.

I. Le principe de Théodore Balsamon

Nous savons déjà qu'en Orient, bien avant le Schisme, les langues liturgiques étaient nombreuses : en dehors du grec des origines, il y avait le syriaque, le copte, l'arménien, le géorgien, le ghe'ez ou éthiopien ancien, le slavon et enfin l'arabe qui s'était introduit au X^e siècle.

Mais c'est au XII^e siècle que le plus grand canoniste byzantin, le patriarche d'Antioche, Théodore Balsamon (1185–1195) justifia cet usage traditionnel de l'Orient.

En réponse à une question du patriarche Marc d'Alexandrie, il répondit d'abord que selon saint Paul (Romains, III 29) Dieu n'est pas seulement le Dieu des Juifs, mais aussi celui des païens. On peut donc en conclure que « *ceux qui sont orthodoxes en tout, mais qui sont complètement ignorants de la langue grecque, célébreront dans leur propre langue, pourvu qu'ils aient des exemplaires sans variantes des prières habituelles, traduits sur des rouleaux bien écrits en lettres grecques* ». ³⁰

Grâce à ce principe oriental de l'aptitude de toute langue à servir au culte divin, de nombreuses langues nouvelles sont venues s'ajouter aux langues anciennes déjà utilisées par la liturgie orientale : d'abord le roumain vers le XV^e siècle et puis le russe, le tchouvache, le tatar au XIX^e siècle, mais aussi l'anglais des Etats-Unis, le chinois et le japonais vers la même époque et toutes les langues enfin de l'ancien empire russe ou des anciennes missions orthodoxes.

⁽³⁰⁾ Cyrille Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, Paris, Cerf, 1955, p. 31.

2. La tradition romaine

La tradition romaine, pourquoi ne pas l'admettre, était fort différente.

Après la condamnation par le pape Etienne V, en 885, de l'œuvre de Jean VIII et de Méthode, le principe qui domine en Occident est celui qu'exprime Grégoire VII dans une lettre du 2 janvier 1080, adressée à Vratislav, roi de Bohême, pour interdire l'usage du slave : « *Il faut comprendre qu'il plaît au Dieu Tout Puissant que la Sainte Ecriture demeure voilée en quelques endroits parce qu'elle se dévaluerait si elle devenait accessible à tous.* », « *Non immerito Sacram Scripturam, Omnipotenti Deo placuisse, quibusdam in locis esse occultam, ne, si aliquid cunctis pateret, forte vilesceret.* »³¹

De temps en temps la curie romaine fait cependant quelques concessions au principe oriental.

C'est ainsi qu'au XIII^e siècle Innocent IV (1243–1254) aurait à nouveau autorisé l'usage de la langue slave en 1248.

Au XIV^e siècle, Clément VI (1342–1352) confirma cette autorisation au bénéfice d'un monastère bénédictin de Emmaüs, près de Prague (1346).

Peu après, Boniface IX (1309–1404) accordait à un certain Maxime de Constantinople la permission de traduire en grec la liturgie dominicaine et de s'en servir (25 février 1398), tandis qu'une permission analogue était donnée par Innocent VII (1404–1406) à Manuel Chrysoloras de Constantinople (19 février 1406).

Il faut ajouter que tout en connaissant l'usage oriental, Rome s'est gardé d'intervenir en Orient à ce propos, soit pour permettre, soit pour approuver, soit pour blâmer. Le fait existait et il était accepté tel quel.

Quand des négociations eurent lieu avec des groupes orientaux pour des tentatives d'union avec Rome, il ne fut jamais question de la langue du culte. Chacun de ces groupes était censé conserver naturellement sa discipline. Ainsi fut fait avec les Grecs à Florence en 1439, à Brest en 1595 avec les Ruthènes et à Rome en 1696 avec les Roumains de Transylvanie.³²

Un moment important de cette longue histoire se situe cependant au Concile de Trente.

C'est au cours de la XXII^e session, tenue le 17 septembre 1562, que furent prises les décisions les plus importantes. Le chapitre VIII déclare à propos du Sacrifice de Messe : « *Bien que la messe contienne un grand enseignement pour le peuple,*

⁽³¹⁾ Ibid p. 36.

⁽³²⁾ Ibid., p. 36.

il n'a pas semblé nécessaire aux Pères conciliaires qu'elle soit célébrée ici ou là en langue du peuple. »

Prescription est faite cependant aux Pasteurs des âmes d'expliquer souvent aux fidèles et surtout les dimanches et jours de fête, soit par eux-mêmes, soit par d'autres, quelques-unes des lectures ou des cérémonies de la messe.

Enfin le canon 9 dit anathème ceux qui condamnent la coutume romaine de prononcer à voix basse les paroles de la consécration ou celle de mêler quelques gouttes d'eau au vin de la messe et aussi tous ceux qui prétendent que la messe ne peut être célébrée qu'en langue du peuple, « *Lingua tantum vulgari Missam celebrari debere* ». ³³

Si l'on se reporte aux procès-verbaux des séances du Concile, on peut trouver que les justifications données pour ces textes par les Pères sont ou bien franchement mauvaises, ainsi quand le Père Francisco de Sanctis assure que seules les trois langues du titre de la Croix, l'hébreu, le grec et le latin, sont dignes de servir au culte divin, ou bien très peu convaincantes, lorsque par exemple on nous assure que « *si les messes étaient célébrées dans la langue de chaque peuple, les divins mystères en seraient moins respectés* ». ³⁴

Nous donnerions par contre raison au formateur allemand Thomas Muntzer (1489–1525) qui faisait remarquer : « *Paul faisait lire publiquement ses épîtres à toute la communauté et le Christ notre Sauveur a commandé de prêcher l'Évangile à toute créature, sans le déguiser ou entortiller dans le latin ou autres accessoires, de manière à ce que chacun l'entende dans sa propre langue.* » ³⁵

Malheureusement, à partir de là beaucoup de Protestants en étaient venus à refuser toute valeur propre aux sacrements et à leur reconnaître seulement l'efficacité d'une prédication.

C'est cette thèse que le Concile unanime veut écarter au nom de la tradition catholique. Cela ne nous empêchera pas de regretter que pour ce faire on ait cru devoir accentuer le caractère latin de l'Église romaine.

De fait, le canon 9 que nous avons cité ne condamnait pas de façon absolue l'usage des langues vivantes dans la liturgie occidentale, il ne fermait pas la porte à toute évolution. Dans les cas où cela paraîtrait nécessaire ou "expédient", on pourrait recourir à la langue vivante. C'est ainsi que certaines concessions furent accordées pour le persan en 1624 sur la demande des missionnaires car-

⁽³³⁾ *Canones et Decreta S.C. Tridentini*, Lyon, Rusand, 1822.

⁽³⁴⁾ J. Lortz, *La Réforme de Luther*, Paris, Cerf, 1970, Tome I, p. 335.

⁽³⁵⁾ *Ibid.*

mes, pour le géorgien et l'arménien en 1757 pour répondre au vœu des pères capucins.

Par contre nous avons deux décisions contradictoires de 1822 et 1824 pour la langue arabe.

Malheureusement, c'est l'interprétation restrictive des décrets tridentins qui a le plus souvent prévalu à Rome, comme le prouve la décision de la Congrégation de la Propagande du 7 janvier 1755 condamnant l'usage du missel chinois du Père Luigi Buglio, imprimé par les Jésuites de Pékin en 1670 et interdisant de mélanger au latin de la messe des chants et des prières en langue chinoise.³⁶

Dans la même ligne, le « Motu proprio » de Pie X sur la musique sacrée, du 22 novembre 1903, déclarait : « *La langue propre de l'Eglise romaine est la langue latine. Il est donc défendu dans les cérémonies liturgiques solennelles de chanter quoi que ce soit en langue vulgaire.* »³⁷

Plus près de nous encore, en Décembre 1959, le délégué apostolique aux Etats-Unis, faisant état d'instructions reçues du Saint Siège, « *demandait à certains évêques d'empêcher les prêtres orientaux de leurs diocèses de faire usage, même partiellement, de l'anglais dans leurs célébrations liturgiques* ».

C'était une directive fort dangereuse car elle cherchait à imposer aux normes, au nom de l'usage romain des orientaux contraires à toute la tradition de l'Eglise orientale.

Ayant appris que l'intervention venait de la Congrégation Suprême du Saint Office, le patriarche melchite Maximos IV fit appel de la décision auprès du pape lui-même.

Sur les indications de Jean XXIII, le 31 mars 1960, le Saint Office rectifia ses directives antérieures.³⁸

Mais il n'a fallu rien moins qu'un concile, le deuxième Concile du Vatican pour revenir dans ce domaine aussi aux authentiques principes du christianisme des origines et à l'esprit de Pentecôte.

(36) C. Korolevskij, op. cit. p. 150.

(37) Ibid., p. 158.

(38) Neophytos Edelby, « Liturgie byzantine en langue vivante », *Voix de l'Eglise en Orient*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, p. 166.

3. Retour aux sources : Vatican II

Pour voir comment s'est opéré le retour aux sources de Vatican II, il faudrait sans doute analyser l'influence des travaux d'exégèse, d'histoire, de psychosociologie religieuses, celle des préoccupations missionnaires partagées par de nombreux pasteurs, l'impact aussi du mouvement œcuménique et de la réforme liturgique sur l'ensemble de l'Eglise.

On en retrouve des traces dans les recherches de Gustave Bardy, de Cyrille Korolevsky et de Paul Winninger, auxquelles nous nous sommes souvent référés au cours de ce chapitre.

Tout cela a abouti à deux textes concernant, l'un, les églises orientales et l'autre, les églises occidentales.

Le premier est suffisamment clair et il proclame le respect de l'Eglise romaine pour les vénérables traditions liturgiques de l'Eglise d'Orient. C'est l'article 23 du décret « *Orientalium Ecclesiarum* » sur les églises orientales catholiques : « *Au Patriarche avec son Synode ou à la Suprême Autorité de chaque Eglise avec le Conseil des hiérarques appartient le droit de régler l'emploi des langues dans les cérémonies liturgiques et aussi, après rapport fait au Siège Apostolique, d'approuver les versions des textes en langue vernaculaire.* »³⁹

Le second texte, c'est l'article 36 de la Constitution « *Sacrosanctum Concilium* » sur la liturgie de l'Eglise romaine :

1°) « *L'usage de la langue latine, sauf droit particulier, sera conservé dans les rites latins* ».

2°) « *Toutefois, soit dans la messe, soit dans l'administration des sacrements, soit dans les autres parties de la liturgie, l'emploi de la langue du pays peut être souvent très utile pour le peuple : on pourra donc lui accorder une plus large place, surtout dans les lectures et les monitions, dans un certain nombre de prières et de chants, conformément aux normes qui sont établies sur cette matière dans les chapitres suivants pour chaque cas.* »⁴⁰

La formule peut paraître assez obscure, mais il faut comprendre que ses auteurs voulaient obéir à deux impératifs nettement opposés sinon contradictoires : ne rien renier d'un passé encore récent, introduire cependant quelques changements urgents.

Après avoir donc sacrifié à l'usage vénérable du latin dans toute la liturgie occidentale, au premier paragraphe, comme venait de le faire tout récemment

⁽³⁹⁾ *Les actes du Concile Vatican II*, Paris, Cerf, 1965, Tome I, p. 235.

⁽⁴⁰⁾ *Ibid.*, p. 146.

le pape Pie XII, « *L'emploi de la langue latine, en usage dans une grande partie de l'Eglise, est un signe d'unité manifeste et éclatant, une protection contre toute corruption de la doctrine originale* »⁴¹, les auteurs de la Constitution conciliaire écartent l'obstacle à toute évolution que constituaient en fait les décrets du Concile de Trente : on pourra désormais accorder une plus large place aux langues vivantes dans la liturgie.

Les paragraphes 3 et 4 spécifient que l'introduction des langues vivantes et les traductions nécessaires se feront sous le contrôle des autorités ecclésiastiques locales et avec l'agrément du Saint Siège.

D'autres articles appliquent le même principe d'utilisation des langues vivantes à la célébration de la messe (article 63) et à la récitation de l'office divin (article IOI).

Il y a bien quelques restrictions et c'est ainsi qu'on invite les fidèles « *à dire ou chanter ensemble, en langue latine aussi, les parties de l'ordinaire de la messe qui leur reviennent* » (article 54) et que « *selon la tradition séculaire du rite latin dans l'office divin, les clercs doivent garder la langue latine* », sauf cas individuels dont l'ordinaire sera juge (article IOI), mais ces réserves ont eu le même sort que celles que faisaient en sens contraire, pour l'usage du latin, les pères du Concile de Trente, c'est-à-dire qu'on n'en tint guère compte.

C'est sans doute très bien ainsi : une langue après tout n'est-elle pas faite pour être parlée et comprise ?

En revenant à la langue du peuple, l'Eglise romaine ne retrouve-t-elle pas saint Paul qui, déjà dans sa première lettre aux Corinthiens, faisait cette observation à propos du langage : « *Si vous ne proférez pas des paroles intelligibles, comment saura-t-on de quoi vous parlez ? Vous parlerez dans le vide ?* » (I^{ère} aux Corinthiens XIV 9).

Grâce à Vatican II, une liturgie qui donnait l'impression de se dérouler sinon « dans le vide », du moins dans un autre monde, s'est remise à parler les langages divers des hommes vivants. La Bonne Nouvelle qu'elle voudrait annoncer devrait paraître moins étrange, moins "barbare" dirait saint Paul à ceux qui ne la connaissent pas.

⁽⁴¹⁾ Pie XII, « *Mediator Dei* », *Documentation catholique*, 1948, col. 213.

BIBLIOGRAPHIE

- Alphandéry (P.), *La chrétienté et l'idée de Croisade*, Paris, Albin Michel, 1954.
- Bardy (Gustave), *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, Paris, Beauchesne, 1948.
- Canones et decreta sacrosancti Concilii Tridentini*, Rusand, Lyon, 1822.
- Histoire universelle des missions catholiques*, Tome I : Les missions, des origines au XVI^e siècle, sous la direction de Mgr Delacroix, Paris, 1956.
- Korolevskij (G.), *Liturgie en langue vivante*, Paris, Cerf, 1955.
- Les actes du Concile Vatican II*, Paris, Cerf, 1965.
- Maximos IV, *Voix de l'Eglise en Orient*, « Choix de textes du patriarche Maximos et de l'épiscopat grec-melchite catholique », Paris, Desclée de Brouwer, 1962.
- Richard (J.), *L'esprit de la Croisade*, Paris, Cerf, 1969.
- Sala-Molins (L.) « Lulle », *Choix de textes*, Paris, Aubier, 1967.
- Seumois (A.V.) O.M.I., *La papauté et les missions au cours des six premiers siècles*, Paris, 1953.
- Winninger (P.), *Langues vivantes et liturgie*, Paris, Cerf, 1960.

– V –

LE CATHOLICISME
ET LA RENCONTRE DES CULTURES

I – Aux Indes occidentales

1. Les premiers missionnaires du Nouveau Monde
2. Barthélemy de Las Casas (1474-1566)
3. Les « Réductions du Paraguay » (1610–1767)

II – Du côté des Indes orientales

1. François Xavier (1506–1552)
2. Les « rites chinois » (1552–1773)

III – Conflit des principes et des intérêts à la cour de Rome

1. La Congrégation de la Propagande
 2. Les sociétés missionnaires du XIXe siècle
-

L'ÉGLISE TRIDENTINE

Les historiens s'accordent généralement pour admettre que 1492 marque le début des temps modernes.

1492 constitue en tous cas une étape importante de l'histoire du monde.

1492 c'est la fin du royaume musulman de Grenade, ce qui signifie la conclusion des affrontements militaires qui opposaient en Europe, depuis sept siècles, Chrétiens et Musulmans.

Il y aura sans doute encore des hommes persuadés que c'est une bonne chose de « détruire les Infidèles, qui offensent le Fils de la Vierge Marie », puisque aussi bien « ils ne peuvent avoir aucun droit, aucune propriété, aucun pouvoir, en toute justice et vérité » et que tuer un pécheur ne constitue pas un véritable "homicide", mais selon l'expression de saint Bernard un simple "malicide".¹

On peut même dire que les guerres de religion qui divisèrent bientôt les Chrétiens d'Europe rivalisèrent de cruauté avec les croisades médiévales. Et si un jour la vanité de ces querelles intestines finit par laisser place au progrès de la tolérance² et même de l'œcuménisme, il nous faut reconnaître que l'Église issue sinon du Concile de Trente lui-même, du moins de son application sous la direction des papes et d'abord de Paul IV (1555–1559), se présente comme « un système dynamique et conquérant au dehors, mais clos sur lui-même, en état de sentiment obsidional ».³

« L'Église désigne alors le gouvernement de l'Église, surtout son gouvernement ou son magistère romain. Cette Église est une « *societas perfecta* ». Elle a en soi tout ce qu'il faut pour procurer la fin pour laquelle elle est faite, elle possède elle-même, sans avoir besoin d'être complétée par une intervention de l'état, le pouvoir législatif, judiciaire et coercitif. »
« Dans cette perspective, l'axiome « hors de l'Église pas de salut » tend à prendre son sens en référence à l'institution elle-même : on pense moins à exclure du salut tels ou tels

(1) S^t Bernard, *De laude novae militiae*, P.L.M., Tome 182, col. 924.

(2) J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier, 1954.

(3) Yves Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970, p. 380.

hommes qu'à affirmer que l'Eglise est vraiment, de par une institution positive de Dieu, mais qu'elle est seule la dépositaire des moyens voulus et posés par Dieu pour le salut de tous les hommes. »⁴

Cette analyse de l'ecclésiologie tridentine que nous devons au père Congar est importante à divers titres.

On peut en effet la rattacher à l'application des catégories politiques aristotéliennes à l'Eglise médiévale, par saint Thomas d'Aquin et les Scolastiques, mais la même conception a aussi largement dominé, les schèmes ecclésiologiques du XIX^e siècle : Grégoire XVI, Pie IX, Vatican I, Léon XIII, et même du XX^e : Pie X, Pie XI, Pie XII.

Cela explique encore que l'Eglise de la Contre-Réforme soit demeurée si longtemps insensible à certains « appels de la base », comme nous dirions aujourd'hui, appels qui étaient rejetés pour cette raison simple qu'ils étaient repris par des réformes contestataires.

Nous estimons aujourd'hui que le Concile de Trente aurait pu accepter et même promouvoir une liturgie en langue vivante. Mais c'était une revendication protestante. Elle fut donc écartée : on avait trop peur, en sacrifiant aux particularismes, de perdre cette unité factice que semble assurer une certaine uniformité.

Et pourtant voici ce qu'écrit au sujet de Martin Luther un historien sérieux :
« Luther était extrêmement sensible à tout ce qui manifestait l'originalité de son peuple ; la traduction de la Bible qu'il réalise s'avèrera un des meilleurs ciments de l'unité nationale, mais il est et reste en premier lieu le messager de la parole adressée à tous sans distinction. Cette parole transcende absolument l'humain, donc le national. Luther est évangélique et prophète. »⁵

Mais 1492 c'est aussi la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, l'un de ces hardis navigateurs qui, tels Vasco de Gama, Magellan ou Elcano, ouvraient les routes des mondes nouveaux, vers les Indes occidentales ou orientales.

La hiérarchie ecclésiastique fut très vite sollicitée par les états chrétiens, essentiellement espagnols et portugais à l'origine, qui par le fameux traité de Tordesillas s'étaient partagé les nouvelles terres dès 1494.

Par la Bulle « Inter Caetera » le pape Alexandre VI (1492–1503) reconnut dès l'abord aux états chrétiens d'Occident le droit et le devoir de “patronner” l'évangélisation de leurs empires respectifs.

⁽⁴⁾ Ibid., p. 383.

⁽⁵⁾ J. Lortz, *La Réforme de Luther*, Paris, Cerf, 1970, Tome I, pp. 335-437.

Ce droit de patronage, que la hiérarchie catholique aura tant de mal à dénoncer, était sans doute conforme à la confuse théologie de Charlemagne, théologie suivant laquelle « *le salut des églises du Christ reposait tout entier sur les épaules de l'empereur* » (Alcuin), mais cette théologie n'avait-elle pas abouti à justifier la conversion forcée des Saxons ?

Le droit de patronage allait par contre lier pour de nombreux siècles le message du Christ à des intérêts politiques et culturels particuliers, ceux des états chrétiens d'occident.

La hiérarchie catholique ayant pris elle-même forme d'état —les états du pape— pouvait difficilement éviter de se compromettre dans les querelles politiques. Qu'il s'agisse des intérêts économiques, politiques ou culturels propres à l'état pontifical, qu'il s'agisse des intérêts plus relevés de la paix et de la justice dans le monde, la hiérarchie romaine n'a pu se dispenser, même après la disparition des états pontificaux, d'intervenir dans le jeu des états. Cette préoccupation malheureusement lui a fait oublier souvent que la vraie rencontre de l'Eglise et des cultures ne pouvait se faire à travers le prisme déformant des états.

Sur le plan même de la doctrine, on remarquera que si l'un des plus grands théologiens du XVI^e siècle, François de Vitoria, consacra ses fameuses *Leçons* (1534) aux problèmes posés à la conscience chrétienne par la découverte des Indiens du Nouveau Monde, les théologiens du Concile de Trente (1545–1561) ne mentionnèrent le Nouveau Monde que par allusion indirecte, à deux ou trois reprises, à travers les quatorze énormes volumes qui contiennent les actes du Concile.

La psychologie contemporaine nous apprend, il est vrai, que le préjugé ethnocentriste, comme la plupart des phénomènes culturels, est un phénomène inconscient.

Quoi qu'il en soit, l'œuvre de Las Casas et celle des Jésuites du Paraguay à travers les Indes occidentales, l'apostolat de saint François Xavier ou des pères Ricci et de Nobili aux Indes orientales, les efforts, à Rome même, de la Congrégation de la Propagande, tous ces combats contre « le national catholicisme », comme dira un jour un théologien espagnol le chanoine Ruiz Gonzalez⁶, combats que nous allons à présent brièvement évoquer, témoignent de la continuité de la véritable tradition d'accueil à toutes les cultures de l'Eglise catholique.

⁽⁶⁾ J.M. Gonzalez Ruiz, *Contraint par la parole*, Paris, Cerf, 1972, p. 85.

I- Aux Indes occidentales

I. Les premiers missionnaires du Nouveau Monde

On ne trouvait aucun membre du clergé parmi les premiers compagnons de Christophe Colomb. Mais dès le second voyage une mission religieuse voulut l'accompagner (1493). Elle était présidée par un minime catalan, le frère Bernal Boyl. Elle finit par un conflit entre le frère Bernal et Christophe Colomb, conflit qui en laissait prévoir bien d'autres, entre les autorités coloniales, civiles et religieuses.

Bientôt arrivèrent d'autres religieux franciscains (1500), dominicains (1508), puis augustins (1533), mercédaires (1548) et enfin jésuites (1568). Les séculiers vinrent aussi, mais ils exercèrent leur ministère surtout dans les villes auprès des colons espagnols, tandis que l'apostolat auprès des Indiens était laissé aux religieux.

Ceux-ci ont acquis dans cette tâche de réels mérites, que l'Église d'ailleurs a reconnus en canonisant certains d'entre eux, tels que Louis Bertrand, O.P. (1562), François de Solano, O.F.M. (1589), et Pierre Claver, S.J. (1609). Cela ne veut évidemment pas dire que l'on puisse aujourd'hui approuver pleinement les méthodes d'apostolat des premiers missionnaires auprès des Indiens.

Une récente étude de P. Duviols, à partir d'un patient dépouillement des textes de l'époque, démontre que l'entreprise missionnaire au Pérou, tout au long du XVI^e et du XVII^e siècle, bien plus qu'une évangélisation, fut une lutte contre les religions autochtones, lutte qui rentrait dans le cadre de la destruction sociale, culturelle⁷ et politique de l'Empire Inca.

Que l'on songe simplement à ce fait significatif : malgré les appels du pape Pie V en faveur de la création d'un clergé indigène, déjà en 1571, tous les Conciles de Lima excluaient formellement du sacerdoce tous les Indiens.

Il y eut pourtant des Chrétiens et des clercs, même sur place en Amérique, pour voir différemment le problème. Le plus célèbre parmi eux est sans nul doute Barthélemy de Las Casas, le « défenseur des Indiens ».

⁽⁷⁾ P. Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Lima-Paris, Ophrys, 1971.

2. Barthélemy de Las Casas (1474–1566)

Las Casas raconte lui-même qu'avant sa conversion, lorsqu'il jouait le jeu de la colonisation espagnole, il entendit un jour le père Montesinos, O.P., prêcher dans l'église de Saint Domingue, pour condamner l'attitude de ses compatriotes :

« Vous êtes tous en état de péché mortel, à cause de votre cruauté envers une race innocente, leur criait-il. Dites-moi, quelle justice vous autorise à maintenir les Indiens dans une si affreuse servitude ? De quel droit avez-vous engagé une guerre atroce contre ces gens qui vivaient pacifiquement dans leur pays ? Pourquoi les laissez-vous dans un tel état d'épuisement, car le travail que vous exigez d'eux les accable ? »⁸.

Convaincu de l'importance de l'enjeu, Barthélemy de Las Casas se rendit en métropole, pour y plaider la cause des Indiens.

Il y fut toujours bien accueilli soit par les régents de Castille, Cisneros et Hadrien (1517), soit par l'empereur Charles Quint lui-même (1542).

Malheureusement, ces fameuses lois allaient être révoquées avant même que d'être appliquées (1545). En réalité, Las Casas ne parviendra jamais à abolir cette restauration du servage, sinon de l'esclavage, que constituait la "commande" ou "encomienda".

Par cette institution de l'"encomienda" un certain nombre d'Indiens se voyaient "confiés" ou "donnés" aux "encomenderos" ou colons espagnols bénéficiaires de l'"encomienda", à condition qu'ils assurent leur éducation religieuse.

Au départ l'"encomienda" était accordée pour trois ans, mais bien vite elle fut attribuée "à vie" puis au fils de l'"encomendero" en "seconde vie" et parfois au petit-fils en "troisième vie".

Bien loin d'aider à la conversion des Indiens, cette institution qui aboutissait à leur exploitation éhontée contribua à rendre odieuse la foi chrétienne. Un émule de Las Casas, frère Francisco Romero, écrira au roi de Castille :

« Une des causes principales pour lesquelles les conversions sont devenues haïssables parmi les Infidèles, aujourd'hui plus que jamais, est qu'ils savent que recevoir notre sainte foi est la même chose que de courber la tête et les épaules sous l'insupportable joug du vasselage à d'indignes vassaux de Votre Majesté. »⁹

N'ayant pu obtenir la condamnation effective de ces méthodes missionnaires, Barthélemy de Las Casas voulut entreprendre une expérience d'évangé-

⁽⁸⁾ M. Mahn-Lot, *Barthélemy de Las Casas*, Paris, Cerf, 1964, p. 18.

⁽⁹⁾ Victor Daniel Bonilla, *Serfs de Dieu et maîtres d'Indiens*, Paris, Fayard, 1972, p. 17.

lisation pacifique dans une région du Guatemala qu'on appelait la « Terre de Guerre ». Il donne à ce pays le nom de la « Vraie Paix », « La Vera Paz ».

Malheureusement on en vint très vite là aussi à trahir l'esprit initial : cet esprit évangélique que Las Casas lui-même avait ainsi défini dans son grand traité de théologie missionnaire « *De Unico Vocationis Modo* ».

*« La Providence divine a établi, pour tout le monde et tous les temps, un seul et unique moyen d'enseigner aux hommes la vraie religion, c'est à savoir la persuasion raisonnée de l'entendement, jointe à l'invitation, la douce exhortation de la volonté. »*¹⁰

Ces principes recourent d'ailleurs les thèses que développaient à la même époque les théologiens humanistes de Salamanque. Tous étaient en effet convaincus que selon la formule de Las Casas : « *La religion chrétienne est destinée à toutes les nations ; toutes, elle les accueille. . . elle n'en prive aucune de liberté sous prétexte qu'elles sont esclaves par nature.* » (« *Historia de las Indias* »)¹¹.

Ils partageaient également cette conviction que « *Il n'existe aucune nation au monde, quelles que soient la barbarie, la férocité ou la dépravation de ses coutumes, qui ne puisse un jour devenir une nation policée, dont les membres se comportent de façon humaine et conforme à la raison* ». ¹²

Nous pouvons même ajouter que le pape Paul III (1534–1549) avait voulu apporter à ces thèses l'appui de son autorité ; quand il écrivait dans la Bulle « *Sublimis Deus* » de 1537 :

« Les Indiens et tous les autres peuples dont l'existence parviendra ultérieurement à la connaissance des Chrétiens, même s'ils sont hors de la foi, ne sont pas et ne doivent pas être privés de leur liberté et de la possession de leurs biens. »

*« Au contraire ils peuvent librement et licitement user et jouir de telle liberté et possession et ne doivent pas être réduits en servitude. »*¹³

Barthélemy de Las Casas, qui à vrai dire n'a jamais osé s'attaquer au principe colonial lui-même, mais au contraire a voulu en donner une justification plus solide, estime cependant :

« Que c'est uniquement à cause de leur infidélité et de la nécessité de les convertir à notre sainte foi que ces royaumes des Indes et leurs habitants ont été confiés et recommandés par Dieu et en son nom par le Saint Siège apostolique aux rois de Castille et de Léon, comme à des princes catholiques tout dévoués à la propagation de la religion chrétienne, pour que

(10) Marcel Bataillon et André Saint-Lu, *Las Casas et la défense des Indiens*, Paris, Julliard, 1971, p. 151.

(11) M. Mahn-Lot, op. cit. p. 30.

(12) Ibid., p. 81.

(13) Ibid., pp. 103-104.

ceux-ci mettent toute leur capacité, leur soin et leur royale sollicitude à les attirer à la connaissance de Jésus-Christ, notre Dieu et Créateur commun et à les persuader de recevoir sa sainte foi, de telle sorte qu'ils soient amenés et incorporés à l'Eglise universelle et à la religion chrétienne. » (Octavo Remedio)¹⁴.

Vers la fin de sa vie, déçu par la politique du roi Philippe II sur qui il avait sans doute trop compté et qui sous inculpation d'hérésie jettera en prison son grand ami Barthélemy Carranza archevêque de Tolède, le « Procureur des Indiens » entrevoit peut-être qu'il risque de prendre rang malgré tous ses efforts parmi les « bons colons réformateurs ».

Dès lors l'intransigeance du vieil évêque se fait plus rigoureuse : dans les « Doce dudas » il déclare que la domination exercée par la Couronne d'Espagne sur les royaumes du Pérou est injuste et tyrannique, tant que le dernier descendant du souverain inca n'aura pas été replacé sur son trône. Alors il pourra s'il le désire passer un traité avec le roi de Castille et reconnaître éventuellement sa suzeraineté.¹⁵

Enfin quelques jours avant sa mort, Las Casas prépare une lettre qui restera inachevée et qu'il destine au nouveau pape Pie V (1566-1572).

En ce moment où le Concile de Trente vient de s'achever (1563) et où « les Canons de l'Eglise sont renouvelés », il adjure le pape :

- « *d'anathématiser quiconque justifierait une guerre faite contre les Infidèles uniquement pour raison d'idolâtrie, ou sous prétexte que la guerre favorise la prédication. . .* »,
- « *de mander aux évêques de s'occuper des hommes privés de liberté, des affligés, des veuves, jusqu'à verser leur sang pour eux ainsi que la loi naturelle et divine les y oblige* »,
- « *de mander aux évêques d'apprendre la langue de leurs brebis, leur rappelant qu'ils y sont obligés par la loi divine et naturelle* »,
- « *de déclarer que les ministres de Dieu sont obligés, par la loi naturelle et divine, de restituer tout l'or, l'argent, les pierres précieuses qui sont venus en leur possession, car ils les ont pris à des hommes qui souffraient une extrême nécessité et continuent à vivre misérablement, hommes envers lesquels ils sont contraints par la loi divine et naturelle à se dépouiller, s'il le faut, de leurs biens propres* ». ¹⁶

Quatre siècles après cet appel, demeuré d'ailleurs sans écho, le grand poète chilien Pablo Neruda, salue parmi « Les libérateurs » de son « Canto general »,

⁽¹⁴⁾ M. Bataillon et A. Saint-Lu, op. cit. p. 175.

⁽¹⁵⁾ Ibid., p. 260.

⁽¹⁶⁾ M. Mahn-Lot, op. cit. pp. 207-208.

le père Bartolomé, celui qui « fonde l'espérance ».¹⁷

Comment ne pas retrouver la même espérance dans l'inspiration des Jésuites fondateurs des célèbres "réductions" du Paraguay aux XVII^e et XVIII^e siècles ?

3. Les « Réductions » du Paraguay (1610-1767)

Les Jésuites étaient arrivés à Salta en 1586, sur l'invitation du premier évêque de Tucuman, François de Vitoria, dominicain. Ils entrèrent l'année suivante dans le Paraguay proprement dit.¹⁸

Très vite ils organisèrent dans la capitale collèges, séminaires et maisons de retraite à l'usage des colonisateurs, mais en même temps ayant opéré quelques randonnées parmi les forêts de la province, ils se rendirent compte que les « *Indiens aimaient bien la loi de Dieu, mais qu'ils n'aimaient pas les Espagnols* ».

C'était évidemment le résultat du travail forcé et de l'"encomienda". Les Jésuites obtinrent donc en faveur des Indiens de la province du Guayra un décret du roi Philippe III qui déclarait que : « *Ces Indiens ne devaient être donnés en commande à personne.* »

Ce fut ce décret du 11 octobre 1611, confirmé en 1631, 1633 et 1647, qui donna assise juridique à la première des "Réductions".

Assurés en effet de n'être point assujettis au service personnel des Espagnols, sous quelque prétexte que ce fût, les premiers Chrétiens guaranis se rassemblèrent à Lorette, sur le Rio Piraga, à la frontière du Brésil actuel, autour des pères Cataldino et Maceta.

On dut bientôt essaimer à quelques lieues de Lorette à San Ignacio Mini et puis dans deux autres centres, tandis que, à quatre cents kilomètres de là, le père Lorenzana installait entre les fleuves Parana et Paraguay le centre de San Ignacio Guazu. C'était en 1612.

La même année 1612 arrivait d'Espagne Antonio Ruiz de Montoya, le grand réalisateur de « l'Etat des Jésuites », supérieur de la province Guaranie de 1620 à 1637.

Il a lui-même, raconté l'état des premières "Réductions" à son arrivée :

« *Elles n'étaient pas encore bien peuplées de Chrétiens, parce que les pères avaient remarqué que la plus grande partie des prosélytes n'y étaient encore attirés que par l'espérance*

(17) M. Bataillon et A. Saint-Lu, op. cit. p. 272.

(18) C. Lugon, *La république des Guaranis*, Paris, Editions Ouvrières, 1970, p. 21.

de n'être plus inquiétés par les Espagnols et les Portugais du Brésil, et d'être plus en état de se défendre contre leurs anciens ennemis. »¹⁹

Les païens étaient donc encore en fait la majorité. Mais les Jésuites leur faisaient confiance. Ils étaient fort attentifs à empêcher qu'on ne donnât aucune atteinte au privilège d'exemption de la "commande". Par contre s'ils se mettaient en campagne, accompagnés de leurs plus anciens et fervents néophytes, ils n'acceptaient jamais l'aide d'un seul soldat espagnol.

Il arriva même que quelques caciques païens ou apostats massacrèrent quelques Jésuites missionnaires, tels que les bienheureux martyrs Gonzalez et Rodriguez (1628).

Mais les pires difficultés venaient d'ailleurs, de ces Chrétiens espagnols et portugais qui « *ayant foulé aux pieds toutes les lois divines et humaines, ont le cœur plus dur que les Infidèles et les Barbares* ».

C'est ainsi que les "Réductions" s'étant développées au point de réunir 100 000 Chrétiens dans la seule province de Guayra, à la suite des invasions organisées par les Portugais de Saint Paul de Piratiningue, au Sud du Brésil, il n'en restait avec les missionnaires 12 000 environ, en 1631.

A la suite de nouvelles incursions, le père de Montoya obtint enfin de Madrid, en 1639, l'autorisation d'armer quelques contingents de « Guaranis ».

Ceux-ci infligèrent alors aux envahisseurs paulistes de sévères défaites et en particulier à la bataille de Mbororé, sur l'Uruguay, en mars 1641.

Dès ce moment et pendant plus d'un siècle, la République guaranie ne fut plus sérieusement inquiétée par les Paulistes.

Sous la tutelle des pères jésuites, une quarantaine de petites républiques indiennes atteignirent alors un essor économique et culturel remarquable.

Leur régime s'inspirait de l'exemple des premières communautés chrétiennes : la propriété privée et la peine de mort y étaient inconnues. La loi du travail par contre s'imposait à tous. Comme monnaie d'échange, l'or et l'argent étaient remplacés par le thé, le tabac, le miel et le maïs. Les fonctions administratives étaient électives et non héréditaires, conformément aux règles de la démocratie. Du point de vue religieux enfin, la foi chrétienne pénétrait l'esprit des Indiens par l'ambiance générale, le chant et le théâtre, plus que par le catéchisme.

La formule des républiques "guaranie" eut un tel succès que de nouvelles communautés de même type apparurent bientôt en d'autres régions de l'Amé-

⁽¹⁹⁾ Ibid., p. 27.

rique du Sud : communautés des Baures et des Moxes au Nord de la Bolivie (1670), communautés des Chiquites au Sud de la Bolivie (1691), communautés des Mocobis et des Abipones dans les régions du Chaco (1693), etc...

Vers le milieu du XVIII^e siècle, on aurait pu penser que les pères jésuites préparaient la naissance de quelque vaste fédération indienne dont la ferveur chrétienne, l'aspect pacifique et les structures sociales évangéliques contrastaient avec les mœurs des sociétés voisines de type esclavagiste et colonialiste.

Le jour où le savant italien Muratori eut connaissance de cette organisation, il laissa ses travaux archéologiques pour consacrer sa plume et son prestige à l'illustration de ce « Nouveau Monde ». Il publia à Naples en 1749 *Il cristianesimo felice nel Paraguay*, ouvrage entièrement consacré, comme son nom l'indique, au « Christianisme heureux du Paraguay ».

Plus près de nous, le pape Pie XII saluera cette expérience des "Réductions" comme l'honneur de ce pays (le Paraguay) et la gloire de l'ordre illustre qui la réalisa, non moins que de l'Eglise catholique puisqu'elles naquirent de son sein maternel, ces républiques modèles.²⁰

Mais pour être juste, il ne suffit pas de parler de la naissance et de l'organisation des "Réductions", il faut aussi rappeler leur condamnation et leur destruction.

Or, la responsabilité directe de l'Espagne et du Portugal est sans doute considérable dans cette affaire puisque les Espagnols livraient aux Portugais « *tous les bourgs et les villages* » des rives orientales de l'Uruguay, par l'odieux traité de Madrid du 13 janvier 1750.

Mais on ne peut oublier la responsabilité du général des Jésuites Ignace Visconti, qui donna à tous les pères « *l'ordre strict de se soumettre à l'inévitable et d'amener les Indiens à l'obéissance* ». Et de ce fait lorsque les Indiens, injustement attaqués par les troupes hispano-portugaises, voulurent organiser leur légitime défense, la plupart de leurs pères protecteurs les abandonnèrent à leur sort au nom de la « sainte obéissance ».

Ces déshonorantes compromissions ne devaient d'ailleurs pas sauver la Compagnie de Jésus, puisque très vite, le pape Clément XIV (1769-1774) signait le décret qui exigeait sa suppression (1773).

Mais il faut aussi reconnaître que la disparition des "Réductions" révéla quelques-unes des faiblesses de l'institution.

⁽²⁰⁾ Ibid., p. 6.

L'un des premiers fondateurs, le père Muceta avait un jour déclaré : « *Nous allons travailler à en faire des hommes, pour en faire ensuite des Chrétiens.* »²¹

La formule nous paraît ambiguë car si elle signifie que la foi ne saurait se greffer que sur une nature humaine préexistante, on ne peut qu'en convenir, mais si elle laisse entendre que l'incroyant chinois ou indien est un objet que le missionnaire travaille et façonne à son image, il n'est pas possible de l'admettre : l'Indien que rencontre le missionnaire catholique n'a pas à devenir un homme. Il est déjà pleinement homme, même si sa culture est différente de la nôtre. Ne pas le reconnaître conduit à cette corruption du témoignage missionnaire que nous appellerons aujourd'hui le prosélytisme : « *Nous corrompons le témoignage lorsque la recherche de soi, sous forme individuelle ou sous forme d'esprit de corps, vient prendre la place de l'amour dont nous sommes redevables aux hommes, dont nous avons la responsabilité.* »

Une telle corruption du témoignage dénote un manque de confiance dans l'Esprit-Saint, un défaut de respect pour la nature de l'homme, un oubli évident du vrai caractère de l'Évangile.²²

Il est difficile de ne pas voir que certaines attitudes des Jésuites des "Réductions" révèlent un tel état d'esprit.

Nous songeons à ce refus d'appeler au sacerdoce un seul Indien guarani, durant les 150 ans que l'expérience du Paraguay se poursuivit.

On peut regretter aussi que les Jésuites aient conservé jusqu'à leur départ la haute main sur les organismes locaux qu'ils avaient créés et que par ailleurs ils n'aient pas conçu ni réalisé un lien fédéral qui eût renforcé la force défensive de ces républiques inoffensives et tellement convoitées.

En effet, un esprit de corps excessif n'a-t-il pas conduit, à l'heure des choix décisifs, la plupart des pères Jésuites à préférer les intérêts de leur Compagnie à ceux des peuples dont ils s'étaient pourtant réservé la tutelle ?

Mais pour un jugement équitable, toute institution doit être située dans le contexte de son temps : selon le projet conçu par les fondateurs d'une république chrétienne « *qui ramenait les plus beaux jours du christianisme naissant* », la République guaranie aura donc été la première réalisation dans la direction

(21) C. Lugon, op. cit. p. 26.

(22) « Rapport sur le témoignage chrétien, le prosélytisme et la liberté », Assemblée Générale du Conseil Œcuménique des Églises, New Delhi, 1961, in *Théologie de la liberté religieuse*, R. Coste Duculot, Paris, 1969, p. 255.

d'une société fraternelle, sans classe et sans privilèges, hiérarchisée selon les capacités et les services personnels.

Le fait est d'autant plus remarquable que l'expérience s'est terminée au sein d'une Eglise dont un historien français G. Desdevises du Désert a pu écrire :

« L'Eglise des Indes apparaît en somme comme une grande et majestueuse machine aux rouages compliqués et bruyants et de faible rendement. . . Tout semble frappé de stérilité et privé de vie. »²³

⁽²³⁾ C. Lugon, « Les missions de l'Amérique du Sud aux XVII^e et XVIII^e siècles », in *Histoire universelle des missions catholiques*, Tome II, p. 279.

II– Du côté des Indes orientales

Si à présent nous nous tournons vers l'autre horizon du monde, vers ces régions appelées des Indes orientales, qui avaient été confiées par le Saint Siège au patronage de la Couronne du Portugal, verrons-nous s'ouvrir des perspectives différentes ?

La foi, mais aussi les préjugés, des compagnons de Vasco de Gama (1469–1524) ou de Albuquerque (1462–1515) n'étaient guère différents de ceux des compagnons de Christophe Colomb (1451–1506) ou de Hernan Cortez (1485–1547) mais les Portugais se heurtèrent en Asie à des structures religieuses et sociales dont la résistance s'avéra bien plus grande que celle des civilisations amérindiennes découvertes par les Espagnols.

Quoi qu'il en soit, c'est dans cette partie du monde que devait s'exercer le ministère de saint François Xavier, le maître de la mission moderne, le nouvel Apôtre des Nations (1506–1552).

I. Saint François Xavier (1506–1552)

« Depuis que, par une journée de printemps de 1541, le Navarrais François Xavier, l'un des dix fondateurs de la Compagnie de Jésus récemment approuvée, s'embarquait à Lisbonne pour ce qu'on appelait alors les "Indes orientales", son aventure spirituelle parmi les peuples les plus divers de l'Asie (1542–1552) n'a pour ainsi dire point cessé de provoquer les jugements les plus variés. »²⁴

Un historien hindou contemporain, K.M. Panikkar, qui le considère comme la plus grande figure dans l'histoire du christianisme en Asie après saint Thomas apôtre, le décrit comme *« un homme pieux, discipliné comme un soldat du Christ, prêt à endurer toutes les souffrances, et doué d'une croyance aveugle mais incommensurable, dans l'inspiration divine de sa mission »*.²⁵

⁽²⁴⁾ H. Bernard–Maître s.j., « Saint François Xavier et la mission japonaise », in *Histoire universelle des missions catholiques*, Tome I, p. 270.

⁽²⁵⁾ Ibid., p. 271.

Devant cet éloge plein d'ambiguïté, nous pouvons aujourd'hui, grâce aux travaux des historiens jésuites tels que les pères Cros, Schurhammer, ou Bernard-Maître, apporter d'utiles précisions sur la vraie figure de saint François Xavier (1506-1552).

Tout d'abord, il faut relever qu'il n'a pas été le premier à venir prêcher l'évangile aux Indes. Les Dominicains étaient arrivés en 1510 avec Alburquerque. Puis les Franciscains s'étaient établis en 1518. Et Goa était devenue évêché en 1533, avec juridiction depuis le Cap de Bonne Espérance jusqu'en Chine.

Au contact de la mystérieuse civilisation hindoue, les premiers missionnaires portugais semblent n'avoir imaginé que la méthode de la table rase. D'ailleurs, cette société constituée en castes ne s'opposait-elle pas directement à l'égalité naturelle des hommes annoncée par l'Évangile de Jésus-Christ ? Tout comme en Amérique latine la christianisation se confondait avec l'assimilation aux conquérants espagnols, ici elle se résumait à l'intégration à la société des Portugais.

Au baptême, on imposait aux Hindous des noms portugais, on les contraignait à violer les usages de la caste, à manger du bœuf, à se chausser de souliers de cuir, à toucher et à servir des étrangers "souillés". Les prédications se faisaient habituellement par interprète, car le missionnaire ne connaissait pas les langues indigènes.

Dans les limites territoriales de l'occupation effective des Portugais, cette méthode, nous dit le père H. Bernard-Maître, réussit assez bien. En certains cas, comme chez les Chrétiens concanis de Goa et des alentours, vivant sous la souveraineté directe des Occidentaux, il se constitua des groupes solides.²⁶ Mais en dehors du territoire proprement portugais, le christianisme n'attira guère que les castes inférieures, comme les Paravers de la Pêcherie et les Makuas du Travancore.

Aux yeux des non-Chrétiens, le christianisme indigène prit même souvent figure de trahison ou d'impiété. C'était la religion de la caste méprisée des "Pranguis", corruption du terme "Franguis" qui depuis les croisades désignait tous les Chrétiens en Orient.

Et pourtant, en arrivant à Goa, François Xavier s'appliqua à comprendre et à continuer l'œuvre de ses devanciers. Il le fit d'ailleurs avec un zèle et un succès si grands qu'ils lui valurent immédiatement un prestige considérable auprès de certains humanistes comme Guillaume Postel (1553).

(26) H. Bernard-Maître s.j., « Le Père de Nobili et les missions de l'Inde », in *Histoire universelle des missions catholiques*, Tome II, p. 44.

Au cours de cette existence toute donnée aux autres, il ne put cependant franchir les limites de cette Inde portugalisée pour prendre connaissance des profondeurs de l'hindouisme.

Mais après sept ans de courses apostoliques à travers les comptoirs goanais de l'Orient, le 15 août 1549 le père François Xavier débarquait, avec le père Cosme de Torres, le frère Jean Fernandez et trois nouveaux Chrétiens japonais qu'il avait rencontrés et convertis deux ans auparavant à Malacoa, au Sud de la grande île de Kyushu, à Kagoshima.

C'est dans cette nouvelle terre de mission, où il est le premier à porter l'évangile, que François Xavier inaugure une méthode originale : renonçant à tout ce qui sent la « conquête spirituelle », infiniment respectueux des usages japonais, il sympathise immédiatement avec le peuple vers lequel il se sent envoyé et, pour entrer en dialogue avec ses élites intellectuelles, il fait appel aux missionnaires les plus cultivés que peut envoyer l'Occident.

Les résultats immédiats ne seront pas brillants : 700 conversions peut-être, dont un certain nombre étaient prématurées. Lui-même d'ailleurs mourra bientôt, sur l'île déserte de Sanchoan (2 décembre 1552), face à cette Chine immense dont les Japonais lui avaient avoué qu'elle était la source de leur culture.

François Xavier avait cependant magistralement tracé un programme et c'est pour l'avoir suivi que certains de ses successeurs obtinrent parfois des succès éclatants. Nous songeons en particulier à l'œuvre du père Valignano au Japon (1592-1606), du père M. Ricci (1578-1644) et de ses disciples en Chine, du père R. de Nobili (1604-1656) aux Indes, du père A. de Rhodes (1615-1645) en Indochine.

Tous ces hommes et beaucoup d'autres, fidèles à l'esprit de François Xavier, « deuxième manière », furent les témoins d'un authentique esprit missionnaire.

Un ouvrage publié au Pérou en 1588 et intitulé *De procuranda Indorum salute*, ouvrage composé par un père jésuite, le père d'Acosta, se ressent de l'influence de ces idées. Son auteur estime en effet que si l'ancienne méthode de la « table rase » convient encore à certains peuples barbares, pour beaucoup d'autres, dotés d'une civilisation originale, comme les Incas du Pérou ou les Aztèques du Mexique, et à plus forte raison les peuples raffinés de Chine ou du Japon, il faut chercher autre chose. Pourquoi ne pas revenir à l'exemple des premiers Chrétiens, lorsqu'ils se voyaient affrontés à la culture gréco-latine ?

Malheureusement toutes ces idées se heurtaient aux préjugés de nombreux Chrétiens, partisans de l'assimilation ou de l'occidentalisation à outrance : c'est ainsi que le visiteur des missions orientales, envoyé par le général Aquaviva et

acquis bientôt aux méthodes des successeurs jésuites de François Xavier, le père Valignano entra très vite en conflit avec le nouveau supérieur de la mission du Japon, le père François Cabral. Celui-ci ne comprenait point l'importance extrême de la coutume et de l'étiquette japonaises. Sous prétexte de pauvreté il voulait substituer le coton à la soie traditionnelle. Se méprenant sur la fierté naturelle des Japonais, le père Cabral refusait de promouvoir au sacerdoce leurs catéchistes, tandis que le père visiteur comprenait la nécessité de constituer un clergé autochtone.²⁷

Mais c'est surtout en Chine que le heurt des deux conceptions devait atteindre toute son importance et sa gravité. Cette triste histoire c'est celle des « rites chinois ».

Pour en mesurer l'importance, il suffit d'admettre qu'en cette fin du XX^e siècle elle apparaît de moins en moins invraisemblable l'audacieuse directive du Pape Pie XI en 1925 : « *Il faut tout faire comme si dans cinquante ans le monde devrait être chinois.* »

2. Les rites chinois (1552–1773)

Il s'agissait au départ d'une question de langage ou, comme dit Etiemble, d'une « querelle grammairienne ».²⁸

Lorsque les premiers missionnaires arrivèrent en Chine, ils y trouvèrent plusieurs termes susceptibles de désigner le vrai Dieu : soit “Tien”, le Ciel, soit “Tien-Chu”, le Seigneur du Ciel, soit “Chang-Ti”, l'empereur suprême. Le père Ricci et ses confrères les admirent tous sans trop de difficulté. Tous les Jésuites cependant et le père Longobardi en particulier n'étaient pas du même avis.

Lorsque des religieux venus des Philippines, le père J.B. de Morales dominicain, et le père A. de Sainte Marie franciscain constatèrent que les Jésuites de Chine autorisaient leurs Chrétiens à participer à certaines cérémonies en l'honneur de Confucius ou de leurs ancêtres païens, ils en furent scandalisés. Ce catholicisme “enchinoisé” leur parut suspect non seulement d'hérésie, mais encore de superstition et d'idolâtrie.

L'affaire fut portée à Rome et le pape Innocent X (1644–1655) promulga en 1645 un premier décret de condamnation.

(27) H. Bernard-Maître s.j., « Le siècle chrétien au Japon 1549–1650 », in *Histoire universelle des missions catholiques*, Tome I, p. 294.

(28) Etiemble, « Les Jésuites en Chine », *La querelle des rites 1552–1773*, Paris, Julliard, 1966, p. 121.

En 1656, le père Martini, jésuite, étant venu expliquer à Rome que le culte rendu à Confucius était purement civil, un décret de sens contraire fut pris par le pape Alexandre VII (1655–1667).

Mais en 1669 le pape Clément IX (1667–1669) précisait à son tour que la décision de Innocent X n'était ni contredite ni annulée par celle de Alexandre VII.

On était au comble de la confusion...

Sur le terrain pourtant, une première persécution vers 1665 aurait pu mener tous les missionnaires à la conciliation.

De fait, un accord élaboré à Canton par des missionnaires de tous les ordres, qui avaient été internés ensemble pendant cinq ans, déclarait expressément :

*« Il ne faut point fermer les portes du salut à d'innombrables Chinois qu'on éloignerait de la religion chrétienne si on leur défendait de faire les choses qu'ils peuvent faire licitement et de bonne foi et qu'ils ne pourraient omettre sans de très graves préjudices. »*²⁹

C'était revenir à l'inspiration de l'Assemblée de Jérusalem où dès l'origine et en des circonstances analogues les Apôtres eux-mêmes avaient proclamé :

« L'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé de ne pas vous imposer d'autres fardeau que ceux qui sont indispensables. » (Actes des Apôtres, XV 28).

Malheureusement, dans les cours européennes les intrigues reprenaient, qui sur un autre plan opposaient le parti des Jansénistes à celui des Jésuites.

Tandis qu'en Chine, grâce à la science et l'habileté des successeurs du père Ricci, les pères Schall (+1666) et Verbiest (+1688), les Jésuites se faisaient adopter : édit de tolérance de l'empereur Kang'hi (1692), les théologiens de la Sorbonne à Paris se permettaient de censurer une sagesse et des mœurs chinoises qu'ils ne connaissaient pas (1700). Quant au pape Innocent XI (1676–1689), qui lui non plus n'éprouvait aucune sympathie particulière pour la Compagnie de Jésus, il avait cru devoir envoyer en Chine des vicaires apostoliques français *« pour examiner mûrement sur les lieux tout ce que les Chinois font en l'honneur de Confucius et des ancêtres »*.

L'un de ces vicaires apostoliques, Monseigneur Maigret avait publié en 1693 un mandement pour déclarer contre l'avis des missionnaires jésuites, que "Tien-Chu" serait désormais le seul terme chinois admis pour désigner le vrai Dieu. Il va sans dire que les fameuses cérémonies chinoises étaient également prohibées.

⁽²⁹⁾ Ibid., p. 98.

A Rome, la Suprême Congrégation du Saint Office reprit tous ces interdits, dans un décret du 20 novembre 1700 signé par le pape Clément XI (1700–1721).

Le cardinal de Tournon, légat du pape, arriva à Pékin, porteur de ces décrets, le 4 décembre 1705. Mais l'empereur Kang'hi s'étant vigoureusement opposé à leur mise en application, un nouveau légat fut nommé, Monseigneur Mezzabarba, patriarche d'Antioche, qui, dès son arrivée, entra dans la voie des concessions (1721).

Cette politique romaine plus libérale ne devait pas durer : par la bulle « *Ex que singulari* » du 9 août 1742, le pape Benoît XIV (1740–1758) révoqua toutes les concessions de 1721, rétablit les décrets de Clément XI et exigea de tous les missionnaires, « *y compris des Jésuites* », un serment pour condamner les « rites chinois ».

Au même moment, une violente persécution s'était levée en Chine contre tous les missionnaires étrangers, sans distinction aucune. Eut-il été possible de l'éviter si Rome avait laissé les missionnaires jésuites suivre en paix les directives des premiers pères, il est difficile de le dire. Ce qui est certain par contre c'est que derrière les préoccupations d'orthodoxie jouaient aussi, tant à Rome qu'à Paris, les intérêts et les passions politiques, ainsi que les préjugés culturels.

Dans la querelle des « rites chinois », les préjugés romains l'emportèrent provisoirement. Un « provisoire » qui a duré jusqu'à nos jours, puisqu'il a fallu attendre « l'Instruction sur les cérémonies chinoises » du 8 décembre 1939 pour que le pape Pie XII révoque les décisions prises en 1742 par son prédécesseur le pape Benoît XIV.³⁰

L'entreprise était belle, que les disciples de saint François Xavier avaient entreprise : elle consistait à introduire la Chine immense dans le concert des nations catholiques d'Occident.

Les missionnaires jésuites avaient certainement pris la bonne méthode qui supposait un infini respect de la culture, de la langue, de la tradition chinoise. Dès 1615 le père Trigault avait obtenu du pape Paul V (1605–1621) un accord de principe pour l'adoption d'une liturgie chinoise. Le père Buglio s'était mis aussitôt au travail et avait même préparé les traités de théologie morale nécessaires à la formation d'un clergé indigène chinois, mais les autorités romaines retiraient bientôt les autorisations d'abord accordées. Et cela s'explique dans le

⁽³⁰⁾ *Acta Apostolicae Sedis, Romae*, 1940, pp. 24-26.

contexte de l'époque : les nations chrétiennes d'Occident et leurs élites mêmes n'étaient point préparées à accueillir le monde chinois.

Jusqu'à la fin du XVI^e siècle, ce monde était complètement ignoré de l'Occident : on y vivait encore de ce que Marco Polo avait apporté au Moyen Âge du Cathay et de Cipangu. Ce sont les Portugais arrivés à Canton en 1514 et les Espagnols établis à Manille en 1565 qui fournissent les premières nouvelles précises de l'Extrême-Orient. Et Montaigne s'en fait l'écho dans ses *Essais* vers 1588.

Mais au siècle suivant l'inquiétude s'éveille au cœur de Pascal ou de Bossuet. Pascal se demande dans ses *Pensées* comment concilier les données de la Bible et la chronologie chinoise : « lequel est le plus croyable des deux, Moïse ou la Chine ? »

Quant à Bossuet, sa théologie lui imposait de croire qu'il faut ranger parmi les idolâtres « tous les peuples du monde » sans exception aucune, sauf le peuple juif.

A la même époque, Leibniz adoptait au contraire avec enthousiasme les thèses des Jésuites missionnaires :

« Je juge, écrivait-il au père Verjus, le 2 décembre 1697, que cette mission est la plus grande affaire de nos temps, tant pour la gloire de Dieu... que pour le bien général des hommes, l'accroissement des sciences et des arts chez nous aussi bien que chez les Chinois ; car c'est un commerce de lumière qui nous peut donner tout d'un coup leurs travaux de quelques milliers d'années, leur rendre les nôtres et doubler, pour ainsi dire, nos véritables richesses de part et d'autre. Ce qui est quelque chose de plus grand qu'on ne pense. »³¹

La vogue de la Chine se maintiendra dans certains milieux tout au long du XVIII^e siècle, comme le prouve la publication en 1735 des quatre gros in-folio du père Duhalde intitulés « La description de la Chine ». Mais la « cause chinoise » sera bientôt prise en charge par Voltaire et les philosophes français, et ce fait ne pourra que la desservir auprès des autorités romaines.

A Rome pourtant, certains indices pouvaient laisser espérer que la hiérarchie de l'Église catholique était prête à donner aux missions une ouverture conforme à la tradition première du christianisme. Il n'est peut-être pas inutile de voir comment la controverse des « rites chinois » consacra l'échec de ces orientations.

⁽³¹⁾ H. Bernar-Maître s.j., « Les réactions européennes à l'œuvre missionnaire », in *Histoire universelle des missions catholiques*, Tome II, pp. 357-362.

III- Conflit des principes et des intérêts à la cour de Rome

Très vite après la fameuse bulle d'Alexandre VI qui faisait "donation" des nouvelles terres aux royaumes chrétiens d'Espagne et du Portugal, on se rendit compte à Rome des inconvénients que comportait pour les missions catholiques le régime canonique ainsi établi, le régime du "patronage".

En faisant connaître à son maître et ami Ignace de Loyola (1491–1556) les maux et les abus qui entravaient son zèle, François Xavier se trouva peut-être à l'origine du mouvement d'idées qui aboutit à la création à Rome de la Congrégation de la Propagande.

C'est en tous cas François de Borgia (1510–1572), troisième général des Jésuites, qui suggéra au Pape Pie V (1566–1572) d'instaurer une congrégation spéciale chargée de tout ce qui regardait les missions.

Le pape institua une commission de quatre cardinaux dès juillet 1568. Cette commission se développa durant les pontificats de Grégoire XIII (1572–1585), Sixte Quint (1585–1590) et Paul V (1605–1621), mais il fallut attendre l'élection du neuvième successeur de Pie V, le pape Grégoire XV (1621–1623), pour que la bulle « *Inscrutabili* », du 22 juin 1622, donnât sa forme définitive à la Congrégation « *De Propaganda Fide* ».

I. La Congrégation de la Propagande

La nouvelle congrégation romaine comptait au départ treize cardinaux, deux prélats et un secrétaire, François Ingoli (1578–1649). Ce dernier, qui occupa son poste pendant près de vingt ans, put ainsi établir une doctrine et une politique romaine de la mission.

L'année même de sa fondation, la Congrégation reçut des demandes de traduction de la Sainte Ecriture dans les langues de plusieurs pays et bientôt une imprimerie polyglotte était organisée à Rome qui dès sa première année pouvait imprimer en quinze langues différentes (1627).

Urbain VIII (1623–1644), le pape qui décida de la création de cette imprimerie, est aussi l'homme qui fonda à Rome même le 1^{er} août 1627 le Collège

Urbain de la Propagande pour accueillir des jeunes gens venus de toutes les parties du monde afin de se préparer à travailler en pays de mission.

Ces missions, alors soumises à la tutelle des puissances ibériques, le secrétaire Ingoli voulu d'abord connaître méthodiquement leur situation. Et la première enquête révéla tous les maux dont elles souffraient ; pénurie de ressources, entraves à l'évangélisation, petit nombre de missionnaires, agissements intéressés de certains d'entre-eux.

Dans un premier rapport, le secrétariat proposa dès lors de mettre fin d'abord aux discordes qui régnaient entre évêques et réguliers, entre réguliers et Jésuites et d'interdire formellement à tous les missionnaires toute espèce de commerce (mémoire du 13 juin 1625).

Un second mémoire du 24 novembre 1628 réclame l'urgente constitution d'un clergé indigène pour prendre la responsabilité des nouvelles églises qui se fondent.

Enfin un troisième et bref mémoire, rédigé sans doute vers 1644, s'en prit directement au Patronat royal espagnol et portugais.

Celui-ci avait trouvé un défenseur dans la personne du théologien espagnol Juan Solorzano, lequel affirmait que « *Les rois très chrétiens étaient pour les affaires spirituelles des peuples non-chrétiens, comme les vicaires du Pontife romain, les vicaires de Dieu* ». ³² L'ouvrage intitulé *De Indiarum jure* avait été approuvé par le Conseil des Indes de Philippe III. Il fut condamné à Rome le 20 mars 1642. Mais on ne tint aucun compte de la condamnation ni en Espagne, ni en Amérique.

A la résistance des princes s'ajoutait souvent celle des missionnaires eux-mêmes qui parfois s'abritaient derrière les privilèges de leur congrégation particulière. C'est ainsi qu'au XVIII^e siècle on assistera à de longues querelles entre Jésuites et représentants séculiers du nouveau pouvoir romain que Ingoli avait établi pour essayer de corriger les abus du Patronat royal.

C'était bien pourtant un Jésuite avignonnais, le père Alexandre de Rhodes, qui après un voyage en Indochine avait proposé de substituer au Patronat des rois très chrétiens, le Patronat universel du Pape et de créer une nouvelle hiérarchie missionnaire, rattachée directement à Rome. Il obtint du pape Alexandre VII (1655–1667) un bref pontifical du 29 juillet 1658 qui désignait deux vicaires apostoliques pour l'Extrême-Orient : François Pallu et Pierre Lambert de la Motte.

⁽³²⁾ A. Perbal O.M.I., « Projets de fondation et débuts de la Sacrée Congrégation de la Propagande », in *Histoire universelle des missions catholiques*, Tome II, pp. 124b-128.

Pendant ce temps, la Congrégation de la Propagande rédigea à leur intention une “Instruction” qui se révélera l'un des plus importants et des plus audacieux de l'histoire des missions catholiques.

Ce document mérite d'être présenté comme le signe du respect que la foi chrétienne authentique porte aux mœurs et aux usages des divers peuples de la terre.³³

« Refusez-vous absolument, dit le texte, à semer dans leurs territoires les germes d'aucun parti, espagnol, français, turc, persan ou autre. »

« Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre les peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'ils ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. »

« Il est absurde de transporter chez les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe. »

« N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la foi, cette foi qui ne repousse, ni ne blesse les rites, ni les usages d'aucun peuple, pourvu qu'ils ne soient point détestables, mais bien au contraire veut qu'on les garde et les protège. »

« Il est pour ainsi dire inscrit dans la nature de tous les hommes d'estimer, d'aimer, de mettre au-dessus de tout au monde, les traditions de leur pays et ce pays lui-même. Aussi n'y a-t-il pas de plus puissante cause d'éloignement et de haine que d'apporter des changements aux coutumes propres à une nation, principalement de celles qui y ont été pratiquées aussi loin que remontent les souvenirs des anciens. Que sera-ce si, les ayant abrogées, vous cherchez à mettre à la place les mœurs de votre pays introduites du dehors ? »...

On doit vraiment regretter que la Congrégation de la Propagande ne soit pas parvenue à faire triompher de si généreux principes.

La conclusion de l'affaire des Réductions du Paraguay en 1767, celle de la querelle des rites chinois en 1773, sont la preuve éclatante de leur échec à Rome même.

Cet échec était dû sans doute au fait que les papes sacrifiaient parfois à des intérêts qui leur semblaient plus proches et plus vastes les intérêts des lointaines missions, mais il s'explique aussi par la pauvreté des moyens financiers et humains dont a pu disposer la Congrégation de la Propagande.

⁽³³⁾ Jeanne Hersch, *Le droit d'être un homme*, UNESCO, Robert Laffont, p. 485.

2. Les sociétés missionnaires du XIX^e siècle

Lorsque, après la tourmente de 1789, le pape Pie VII (1800–1823) put rétablir en 1817 la Congrégation Romaine de la Propagande, celle-ci put reprendre sa tâche dans un contexte fort différent.

Après la Déclaration d'Indépendance des Etats-Unis d'Amérique (1776) et la Révolution française (1789), l'insurrection des colonies espagnoles d'Amérique (1810) avait annoncé la relève des anciennes puissances mondiales par les nouveaux empires : Angleterre, France, Allemagne et bientôt Russie, Amérique.

De ce fait, la pression exercée durant les siècles précédents par l'Espagne et le Portugal sur le pouvoir romain de l'Eglise catholique sera contrebalancée plus largement qu'auparavant par celle de la France ou de l'Allemagne.

Par ailleurs, aux anciennes congrégations missionnaires restaurées (Jésuites, Dominicains, Franciscains, Capucins) viennent s'adjoindre les nouvelles sociétés missionnaires constituées tout au long du XIX^e siècle (missions étrangères de Paris, pères du Saint-Esprit, missions africaines de Lyon, missionnaires du verbe divin, pères blancs, oblats de Marie Immaculée et souvent congrégations féminines correspondantes).

Elles apportent un sang nouveau et des ressources nouvelles, mais les mentalités n'ont guère évolué. A la suffisance castillane succède souvent le chauvinisme gallican.

Il est vrai que le R.P. Libermann (1802–1852), fondateur des pères du Saint-Esprit, écrivait déjà en son temps :

« Ne jugez pas d'après ce que vous avez vu en Europe, d'après ce à quoi vous êtes habitués en Europe, de ses mœurs, de son esprit. Faites-vous nègres avec les nègres. »³⁴

C'était les propos d'un précurseur qui ne furent pas souvent appliqués. Combien souvent n'avons-nous pas nous-mêmes entendu de zélés missionnaires nous expliquer naguère qu'ils s'étaient faits les pionniers de la culture française aussi bien que de la foi chrétienne ?

Certains missionnaires plus lucides voyaient cependant, comme le père Lebbe, que « des générations de missionnaires fondaient de leur sueur et de leur sang non pas³⁵ des Eglises, comme les premiers Apôtres et leurs successeurs, mais des colonies spirituelles : colonies d'un pays, d'une congrégation ».

⁽³⁴⁾ M. Merle, *Les églises chrétiennes et la décolonisation*, Paris, Colin, 1967, p. 81.

⁽³⁵⁾ Ibid., p. 82.

Lorsque vient l'heure de la décolonisation on se rend mieux compte du travail que l'on a fait :

« Dans l'euphorie croissante du monde occidental en expansion, la mission a consisté depuis plusieurs siècles à établir en Asie et en Afrique ce qu'on pourrait appeler des succursales de la chrétienté, où il paraît normal à la plupart des missionnaires que tout se passe comme en Occident. »³⁶

Mais ce phénomène de décolonisation peut s'analyser de diverses façons : il conduit certains à une vaine et injuste culpabilisation. On en viendrait alors à nier même l'action positive des missionnaires au plan de la recherche scientifique, ethnographique ou linguistique. Aucun anthropologue ne saurait pourtant ignorer le nom du père W. Schmidt, fondateur de la revue *Anthropos*.

Et en linguistique africaine, comment ne pas tenir compte des 218 grammaires en 110 langues et des 202 dictionnaires en 121, composés de 1910 à 1940 par les missionnaires d'Afrique ?³⁷

Si par contre on observe que la décolonisation est une conséquence de l'expansion, à travers le monde entier, de l'idéologie nationaliste, il peut paraître utile de considérer objectivement quels ont été les rapports de cette idéologie et de la foi chrétienne.

On comprend dès lors qu'un nouveau chapitre sur l'attitude du « Saint Siège devant les nationalismes » vienne compléter celui que nous venons de consacrer à l'étude du « catholicisme et la rencontre des cultures » : l'écoute des nouveaux nationalismes peut permettre aux chrétientés occidentales de prendre conscience du poids de domination politique, économique et culturelle que leur impérialisme fait peser sur les peuples du tiers monde.

Cet effort de lucidité constitue même un préalable nécessaire à ce dialogue des cultures que certains missionnaires contemporains, comme le père J. Dournes, en pays Joraï, ont voulu entreprendre pour enraciner les Eglises nouvelles dans leur environnement.³⁸

⁽³⁶⁾ Jean Frisque, « Mission de l'Eglise », *Bulletin de l'Union missionnaire du clergé*, Mai 1970, p. 42.

⁽³⁷⁾ J. Masson s.j., « Les missionnaires et la science », in *Histoire universelle des missions catholiques*, Tome IV, p. 55.

⁽³⁸⁾ Jacques Dournes, *L'offrande des peuples*, Paris, Cerf, 1967.

BIBLIOGRAPHIE

- Bataillon (Marcel), « Le clérigo Casas, ci-devant colon, réformateur de la colonisation », *Bulletin hispanique*, 1952.
- Bonilla (V.D.), *Serfs de Dieu et maîtres d'Indiens*, Paris, Fayard, 1972.
- Dournes (Jacques), *L'offrande des peuples*, Paris, Cerf, 1967.
- Duviols (Pierre), *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Institut français d'études andines, Lima-Paris, Ophrys, 1971.
- Etiemble, *Les Jésuites en Chine*, Paris, Julliard, 1966.
- Histoire universelle des missions catholiques*, Tomes II, III et IV.
- Lecler (J.), *Histoire de la tolérance au temps de la Réforme*, Paris, Aubier, 1954 .
- Lugon (C.), *La république des Guaranis*, Paris, Editions Ouvrières, 1970.
- Mahn-Lot (M.), *Barthélemy de las Casas*, Paris, Cerf, 1964.
- Panikkar (K.M.), *L'Asie et la domination occidentale depuis l'expédition de Vasco de Gama jusqu'à nos jours*, Paris, 1945.
- Saint-Lu (André), « La Vera Paz », *Esprit évangélique et colonisation*, Paris, 1968.
- Wachtel (Nathan), « La vision des vaincus », *Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Paris, Gallimard, 1971.
- Schurhammer (G.), *Franz Xaver*, Fribourg en Brisgau.

– VI –

LE SAINT SIÈGE ET LES NATIONALISMES

I – Déterminations préalables

1. Les origines de la “nation”
2. Les origines de l’“état”
3. La nation souveraine
4. L’Eglise et le Saint Siègè

II – L’ère des nationalités

1. Nationalismes totalitaires
2. Nationalismes de défense
3. Nationalismes de libération

III – Le temps de la décolonisation

1. L’attitude du Saint Siègè
 2. L’évolution du catholicisme français
-

Après avoir consacré quelques pages aux questions posées dès l'origine à la communauté chrétienne, par la diversité des langues et puis ensuite aux débats soulevés à partir du XVI^e siècle par la rencontre de cultures absolument étrangères au monde gréco-romain, nous allons jeter un regard sur l'attitude de l'Eglise par rapport aux nationalismes, cela dans le cadre de sa politique culturelle.

I- Déterminations préalables

« *Ce n'est pas avant la fin du XVIII^e siècle, déclare un historien contemporain, Boyd C. Shafer, que la nation et le sentiment national devinrent d'une suprême importance pour la plupart des Européens occidentaux.* »

« *Et avant qu'il en soit ainsi, on ne peut pas dire que le nationalisme ait été plus qu'embryonnaire.* »¹

I. Les origines de la nation

De fait, Isidore de Séville (570–636) au VII^e siècle et à sa suite tout le Moyen Age, estime que les termes de “natio” et de “gens” sont synonymes : ils désignent des groupes humains procédant d'une souche commune.² A l'origine il y eut sans doute autant de nations qu'il y avait de langues différentes.³

Et dans la même ligne, le ministre français Turgot (1727–1781) écrivait à la veille de la Révolution française :

« *Une nation est un assemblage d'hommes qui parlent une même langue maternelle.* »⁴

Mais d'autres concepts, tels que ceux de “couronne”, de “royaume”, d’“état”, de “patrie”, se transformaient profondément au long des siècles, parallèlement à l'idée de “nation”.

2. Les origines de l'état

Au XIII^e siècle, les sujets de Saint Louis estiment qu'ils ont chacun une double patrie : le pays où ils sont nés, leur « patrie propre » et Rome, la « patrie commune ».

(1) Boyd C. Shafer, *Le nationalisme. Mythe et réalité*, Paris, Payot, 1964, p. 91.

(2) Isidore de Séville, *Multitudo ab uno principio orta*, Migne P.L., Tome 82, col. 328.

(3) Isidore de Séville, *Initio autem quot gentes, tot linguae fuerunt*, Migne P.L., Tome 82, col. 325.

(4) Bernard Guenée, « Etat et nation en France au Moyen Age », in *Revue historique*, Paris, P.U.F., Tome CCXXXVII, 91^e année, Janv.- Mars 1967.

Mais Saint Louis n'éprouve aucune gêne à s'entourer de conseillers étrangers pourvu qu'ils soient « utiles et fidèles ».

Les juristes d'Orléans ou de Toulouse en viennent cependant à opposer les notions de "naturels", "natureles", "indigenae" et d'"étrangers", "advenae", "peregrini", "extranei", "de foris venientes". C'est ainsi que les limites des royaumes s'épaississent pour devenir des "frontières".

Au XIV^e siècle, l'effort des chroniqueurs, des jongleurs, des clercs célébrant la « gallica fortitudo » des courageux croisés, renforce ce sentiment que nous appellerons le sentiment national, de telle sorte que l'épopée de Jeanne d'Arc (1412–1431) apparaît comme un aboutissement de cette progression et son mystique couronnement.

Quant au terme de "état", "status", il a longtemps désigné la « manière d'être » de l'organisme politique ; comme dans les expressions médiévales « status reipublicae », « satatus imperii », « status regni ».

Vers la fin du XII^e siècle, le même terme désigne la "fonction" du prince : « status regis » ou le "régime" du royaume « status reipublicae seu regni ».

Au début du XVI^e siècle enfin "status", tout seul, signifie le « corps politique »⁵. Comme à cette période d'instabilité, de désagrégation politique et religieuse, correspond par réaction un processus de "monarchisation" de la société politique, civile ou ecclésiastique, illustré par le pontificat de Pie II (1458–1464), on peut dire que l'état moderne, l'état souverain et absolu est dès lors organisé.⁶

C'est en 1531, quatre ans après la mort de son auteur, que paraît le célèbre opuscule de Nicolas Machiavel, intitulé *Le Prince*.

« Il faut, nous dit-il, que le Prince ne s'écarte point de la voie du bien, tant qu'il le peut, mais qu'au besoin il sache entrer dans celle du mal. Ce que l'on considère c'est le résultat. Que le prince songe donc uniquement à conserver sa vie et son état ; s'il y réussit, tous les moyens qu'il aura pris seront jugés honorables et loués par tout le monde... »⁷

Ces quelques lignes permettent de comprendre pourquoi l'on trouve dans l'œuvre du secrétaire florentin la formulation la plus parfaite de la « raison d'état ». Les Richelieu, les Mazarin et tant d'autres politiques ne s'y sont pas trompés.

(5) Bernard Guénéé, *Ibid.*

(6) Luigi Sturzo, *L'Église et l'état*, Paris, 1937, p. 210.

(7) Jean-Jacques Chevallier, *Les grandes œuvres politiques*, Paris, Colin, 1964, p. 28.

N'y a-t-il pas, pour justifier cet amoralisme caractéristique de Machiavel, le principe de la souveraineté absolue de l'état ?

Les théologiens et les légistes du Moyen Age avaient élaboré le concept de « société parfaite », « *societas perfecta* », qu'ils appliquaient soit à la société civile, soit à la société ecclésiastique. De là on vint tout naturellement à l'idée de « cette puissance absolue et perpétuelle de la république » que Jehan Bodin appela « la souveraineté » :

« *La république, sans puissance souveraine qui unit tous les membres et parties d'icelle, et tous les ménages et collèges en un corps, n'est plus république.* » (Six livres de la république, 1576).⁸

Depuis lors, on peut admettre avec Bertrand de Jouvenel que les théories politiques « *qui ont été au cours de notre histoire les plus accréditées dans notre société occidentale et qui ont exercé le plus d'influence. . . ce sont les théories de la souveraineté* ». ⁹

Mais qu'il s'agisse de la souveraineté de droit divin, selon la conception de Bossuet¹⁰, ou de la souveraineté de droit naturel, selon Hobbes¹¹, ou de la souveraineté populaire, selon Rousseau¹², toutes ces théories favorisent la consolidation de cette entité impersonnelle, objective et absolue que nous appelons l'état.

« *Quand l'état dominateur et centralisateur, pour parler comme Pie XII, a fait de la nationalité la base de sa force d'expansion, on a eu alors l'état nationaliste, germe de rivalités et source de discordes.* »¹³

La naissance de l'état-nation et l'apparition du nationalisme, ce fut peut-être le résultat le plus important de la Révolution française.

3. La nation souveraine

Sous des formes diverses, tous les nationalismes valorisent les réalités culturelles de la nation et revendiquent pour elles les moyens de la souveraineté.

En France même, cette autorité souveraine de la nation, qui venait de se substituer à celle du roi, voulut s'imposer dès l'origine à l'autorité de l'Eglise, en lui faisant admettre la « Constitution civile du clergé » (1790).

(8) Ibid., p. 43.

(9) Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir*, Genève, C. Bourquin, 1947, p. 39.

(10) J.J. Chevalier, op. cit. « La politique tirée de l'Écriture Sainte (1709) », pp. 70-84.

(11) Ibid., *Le Leviathan*, 1651, pp. 52-69.

(12) Ibid., *Du contrat social*, 1762, pp. 142-173.

(13) Pie XII, « Message de Noël 1954 », *Documentation catholique*, 1955, col. 73.

L'Église qui, depuis au moins Grégoire VII (1073–1085), s'était donné « le statut, non d'un simple collègue culturel, mais d'une société indépendante hiérarchiquement structurée »¹⁴ réagit par une réaffirmation de sa propre autorité souveraine et même « supra-souveraine ».

En 1799, en pleine crise de contestation, Mauro Cappellari, qui un jour deviendra pape sous le nom de Grégoire XVI (1831–1846), publie à Rome *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa*.

C'est alors qu'apparaît la tendance à identifier de plus en plus l'Église et la structure juridique de son gouvernement : le Saint Siècle.

4. L'Église et le Saint Siècle

Tout le courant traditionaliste français, de Joseph de Maistre à Louis Veuillot, vint renforcer cette tendance :

« Il s'agit essentiellement, dit le père Congar, d'une restauration du catholicisme, identifié à une autorité et pratiquement à l'autorité du pape. »¹⁵

Cette préoccupation domine la doctrine officielle de l'Église durant tout le XIX^e siècle et elle se retrouve dans l'enseignement des papes du XX^e siècle.

« Nous désapprouvons l'erreur funeste, écrivait Pie XII en 1943, de ceux qui songent à l'Église idéale, uniquement alimentée et formée par la charité et à laquelle, non sans mépris, ils opposent cette autre église qu'ils appellent juridique. Mais ils proposent cette distinction parce qu'ils ne se rendent pas compte que le divin rédempteur a voulu que la congrégation d'hommes fondée par lui soit une société parfaite dans son genre, pourvue de tous les éléments juridiques et sociaux nécessaires pour perpétuer sur la terre l'œuvre salvatrice de la rédemption. »¹⁶

Il faut attendre Vatican II pour que l'ecclésiologie officielle du catholicisme s'affranchisse résolument de « la bantise de l'autorité et de la prépondérance du juridique »¹⁷ qui pesaient sur elle depuis un siècle et demi.

Le retour à l'idée de l'Église comme « peuple de Dieu », réalisé par la Constitution « *Lumen Gentium* », permet de sortir de la problématique « église-état », pour passer à la relation dialectique de l'Église et du monde, mais dans les faits la transition s'opère difficilement.

(14) Yves Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970, p. 414.

(15) *Ibid.*, p. 415.

(16) Pie XII, Encyclique « *Mystici Corporis* » 29 juin 1943, *Actes de Pie XII*.

(17) Yves Congar, *op. cit.* p. 473.

Qu'elle était pourtant longue la liste des malentendus qui depuis la Révolution française ont tissé la trame historique des rapports du Saint Siège et des nationalismes !

II– L'ère des nationalités

Les idées de la Révolution française se répandirent rapidement à travers l'Europe, grâce en particulier aux campagnes napoléoniennes. Elles trouvèrent partout de tels échos qu'un homme lucide comme Châteaubriand donnait cet avertissement :

« *Les rois crient qu'en faisant sentinelle autour de leurs trônes ils arrêteront les mouvements de l'intelligence ; ils s'imaginent qu'en donnant le signalement des principes, ils les feront saisir aux frontières.* »¹⁸

En Allemagne, même le Discours à la nation allemande de Fichte (1807) obtient un retentissement considérable. Et dans des centres comme Coblenz ou Heidelberg on voit apparaître les éléments d'une nouvelle anthropologie, moins individualiste et moins abstraite que celle de la scolastique.

Achim von Arnim (1781–1831) déclare : « *C'est au sein de la communauté du peuple que tout individu réalise l'essence de son être et la plénitude de sa mission.* »¹⁹

De son côté le juriste Carl von Savigny (1778–1861) écrit :

« *Chaque individu doit être pensé d'abord comme membre d'une famille, d'une nation, d'un état. . .* »

« *Ce n'est pas un discours sur le bien et le mal, comme s'il était possible aux hommes de choisir entre l'un et l'autre. Le rejet du donné historique nous est absolument impossible ; nous sommes astreints par notre passé. Sur cette dépendance nous pouvons nous faire des illusions, mais nous ne pouvons pas la secouer.* »²⁰

On sent poindre dans ces propos le déterminisme historique que glorifieront, chacun à sa manière, Hegel (1770–1831) et Marx (1818–1883).

Et déjà Heinrich Luden, professeur à Iena et maître de Kollar et Palacky, proclame en 1808 : « *C'est dans l'histoire de chaque peuple que s'exprime la raison divine.* »²¹

(18) Châteaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Edition du Centenaire IV, p. 317.

(19) Jacques Droz, *Le romantisme politique en Allemagne*, Paris, A. Colin, 1963, p. 105.

(20) *Ibid.*, p. 112.

(21) *Ibid.*, p. 113.

Il est certain qu'une autorité, comme celle de la papauté qui se considère comme seule interprète authentique des volontés divines, ne pouvait s'incliner devant ces prétentions. Aussi, chaque fois que le nationalisme s'est présenté sous sa forme la plus radicale, est-il tombé sous le coup des condamnations du Saint Siège.

I. Nationalismes totalitaires

L'Action Française nous donne un premier exemple de ce nationalisme totalitaire auquel le Saint Siège s'est toujours opposé.

L'histoire est d'autant plus éclairante qu'il s'agissait d'un parti politique qui, non seulement regroupait de nombreux Catholiques français, mais encore prenait en charge la défense des intérêts de l'Église. Or c'est contre un tel parti que Pie XI (1922–1939) crut devoir utiliser toutes les armes dont il disposait : mises à l'index, interdits, excommunications.²²

La doctrine d'Action Française avait le tort d'aboutir « à une organisation sociale toute païenne, où l'état est tout ». Charles Maurras (1858–1952) plaçait en effet l'intérêt national au-dessus de toute considération :

« Un vrai nationaliste, écrivait-il, place la patrie avant tout. Il conçoit donc, il traite donc, il résout donc toutes les questions politiques pendantes dans leur rapport avec l'intérêt national. »²³

De tels principes avaient pour corollaires le refus de distinguer les moyens légitimes et illégitimes et le désir d'utiliser l'Église, au lieu de la servir.

Comme par ailleurs, vers cette époque, en Italie même, Benito Mussolini (1883–1945) défiait la nation italienne et faisait de l'état fasciste l'instrument de cette déification, on comprend que la papauté ait voulu faire entendre très fort que selon la doctrine de l'Église l'intérêt national ne pouvait jamais être érigé en valeur suprême.

Peu de temps après, et malgré les accords signés au Latran en 1929, le pape Pie XI devait affronter directement l'idéologie fasciste, « idéologie qui explicitement se résout en une vraie et propre statolâtrie païenne, en plein conflit tout autant avec les droits naturels de la famille qu'avec les droits surnaturels de l'Église ».²⁴

(22) « Décret de la S. Pénitencerie du 16 novembre 1928 », *Documentation catholique*, Tome XX, col. 1184.

(23) Charles Maurras, *Action Française*, 15 novembre 1899.

(24) Pie XI, « Non abbiamo bisogno » in *La communauté humaine selon l'esprit chrétien*, E.J. Chevalier et E. Marmy, Fribourg, 1944, p. 63.

Tel est le sens des condamnations portées par l'encyclique « Non abbiamo bisogno » du 20 juin 1931.

Une autre encyclique célèbre du même pape Pie XI, reprend, au mois de mars 1937, toutes les condamnations portées par le Saint Siège contre le nationalisme totalitaire. C'est l'encyclique « Mit Brennender Sorge » contre le nazisme.

Le Saint Siège se trouve en présence d'une doctrine qui heurte le catholicisme, de façon beaucoup plus fondamentale que le fascisme, aussi les termes de la condamnation sont-ils clairs et précis :

« *Quiconque veut retirer de leur échelle de valeurs terrestres la race, le peuple ou l'état, ou la forme d'état, ou les dépositaires du pouvoir d'état, ou d'autres éléments fondamentaux de la société humaine, qui ont droit dans l'ordre naturel à une position essentielle et digne de respect, qui veut en faire la norme suprême de tout, même des valeurs religieuses, qui les divinise par un culte idolâtre, pervertit et falsifie l'ordre créé et imposé par Dieu et s'éloigne de la véritable foi en Dieu et d'une conception de la vie conforme à elle.* »²⁵

Ce que le pape veut défendre plus particulièrement contre le national-socialisme c'est d'une part l'universalisme de la religion chrétienne et c'est d'autre part la dignité éminente de la personne humaine. On le voit bien en deux passages caractéristiques :

« *L'Église fondée par le Rédempteur est une, la même pour tous les peuples et toutes les nations. Sous sa coupole qui couvre comme le firmament la terre tout entière, il y a une patrie pour tous les peuples et pour toutes les langues, il y a place pour le développement de toutes les qualités particulières, de tous les avantages, de toutes les tâches et vocations concédées par le Dieu Créateur et Sauveur tant aux individus qu'aux communautés ethniques.* »²⁶

« *L'homme en tant que personne possède des droits qu'il tient de Dieu et qui doivent demeurer vis-à-vis de la collectivité hors de toute atteinte qui tendrait à les nier, à les abolir ou à les négliger.* »²⁷

Après la mort de Pie XI et jusqu'à la chute de Adolf Hitler (1889–1945), le pape Pie XII (+1958) reprit constamment l'enseignement de son prédécesseur sur ces deux points.

Malgré la grande réserve que devait s'imposer le père commun des fidèles, pour « éviter jusqu'à l'apparence d'être guidé par l'esprit de parti »,²⁸ le pape Pie

(25) Pie XI, « Mit Brennender Sorge », in E.J. Chevalier et Marmy, p. 80.

(26) Ibid., p. 84.

(27) Ibid., p. 93.

(28) Pie XII, « Nell'albor », Noël 1941, in Gérard Herberichs, *Théorie de la paix selon Pie XII*, Paris, Pédonne, 1964, p. 237.

XII se donna à lui-même ce témoignage à la fin de la deuxième guerre mondiale : « *Continuant l'œuvre de notre prédécesseur, nous n'avons pas cessé, nous-mêmes, durant la guerre, spécialement dans nos messages, d'opposer les exigences et les règles indéfectibles de l'humanité et de la foi chrétienne, aux applications dévastatrices et inexorables de la doctrine nationale socialiste.* »²⁹

Mais une fois qu'on a « *répudié définitivement l'idolâtrie des nationalismes absolus, les orgueils de race et de sang, les convoitises d'hégémonie dans la possession des biens terrestres, il ne reste plus d'autre chemin que d'adopter résolument l'esprit de sincère fraternité fondé sur le culte du Père Divin de tous les hommes* ». ³⁰

Sur ce chemin nous rencontrons le pape qui a exalté la "supranationalité" de l'Eglise : dans son message de Noël 1945 « *Negli ultimi* », Pie XII a longuement développé ce thème.

« *L'Eglise catholique, dont Rome est le centre, est supranationale par son essence même* », déclare-t-il d'abord.

Cela s'entend en deux sens, l'un négatif, l'autre positif.

« *L'Eglise en effet est mère, une vraie mère pour toutes les nations et tous les peuples, non moins que pour tous les individus. Et parce qu'elle est mère, elle n'appartient pas à tel ou tel peuple, ni même à un peuple plus qu'à un autre, mais à tous également.* »

« *D'autre part, elle est mère et par conséquent elle n'est ni ne peut être une étrangère en aucun endroit. Elle vit ou du moins par sa nature elle doit vivre dans tous les peuples.* »³¹

C'est pour mettre en évidence cette note particulière de l'Eglise catholique, sa "supranationalité", qu'au mois de Février suivant Pie XII, pour la première fois, attribuait la charge cardinalice à des prélats choisis dans les cinq parties du monde.

Il profitait aussi de l'occasion pour reprendre son enseignement et bien montrer que « *la vraie supranationalité de l'Eglise, loin de porter ombre aux nationalités particulières et de prétendre les fondre ensemble dans une grise uniformité, les favorise au contraire et met en valeur, grâce à une heureuse harmonisation, les caractères et les ressources de chacune, dans le respect de leur autonomie et de leur originalité* ». ³²

Cette dernière note permet de comprendre que cette même Eglise, qui s'oppose si vigoureusement à tout nationalisme totalitaire, parvienne à s'entendre

(29) Pie XII, « *Allocution aux cardinaux 2 juin 1945* », in Gérard Herberichs, op. cit. p. 240.

(30) Pie XII, « *Aux Romains 18 mars 1945* », *Actes de Pie XII*, Tome VII, p. 66.

(31) Pie XII, « *Negli ultimi* », Noël 1945, *Actes de Pie XII*, Tome VII, p. 376.

(32) Pie XII, « *Au doyen du corps diplomatique 25 février 1946* », *Actes de Pie XII*, Tome VIII, p. 91.

avec des nationalismes d'un autre type : nationalismes de défense, ou nationalismes de libération.

2. Nationalismes de défense

Lorsque les nationalismes ne violent pas directement les principes fondamentaux de la morale chrétienne, solidarité universelle des peuples et des nations, respect dû aux droits inaliénables de la personne humaine, l'Eglise n'intervient guère pour censurer ces idéologies.

Il arrive que les autorités nationales et les autorités religieuses poursuivent leurs objectifs respectifs, suivant leurs voies propres, dans un climat de « séparation cordiale », dont on peut trouver aujourd'hui même différents exemples : Etats-Unis d'Amérique, République indienne, République française, République d'Irlande.

Parfois aussi, et surtout après une période de tension, on voit le Saint Siège conclure des concordats : Accords du Latran de 1929 avec l'Italie, Concordat portugais de 1940, Concordat espagnol de 1953.

Il faut ajouter que s'il ne parvient pas à un concordat le Saint Siège peut se contenter d'un accord partiel, d'un simple « *modus vivendi* » : c'est ce que le Vatican cherche à obtenir avec les pays de l'Est de l'Europe.

Cette variété de formule s'explique par le fait que ce qui est en jeu, dans le rapport des deux sociétés, c'est un ensemble complexe de principes et d'intérêts.

Fondamentalement, le Saint Siège obtient grâce aux concordats d'être reconnu comme puissance souveraine, dans le concert des nations souveraines, même si par devers lui il revendique au-delà de cette souveraineté politique une « supra-souveraineté spirituelle », comme disait Georges Le Bras.³³

En vertu de ce principe, les gouvernements concordataires tiennent compte de certaines particularités du droit canonique : condamnation du divorce, dispense du service militaire, pour les clercs, privilège du for ecclésiastique, droit d'asile des édifices religieux, reconnaissance de l'enseignement religieux. Il y a aussi souvent des clauses économiques et financières importantes dont bénéficient spécialement les zones de missions (Concordat portugais de 1940, Convention avec la Colombie de 1953 et Traité avec la Bolivie de 1957).

⁽³³⁾ Georges Le Bras, « Nature permanente et aspects nouveaux de la souveraineté du Saint Siège », *Revue de droit international*, Paris, 1931.

En retour, les gouvernements concordataires retirent des accords qu'ils souscrivent un tel bénéfice moral et politique qu'au moment de la signature du Concordat espagnol de 1953, on a pu écrire que c'était « *la plus grande victoire remportée par le régime du général Franco, depuis la fin de la guerre civile* ». ³⁴

Concrètement, le Saint Siège accorde en général l'adaptation des circonscriptions ecclésiastiques aux divisions administratives, un droit de regard sur les nominations, des garanties politiques, parfois poussées si loin qu'elles donnent l'impression de compromettre l'Église dans les voies d'un nationalisme militant. Grâce au Concordat espagnol de 1953, article 7, le gouvernement espagnol a le privilège de choisir les nouveaux évêques. Les évêques ainsi nommés prêtent serment de fidélité à l'état espagnol et s'engagent « *à ne prendre part à aucun accord, ni à assister à aucune réunion qui puisse porter préjudice à l'état espagnol et à l'ordre public* ». Ils promettent aussi « *de faire observer par leur clergé une conduite semblable* » et de s'attacher « *à éviter tout mal qui pourrait menacer l'état espagnol* ». ³⁵

Il s'est avéré que des concessions d'une telle importance ont provoqué, surtout dans les régions où le nationalisme espagnol se heurte à des nationalismes antagonistes, Pays Basque et Catalogne, des conflits préjudiciables pour l'autorité ecclésiastique. ³⁶

De même en ce qui concerne les associations d'Action catholique, l'article 34 du Concordat, qui prévoit le libre exercice de leur apostolat « *sous la dépendance directe de la hiérarchie ecclésiastique* », contient une clause restrictive qui a entraîné de nombreux malentendus : « *En ce qui concerne les activités d'un autre genre, les dites associations doivent se maintenir dans l'esprit de la législation générale de l'état espagnol.* » ³⁷

Faut-il rappeler que l'état espagnol ne reconnaît aucune des libertés publiques fondamentales, ni liberté d'association, ni liberté syndicale, ni liberté d'opinion, pour admettre que le Saint Siège fait parfois preuve d'une singulière "compréhension" à l'égard de certains nationalismes.

Il est vrai qu'entre Pie XII et le régime de Franco s'était établi, depuis le télégramme envoyé par le pape au général ³⁸ pour le féliciter de « *la victoire tant désirée de l'Espagne catholique* », une complicité qui jamais ne se démentit. ³⁹

(34) Journal *Le Monde*, 27 août 1953.

(35) Eduardo F. Regatillos s.j., *El Concordato español de 1953*, Santander, 1961, p. 202.

(36) « Le Vatican et la Catalogne », « La nomination de Mgr Gonzalez Martin à l'archevêché de Barcelone », Genève, *Documentation catalane*, 1967.

(37) « Concordat espagnol de 1953 », *Documentation catholique*, 1953, col. 1153.

(38) Pie XII, « Télégramme du 1^{er} avril 1939 au général Franco », *Actes de Pie XII*, Tome I, p. 93.

(39) Victor Manuel Arbeloa, « Pio XII y España » in *El Ciervo*, Barcelona, Octobre 1972.

On peut trouver d'autres exemples de concessions importantes accordées par l'Eglise, sur le plan culturel, à des nationalismes établis, en échange d'avantages économiques ou politiques : ainsi l'accord missionnaire qui accompagne le Concordat portugais de 1940 prévoit que « *l'enseignement de la langue portugaise est obligatoire dans les écoles indigènes des missions, restant pleinement sauf, en harmonie avec les principes de l'Eglise, l'usage de la langue indigène pour l'enseignement de la religion catholique* ». ⁴⁰

On ne se demande pas si les principes de l'Eglise n'exigent pas que l'usage scolaire de la langue indigène ne se restreigne pas à l'enseignement de la religion catholique. On n'a pas conscience de violer le droit au développement des cultures indigènes.

De même, d'après la Convention relative aux missions signée par le Saint Siège et la Colombie, le chef de la mission catholique unira, à la fin primordiale de sa charge qui est « la civilisation chrétienne », celle de « *favoriser la prospérité matérielle du territoire et des indigènes qui y sont établis* ». ⁴¹ C'est pourquoi l'article 12 prend soin d'admettre le déplacement des fonctionnaires de gouvernement sur plainte des chefs de mission.

Or cette « civilisation chrétienne » que la mission catholique est chargée d'apporter avec de tels moyens aux descendants de l'Inca, c'est évidemment la civilisation occidentale et la culture hispanique.

On peut alors se demander quelle est l'attitude du Saint Siège lorsque certains peuples, jusque là sans parole, prennent conscience de leur identité, ou comme on dit en Amérique latine, « se conscientisent ».

N'est-ce pas le problème qui s'est souvent posé à l'Eglise avec les nationalismes de libération ?

3. Nationalismes de libération

Il faut revenir au début du XIX^e siècle pour comprendre quelle a été l'attitude du Saint Siège dans ces questions : la Révolution française avait partout répandu avec l'idée de "nation" l'idée de "liberté".

Ayant observé à quels excès ces idées pouvaient conduire, le Saint Siège maintint longtemps à leur égard une grande réserve.

Lorsque au Congrès de Vienne (1814) le représentant anglais Castlereagh, proposa aux puissances participantes l'interdiction de la traite des Noirs, Pie

⁽⁴⁰⁾ « Accord missionnaire portugais », *Actes de Pie XII*, 7 mai 1940, Tome II, p. 114.

⁽⁴¹⁾ « Convention relative aux missions de Colombie », *Documentation catholique*, 1953, col. 305.

VII (1800–1823) intervint il est vrai dans le même sens. Mais il fallut attendre plus de vingt ans pour faire accepter cette proposition par l'Espagne (1835) et le Portugal (1842).

Quant à l'esclavage, son abolition effective fut encore plus tardive : 1834–1839 pour les colonies anglaises, 1848 pour les colonies françaises, 1863 pour les Etats-Unis d'Amérique.

Grégoire XVI publiait cependant, le 3 décembre 1839, la lettre apostolique « In supremo » où, après avoir rappelé les condamnations portées par ses prédécesseurs sur l'esclavage et la traite, « *il interdisait à tous, ecclésiastiques ou laïques, d'oser soutenir comme permis le commerce des Noirs, sous quelque prétexte ou couleur que ce soit, de prêcher et d'enseigner, en public ou en privé, d'une manière ou de l'autre, quelque chose de contraire à nos lettres apostoliques* ». ⁴²

On s'explique mal aujourd'hui que entre les condamnations de Paul III (1537) et celles de Grégoire XVI (1839), la traite et l'esclavage aient pu être acceptés dans les nations chrétiennes par les évêques et par les prêtres, aussi bien que par les fidèles, sans soulever des protestations sérieuses.

« *Il est curieux de voir, dit un historien des missions d'Afrique le père Bouchard, que l'indignation des missionnaires de l'époque n'est guère soulevée par la capture des esclaves, ni par le trafic qu'on en fait, mais qu'elle éclate avec véhémence quand ils les voient livrés à des capitaines appartenant à la religion réformée, parce que disent-ils les captifs sont en danger pour leur âme et leur foi. Ce qui vraisemblablement n'arrivait pas si le capitaine était un Catholique de Lisbonne ou de Cadix.* » ⁴³

Vraiment l'injustice foncière de l'esclavage n'apparaissait alors à personne. C'était question de mentalité : perversion des valeurs. Le poète martiniquais Aimé Césaire a pu écrire :

« *Il n'y a pas de solution à ce problème tant que l'on n'a pas donné le primat à l'homme indigène. . . , tant que l'on ne s'est pas résigné à lui reconnaître une valeur plus éminente qu'à la canne à sucre ou au café, qu'à la graisse d'arachide ou au caoutchouc.* » ⁴⁴

C'est pour trouver une solution à ce problème de l'esclavage, et à quelques autres, que bien après Grégoire XVI le cardinal Lavigerie (1825–1892), fondateur de l'œuvre anti-esclavagiste, le pape Léon XIII et tous ses successeurs,

(42) Grégoire XVI, « In supremo », 3 décembre 1839, in Mgr Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques*, Tome III, p. 61.

(43) J. Bouchaud, « Les missions d'Afrique (1402–1789) », *Histoire universelle des missions catholiques*, Tome II, p. 243.

(44) A. Césaire, *Commémoration du centenaire de l'abolition de l'esclavage*, Paris, P.U.F., 1950, p. 28.

jusqu'à Jean XXIII et Paul VI, ont dû rappeler aux Catholiques et « à tous les hommes de bonne volonté » le primat de l'homme.⁴⁵

Mais au début du XIX^e siècle, après les assauts qu'il vient lui-même de subir, le Saint Siège est plus préoccupé de défendre les droits de la religion et de la vérité que ceux des hommes et des nations.

Lorsque les premières révoltes éclatent en Amérique du Sud (1810) où des membres du clergé sont souvent engagés, les autorités romaines refusent même de recevoir pendant longtemps les délégués des insurgés.

Deux ans avant la victoire finale de Ayacucho, remportée par Bolivar en 1824, Pie VII constitue cependant une commission cardinalice, chargée d'accueillir les propositions du Chili. Mais Léon XII (1823–1829) et Pie VIII (1829–1830) observent la même prudente attitude à l'égard des nouveaux états. Enfin, Grégoire XVI passe outre aux protestations de l'Espagne et du Portugal, réorganise toute la hiérarchie de l'Amérique latine et en 1836 nomme un chargé d'affaires à la Nouvelle Grenade.

Pendant ce temps en Europe, de nouveaux nationalismes surgissent, soit au sein de nations qui vivent sous le sceptre d'un monarque catholique, nationalisme hongrois, italien, ou tchèque dans l'empire des Habsbourg, soit parmi les peuples qui vivent sous le sceptre d'un monarque non catholique, nationalisme irlandais dans l'empire britannique, nationalisme polonais dans l'empire russe.

Quelle fut l'attitude de l'Eglise romaine à l'égard de ces nationalismes de libération ?

« Il est certain, écrit Christine Alix dans une étude sur ce sujet, que l'Eglise catholique, nécessairement hostile à tout ce qui pouvait être lié en quoi que ce soit aux principes de la Révolution française et ferme dans sa vision de l'autorité, comme d'un pouvoir responsable avant tout du développement harmonieux des individus, plus moralement que politiquement, ne pouvait adopter une bienveillance de principe à l'égard des nationalismes de libération. »⁴⁶

Qui plus est, les papes contemporains de Mazzini (1805–1872) et de Garibaldi (1807–1882) comprenaient bien que ces idées nationalistes menaçaient directement leur propre pouvoir temporel. Nous pouvons donc parler ici d'hostilité de principe à l'égard du nationalisme.

Pour prendre quelques exemples, on notera ce qui s'est passé entre le Saint Siège et la Pologne : le pape Clément XIV (1769–1774) avait protesté en son

⁽⁴⁵⁾ Jean XXIII, « Pacem in Terris », *Adresse de l'encyclique*, Paris, Fleurus, 1963, p. 97.

⁽⁴⁶⁾ Christine Alix, *Le Saint Siège et les nationalismes en Europe 1870–1960*, Paris Sirey 1962 p. 83.

temps contre le démembrement de la Pologne (1772). Plus tard Grégoire XVI avait dénoncé la répression qui s'était abattue sur elle après l'insurrection de 1830. Cependant les lettres pontificales adressées aux évêques de la Pologne russe constituent de constants rappels de la doctrine de soumission aux pouvoirs établis.

Le pape de « Rerum Novarum », Léon XIII lui-même, écrivait le 19 mars 1894 :

« Quant à ceux qui sont sous la dépendance de l'autorité, ils sont tenus d'observer constamment envers les princes le respect et la fidélité. . . Ils ont l'obligation de respecter religieusement l'ordre de l'état, de s'abstenir de tout complot, de tout désordre et de l'adhésion aux sectes, de ne commettre aucun acte séditieux et de concourir de tous leurs efforts au maintien de la paix dans la justice. . . Que le Chrétien attende, avec certitude et patience, de la part de Dieu qui n'oublie pas, la consolation et l'appui quels que soient les évènements qu'amène le cours des affaires humaines. »⁴⁷

De la même manière, dans l'empire voisin des Habsbourg, c'est le maintien de l'ordre impérial qui constitue la préoccupation majeure du Saint Siègne. Et comme il s'agit d'un état plurinational, à l'équilibre dangereusement instable, la politique romaine réprouve tous les excès des nationalistes slaves, mais aussi des pangermanistes ou des magyars : un document épiscopal autrichien de Février 1891 donne les directives suivantes en vue des élections : « L'Eglise respecte les langues, les droits et les particularismes de chacun, mais n'approuve pas que cet attachement et l'amour qu'ils inspirent conduisent à l'injustice contre les droits des autres et à l'averion fanatique. . . Un vrai Catholique cherche à tempérer les contrastes des intérêts nationaux. »⁴⁸

Conformément à ces principes, la revue des Jésuites italiens, la *Civiltà Cattolica*, appuie les partis catholiques, conservateurs et modérés, qui défendent les intérêts des nationalités dans le cadre de l'empire, tandis qu'elle blâme les partis radicaux, Jeunes Tchèques, Jeunes Slovènes, accusés de « subordonner le principe religieux à la question politique ».

En 1894 cependant, le pape Léon XIII s'oppose à la nomination d'un archevêque non croate à Zagreb. D'autres minorités savent que, même aujourd'hui, le Saint Siègne n'a pas toujours ces scrupules.

La situation était bien différente en Irlande, tout au long du XIX^e siècle, mais l'attitude du Saint Siègne assez analogue : en 1829 O'Connell avait obtenu l'émancipation des Catholiques irlandais mais, par le biais des conditions éco-

⁽⁴⁷⁾ Ibid., p. 143.

⁽⁴⁸⁾ Ibid., p. 106.

nomiques, l'oppression se maintenait. Le clergé local le comprenait, qui n'avait jamais cessé d'identifier sa cause à celle de la nation. Or la nation irlandaise rêvait toujours d'obtenir son indépendance.

Pour y parvenir, d'aucuns acceptaient de se prêter à des compromis que les autres rejetaient. C'est ainsi que dans les années 1890, à l'époque du « Home rule bill » proposé par Gladstone, les Parnellistes critiquèrent l'insuffisance du projet, alors que leurs adversaires soutenaient loyalement le gouvernement.

Le Saint Siège semblait encourager les réformes et soutenir les partis modérés, mais se montrait toujours scrupuleux sur la question des moyens : non seulement les "Fenians", partisans de la lutte ouverte, furent excommuniés par le Saint Office le 13 juillet 1865, mais encore trois lettres successives de Léon XIII en 1881, 1882 et 1883 cherchèrent à éloigner le patriotisme irlandais de la « mauvaise direction », étant donné que « *l'Irlande arriverait à ses fins avec plus de sécurité et facilité, en évitant tout motif d'irritation et en s'en tenant aux moyens consentis par la loi* ». ⁴⁹

Lorsque la violence est le fait des Anglais, notamment par les lois de coercition, elle n'éveille pourtant aucun écho à Rome. C'est sans doute que, aux yeux du Saint Siège, il y a toujours plus à espérer de la compréhension des gouvernants que de la révolte des gouvernés.

Quoi qu'il en soit, une circulaire de la Congrégation de la Propagande du 20 avril 1888 informait les évêques irlandais de la condamnation du Plan de Campagne de 1886 par le Saint Office.

Les évêques irlandais eurent beau expliquer que Léon XIII ne voulait point porter préjudice au nationalisme irlandais, cette mesure après tant d'autres justifiait cette affirmation d'un Catholique irlandais : « *Du point de vue international, la papauté s'est maintenue fermement contre la politique irlandaise visant à faire de ce pays une nation.* » ⁵⁰

Et pourtant, lorsque l'Irlande a conquis son indépendance, l'Eglise catholique y a obtenu une situation privilégiée. Mais qu'importe, le nationalisme, comme le socialisme ou le laïcisme, représentait une de ces valeurs nouvelles, ici les valeurs culturelles qu'une institution millénaire comme l'Eglise catholique mettrait un siècle à reconnaître et à adopter.

Il faut attendre le document sur « la justice dans le monde » du synode des évêques de 1971, approuvé par rescrit du pape Paul VI en date du 30 novembre

(⁴⁹) Ibid., p. 136.

(⁵⁰) Ibid., p. 140.

1971, pour trouver un texte officiel donnant au nationalisme une signification franchement positive :

« En assumant leur destin dans une volonté de promotion, les peuples en voie de développement –même s'ils n'aboutissent pas au résultat final– manifesteront authentiquement leur propre personnalisation. »

« Pour affronter les rapports inégaux de l'enjeu planétaire actuel, un nationalisme responsable leur donne l'élan nécessaire pour accéder à leur identité. »⁵¹

Au lieu d'insister sur les dangers du nationalisme, de se préoccuper toujours de la légalité des moyens utilisés, la hiérarchie cette fois justifie pleinement son idéologie : *« Nous réaffirmons de nouveau le droit à l'identité des peuples. »⁵²*

L'Église a enfin compris le sens de ces mouvements puissants qui soulèvent les peuples du monde vers leur autodétermination :

« De cette autodétermination fondamentale peuvent découler les efforts pour l'intégration de nouveaux ensembles politiques, susceptibles de rendre viable leur plein développement, les mesures nécessaires pour soulever les inerties qui contrecarrent cette poussée. . . ou les nouveaux sacrifices qu'une planification accrue demande à une génération pour construire l'avenir. »⁵³

Pour en arriver là, il fallait sans doute que l'Église romaine et toutes les puissances occidentales dont elle était, malgré elle, solidaire depuis des siècles, aient ensemble vécu l'épreuve de la décolonisation.

⁽⁵¹⁾ *Synode des évêques*, 1971, Paris, Centurion, p. 58.

⁽⁵²⁾ *Ibid.*, p. 58.

⁽⁵³⁾ *Ibid.*, p. 58.

III– Le temps de la décolonisation

Léon XIII déjà, dans une lettre du 24 juin 1893 au sujet de la fondation de séminaires aux Indes, avait envisagé l'éventualité d'une décolonisation : « *On doit observer, disait-il, ce qui est extrêmement invraisemblable, mais il n'y a personne pour nier que la chose ne puisse un jour se réaliser, qu'il peut arriver en Europe ou en Asie une époque où le clergé étranger soit obligé par force ou par nécessité d'abandonner l'Inde.* »⁵⁴

Mais Léon XIII ne prévoyait sans doute pas que cela pouvait arriver à cause de l'expansion universelle de ces mystiques nationalistes que lui-même combattait si fort en Europe.

I. L'attitude du Saint Siècle

Au cours de la première guerre mondiale, Benoît XV l'a peut-être senti qui, dans son Exhortation du 28 juillet 1915, s'écriait : « *Pourquoi ne pas peser dès maintenant, avec une conscience sereine, les droits et les justes aspirations des peuples ?... Il y a en réalité une part de justice dans le droit des nationalités qui, formulé d'une manière absolue, risque de conduire les peuples aux plus désolantes catastrophes.* »⁵⁵

Cela peut permettre de comprendre que le même Benoît XV ait osé inviter l'Eglise des missions à une révision profonde de ses méthodes et de ses perspectives. Dans son encyclique célèbre « *Maximum Illud* », du 30 novembre 1919, il écrivit en effet : « *Il existe plus d'un peuple qui fut tôt éclairé de la lumière de l'Evangile, qui a pu s'élever de la barbarie à la civilisation et trouver en son sein des hommes remarquables dans tous les domaines des arts et des sciences et qui n'a pas réussi, en plusieurs siècles d'action bienfaisante de l'Evangile et de l'Eglise, à produire des évêques pour se gouverner, ni des prêtres dont le prestige s'imposait à leurs concitoyens.* »⁵⁶

(⁵⁴) Léon XIII, « Lettre apostolique du 24 juin 1893 », in *Le siècle apostolique et les missions*, Paris, U.M.C., 1959, I, p. 22.

(⁵⁵) Benoît XV, « *Allorche fummo* », Exhortation du 28 juillet 1915 in *Patrie et paix*, Recueil de textes publié par le père Yves de la Brière, p. 82.

(⁵⁶) Benoît XV, « *Maximum Illud* », Encyclique du 30 novembre 1919, in *Le Siècle apostolique et les missions*, I, pp. 34-36.

Quant à son successeur le pape Pie XI, celui qui a condamné l'Action Française et le national-socialisme, il est convaincu autant que quiconque de la nocivité du nationalisme et plus particulièrement du nationalisme missionnaire :

« *Les missions ne doivent faire d'aucune manière du nationalisme mais seulement du catholicisme, de l'apostolat. Elles doivent servir les âmes et seulement les âmes.* »

« *En tout temps, le nationalisme a été pour les missions un fléau et même, on peut le dire sans exagération, une malédiction.* »

« *Pour tous les missionnaires, et plus simplement pour tous ceux qui de quelque manière s'occupent d'apostolat, depuis le plus humble prêtre jusqu'au pape, le nationalisme, même s'il a paru parfois amener quelques avantages, a fini par ne produire à la longue que des dommages.* »⁵⁷

Il reconnaît cependant les aspirations légitimes des peuples colonisés et il envisage l'hypothèse où ces peuples revendiqueront leur indépendance : « *Supposons aussi –ce qui arrivera difficilement il est vrai– qu'une population indigène parvenue à un degré un peu élevé de civilisation et à l'âge de la majorité politique veuille son indépendance, qu'elle exige le départ des fonctionnaires, des soldats, des missionnaires de la puissance coloniale et qu'elle ne puisse l'obtenir qu'en employant la force. . .* »⁵⁸

Il revint à Pie XII de voir se réaliser cette hypothèse. Le secrétaire d'état de Pie XI était préparé à l'accueillir.

Dès la fin de la seconde guerre mondiale le pape avait proclamé : « *le droit à la vie et à l'indépendance de toutes les nations, grandes et petites* ». ⁵⁹

Quelques trois ans après, le 5 juillet 1948, la lettre adressée au nom du pape par la secrétairerie d'état au président des Semaines sociales, M. Charles Flory, est encore plus explicite :

« *Qui ne voit en effet que le cataclysme sans précédent dont nous sortons à peine a non seulement porté atteinte à notre civilisation, mais a causé chez les peuples d'outre-mer les plus éloignés un ébranlement, une fermentation dont les conséquences sont incalculables ? Beaucoup se sont éveillés à une vie d'indépendance. Leur participation au conflit mondial leur a fait prendre conscience de leurs virtualités.* »⁶⁰

Lorsque ces conséquences dont il parle commencent à se manifester, Pie XII lui-même veut espérer que la vieille Europe n'a pas fini de jouer « *un rôle*

(57) Pie XI, « Recommandations aux missionnaires » du 6 décembre 1929, in *Le Siège apostolique et les missions*, I, pp. 103-104.

(58) Pie XI, « *Rerum Ecclesiae* », Encyclique du 28 février 1926, in *Le Siège apostolique et les missions*, I, pp. 83-87.

(59) Pie XII, « Allocution au Sacré Collège du 2 juin 1945 », *Documentation catholique*, 1945, col. 455.

(60) « Lettre de la secrétairerie d'état du 5 juillet 1948 », *Documentation catholique*, 1948, col. 963.

primordial pour l'avènement d'un monde fraternellement renouvelé, dans les imprescriptibles normes de l'Évangile ».

Il faudra cependant pour cela que « *les pouvoirs responsables considèrent davantage les particularités ethniques* » des peuples d'outre-mer et « *tiennent compte beaucoup plus des aspirations indigènes à de justes progrès sociaux* ». ⁶¹

Plus tard, lorsque la première guerre d'Indochine puis la guerre d'Algérie ont démontré que « *le processus d'évolution vers l'autonomie politique, que l'Europe aurait dû guider avec prévoyance et attention, s'est rapidement transformé en explosion de nationalisme* », Pie XII invite tous les Européens à reconnaître que « *ces incendies imprévus, au détriment du prestige et des intérêts de l'Europe, sont au moins partiellement le fruit de son mauvais exemple* ». ⁶²

Ce texte est de Noël 1954, au début même de la guerre d'Algérie (1^{er} novembre 1954). Dès l'année suivante, le pape insiste pour qu'« *une liberté politique juste et progressive ne soit pas refusée à ces peuples qui hors d'Europe aspirent à la pleine indépendance politique* ». ⁶³

Il faut reconnaître que c'est ici une attitude assez différente de celle que prenait la papauté, et même l'ensemble de la hiérarchie catholique, en face des revendications nationalistes.

Convaincues que « *l'état-nation n'est pas une condition nécessaire de l'existence humaine civilisée, ni un mode naturel et nécessaire de l'organisation politique* » ⁶⁴, les autorités religieuses avaient coutume de regarder avec scepticisme et méfiance tous les nouveaux nationalismes, elles rappelaient constamment à tous les fidèles le devoir de soumission, parfois aveugle, à l'ordre établi.

Mais le « *cataclysme sans précédent* » dont avait parlé Pie XII avait permis à beaucoup de réviser un certain nombre de positions morales et politiques bien établies qui servaient parfois à couvrir « *le désordre établi* » : avec réalisme, le pape observa qu'« *il devenait inévitable que les relations de l'Église catholique et de l'Occident subissent un déplacement* ». ⁶⁵ Il rappela aussi que « *l'Église qui au cours des siècles a vu naître et grandir tant de nations ne pouvait qu'être particulièrement attentive à l'accession de nouveaux pays aux responsabilités de la vie politique* ». ⁶⁶ Et surtout, à plusieurs reprises

⁽⁶¹⁾ Ibid., col. 964.

⁽⁶²⁾ Pie XII, « Message de Noël 1954 », *Documentation catholique*, 1955, col. 75.

⁽⁶³⁾ Pie XII, « Message de Noël 1955 », *Documentation catholique*, 1956, col. 19.

⁽⁶⁴⁾ R. Muir, *Nationalisme et internationalisme*, Londres, 1916, p. 67.

⁽⁶⁵⁾ Pie XII, « Allocution au X^e Congrès international des sciences historiques », 7 septembre 1955, *Documentation catholique*, 1955, col. 1225.

⁽⁶⁶⁾ Pie XII, « Fidei Donum », Encyclique du 21 avril 1957, *Documentation catholique*, 1957, col. 583.

devant les puissances mondiales, le chef responsable de l'Église romaine eut le courage d'affirmer les droits légitimes de tous les peuples car disait-il : « *l'Église ne peut jamais en face d'aucun peuple se déclarer "non intéressée" : droit à l'existence, au respect et au bon renom, le droit à un caractère et à une culture propre, le droit à se développer* ». ⁶⁷

L'attitude de Pie XII ne se ramène point à un simple opportunisme, elle traduit un approfondissement doctrinal au plan théologique et de plus elle se manifeste concrètement par une action sur ses frères dans l'épiscopat et sur l'ensemble des fidèles. L'évolution du catholicisme français devant le problème de la décolonisation nous donne la preuve que l'action du pape ne fut pas vaine.

2. L'évolution du catholicisme français

Un sondage d'opinion effectué en 1946 démontre que le Catholique pratiquant français avait à cette époque une mentalité nettement plus colonialiste que l'ensemble de la population française : les personnes qui déclaraient aller régulièrement à la messe étaient moins nombreuses à penser qu'il fallait accorder les mêmes droits politiques aux Français et aux populations indigènes des colonies, que celles qui déclaraient ne pas y aller : 54% contre 71%. ⁶⁸

Cette tradition colonialiste remontait d'ailleurs assez loin : aux Semaines sociales de France en 1930, Monseigneur Dubourg évêque de Marseille ne déclarait-il pas ? ⁶⁹ : « *S'il est une idée qui nous est chère, à nous Français, c'est cette idée que le missionnaire français est un des meilleurs agents de l'expansion coloniale.* »

Quelques voix s'élevaient cependant comme celle du père Delos aux mêmes Semaines sociales de Marseille pour affirmer : « *Coloniser c'est éduquer mais éduquer c'est émanciper.* » ⁷⁰

Mais c'était des voix isolées, rapidement étouffées, comme celles de l'hebdomadaire *Sept* qui avait osé condamner la campagne éthiopienne de Mussolini.

Le journal *La Croix* qui représentait une importante partie de l'opinion catholique se montrait très attaché à l'"empire colonial français". ⁷¹

(67) Pie XII, « Discours à la V^e assemblée nationale de l'Union des juristes catholiques italiens », 6 décembre 1953, *Documentation catholique*, 1953, col. I603.

(68) M. Merle, *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*, Paris, A. Colin, 1967, p. 155.

(69) Semaines sociales de France - 22^e session, Marseille, 1930, *Le problème social aux colonies*, p. 544.

(70) *Ibid.*, p. 121.

(71) *La Croix*, 27 mai 1930, « Pour le centenaire de la prise d'Alger ».

Lorsque à Sétif en 1945 la répression française fit entre 20 000 et 40 000 victimes, ou lorsque à Madagascar la première révolte de l'île, après la seconde guerre mondiale, fut étouffée dans le sang, l'épiscopat de la métropole aussi bien que celui des colonies garda un silence absolu.

Certains Catholiques éminents, comme le moine amiral Thierry d'Argenlieu, prenaient des responsabilités directes et très lourdes dans le déclenchement et le développement de la première guerre d'Indochine.

On remarque cependant qu'aux Semaines sociales de Lyon, en 1948, certains prélats français tel que Mgr Chappoulié et Mgr Lefèvre osent parler de la « légitimité du nationalisme autochtone ». ⁷²

Mais en dehors de *Témoignage chrétien* qui a recueilli l'héritage spirituel de *Sept*, puis de *Temps présent*, la presse catholique demeure très réservée : de *La France catholique* aux *Annales spirituelles*, en passant par *Le Pèlerin* et *La vie catholique*, il s'agit surtout de maintenir la position de la France. ⁷³

La première dissonance importante viendra, en novembre 1953, des évêques de Madagascar qui, avec l'accord du Saint Siège évidemment, publient un communiqué sans ambiguïté :

« *L'Église, comme le droit naturel reconnaît, disent-ils, la liberté des peuples à se gouverner eux-mêmes.* »

« *Nous reconnaissons la légitimité de l'aspiration à l'indépendance comme aussi de tout effort pour y parvenir, mais nous vous mettons en garde contre les déviations possibles, spécialement la haine qui ne peut trouver place dans un cœur chrétien.* » ⁷⁴

Le document n'eut pas beaucoup d'écho parmi les Catholiques de la métropole, mais moins d'un an après, la guerre d'Algérie venait interpellier la bonne conscience du Catholique français moyen.

Cette guerre, qui ne voulait pas dire son nom, succédait à plus d'un siècle d'affrontements culturels. Mise en présence de la violence déclarée, la hiérarchie catholique de France, par delà ses appels pressants à la prière, à la conciliation et au rapprochement des peuples, se mit tout de même d'accord sur la condamnation de la torture. ⁷⁵

Cette condamnation reposait sur les principes moraux bien établis, sur les droits de l'homme et la dignité de la personne si souvent proclamés par les

(72) Semaines sociales de France - 35^e session, Lyon, 1948, *Peuples d'outre-mer et civilisation occidentale*.

(73) M. Merle, op. cit. Etude de Françoise Kempf, p. 158.

(74) Communiqué des évêques de Madagascar, Novembre 1953, *Documentation catholique*, 1954, col. 695.

(75) J.M. Leblond, *Études*, Décembre 1958 et Février 1959.

papes contemporains. Elle conduisit certains Catholiques, comme le général de la Bollardière, à renoncer à la carrière militaire, tandis qu'elle n'en inquiéta guère d'autres, tels que le général Massu.

Un deuxième point important de morale politique aurait dû réaliser l'accord de la hiérarchie, sous l'influence du Saint Siège : la reconnaissance de la légitimité des aspirations à l'indépendance des peuples colonisés. Les évêques de Haute Volta déclareront un jour : « *L'indépendance est au peuple ce que la liberté est à l'individu.* »

Mais les évêques français du temps de la guerre d'Algérie ne surent pas adopter franchement la même position. C'est ce qui explique qu'une enquête d'opinion, effectuée en France à la fin de la guerre d'Algérie pour déterminer si l'Eglise avait favorisé ou non la décolonisation, ait donné des résultats aussi ambigus. Pour 39% en effet, la réponse est affirmative. Négative pour 13%. 22% des personnes interrogées estiment que l'Eglise est demeurée neutre. 26% ont refusé de se prononcer.⁷⁶

Le Saint Siège cependant soutint sans cesse les courageuses prises de position de Mgr Duval, archevêque d'Alger.⁷⁷

On peut enfin estimer que les résultats les plus intéressants, sur le plan doctrinal, de la réflexion morale des Catholiques français au cours de la guerre d'Algérie se retrouvent dans les notes doctrinales du comité théologique de Lyon.

D'après les analyses de ce groupe théologique, à l'origine de la crise algérienne, il y aurait la méconnaissance absolue des droits culturels de l'homme algérien.

*« Pendant plus d'un siècle en effet, on a refusé aux Algériens la possibilité réelle de s'épanouir dans leur propre culture, car la plupart de ceux que nous rencontrons en France n'ont reçu aucune formation dans leur langue maternelle et ne savent absolument rien de leur civilisation. »*⁷⁸

Pour justifier cette analyse, on pouvait certes trouver une documentation abondante.⁷⁹ Encore fallait-il avoir le courage de la faire cette analyse.

Grâce à ces efforts, « *contrairement aux Catholiques du XIX^e siècle qui avaient nettement marqué leurs réticences à l'égard des revendications ouvrières, les Catholiques français contemporains ont rapidement pris conscience de l'ampleur du problème et se sont montrés favo-*

(76) M. Merle, op. cit. p. 185.

(77) Etienne Duval, *Message de paix*, Desclée de Brouwer, 1962.

(78) M. Merle, op. cit. p. 188.

(79) Yvonne Turpin, *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale*, Paris, Maspero, 1971.

rables aux aspirations des peuples dépendants ». ⁸⁰

Pour se rendre compte de l'ampleur qu'a revêtue l'évolution de la mentalité catholique par rapport au phénomène nationaliste, il suffit de se référer à quelques-uns des discours tenus à Paris, lors de la Semaine des intellectuels catholiques de 1958.

Reprenant à son compte la doctrine de Pie XII, le cardinal Feltin cherche à définir un « sain nationalisme ». ⁸¹

Le professeur René Rémond reconnaît que le nationalisme est aujourd'hui « un des plus grands moteurs de l'histoire », « une des plus grandes forces politiques de notre temps ».

« Cette force, le nationalisme la tire notamment des sacrifices qu'il est capable d'exiger et d'obtenir. »

« Le sentiment national est un des ressorts psychologiques les plus puissants, un de ceux qui entraînent les hommes à se dépasser eux-mêmes. »

Bien qu'il s'agisse d'un phénomène complexe où le meilleur et le pire se rejoignent, le nationalisme n'en est pas moins profond.

Qu'on ne dise pas surtout qu'il n'est le fait que des minorités. Cela n'est pas propre au nationalisme. Il en va toujours plus ou moins ainsi. Un soulèvement comme le nationalisme, où il entre beaucoup de passion, est bien fait pour galvaniser l'enthousiasme des foules.

Peut-on faire l'économie du nationalisme ? Telle est la vraie question.

A cette question dont la portée est immense, l'historien René Rémond répond que « l'expérience du passé n'en offre guère d'exemple ». ⁸²

La leçon a-t-elle été entendue, non seulement à la base, mais au sommet, à Rome, à Paris, à Madrid, à Washington, à Lisbonne, ou à Lima, dans les milieux responsables du catholicisme romain ? Il est permis d'en douter, quand on songe au silence complice de la hiérarchie catholique devant les situations d'oppression culturelle sinon politique que connaissent certains peuples minoritaires en Europe même, en Espagne ou en France. ⁸³

⁽⁸⁰⁾ M. Merle, op. cit. p. 185.

⁽⁸¹⁾ Semaine des intellectuels catholiques 1958, *La conscience chrétienne et les nationalismes*, Paris, Pierre Horay, p. 13.

⁽⁸²⁾ Ibid., pp. 42-43.

⁽⁸³⁾ Ne parlons pas de la situation faite à la culture maternelle par les écoles catholiques. Relevons cependant à propos de la récente réforme catéchétique que les autorités diocésaines du diocèse de Bayonne avaient négligé de prévoir des éditions en langue basque. Il a fallu des initiatives de la base pour rappeler aux autorités ce devoir de leur charge.

N'est-il pas aussi utile de voir quelle est la place que la théologie a donnée autrefois et qu'elle donne aujourd'hui même à ces problèmes ?

Mais auparavant écoutons cet appel d'un missionnaire des Andes :

« L'aide la plus précieuse que les Catholiques peuvent apporter aux Indiens des Andes est la suivante : qu'ils soient, ces Catholiques, là où ils vivent, les agents de toute action orientée à rompre les structures de colonisation, de domination, de discrimination, de racisme, de centralisation, partout où elles existent. »

« Tant que de par le monde il y aura des minorités à qui on refuse le droit réel d'être elles-mêmes, l'habitant des Andes en subira le contre-coup. »⁸⁴

⁽⁸⁴⁾ *Information catholique internationale*, « Les Indiens des Andes », R.P.L. Dalle, 15 septembre 1970.

BIBLIOGRAPHIE

- Alix (Christine), *Le Saint Siège et les nationalismes en Europe (1870–1960)*, Paris, Sirey, 1962.
- Chevallier (Jean-Jacques), *Les grandes œuvres politiques*, Paris, A. Colin, 1964.
- Delos (J.T.), *La nation*, 2 vol., Montréal, L'Arbre, 1944.
- El Clero Vasco frente a la cruzada franquista*, 2 vol., Editorial Egi-indarra, 1966.
- Herberichs (Gérard), *Théorie de la paix selon Pie XII*, Paris, Pedone, 1964.
- Jouvenel (Bertrand, de), *Du pouvoir*, Genève, C. Bourquin, 1947.
- « Le Vatican et la Catalogne », Genève, *Documentation catalane*, 1967.
- Merle (Marcel), *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*, Paris, A. Colin, 1967.
- Ponteil (Félix), *L'éveil des nationalités et le mouvement libéral (1815–1848)*, Paris, P.U.F., 1960.
- Sturzo (Luigi), *L'Église et l'État*, Paris, Les éditions internationales, 1937.
- Turpin (Yvonne), *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale*, Paris, Maspero, 1971.
- Vergnaud (Pierre), *L'idée de la nationalité et de la libre disposition des peuples dans ses rapports avec l'idée de l'état*, Paris, Domat-Montchrestien, 1955.
- Weill (Georges), *L'Europe du XIX^e siècle et l'idée de nationalité*, Paris, 1938.

– VII –

LA REFLEXION DES THEOLOGIENS

I – Les grands classiques

1. Saint Thomas d'Aquin (1225–1274)

- La personne
- Le bien commun

2. François de Vitoria (1492–1546)

- Rôle et Fonction du théologien
- « Non discrimination »
- Dimension sociale de la personne
- Le nouveau droit des gens
- La République des nations

3. François Suarez (1548–1617)

- La souveraineté de l'état
 - Les limitations de la souveraineté.
-

II – Quelques modernes

1. Taparelli d'Azeglio (1793–1862)

- L'ethnarchie
- Le droit des nationalités

2. J.T. Delos (1929)

- La nation et l'état
- Les droits de l'Homme

3. Gaston Fessard (1936)

- La patrie et la paix
- L'état et la nation
- L'état, la nation et la communauté mondiale

4. Reinhold Niebuhr (1892–1971)

La *Nouvelle revue théologique* publiait récemment un article du père P. Eyt intitulé « Le tournant politique de la théologie ».¹

L'idée principale en est que l'on assiste depuis quelque temps à un déplacement de la question politique dans le champ de la théologie. Ce qui n'était récemment qu'une question « sectorielle, partielle, secondaire ou limitée », occupe aujourd'hui « le centre même de la théologie ».

L'explication proposée part de ce fait que l'histoire de la pensée occidentale, dans ses phases récentes, est marquée par une prise de conscience de la nature sociale de l'homme. On s'est rendu compte que la relation de l'homme au réel s'opérait au sein d'une structure sociale, d'une culture. Or la question de Dieu est inséparable de la conception que l'on se fait de cette relation. Un jour viendra où toutes les conséquences théologiques de ce changement de perspective seront déduites. Ainsi se réalisera cette "déprivatisation" du message chrétien dont parlait Jean-Baptiste Metz.²

Si nous revenons à la théologie traditionnelle nous ne devons pas nous étonner de ne pas y trouver les réponses aux questions que nous posons aujourd'hui. Les perspectives étaient si différentes !

(¹) *Nouvelle revue théologique*, Tournai, Décembre 1971, p. 1040.

(²) *Revue Concilium*, n° 36, p. 11.

I- Les grands classiques

I. Saint Thomas d'Aquin (1225–1274)

La vision médiévale du monde, on l'a dit et répété, était une vision théocentrique et la relation première à sauvegarder était la relation de Dieu.

C'est particulièrement vrai pour saint Thomas d'Aquin.

« Ce que le thomisme a le plus à cœur, son propos le plus essentiel, est de garantir qu'aucune interférence ne rompe le contact personnel de toutes les créatures intellectuelles avec Dieu et leur subordination personnelle à Dieu. »

« Tout le reste —l'univers tout entier et toute institution sociale— doit en définitive servir à cette fin là ; toutes choses doivent nourrir et fortifier et protéger la conversation de l'âme, de chaque âme, avec Dieu. »³

– La personne

L'idée de l'homme qui apparaît dans la Somme théologique se situe au niveau de la réflexion métaphysique, bien plus qu'à celui de l'expérience concrète.

L'homme pour saint Thomas d'Aquin c'est essentiellement la « créature douée de raison ». Elle se distingue de toutes les autres créatures corruptibles parce que « Dieu qui gouverne l'univers nous traite en seigneur, tandis que toutes choses ici-bas lui sont soumises, comme l'esclave l'est à son maître ». ⁴ C'est cela qui fait la dignité de la créature rationnelle, qu'elle est voulue et gouvernée pour elle-même, non seulement selon sa spécificité mais selon son individualité propre. ⁵

Au fond elle seule est proprement l'image de Dieu.

« Dieu l'aime non seulement comme l'ouvrier aime son ouvrage, mais bien dans une

(3) Th. Eschmann O.P., *In defense of Jacques Maritain*, Saint Louis University, 1945, cité par Jacques Maritain, *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, p. II.

(4) R.P. Mennessier O.P., *L'homme chrétien d'après S Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1965, p. 30.

(5) « Creatur a rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisiva, non solum propter speciem... sed etiam secundum individuum », *Summa contra gentiles*, III, 113.

communication d'amitié, comme un ami aime son ami, tandis qu'il le conduit à participer à cette communication de gloire et de bonheur, qui constitue la béatitude divine elle-même. »⁶

Cette béatitude, à laquelle l'homme est appelé, ressortit, selon saint Thomas, à l'intellect spéculatif et non à l'intellect pratique, car elle consiste formellement dans la vision. De là se déduit la supériorité de la vie contemplative sur la vie politique et ce que Jacques Maritain appelle la « primauté du spirituel ».⁷

« *La vie des solitaires... préémine sur la vie sociale* »⁸ dit saint Thomas. Et pourtant Aristote a estimé que « *le bien du tout est plus divin que celui des parties* ».

A toute occasion le disciple répète la formule de son maître et s'efforce toujours de la sauver : en rappelant que l'adage authentique s'exprime ainsi : « *Bonum universi est majus quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere* »⁹ et qu'il faut l'appliquer selon la distinction des plans, il arrive à construire un véritable ensemble de philosophie politique.

– Le bien commun

La personne, d'après saint Thomas, tend naturellement à la vie sociale et à la communion, d'une part à cause de ses indigences et de ses besoins matériels ou moraux, d'autre part à cause de la générosité radicale inscrite dans son être même, à cause de son ouverture aux communications de l'intelligence et de l'amour qui est le propre de l'esprit.

En vertu de son indigence individuelle qui fait de l'homme l'animal le plus démuné de la création « *la personne se réfère à la société comme la partie se réfère au tout* ».¹⁰

De ce point de vue, le bien de la personne est inférieur au bien de la communauté et doit s'y subordonner, comme le bien de la partie au bien du tout.

Mais si l'homme s'engage tout entier au sein de la société politique, que l'on appelle à cause de cela la « société parfaite », « *societas perfecta* », il ne s'y engage cependant pas en vertu de lui-même tout entier et en vertu de tout ce

(6) « (Deus) non tantum diligit creaturam sicut artifex opus, sed etiam quadam amicabili societate, sicut amicus amicum, inquantum trahit eos in societatem suae fruitionis, ut in hoc eorum sit gloria et beatitudo, que Deus beatus est ? », 2 *Sententiarum*, d. 26, I, I, ad. 2.

(7) Jacques Maritain, *Primauté du spirituel*, Paris, Plon.

(8) *Somme théologique*, II–II, 188, 8.

(9) *Summa theologiae*, Ia–IIae, 113, 9, ad. 2.

(10) *Somme théologique*, II–II, 61, I.

qui est en lui : « *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua* ». ¹¹ Bien au contraire, il y a en lui certaines choses selon lesquelles il s'élève tout entier au-dessus de la société politique : « *Totum quod homo est, et quod potest, et quod habet, ordinandum est ad Deum* ». ¹²

Ainsi, dit Jacques Maritain, le bien commun de la société politique a dans son essence ou son constitutif même de référer à lui les personnes en tant qu'individus et de se référer aux personnes en tant que personnes. ¹³

Lorsque dans son message de Noël 1942 le pape Pie XII proclamait que « *l'origine et la fin essentielle de la vie sociale c'est la conservation, le développement, le perfectionnement de la personne humaine* », ¹⁴ il retrouvait l'inspiration fondamentale du thomisme.

Mais les principes essentiels de cette anthropologie avaient déjà été explicités au XVI^e siècle par l'un des plus illustres disciples et commentateurs de saint Thomas d'Aquin, le Dominicain François de Vitoria.

2. François de Vitoria (1492–1546)

Ce théologien contemporain de la découverte du Nouveau Monde prend prétexte d'un problème mineur, le baptême des petits Indiens, pour élaborer une véritable somme de théologie juridique qui vaudra à son auteur d'être considéré comme le fondateur du droit international.

– Rôle et fonction du théologien

Il revendique d'abord pour le théologien « *une fonction et une tâche si vastes qu'aucun problème, aucune question ne lui semblent étrangers* ». ¹⁵

Lui-même consacra ses plus célèbres leçons aux problèmes soulevés par l'Eglise qui se réforme et se déchire, la chrétienté qui se meurt, l'état moderne qui va naître et surtout « *ces peuples du nouveau monde, qu'on appelle ordinairement les Indiens, et qui depuis une quarantaine d'années sont devenus possession espagnole et que jusqu'ici notre monde ignorait* ». ¹⁶

(11) *Summa theologica*, Ia–IIae, 2I, 4, ad. 3.

(12) *Summa theologica*, ibid.

(13) Jacques Maritain, *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946, p. 67.

(14) Pie XII, « Con sempre », *Actes de Pie XII*, op. cit. p. 299.

(15) « *Relecciones teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria* », Editeur F.A. Getino, Madrid, 1934, II, *De potestate civili*, p. 171.

(16) Ibid *De India*, p. 283.

Ces peuples nouveaux posent en effet des problèmes dont le théologien ne peut laisser la solution aux seuls juristes, car « ils ne peuvent être résolus à la lumière des seules lois humaines, que ces peuples ne connaissent d'ailleurs pas, mais selon la loi divine, que les juristes n'ont pas bien étudiée ».¹⁷

L'administration de ces terres lointaines avait certes été confiée à des hommes bons et savants. Les principes de la colonisation avaient été étudiés par les célèbres conférences de Burgos, en 1512, et ensuite confirmés par la bulle « Sublimis Deus » du Pape III en 1537. Mais le combat pour la justice n'était pas encore gagné.

Au moment où furent écrites les deux fameuses leçons « sur les Indiens » en 1538 et 1539, parvenaient jusqu'à Salamanque les échos « des massacres des spoliations, des dépossessiones d'innombrables innocents ».¹⁸

C'est bien plus tard, en 1542 seulement, que la publication des ouvrages de Las Casas témoignera en faveur des thèses du théologien de Salamanque. Et c'est en 1547 que paraîtra le *Democrates secundo* de Juan Gines de Sepulveda¹⁹, son intraitable adversaire. C'est donc à juste titre que F. de Vitoria pouvait écrire à la fin de sa première leçon : « Quant à moi je n'ai rien vu d'écrit sur cette question, et je n'ai participé à aucune conférence ou réunion sur ce sujet. »²⁰

Nous possédons quelques lettres de l'empereur Charles Quint qui nous révèlent le retentissement qu'obtinrent de son temps les leçons du maître de la première chaire de théologie de Salamanque.

Une lettre datée du 31 janvier 1539 constitue une véritable consultation sur certains cas de conscience qui se posent dans les territoires d'outre-mer.

Une nouvelle lettre du 18 avril a pour objet le recrutement de jeunes et doctes missionnaires pour la mission de Mexico.

Par contre le 10 novembre suivant, le même empereur Charles Quint écrit au père prieur de San Esteban de Salamanque pour le mettre en garde contre l'audace et la témérité de certains de ses professeurs. Il est difficile de ne pas penser à Vitoria.²¹

Quoi qu'il en soit, nous savons que les thèses de notre théologien furent reprises par l'ensemble des maîtres de son temps : son disciple et successeur de

(17) Ibid *De India*, p. 291.

(18) Ibid *De India*, p. 290.

(19) *Democrates secundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Madrid, Losada, 1951.

(20) « Relecciones... », op. cit. *De Indis*, p. 353.

(21) « Relectio de Indis », Edition bilingue par L. Pereña et J.M. Perez, Madrid, 1967, pp. 151-156.

Soto à Salamanque, son ami Carranza à Valladolid, Mechior Cano à Alcalá et même certains juristes tels que le D^r Navarro et Covarrubias.

Ces thèses furent même reprises avec leurs lacunes car il est aisé de voir que Vitoria n'a pu réaliser le programme qu'il s'était lui-même proposé.

Dès le début de la première leçon, ce programme avait été formulé en trois points : d'abord on dira de quel droit les Indiens ont été soumis par les Espagnols. Ensuite on verra quels sont les droits des gouvernants espagnols dans le domaine temporel et civique. Enfin on examinera quels sont leurs droits ou ceux de l'Église dans le domaine spirituel et religieux et c'est là que l'on répondra à la question proposée, à savoir s'il est permis de baptiser les enfants des Infidèles malgré leurs parents.²²

La lecture des leçons suffit à prouver qu'en fait le premier point suffit à occuper tout le cours.

– « **Non-discrimination** »

Ce qui frappe d'abord, dans l'enseignement du grand théologien, c'est l'importance qu'il accorde aux principes d'égalité et de réciprocité, ou comme nous dirions aujourd'hui, de "non-discrimination".

*« Il est étonnant, dit-il, que la fornication soit permise parmi les Chrétiens et que pourtant, à cause du péché de fornication, on ait le droit d'occuper les terres des Infidèles. Il n'y a pas de fondement solide à cette opinion. »*²³

Et encore ceci : *« on sait bien que si le roi permettait que l'on emportât de l'or d'Espagne en Italie, le roi ferait mal. Il en est donc de même pour les Indes, en dehors de toute autre raison valable »*.²⁴

Cette idée de l'égalité de dignité de tous les hommes et de tous les peuples était profondément enracinée dans la tradition chrétienne, mais au moment où un monde relativement homogène venait d'éclater, la vieille tentation aristotélicienne d'inégalité, que S^t Thomas d'Aquin avait conjurée, pouvait toujours réapparaître.

La première objection que Vitoria se fait à lui-même est donc tirée d'Aristote : n'y a-t-il point certains hommes qui sont naturellement faits pour être esclaves ? (Aristote polit., I–5).

(22) « Relecciones... », op. cit. *De Indis*, p. 284.

(23) *Obras de F. de Vitoria*, Madrid, B.A.C., 1960, p. 1059.

(24) *Ibid.*, p. 1055.

Mais l'expérience est là qui démontre que « *les Indiens étaient en fait les possesseurs pacifiques de leurs biens publics et privés* ». ²⁵

C'est bien la doctrine de saint Thomas d'Aquin, mais Vitoria l'appuie sur l'expérience. Il y revient d'ailleurs à la fin du même chapitre d'introduction :

« *Non ces Indiens ne sont pas des insensés. Ils ont à leur manière l'usage de la raison. Il est clair qu'il existe un certain ordre dans leur affaires, qu'ils ont des cités bien gouvernées, des familles bien définies, des magistrats, des maîtres, des lois, des professions, des échanges, toutes choses qui requièrent l'usage de la raison.* »

« *Ils possèdent également une forme de religion et ils ne se trompent pas dans les vérités qui sont évidentes pour tous, ce qui est un signe d'intelligence.* »

« *Il n'est pas non plus possible que Dieu les ait abandonnés si longtemps sans raison et sans grâce. . . , aussi faut-il admettre que ces peuples ont dû paraître si sauvages et si déraisonnables, à cause de la mauvaise éducation reçue, comme cela se voit chez beaucoup de paysans, fort peu différents des animaux sauvages.* » ²⁶

N'était-ce pas cette dernière clause qui trahit le complexe de supériorité du citadin à l'égard du paysan ? Le texte n'est-il pas digne de figurer dans une anthologie de l'humanisme ?

Le principe de l'égalité de tous les hommes et de tous les peuples est devenu "familier" à la plupart de nos contemporains.

Dans la ligne de ces prédécesseurs, le pape Jean XXIII a pu écrire que « *l'égalité naturelle de toutes les communautés politiques en dignité humaine doit être hors de conteste* ». ²⁷

Mais précisément cette égalité naturelle était fortement contestée dans la première moitié du XVI^e siècle.

Avant de discuter les titres que pouvaient posséder les Espagnols pour aller occuper l'Amérique, Vitoria s'attache à prouver longuement et solidement qu'à l'origine les Indiens étaient bien « *maîtres chez eux* ». ²⁸

Cette question de "maîtrise" ou de "dominium" était une question capitale dans toute la littérature théologique ou juridique au Moyen Age. Elle touchait non seulement aux problèmes d'acquisition, de transfert ou de perte des biens, mais aussi à la question du droit de propriété, et plus généralement au droit des personnes.

(25) « *Relecciones. . .* », op. cit. *De Indis*, p. 293.

(26) *Ibid.*, p. 309.

(27) Jean XXIII, *Pacem in terris*, Paris, Fleurus, 1963, p. 151.

(28) « *Relecciones. . .* », op. cit. *De Indis*, p. 292.

Vitoria, qui se réfère à la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin²⁹, estime que rien, pas même l'infidélité, ne peut enlever à l'homme cette capacité juridique de posséder, que Dieu lui a donnée avec l'usage de la raison.

Ce droit est fondé sur la ressemblance avec Dieu, or l'homme est image de Dieu par sa nature, c'est-à-dire par ses facultés rationnelles, comme l'indique saint Augustin.³⁰ Dès lors tout être qui possède la nature humaine possède ce droit et cette responsabilité.

A partir de là, Vitoria rejette tous les titres que les Espagnols avancent pour coloniser les Indiens. Mais ensuite, au nom de ce même principe d'égalité naturelle de tous les peuples, il leur accorde un droit d'occupation temporaire, seize ou dix-huit ans environ après leur conversion précise Carranza.³¹

Lorsqu'en effet les Indiens refusent de reconnaître aux Espagnols l'égalité de traitement qui est due à tout homme : liberté de résidence, de commerce, de circulation etc. . . , les Espagnols peuvent revendiquer ce droit même par la force.³²

Et c'est encore le principe d'égalité qui permet de fixer les limites à ne pas franchir, de la juste guerre :

« Une fois la guerre achevée et la victoire acquise, il faut savoir en user avec modération, comme un Chrétien doit faire. »

« Et le vainqueur considérera qu'il est juge entre deux parties : d'une part le peuple qui a été lésé, de l'autre le peuple qui a porté tort au voisin. Qu'il porte donc son jugement non comme un procureur mais comme un juge, de manière à rendre justice à celui qui a été lésé, mais autant que possible en faisant le moindre mal à l'agresseur et en châtiant les coupables comme il convient, surtout dans le cas de ces Chrétiens où toute la responsabilité se trouve du côté des princes. »³³

– Dimension sociale de la personne

Ce sens de la dignité des personnes, ce respect de l'homme, dont nous venons de donner quelques exemples, s'accompagne chez Vitoria de l'aperception très nette de la dimension sociale de l'individu humain.

Sa problématique peut nous paraître quelque peu désuète, mais qu'importe. Depuis Platon et Aristote, la cause finale étant considérée comme la première

(29) *Summa theologica*, Ia-IIae, 9, 10, ad. 12.

(30) Saint Augustin, *De trinitate*, igne P.L., Tome 42, col. 970.

(31) « Relectio de Indis », op. cit. p. CXLII.

(32) « Relecciones... », op. cit. *De Indis*, p. 357.

(33) *Ibid.*, p. 438.

et la plus importante des causes, on va d'abord chercher quelle est la finalité du pouvoir.³⁴

Selon Vitoria, la vie en société permet seule cette entraide matérielle nécessaire à ce petit d'homme qui à la différence des animaux naît nu et fragile, sans ressource, sans défense, armé seulement de volonté et de raison.

Il n'y a pas de développement possible de l'intelligence sans expérience et éducation, ce qui suppose encore une vie sociale.

De plus la parole, qui distingue l'homme de tous les animaux et qui est le signe même de l'esprit, ne peut se concevoir en dehors de la communauté des hommes.

La volonté enfin, dont la justice et l'amitié font tout l'ornement, demeurerait informe et infirme, en dehors d'un contexte social.

Après Aristote et saint Thomas, le maître de Salamanque estime donc que « *l'origine des cités et des états n'est pas à chercher dans l'artifice ou la convention, mais dans le mouvement de la nature qui pour la protection et la défense des humains a suggéré ce moyen. Et il s'ensuit que les pouvoirs publics répondent à ces mêmes finalités, à ces mêmes nécessités* ». ³⁵

– Le nouveau droit des gens

Ce qui constitue la véritable originalité de Vitoria c'est la transformation³⁶ qu'il réalise du concept de droit des gens.

Historiquement le droit des gens « *jus gentium* » était le droit des étrangers qui venaient établir des relations avec le monde romain.³⁷ Il apparut très vite comme une loi commune à tous les hommes, une loi de nature, qui se retrouvait chez tous les peuples. Le juriste Gaius disait : « *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, vocatur jus gentium* ». La définition était devenue classique.

En substituant le mot "gentes", peuples, au mot "homines", hommes, Vitoria transforma le droit des gens en un véritable droit des peuples et des nations : « *Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit vocatur jus gentium.* »³⁸

En droit international on parle dès lors des Espagnols, des Français, des Indiens, comme des sujets directs des relations juridiques.

(34) « *Relecciones...* », op. cit. *Depotestate civili*, p. 173.

(35) *Ibid.*, p. 179.

(36) *Ibid.*, p. 358.

(37) Jean-Marie Aubert, *Loi de Dieu, lois des hommes*, Paris, Desclée, 1964, p. 99.

(38) « *Relecciones...* », *De Indis*, p. 358.

Il est vrai qu'ensuite, le grand théologien du XVI^e siècle n'a pas fait un relevé systématique de ce que deviendront un jour les droits des peuples et des nations, les droits culturels en particulier.

Certaines législations, prétendument avancées, pourraient tout de même, encore aujourd'hui, se référer à lui. Ainsi pour quelques axiomes juridiques concernant le droit des émigrés et des réfugiés :

« *Il n'est pas permis aux Français d'interdire aux Espagnols de voyager en France, ou d'y habiter.* »

« *Il n'est pas permis de reléguer des étrangers sans faute de leur part.* »

On trouve également dans la deuxième leçon « De Indis », appelée « De jure belli » car on y traite « du droit de la guerre », une véritable condamnation de l'impérialisme, religieux, ou politique : « *la différence de religion, dit Vitoria, n'est pas un motif de juste guerre* », ni non plus « l'extension de l'empire », ni « la gloire ou la sécurité des princes ». ³⁹

Il est vrai que Vitoria n'a pu faire l'analyse des formes que prennent les groupements humains, comme pourront le faire un jour sociologues et juristes, mais il a eu conscience de la complexité du problème.

Après avoir annoncé que tout état a pouvoir de déclarer la guerre et de la conduire, il se demande ce qu'est un état et ce qu'on appelle le chef de l'état. Il arrive en effet que plusieurs états soient régis par le même prince, et aussi que certains princes non souverains, comme le duc d'Albe ou le comte de Bénévent, possèdent d'après la coutume le droit de guerre. ⁴⁰

L'histoire posera un jour au droit international des problèmes encore plus difficiles, mais pour les résoudre on ne pourra se dispenser de faire référence aux réflexions sur le « droit des gens et la république des nations » ⁴¹ du Maître de Salamanque.

– La république des nations

La république des nations, « *authoritas orbis totius* », évoque une autre grande idée de Vitoria.

Dans la « Cité de Dieu », saint Augustin avait déjà formulé les trois degrés de l'association communautaire : la famille (*domud*), la cité (*urbs*), l'univers (*orbis*).

⁽³⁹⁾ Ibid., p. 398.

⁽⁴⁰⁾ Ibid., p. 397.

⁽⁴¹⁾ Ibid., p. 404.

« Après la ville ou la cité se présente le globe terrestre où se situe le troisième degré de la société humaine, puisque en partant de la famille on en vient à la cité et ensuite, en avançant encore, à l'univers. »⁴²

Saint Thomas d'Aquin dans son Commentaire du livre des sentences, envisagea lui aussi l'idée d'une communauté universelle.

« De même que la communauté provinciale inclut la communauté urbaine, la communauté du royaume inclut la communauté de la province, et la communauté du monde entier inclut la communauté du royaume. »⁴³

Mais comme ses contemporains, le Docteur Angélique était davantage préoccupé par les problèmes de la communauté des Chrétiens que par ceux de la communauté des peuples du monde.

Vitoria est contemporain de cet empire « sur lequel le soleil ne se couche jamais ». Dès lors il ne rejette pas l'idée de chrétienté. Elle est pour lui une référence majeure : « Une guerre entre Français et Espagnols serait donc une guerre injuste si elle entraînait de graves dommages pour la chrétienté, si par exemple les Turcs en profitaient pour envahir des provinces chrétiennes. Il faudrait même pouvoir organiser une république chrétienne, sous la conduite d'un seul monarque, pourvu que la majorité des états membres en fût d'accord, mais cette république ne sera jamais qu'une partie de la communauté mondiale. »⁴⁴. Or c'est la communauté mondiale qui désormais fera problème.

La première caractéristique de la république universelle c'est qu'elle échappe à l'austérité, soit du pape, soit de l'empereur.

On sait quelle place avait tenue dans la pensée médiévale la grande querelle du sacerdoce et de l'empire. Vitoria renvoie dos à dos les protagonistes des deux thèses : « Imperator non est dominus totius orbis », « L'empereur n'est pas le maître du monde » déclare-t-il d'une part.⁴⁵

Et d'autre part il affirme que « le pape n'est pas le maître du monde », « papa non est orbis dominus ».⁴⁶

Le pape d'ailleurs ne possède aucun pouvoir purement temporel. Quant à son autorité spirituelle, elle ne s'étend pas aux Infidèles, ainsi que l'ont admis saint Thomas et son commentateur le plus fidèle, Cajétan.⁴⁷

Autre caractéristique de l'"orbis" c'est que cette communauté universelle a le

(42) Saint Augustin, *De la cité de Dieu*, Migne P.L., Tome 44, col. 633.

(43) In *IV Sententiarum*, Disc. XXIV 9, 3, a. 2, sol. I, ad. 3.

(44) « Relecciones... », op. cit. *De potestate civili*, p. 192.

(45) « Relecciones... », op. cit. *De Indis*, p. 315.

(46) « Relecciones... », op. cit. *De potestate ecclesiae*, p. 62.

(47) « Relecciones... », op. cit. *De Indis*, p. 331.

droit de légiférer selon l'avis de la majorité de ses membres, suivant la coutume établie par le consentement unanime des nations :

« *La communauté mondiale, qui est une sorte de république, a le pouvoir d'établir des lois justes et équitables pour tous les peuples, telles qu'on les trouve dans le droit des gens.* »⁴⁸

Enfin un dernier point, aussi important que contesté, c'est que la souveraineté de l'état doit plier devant l'autorité de la communauté mondiale. Celle-ci a pouvoir de coercition sur les citoyens des états. « *Il est en effet de droit naturel semblait-il que certains citoyens possèdent la force et l'autorité nécessaires pour empêcher les malfaiteurs de faire du tort aux innocents et aux gens de bien, sans quoi l'ordre du monde serait menacé.* », « *Quia aliter orbis stare non posset* », dit le texte latin.⁴⁹

Egale dignité de tous les hommes et de tous les peuples, nécessité d'un droit des gens applicable à toutes les nations de l'univers, nécessité d'une autorité mondiale pour garantir le respect de ces droits, tels sont les principaux points que François de Vitoria avait établis, quatre siècles avant la Déclaration universelle des droits de l'homme et l'Organisation des Nations Unies.

On ne pourra jamais plus les oublier, surtout si l'on veut faire progresser parmi les nations le respect de leurs différences.

3. François Suarez (1548–1617)

François Suarez était un Jésuite espagnol. Il a enseigné lui aussi la théologie. Il a professé dans les plus grandes universités de son temps : à Valladolid, Ségovie, Rome, Alcalá, Coïmbre. Il est resté lui aussi fidèle, pour l'essentiel, à la doctrine thomiste, mais il l'a développée dans un autre sens que son illustre prédécesseur dominicain : les préoccupations majeures de Vitoria se portaient sur l'"orbis", la communauté mondiale, tandis que Suarez dut affronter les problèmes que posait la communauté souveraine de l'état à l'aube du XVII^e siècle.

Ces problèmes, notre théologien moraliste les a traités dans deux importants volumes : le *De Legibus* qu'il enseigna d'abord en cours à Coïmbre, en 1601–1603, et qu'il édita ensuite en 1612, la *Defensio Fidei* qu'il publia en 1613, en réponse aux prétentions théologiques du roi Jacques I^{er} d'Angleterre (1566–1625).

⁽⁴⁸⁾ « Relecciones... », op. cit. *De potestate civili*, p. 207.

⁽⁴⁹⁾ « Relecciones... », op. cit. *De Indis*, p. 404.

– La souveraineté de l'état

Conformément à la tradition scolastique, Suarez s'appuie sur l'analyse de la nature humaine.

« D'abord l'homme, dit-il, est un animal social dont la droite nature tend à la vie commune. »⁵⁰

La famille est le cadre premier et élémentaire de cette vie commune. Mais la famille ne suffit pas à épanouir toutes les facultés de l'homme et à satisfaire tous ses besoins. C'est ainsi qu'apparaît la vie politique qui place naturellement l'homme dans le cadre de l'état et le soumet à sa juridiction.

L'état n'est pas pour Suarez une famille agrandie et différenciée. Il y a vraiment un seuil entre la famille, société naturelle mais imparfaite, et l'état, société naturelle parfaite. Il y a une réalité propre de l'état.

« C'est une communauté perpétuelle et toujours identique à elle-même, bien que ses membres connaissent tour à tour variation et croissance. »⁵¹

Nous retrouvons là les caractères propres de la personne, mais seulement de la personne morale : « *persona ficta* » dit Suarez.⁵²

Cette personne est « suprême dans son ordre », ou « souveraine », mais elle délègue sa puissance et son autorité à un seul individu, le roi, ou à une autre société, la république, comme il lui paraîtra bon. La monarchie n'est donc point de droit divin, selon Suarez, mais une fois établie, elle est véritablement et proprement souveraine, supérieure même au peuple : « *Translata potestate in regem, per illam efficitur superior etiam regno quod illam dedit* ». ⁵³

« Une fois légitimement constitué, dit encore Suarez, le roi détient la puissance suprême sur tous les points de vue en vue desquels il l'a reçue. »⁵⁴

Traditionnellement le bien commun constitue la fin suprême de l'état.

« Ce bien a une valeur propre, quoique subordonnée. Il réside en ceci que les citoyens peuvent vivre en paix et en justice, disposant assez largement des biens nécessaires pour la conservation et la commodité de la vie matérielle, et possédant cette honnêteté de mœurs, qui sont les conditions nécessaires de la paix intérieure, de la félicité publique et de la conservation naturelle. »⁵⁵

Ayant ainsi déterminé l'origine, la nature et les fins de la souveraineté de

(50) François Suarez, *Opera Omnia*, Paris, Berton, 1856, « De Legibus », III, C. I, a. 3.

(51) *Ibid.*, I, c. 10, a. 14.

(52) *Ibid.*, I, c. 7, a. 7.

(53) *Ibid.*, III, c. 4, a. 6.

(54) *Ibid.*, III, c. 3, a. 4.

(55) *Ibid.*, III, c. 11, a. 7.

l'état dans son traité *Des lois*, François Suarez prend prétexte de sa « Défense de la foi » pour en préciser les limites.

– Les limitations de la souveraineté

La souveraineté de l'état selon Suarez n'est pas absolue. Elle est relative à son ordre.

Intérieurement, elle est limitée par le pacte constitutionnel, selon que la délégation de puissance est faite par le peuple à un ou plusieurs citoyens. Il n'y a pas, avons-nous dit, de droit divin des rois. De plus le souverain peut aussi, par libre décision, remettre aux groupements inférieurs, circonscriptions politiques mineures, le droit de gérer leurs propres affaires. Or ces libertés, une fois reconnues, sont irrévocables et limitent « ipso facto » l'exercice de la puissance publique.

Extérieurement, le pouvoir souverain de l'état est limité d'abord par le pouvoir indirect de l'Eglise. Ce n'était pas l'opinion des légistes, tels que Marsile de Padoue au XIV^e siècle, ni celle des réformateurs, tels que Luther, Calvin ou Mélanchton au XVI^e siècle.

Un autre Jésuite, le cardinal Robert Bellarmin (1542–1621), avait par contre déjà défendu cette thèse contre le roi Jacques I^{er}. Suarez la reprend à son compte quand il déclare :

« Ce pouvoir proprement spirituel et surnaturel, qui n'atteint pas directement l'univers, ni même la chrétienté, se subordonne cependant, d'une certaine manière, et indirectement tout pouvoir temporel. »

« Ce pouvoir indirect, même s'il permet de corriger et parfois d'abroger les lois civiles, quand elles risquent de tourner à la corruption des âmes, ne conduit pas vraiment à édicter et promulguer des lois civiles, surtout des lois purement positives. »⁵⁶

Enfin le pouvoir souverain de l'état est soumis à une dernière limitation, selon Suarez, celle que lui impose le droit des gens :

« En effet le genre humain, quoique divisé en peuples et en états divers, n'en garde pas moins une certaine unité non seulement spécifique, mais encore quasi politique et morale, qu'exprime le précepte naturel d'amour et de miséricorde mutuelle, étendue à tous les hommes, de quelque pays et de quelque parti qu'ils soient. C'est pourquoi, bien que chaque république ou royaume soit en son fond une communauté souveraine, dont les membres se coordonnent, il n'en reste pas moins que chacun d'eux est en outre membre en quelque sorte de cette association qui s'étend au genre humain. »⁵⁷

⁽⁵⁶⁾ Ibid., III, c. 6, a. 6.

⁽⁵⁷⁾ Ibid., II, c. 19, a. 9.

On a beau nous dire que les expressions de Suarez définissant la communauté internationale comme « une unité quasi politique et morale », ou comme « association qui s'étend au genre humain » ne sont pas tellement éloignées de celles qu'utilise Vitoria quand il parle de l'"orbis", ou de la "respublica-aliquo modo"⁵⁸, il n'empêche qu'en passant du XVI^e au XVII^e siècle, on n'a pas l'impression de progresser.

D'ailleurs aux yeux de Suarez, le droit des gens relève de la coutume plutôt que de la loi : « *Haec sunt quae appellantur jura gentium, quae magis traditione et consuetudine quam coostitutione aliqua introducta sunt.* »⁵⁹

Or, c'est là selon nous un de ses points faibles : le Jésuite espagnol privilégie la loi par rapport à la coutume.

Suarez en effet a donné certainement à la théologie catholique la plus complète théorie de l'état qui se puisse imaginer. Elle est pour ainsi dire devenue classique dans la doctrine de l'Eglise, mais si une théorie de l'état justifie par définition la stabilité sociale, elle risque souvent de méconnaître les changements sociaux.

Suarez se méfie du changement. Dans le domaine des lois, il faut réduire les changements au minimum requis, il faut les envisager avec grande circonspection : « magna consideratione ».⁶⁰

Parmi les dix livres du Traité des lois, il y en a un cependant, le septième, qui est tout entier consacré au changement de lois et à sa cause principale, qu'on appelle la "dissuetudo" ou "coutume contraire".

Mais la comparaison de la coutume et de la loi tourne très vite à l'avantage de cette dernière, car selon Suarez « la force et la signification de la coutume en dépendent pour une grande part ».⁶¹

« *Quelle est d'ailleurs la société susceptible de fonder légitimement la coutume ? C'est, nous dit-on, celle là seule qui détient le pouvoir de promulguer la loi.* »⁶²

Dans cette méconnaissance de la coutume, dans cette réduction de la coutume à la loi, nous sommes tentés de voir une des raisons qui expliquent le succès de cette théologie auprès d'une autorité toujours tentée par le juridisme et le conservatisme. Mais on peut aussi y trouver la cause de l'incapacité, dont

(58) Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1952, p. 655.

(59) « De Legibus », III, c. 2, a. 6.

(60) Ibid., VI, c. 27, a. 4.

(61) Ibid., VII, prologue.

(62) Ibid., VII, c. 9, a. 6.

a fait longtemps preuve la doctrine officielle, à comprendre la signification et la portée de valeurs nationales et culturelles, toutes fondées sur la tradition et la coutume.

II– Quelques modernes

Lorsque au début du XIX^e siècle se produisit à travers toute l'Europe le grand éveil des nationalités, les esprits plus sensibles aux vertus du mouvement qu'aux valeurs d'ordre et de stabilité devaient tout naturellement revenir à Vitoria. C'est ce que fit pour sa part le théologien italien Luigi Taparelli d'Azeglio.

I. Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862)

Le nom de Taparelli est pour nous important à plusieurs titres : d'abord parce que les théologiens politiques ne sont pas nombreux, ensuite parce que, malgré les dangers que faisaient courir les idées nouvelles à l'Eglise de son pays, il ne refusa point de les examiner. Enfin parce que, à partir de Léon XIII, son influence se fait sentir dans l'enseignement de la papauté.

– L'ethnarchie

Dans son *Essai de droit naturel*⁶³ Taparelli reprend la doctrine classique de la nature et de l'origine de la société, de la notion de droit et de la notion d'autorité, mais très vite il rencontre le concept de souveraineté et l'on voit aussitôt qu'il en a compris la signification et les dangers : « *La souveraineté, dit-il, fait du souverain un dieu, un "être par soi"* ». ⁶⁴

Ce nouveau dieu est souvent contesté et dans les fréquentes querelles qui surgissent entre « pouvoir et fait » et « pouvoir de droit » il n'est pas toujours facile de trouver une solution. Ce qu'il faut éviter par-dessus tout c'est la ruine de la patrie. Craignons en particulier « *ces nationalismes d'origine française qui entraînent dans des guerres interminables des milliers de citoyens, pour obtenir de constituer enfin un seul royaume* ». ⁶⁵

Si l'on veut pourtant tenir compte des aspirations qui soulèvent les peuples, on doit ne pas se faire d'illusions. Il faut observer les faits et ne pas les imagi-

⁽⁶³⁾ Luigi Taparelli d'Azeglio, *Saggio teoretico di dritto naturale*, Roma, 1855.

⁽⁶⁴⁾ Taparelli, op. cit. I, p. 332.

⁽⁶⁵⁾ Ibid., I, p. 681.

ner : « *Je ne vois donc pas, pour le moment, comme très proche, cette union étroite de tous les peuples dont l'avenir est gros.* »⁶⁶

Mais ce n'est pas là une vue de l'esprit. Taparelli estime que la chrétienté médiévale a déjà réalisé comme un modèle de cette "ethnarchie" naturelle qui aura pour objet d'assurer le bien commun des nations.

Celui-ci consiste à garantir à chaque nation la sauvegarde de son être propre. C'est là un droit inviolable et il n'y a donc point à admettre la prééminence de quelque nation que ce soit.

Il faut par contre obtenir le développement progressif de chaque nation et on doit espérer « *qu'aucun peuple ne cèdera jamais à la sottise vanité de se croire destiné, parce que supérieur à tout autre, à la mission suprême de régir toutes les autres nations, comme des enfants* ». ⁶⁷

Cette soif d'hégémonie entraînerait en effet la guerre. Mais lorsque l'"ethnarchie" sera instaurée il n'y aura plus ni hégémonie, ni guerre.

– Le droit des nationalités

Ayant fait la critique du concept de "souveraineté" et proposé lui-même d'y substituer sa théorie de l'"ethnarchie", le théologien italien consacre une longue note d'une trentaine de pages à l'analyse de l'idée, alors récente, de "nationalité".⁶⁸

La nationalité est une idée qui va se situer longtemps encore au centre des querelles politico-philosophiques qui déchirent le monde. C'est une de ces notions générales, un de ces termes magiques auxquels chaque siècle, chaque génération, s'accroche comme à une idole.

Si on veut déterminer son contenu, on constate que ce terme de "nationalité" vient du mot "nation". Quant à la nation, si pour Grotius et beaucoup de juristes elle se confond avec la société politique ou état⁶⁹, pour Taparelli elle mérite une définition différente. Disons donc avec le Vocabulaire italien édité à Naples en 1830 que « *la nation est une génération d'hommes, nés de la même origine et réunis par une langue commune, au sein d'une société publique et à l'intérieur des limites naturelles d'un même territoire* ». ⁷⁰

(66) Ibid., II, p. 326.

(67) Ibid., II, p. 306.

(68) Ibid II, pp. 571-605.

(69) Grotius, *De jure belli ac pacis*, 1625, II, c. 9, a. 3.

(70) *Vocabulaire italien*, Naples, 1830.

Un tel principe ne va-t-il pas favoriser la subversion ? Le théologien italien rappelle alors que le rôle de l'autorité internationale est de réduire les risques de tension parmi les nations.

D'ailleurs une autre question vient aussi à l'esprit : la promotion de la nationalité exige-t-elle nécessairement l'indépendance ?

Taparelli hésite à répondre clairement à cette question :

« *Le droit des nations à l'indépendance, écrit-il, doit lentement mûrir et progresser parmi le concert compliqué des droits et des devoirs civils, politiques et religieux.* »⁷¹

Quand un peuple est tenu par un autre dans une injuste oppression, le théologien estime qu'il a le droit de revendiquer son indépendance.

Ce n'est pourtant pas parce qu'un peuple est sous la dépendance d'un autre depuis très longtemps qu'il doit vouloir se libérer à tout prix de cette sujétion, en criant de toutes ses forces que chaque nation doit être indépendante.

On souhaiterait sans doute ici une analyse approfondie des conditions qui justifient vraiment les mouvements de libération nationale, mais le théologien italien était mal placé pour nous donner cette analyse.

Il devait pressentir les dangers que le nationalisme faisait déjà courir au pouvoir temporel du pape dans son propre pays. Dès lors il met surtout en garde ses compatriotes contre la tentation d'orgueil national. Il leur indique l'exemple à ne pas suivre, celui du roi de France Louis XIV, cause de tant de maux pour son peuple.

L'histoire devait bientôt justifier les craintes de Taparelli. La prise de Rome en 1871 consacra en effet la victoire du nationalisme italien et la disparition des états pontificaux.

Cette inévitable et malheureuse coïncidence marquera longtemps l'interprétation que l'on donnera, soit dans les textes pontificaux, soit dans les manuels de théologie, de l'attitude de Taparelli par rapport au nationalisme.

Il suffit de consulter un manuel classique comme le *Traité de philosophie morale*, du théologien suisse Victor Cathrein, pour voir l'état de la question vers la fin de la première guerre mondiale : on estime sans doute que chaque nation possède le droit de promouvoir son propre développement culturel, sinon de constituer son unité politique, mais toujours à condition de recourir à des moyens légaux. Très vite, un nationalisme qui porte atteinte à l'intégrité de l'état est condamné comme subversif.

⁽⁷¹⁾ Ibid., II, 590.

Par contre à l'école, dans la presse, la littérature, la tribune ou même la chaire, l'intérêt de l'état sera impunément identifié à celui de la patrie. Il pourra être présenté comme le bien suprême devant lequel chacun doit s'incliner. Il y a pourtant un nationalisme d'état, à base d'orgueil et de haine, nationalisme d'oppression et non de libération, contre lequel le pape Pie XI devait mettre en garde ses contemporains dans l'encyclique « Ubi Arcano Dei » (23 décembre 1922).

Mais au moment où la première guerre mondiale s'achevait, la confusion était à son comble. C'est ce que confirma l'« Enquête sur le nationalisme » que la revue française *Les lettres* lança en 1921 auprès des juristes, des philosophes et des théologiens de divers pays.

L'un des apports les plus intéressants fut peut-être fourni par un théologien polonais, le père Hyacinthe Woroniecki, qui invita ses confrères en théologie à reprendre fondamentalement leurs analyses sur les origines de l'état et de la nation. Il suggérait lui-même que si l'organisme d'état pouvait se rattacher à la loi, la vie en nation se fondait sans doute sur la coutume et que peut-être priorité devait être donnée à la coutume sur la loi et à la nation sur l'état.⁷²

Quelques années après, en 1929, un Dominicain français, le père J.T. Delos, prendra à son compte certaines de ces suggestions.

2. J.T. Delos 1929

L'ouvrage principal du révérend père J.T. Delos s'intitule *La société internationale et les principes du droit public*.⁷³ Seule la première partie de l'ouvrage retiendra notre attention, celle qui concerne la nation.

De même que la Société des Nations, malgré tous ses défauts, marquait un net progrès sur le plan des réalisations juridiques internationales, de même, sur le plan de la réflexion théologique, l'œuvre du père Delos signifiait, semble-t-il, un approfondissement.

– La nation et l'état

Le théologien utilise les données de la sociologie moderne. Il constate qu'il y a distinction réelle entre la nation et l'état.

« La nation, dit-il, est le milieu sociologique dont l'individu procède et dont il vit, d'où il tire son existence et où il s'alimente : le milieu générateur. »

⁽⁷²⁾ Revue *Les lettres*, Paris, 1923, « Enquête sur le nationalisme », p. 419.

⁽⁷³⁾ J.T. Delos, *La société internationale et les principes du droit public*, Paris, 1929.

« Il y a donc nation lorsque l'ensemble complexe d'éléments objectifs : territoire, langue, passé historique, religion, race, agit sur les individus, marque leur personnalité et leur donne un certain type, français, yankee, ou anglais. »⁷⁴

Le père H. Woroniecki l'avait bien compris et la psychologie contemporaine l'a confirmé, c'est par le moyen des habitudes et de la coutume que tous les éléments objectifs qui constituent la nation agissent sur le caractère des nationaux.

L'ensemble des formes dues au milieu national détermine ensuite une culture. Et pour le père Delos c'est cette « avance héréditaire » reçue du milieu national, cette culture, qui constitue la véritable justification morale des droits de la nation.

Mais ici la question se dédouble : il y a d'une part les droits de la nation à l'égard des nationaux et d'autre part les droits de la nation à l'égard des autres groupes sociaux.

Si l'on se réfère à la distinction célèbre établie par le sociologue allemand F. Tönnies (1855–1936) entre “le sociétaire” et “le communautaire”, on peut admettre que le national est de l'ordre du “communautaire”.

Les relations qui constituent le tissu de la nation ne résultent pas d'une décision libre et délibérée des individus mais de la dépendance naturelle de chacun à l'égard du milieu historique dû à la continuité des générations et porteur d'une certaine civilisation. En ce sens les devoirs envers la nation rappellent analogiquement ceux de l'enfant à l'égard de ses ancêtres, ou même ceux de l'être créé à l'égard de son Créateur.

Mais la nation oppose aussi ses droits à ceux de l'état ou d'une autre nation : « Pour être pleinement homme, il faut être le membre d'un certain groupe national ou ethnique et en avoir subi l'influence par mode de culture. »⁷⁵

C'est donc de sa mission culturelle que la nation tient ses droits.

Il s'agit de droits culturels : droits de défense et d'auto-détermination culturelle et non politique. On les retrouve parmi les clauses des divers traités signés à la fin de la première guerre mondiale : droits des minorités à posséder leurs écoles, leurs tribunaux, leurs églises, leurs pouvoirs locaux.

La protection de ces droits, qui s'impose à chaque état particulier dès lors que ces droits sont des droits de l'homme, est assurée par la communauté internationale et concrètement par la Société des Nations.

⁽⁷⁴⁾ Ibid., p. 15.

⁽⁷⁵⁾ Ibid., p. 77.

Mais ici une remarque s'impose au sujet de la Société des Nations. Son statut est ambigu car elle n'est à proprement parler ni une simple société des états, ni une véritable représentation des nations.

Et la même ambiguïté se retrouve au niveau de "l'état-nation", dont le père Delos signale le danger : il est en effet naturel que veillent s'organiser, en vue d'une destinée politique commune, tous ceux que rapprochent les affinités et les solidarités créées par une nationalité commune, mais chaque fois que l'état se confond avec la nation, la fonction propre de l'état risque d'être oubliée et la garantie des libertés publiques sacrifiée. C'est ce qui se passera dans les régimes totalitaires à idéologie nationaliste.

Pour renouveler la doctrine des maîtres du XVI^e siècle, le théologien du XX^e siècle peut recourir selon le père Delos à deux concepts familiers aux psychologues contemporains : les concepts d'"individu" et de "personne".⁷⁶

L'individualité suppose en effet l'unité interne et l'indivision, la différenciation d'avec autrui. Elle n'écarte pas toute idée de dépendance. Elle correspondrait assez bien à l'idée de nation.

La personnalité par contre implique l'absence de toute dépendance, elle préexiste aux relations qu'elle peut établir avec son milieu ou avec autrui. Elle conviendrait à la notion d'état.

Il s'agit évidemment d'une personnalité morale et non personne physique. Suarez lui-même l'avait reconnu. Elle apparaît au moment où s'éveille la conscience du corps social. Elle est la conscience du but commun et des moyens que constituent les organes d'autorité.

Cette théorie de la personnalité morale devrait se substituer, selon le père Delos, à la théorie suarezienne de la souveraineté de l'état, laquelle est trop liée à une fausse conception de la liberté.⁷⁷

La véritable liberté n'est incompatible ni avec l'obligation morale ni avec un vouloir initial qui a pour objet notre bien absolu et dernier. Si on oublie ces vérités il devient impossible d'intégrer l'état libre et souverain à cet ensemble plus vaste que Vitoria appelait l'"orbis". Le père Delos pense que Suarez n'a pas échappé à ce danger.

Il y a plus grave : les états souverains qui avaient organisé la Société des Nations n'avaient jamais accepté de sacrifier une parcelle de leur souveraineté au bien commun de l'humanité.

⁽⁷⁶⁾ Ibid., p. 230.

⁽⁷⁷⁾ Ibid., p. 289.

Ne peut-on penser aujourd'hui qu'il y a eu là une des causes de l'échec de la Société des Nations et par conséquent une des raisons de la deuxième guerre mondiale ? Quoi qu'il en soit, au cours de cette deuxième guerre, tandis que le père Delos reprenait ses analyses sur "la nation" à l'Université de Montréal⁷⁸, un autre thomiste français, Jacques Maritain publiait à New York une étude complémentaire sur « Les droits de l'homme ».⁷⁹

– Les droits de l'homme

En face des doctrines totalitaires qui ont abouti à la négation des droits les plus sacrés de l'homme, la théologie catholique se doit d'établir solidement la justification de ces droits.

Jacques Maritain rappelle donc que pour la morale thomiste tous les droits de l'homme se fondent sur une certaine idée de l'homme, conçu comme personne, c'est-à-dire comme « *individu qui se tient lui-même en mains par l'intelligence et la volonté, qui n'existe pas seulement comme personne physique. . . mais qui surexiste spirituellement en connaissance et en amour* ».⁸⁰

De cette idée chrétienne de la personne humaine, le père Delos essaya de déduire une double série de droits : les droits du citoyen d'une part, les droits du national d'autre part.

Une déclaration des droits du citoyen devrait énumérer les dispositions qui garantissent à chaque citoyen un statut conforme à sa dignité de personne.

Une déclaration des droits du national serait relative aux conditions spatio-temporelles auxquelles tout homme est soumis dans son développement. Droits relatifs sans doute car ils portent sur les moyens de la réalisation individuelle, mais sur des moyens intrinsèquement liés à l'être même de l'homme.

Ces droits se constituent d'ailleurs sur un plan de véritable égalité car toute nation, toute culture, quelle que soit sa richesse ou sa pauvreté, réalise sa fonction essentielle qui consiste à insérer l'individu humain dans une terre et une histoire.

Enfin comme toute activité humaine s'incorpore dans une institution, il peut sembler que le droit pour une nation de posséder ses institutions culturelles propres constitue le plus fondamental de ses droits. A ce droit primordial

(78) J.T. Delos, *La nation*, 2 vol., Montréal, L'Arbre, 1944.

(79) Jacques Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York, Maison Française, 1942.

(80) *Ibid.*, pp. 14-16.

nous pourrions avec le père Delos relier le droit de fondation et le droit d'association.⁸¹

Mais toutes ces réflexions se situaient à vrai dire dans la ligne d'une restauration de la Société des Nations.

Nous savons aujourd'hui que la philosophie qui présida à l'élaboration de la Charte des Nations Unies était sensiblement différente de celle qui avait inspiré la naissance de la Société des Nations. Il peut donc être utile de se référer à présent aux réflexions que suggérait à un autre théologien français, le père Gaston Fessard, à la veille de la deuxième guerre mondiale, l'échec déjà manifeste de la Société des Nations.

3. G. Fessard (1936)

L'ouvrage du père Fessard qui nous intéresse particulièrement est intitulé *Pax nostra*. Il se présente comme une longue méditation sur les idées de "paix" et de "patrie", « ces deux pôles entre lesquels doivent s'organiser tous nos amours ».⁸²

– La patrie et la paix

Comme la plupart de ses prédécesseurs depuis saint Thomas d'Aquin, le théologien jésuite recourt, lui aussi, pour sa réflexion à la méditation du concept de "personne".

« Ce concept convient parfaitement, dit-il, pour signifier la double qualité opposée que nous tenons de notre destinée surnaturelle : d'une part, il nous sert à marquer que chacun de nous acquiert, en raison de cette destinée, un prix incommensurable avec tout le reste de la nature, si bien qu'il devient l'objet d'un souverain respect, et d'autre part, dans cette valeur absolue communiquée par le Christ, notre liberté trouve la seule fin digne d'elle : réaliser entre tous une parfaite communauté. »⁸³

"Personne", "communauté", ce sont deux termes qui sont devenus familiers à tous ceux qui dans l'avant-guerre ont pris connaissance du mouvement « personnaliste et communautaire » qui s'est développé autour de la revue *Esprit* et de son fondateur Emmanuel Mounier⁸⁴ (1905–1950).

Le père Fessard semble vouloir intégrer les principaux éléments de ce cou-

(81) J.T. Delos O.P., *La nation*, op. cit. p. 172.

(82) G. Fessard s.j., *Pax nostra*, Paris, Grasset, 1936.

(83) Ibid., p. 40.

(84) E. Mounier, *Revue Esprit* (1932).

rant. Mais d'autre part s'opère aussi, déjà à cette époque, dans certains milieux catholiques, littéraires ou œcuméniques, une sorte de retour à la Bible. Il participe au mouvement qui se développera surtout plus tard, après l'encyclique de Pie XII sur l'Écriture Sainte « *Divino Afflante* » (1943).

L'auteur se réfère d'abord à la lettre de saint Paul aux Romains :

« *Si quelques-uns des rameaux ont été retranchés et si toi, olivier sauvage, tu as été enté sur les rameaux, prenant ta part de la racine, j'entends de la grasse sève de l'olivier, ne sois pas insolent avec les branches. Et si tu es insolent ce n'est pourtant pas toi qui portes la racine, c'est la racine qui te porte.* »

« *Tu diras sans doute : des rameaux ont été retranchés à cause de leur incrédulité. Et toi tu subsistes par la foi. N'aie pas de sentiments si hauts. Crains plutôt, car si Dieu n'a pas épargné les rameaux qui appartenaient à l'arbre par nature, il ne t'épargnera pas non plus.* »

« *Vois donc la bonté et la sévérité de Dieu. Envers ceux qui sont tombés c'est la sévérité. Envers toi c'est la bonté de Dieu, si tu demeures dans la bonté. Autrement tu serais retranché toi aussi.* » (Romains, XI, 17–24).

Le grand exégète dominicain, le père Lagrange estimait à juste titre que cette mise en garde de saint Paul aux Romains visait toute espèce d'orgueil national et en général « *ce penchant à l'égoïsme qui paraît moins odieux aux groupes parce que chaque particulier peut s'en excuser pour son propre compte* ». ⁸⁵

Le père Fessard a jugé qu'un tel rappel de la doctrine était utile au moment où l'égoïsme national et un certain racisme à base d'antisémitisme allaient étendre leurs ravages au sein de l'Europe chrétienne.

Les deux thèmes bibliques fondamentaux où l'on doit trouver la réponse aux questions posées à l'humanité, par la diversité des cultures et la multiplicité des langues, ce sont pourtant les thèmes parallèles de Babel (Genèse, XI), et de Pentecôte (Actes, II) :

« *De l'extraordinaire désaccord surgi pour l'humanité entre les constructeurs de Babel, la solution n'est que dans les langues de feu, tombées du ciel, le jour de Pentecôte, sur les disciples assemblés au nom du Verbe Incarné.* » ⁸⁶

Toutes ces réflexions, vigoureusement exprimées, demeurent en somme dans la plus pure tradition théologique.

Une importante “note annexe” consacrée au problème des relations “nation”–“état” nous introduit par contre dans le domaine des « questions disputées » et

⁽⁸⁵⁾ G. Fessard, op. cit. p. 307.

⁽⁸⁶⁾ Ibid., p. 258.

nous avons l'impression que le père Fessard, sans rien sacrifier des principes, y fait preuve d'un réalisme et d'une rigueur dialectique remarquables.⁸⁷

– L'état et la nation

Il faut d'abord observer que dans beaucoup de cas « nation » et « état » coïncident, de telle sorte qu'on peut appliquer à ces notions tout ce que la morale enseigne au sujet de la « patrie ». Mais il n'en est pas toujours et partout ainsi.

L'histoire nous prouve que la société politique s'instaure, par opposition à la famille, non à partir de la communauté d'origine mais par rapport à la poursuite d'une fin distincte. Passant de la tribu à la cité, le peuple prend enfin la forme de l'état, sujet de droit, entité juridique qui se tient par soi seul.

La nation est souvent placée à un stade intermédiaire du processus linéaire, qui irait de la tribu à l'état. Mais si la nation tend ordinairement à se constituer en état, les faits démontrent que parfois la nation apparaît après la société politique, en opposition aux états déjà constitués.

L'état n'existe jamais sans un peuple qu'il représente, encore que ce peuple puisse englober des éléments hétérogènes. Ce qui constitue alors son fondement, sa valeur, sa raison, c'est le mouvement par lequel il s'identifie à l'unité du peuple, ou des peuples qu'il ordonne.

Le passage du stade politique au stade national se fait à mesure que la conscience de l'unité sociale, apanage du ou des gouvernants, se diffuse dans l'esprit des gouvernés, s'y réfléchit, et du coup, cessant pour eux d'être un pur fait, résultat de l'histoire et de la géographie, devient l'objet d'une reconnaissance, d'une adhésion, d'un vouloir libre.

Dans l'être social, le développement de l'état correspond à celui de la pensée chez l'individu. La genèse de la nation est analogue à cette réflexion de la conscience qui engendre la personnalité. "Minorités" désignerait ainsi analogiquement les nations qui n'auraient pu faire reconnaître leurs droits à se constituer en sociétés politiques majeures, leur droit à "l'autodétermination", comme nous dirions.

L'histoire contemporaine peut s'interpréter comme un mouvement de plus en plus profond de "personnalisation" des peuples au nom du « principe des nationalités » : rien n'empêchera plus que les consciences nationales soient éveillées et exigent d'être.

(87) Ibid., pp. 407-450.

Si l'on veut donner les définitions de la nation et de l'état, on devra dire :

« La nation, est le peuple qui, conscient d'une certaine communauté d'origine, de culture, et surtout d'intérêt, tend à objectiver son unité, celle d'une individualité personnelle, aux yeux de ses membres, à la représenter à soi-même et aux autres, afin de pouvoir en pleine indépendance s'orienter vers ses destinées. »

« L'état est au contraire cette objectivation même. Personnalité, pour soi et pour les autres, de la personne. Etre de représentation. L'ordre politique qu'il crée est principalement de nature juridique, mais il n'est jamais qu'un moyen par lequel un vouloir vivre se réalise, jugeant le passé, agissant dans le présent et légiférant pour l'avenir. »⁸⁸

– L'état, la nation et la communauté mondiale

Quelles seront les relations de la nation et de l'état avec la communauté mondiale des états et des nations ?

Le père Fessard estime que l'une et l'autre sont susceptibles de fournir des éléments enrichissants à la communauté : l'état pose un ordre de droit valable à l'intérieur de la nation mais qui suppose un ordre juridique universel. La nation fait prendre conscience à ses membres d'une communauté sociale, d'ordre affectif, comme la famille, mais qui déborde la famille, et qui, ayant ses racines au plus intime de la personne, peut s'étendre à l'humanité.

Aucun de ces éléments ne doit être négligé si l'on veut obtenir un véritable approfondissement de la conscience internationale, car celle-ci doit se faire sur le plan des structures et sur le plan des intérêts.

Au niveau des applications concrètes cependant des difficultés peuvent surgir, qui nous rappellent que la politique est un art, plutôt qu'une science, un art analogue à celui du tisserand, disait déjà Platon.⁸⁹

Il nous faut donc distinguer divers cas possibles :

- 1°) Lorsque il y a coïncidence entre l'état et la nation, il ne doit pas y avoir de problème spécifique.
- 2°) Lorsque au sein d'un même état divers peuples, diverses nations, se retrouvent sur un pied d'égalité, on devrait trouver une solution dans le système fédératif. Cela entraîne la nécessité d'une conscience civique d'autant plus développée qu'elle doit assurer l'union d'éléments hétérogènes.
- 3°) Lorsque enfin on se trouve dans le cas de l'état unitaire qui englobe

⁽⁸⁸⁾ Ibid., p. 422.

⁽⁸⁹⁾ Platon, *Le politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1950.

diverses minorités, les responsabilités de la nation prépondérante sont considérables. Il faut éviter toute politique d'exploitation ou d'assimilation des minorités. Il faut veiller au respect absolu de leur personnalité culturelle et à leur participation à toutes les responsabilités civiques. On peut même prévoir le passage au système fédératif, sinon l'apparition de nouveaux états nationaux.

Le déchaînement de violence de la deuxième guerre mondiale devait malheureusement interrompre le cours de ces pacifiques considérations.

4. Reinhold Niebuhr (1892–1971)

Parmi les nombreux changements provoqués par la deuxième guerre mondiale, on peut noter un déplacement, de l'Europe vers l'Amérique, des centres de décision et aussi de réflexion et de recherche.

De ce fait les cloisonnements confessionnels qui séparaient les écoles théologiques sont remis en question, au moins en certains domaines. C'est ainsi que nous voyons un Jésuite français, le père Bertrand de Margerie, consacrer un important travail au pasteur germano-américain Reinhold Niebuhr, théologien de la communauté mondiale.⁹⁰

Comme la plupart des grands penseurs, le pasteur Niebuhr est parti de son expérience personnelle.

« Les simples petites homélies morales que nous prêchions, moi-même et mes collègues dans cette ville (de Détroit) et dans d'autres, paraissaient, nous dit-il, sans aucun rapport aux faits brutaux de la vie dans une grande cité industrielle. »

« Elles étaient certainement vaines. Elles ne changeaient pas le moins du monde les actions et les attitudes humaines en aucun problème de comportement collectif, bien qu'elles aient pu aider à préserver des aménités privées et à adoucir des frustrations individuelles. »⁹¹

Malgré les lacunes que l'on a pu relever dans son œuvre, lacunes d'ordre épistémologiques, anthropologiques, christologiques, ou autres⁹², Niebuhr est devenu un des premiers théologiens politiques de notre temps.

Utilisant merveilleusement la notion, si biblique dans son origine, « d'impossible possibilité », « ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu »

⁽⁹⁰⁾ Bertrand de Margerie, *Reinhold Niebuhr théologien de la communauté mondiale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.

⁽⁹¹⁾ *Ibid.*, p. 3.

⁽⁹²⁾ *Ibid.*, pp. 308-353.

(Luc, XVIII, 27), le théologien de la communauté mondiale a su démontrer que le langage unifiant de la charité pourrait assumer la multiplicité des langues au sein de la communauté mondiale infra historique.

Grâce à l'enseignement et à l'exemple de l'Église universelle, le Chrétien redit à ses frères, engagés avec lui sur le même chantier, la parole de saint Paul aux Corinthiens : « *Nous ne savons qu'espérer, mais nous ne sommes pas désespérés.* » (II Corinthiens, IV, 8).

En ce qui concerne le problème particulier qui nous intéresse, le problème de la diversité des langues et de l'irréductible existence des états nationaux, Niebuhr ne l'a pas non plus esquivé.

On peut regretter que notre auteur ne se soit livré à aucune réflexion systématique et synthétique sur le langage⁹³, mais il est possible de relever à travers ses divers ouvrages un progrès de la pensée grâce auquel il écarte certaines conceptions erronées.

C'est ainsi que Niebuhr affirme d'abord l'irréductible diversité des langues. Il va ensuite plus loin et défend l'impossibilité de la contourner par la création d'un langage universel. On rejette ainsi déjà l'utopie marxiste qui imagine la disparition des différences nationales et linguistiques grâce à la victoire du prolétariat et l'instauration du socialisme.⁹⁴

Mais on dissipe également le rêve de Julian Huxley et de certains idéalistes de l'UNESCO qui semblaient chercher grâce à un langage scientifique universel, « *un accord insignifiant sur des généralités superficielles* ». ⁹⁵

Il y a plus, la diversité des langues est pour Niebuhr le signe de la particularité humaine. Ce que Hegel semble avoir mal compris, le stade de « la particularité collective »⁹⁶ qui s'exprime dans la diversité des langues, des cultures et des nations, constitue l'étape nécessaire qui conduit l'esprit humain du singulier à l'universel.

Ce domaine de la « particularité collective » où se manifeste le paradoxe de la condition humaine, nous allons essayer de le prospecter en utilisant les données des sciences humaines. En nous efforçant de mieux comprendre le sens et la fonction des réalités culturelles il nous sera possible d'apporter quelques éléments au progrès de la réflexion théologique.

(93) Ibid., p. 145.

(94) Ibid., p. 151.

(95) Ibid., p. 68.

(96) Ibid., p. 148.

BIBLIOGRAPHIE

- Delos (J.T.) O.P., *La société internationale et les principes du droit public*, Paris, 1929.
Brouwer, 1967.
- Fessard (G.) s.j., *Pax nostra*, Paris, Grasset, 1936.
- Haupt (G.), Lowy (M.), Weil (Cl.), *Les marxistes et la question nationale (1848–1914)*,
Montréal, L'étincelle, 1974.
- Jacquin (R.), *Taparelli*, Paris, Lethielleux, 1943.
- Margerie (B., de) s.j., *Reinhold Niebuhr théologien de la communauté mondiale*, Desclée de
Suarez (François), *Opera omnia*, « De legibus », Paris, Berton, 1856.
- Taparelli d'Azeglio (Luigi), *Saggio teoretico di diritto naturale*, Roma, 1855.
- Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, 5 vol., Romae, 1887.
- Vitoria (François, de), *Relecciones teológicas del Maestro E.F. de Vitoria*, F.A. Getino éditeur,
Madrid, 1934.

– VIII –

L'APPORT DES SCIENCES HUMAINES

L'HOMME ET LES SCIENCES DE L'HOMME

-
- I – Les sciences de la culture**
- 1. Les phénomènes d'agression culturelle**
 - La déculturation
 - Le racisme
 - Le colonialisme
 - 2. Le développement culturel**
 - Culture et personnalité
 - La personnalité de base

-
- II – Les sciences du langage**
- 1. Nature et fonction du langage**
 - 2. Caractéristiques du langage**
 - Activité créatrice
 - Système de communication
 - Fait social

-
- III – Homo loquens**
Les paradoxes du langage et de la culture

L'HOMME ET LES SCIENCES DE L'HOMME

Dans un ouvrage sur « le fondement religieux de la morale », Paul Tillich écrit : « J'aimerais dire que notre connaissance des valeurs est identique à notre connaissance de l'homme, non sans doute à la connaissance de sa nature existentielle, mais à celle de sa nature essentielle. . . S'il en est ainsi, la théorie éthique de la valeur se réduit à l'anthropologie, au sens d'une doctrine philosophique de l'homme. »¹

Cette distinction de la « nature existentielle » et de la « nature essentielle » de l'homme pose tout le problème des sciences humaines et de leur rapport à l'homme même.

Puisque les sciences humaines traitent à leur manière de... l'homme, d'instinct on va attendre d'elles un apport inédit dans la recherche philosophique, éthique ou théologique. Cet apport nouveau peut même paraître fondamental car « l'être humain ne se définit plus, comme dans l'Antiquité ou le Moyen Âge, à partir d'une nature humaine intemporelle, ou d'un être fondamental. L'homme se dit en termes de conscience, de liberté, d'existence singulière, d'histoire et de culture ».²

Les résultats cependant contredisent parfois cette attente. N'a-t-on pas vu l'un des maîtres de la recherche structurale contemporaine, Claude Lévi-Strauss, justifier son agnosticisme radical à partir de ses travaux ?

« Le but dernier des sciences humaines, proclame-t-il, n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre. . . Le jour où l'on parviendra à comprendre la vie comme une fonction de la matière inerte, ce sera pour découvrir que celle-ci possède des propriétés différentes de celles qu'on lui attribuait antérieurement. »³

Il est vrai que beaucoup contestent cette interprétation. Ainsi Paul Ricoeur :

« Autant l'anthropologie structurale me paraît convaincante, tant qu'elle se comprend elle-même comme l'extension, degré par degré, d'une explication qui a réussi d'abord en

(1) Paul Tillich, *Le fondement religieux de la morale*, Paris, Centurion, 1971, p. 153.

(2) Jules Gritti, *Foi et nouvelles sciences de l'homme*, Paris, Centurion, 1972, p. 10.

(3) Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 326.

linguistique, puis dans les systèmes de parenté, enfin de proche en proche... à toutes les formes de la vie sociale, autant elle paraît suspecte lorsqu'elle s'érige en philosophie : un ordre posé comme inconscient ne peut jamais être, à mon sens, qu'une étape abstraitement séparée d'une intelligence de soi par soi ; l'ordre en soi, c'est la pensée à l'extérieur d'elle-même. »⁴

D'autres penseurs existent certes, comme Paul Ricoeur et comme Mikel Dufrenne, qui refusent de laisser « dissoudre le sens et dissoudre l'homme »⁵ par des chercheurs tels que Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan⁶, ou Michel Foucault.⁷

Mais la querelle demeure et l'on peut admettre que « l'entrecroisement des sciences de l'homme, leur capacité de se perdre indéfiniment en perspective les unes par rapport aux autres, nous interdisent de parler d'orientation générale ».⁸

Il n'est pas interdit pour autant de reconnaître que certaines acquisitions des sciences humaines existent déjà, que l'homme d'aujourd'hui, quel qu'il soit, homme d'action, homme de lettres, homme de réflexion, doit intégrer dès à présent ces perspectives.

Ce sont précisément quelques-uns de ces éléments que nous voudrions déterminer, à partir des sciences contemporaines de la culture et du langage, au bénéfice d'un problème d'anthropologie.

(4) Paul Ricoeur, « Structure et herméneutique », in *Revue Esprit*, Nov. 1963, p. 618.

(5) Mikel Dufrenne, *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968, p. 70.

(6) Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

(7) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

(8) Jules Gritti, op. cit. p. 70.

I- Les sciences de la culture

« L'une des acquisitions scientifiques les plus importantes des temps modernes, a été la reconnaissance du fait de la culture. »⁹

Il y a sans doute dans cette affirmation du professeur Ralph Linton une part d'autosatisfaction, mais enfin il nous paraît évident que dans un problème comme celui des droits culturels de l'homme, les sciences de la culture doivent fournir un apport considérable. Cet apport est double : d'une part, en négatif, nous verrons à quel point la méconnaissance des droits culturels atteint l'homme dans son équilibre, sa santé, sa vie même ; d'autre part, et en positif, nous comprendrons mieux comment le respect et la promotion de leur culture propre assurent le développement des hommes et des peuples.

I. Les phénomènes d'agression culturelle

– La déculturation

Il y a dans le monde contemporain de nombreux individus qui ont dû s'adapter à des modifications rapides dans leurs conditions culturelles d'existence. Ils n'y ont pas toujours réussi.

Il y a aussi ceux qui, ayant commencé à vivre dans une culture, ont dû chercher à vivre dans une autre : c'est le cas de tous les émigrants. Parmi eux se trouvent ces « hommes en marge », dont la condition est bien connue de tous les chercheurs qui ont travaillé sur les phénomènes "d'acculturation" et de "déculturation".

Si on se réfère aux données de l'Institut National Statistique d'Etudes Economiques en France, il faut reconnaître que « *le constat de carence sanitaire dont souffre la main-d'œuvre immigrée est accablant* ». ¹⁰

⁽⁹⁾ Ralph Linton, *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, Dunod, 1967, p. III.

⁽¹⁰⁾ G. Brisset, « Travailleurs immigrés. Sous-rémunération et pathologie suraiguë », in *Journal Le Figaro*, 31 janvier 1972.

Leur taux d'hospitalisation est deux à six fois supérieur à la moyenne nationale. Le nombre d'accidents du travail dont ils sont victimes est multiplié par huit, par rapport à la main-d'œuvre métropolitaine. Le développement de la tuberculose est chez eux alarmant, puisque le risque de contracter cette maladie est une fois et demie à deux fois plus élevé chez les Portugais que dans la population métropolitaine ; deux à trois fois plus élevé chez les Yougoslaves et les Polonais ; six à huit fois chez les Maghrébins ; vingt à trente fois chez les Noirs africains.

En outre, il y a les troubles psychiques caractérisés, ou les maladies psychosomatiques graves, et en particulier les ulcères, qui sont l'expression organique des perturbations psychologiques dues aux difficultés d'adaptation.

Voici comment Ralph Linton analyse ces troubles de l'adaptation chez les « hommes marginaux » :

« Leurs systèmes valeur-attitude les plus anciens s'étiolent, s'obscurcissent, faute de pouvoir se renforcer en s'exprimant constamment dans des comportements explicites. Mais en même temps, il est rare qu'ils soient éliminés, et plus encore, qu'ils soient remplacés par de nouveaux systèmes, compatibles avec le milieu culturel dans lequel l'individu se trouve placé. »

« Dans ces conditions d'acculturation, un individu peut sans doute apprendre à agir et même à penser en fonction de la nouvelle culture, mais ce qu'il ne peut pas apprendre, c'est à sentir selon elle. Chaque fois qu'il a une décision à prendre, il se retrouve sans directive, sans système de référence fixe. »¹¹

En somme, pour ces millions de migrants, véritables déportés du travail que produit notre "civilisation", le phénomène d'acculturation correspond à cette maladie qu'au début de ce siècle M. Barrès avait appelée le "déracinement". Un mal dont Simone Weill signalait à son tour naguère l'extrême gravité.¹²

Le problème de déracinement devient sans doute différent chez les enfants de ces migrants, mais il demeure souvent très grave.

Dans une étude publiée par le CREDIF (Centre de Recherches et d'Etudes pour la Diffusion du Français) au sujet des sept cent mille enfants d'immigrés que l'on compte en France en 1971, les maîtres d'école ont pu noter « l'attitude gauche et timide de ces élèves lorsqu'ils arrivent en cour de récréation. . . , la façon qu'ils ont de s'effacer devant les petits Français. . . , leur silence dans les discussions. . . , leur agressivité compensatrice, mais aussi leur besoin violent de savoir tout, vite, de façon sûre, et définitive ».

(11) Ralph Linton, op. cit. p. 128.

(12) Simone Weill, *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1949.

« Ayant acquis rapidement cette supériorité de savoir parler, lire et écrire correctement le français, sur leurs parents et grands-parents, ils “grignotent”, souvent malgré eux, l’autorité familiale et en arrivent parfois, plus ou moins consciemment, à mépriser les leurs. »
 « A l’adolescence, on observe chez certains de ces enfants un intérêt nouveau et presque exclusif pour leur culture d’origine. D’autres —les plus nombreux— rejettent peu à peu leur culture familiale : ils se sentent d’ici et pas du tout de chez eux. Mais certains finissent par se sentir de nulle part.¹³ Ils sont vraiment déracinés. »

La migration, ou le déplacement des populations, ne constitue pas malheureusement le seul cas où l’homme d’aujourd’hui se voit attaqué dans son intégrité culturelle. Il y a des cultures qui sont agressées, si l’on ose dire, à domicile. C’est le cas des cultures indigènes d’Afrique ou d’Amérique pour la défense desquelles s’élèvent régulièrement les savants africanistes ou américanistes.¹⁴ Ceux-ci ont beau affirmer et démontrer que la désagrégation culturelle d’une tribu conduit rapidement et régulièrement à sa destruction physique, que l’ethnocide en somme aboutit au génocide, tout cela n’a pas l’air d’émouvoir grand monde.

La méconnaissance des droits culturels de l’homme se réalise donc sous la forme de deux attitudes largement répandues de par le monde : l’attitude raciste et l’attitude colonialiste. Pour le dire tout de suite, aucune de ces deux attitudes ne se ramène simplement à une forme pure d’oppression culturelle, mais un élément important d’oppression culturelle entre nécessairement en composition dans leur constitution.

— Le racisme

Le racisme est un mal qui se manifeste dans certaines sociétés pluri-culturelles : « des représentants de la culture dominante (française, anglaise, germanique ou américaine) valorisent, généralisent et fixent certaines différences réelles, ou imaginaires, à leur propre profit et au détriment des représentants d’une culture dominée (arabe, juive, indienne ou noire), afin de justifier leur privilège, ou leur agression ».¹⁵

Cette définition que nous empruntons à peu près textuellement à l’un des meilleurs analystes du phénomène de l’oppression dans le monde contemporain, Albert Memmi, ne correspond pas exactement au phénomène raciste, car à strictement parler, le racisme est au départ une théorie de la différence biolo-

(13) Nicole Bernheim, « Entre deux langues et deux cultures », in Journal *Le Monde*, 8 février 1972.

(14) Collectif, *De l’ethnocide*, Recueil de textes, Paris, U.G.E., Paris, 1972.

(15) Albert Memmi, *L’homme dominé*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 195-203.

gique, mais en fait le mécanisme décrit fonctionne même lorsque le trait biologique est hésitant ou absent.

La valorisation de la différence, quelle qu'elle soit, biologique, psychologique, ou culturelle, couleur de la peau, particularité linguistique, constitue sans doute le nœud de la démarche raciste.

Lorsque la différence spécifique des représentants du groupe dominé a été dévalorisée, elle est généralisée et puis fixée : c'est toute la personnalité de la victime et tous les membres de son groupe qui sont marqués négativement et définitivement. On peut dire qu'à ce moment le raciste a substitué à l'homme concret qui lui faisait face l'homme mythique, dont il avait sans doute besoin pour justifier sa propre injustice.

Le préjugé racial a dès lors enfermé sa victime dans ce que les sociologues appellent le "stéréotype". Ainsi le raciste croit et assure que le Juif est « retors et intéressé », que l'Arabe est « paresseux et servile », que le Noir est « pervers et naïf ».

A la suite des ravages causés au cours de la deuxième guerre mondiale par cette forme extrême de racisme que constituait l'antisémitisme nazi, un certain nombre de sociologues, de psychiatres, de biologistes, d'historiens ont voulu publier sous l'égide de l'UNESCO un ensemble de travaux autour de ce thème commun, *Le racisme devant la science*. On y relève cette déclaration d'experts :

« Les données scientifiques dont on dispose à l'heure actuelle ne corroborent pas la théorie selon laquelle les différences génétiques héréditaires constitueraient un facteur d'importance primordiale parmi les causes des différences qui se manifestent entre les cultures et les œuvres de la civilisation des divers peuples, ou groupes ethniques. Elles nous apprennent à l'inverse que ces différences s'expliquent avant tout par l'histoire culturelle de chaque groupe. »¹⁶

On n'a malheureusement pas tout dit quand au nom de la science on a condamné le mythe raciste qui prétendait fonder sur les données biologiques la thèse de l'inégalité des groupes humains.

Bien avant la proclamation des théories racistes du XIX^e ou du XX^e siècle, des opinions analogues avaient été souvent exprimées.

Tandis que pour Cicéron (106–43 av. J.C.) « les hommes diffèrent par le savoir mais tous sont égaux par leurs aptitudes au savoir » et que pour Montaigne (1553–1592) « il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation (des Indiens d'Amérique), sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ». Aristote en revanche (384–322

⁽¹⁶⁾ UNESCO, *Le racisme devant la science*, Paris, 1960, p. 535.

av. J.C.), pour justifier l'aspiration des Grecs à l'hégémonie universelle, admet que certains peuples sont nés pour être libres et d'autres pour être esclave et David Hume (1711-1776) écrit en pleine période de la traite des Noirs : « Je suis porté à penser que les Noirs sont naturellement inférieurs aux Blancs. Il n'y a pour ainsi dire jamais eu de nation civilisée de cette couleur, ni même aucun Noir qui se soit distingué, dans le domaine de l'action, ou dans celui de la pensée. »¹⁷

Le philosophe anglais avait pourtant toutes les raisons de se méfier de ses propres préjugés, puisque lui-même avait observé que « le vulgaire a tendance à porter à l'extrême tous les caractères nationaux. Une fois qu'il a décidé qu'un peuple est fourbe, lâche, ou ignorant, il n'admet plus aucune exception ; tout individu qui appartient à ce peuple encourt la même réprobation ». ¹⁸

En réalité « cette tendance du vulgaire », dont parle David Hume, a toujours été une tendance fort répandue. Le grand ethnologue français Lévi-Strauss la condamne de nos jours en la désignant du nom d'« ethnocentrisme ».

« Cette attitude consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles... qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions... elle traduit le refus d'admettre le fait même de la diversité culturelle. On rejette hors de la culture tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit. »

« En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les "sauvages", ou les "barbares", on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. »¹⁹

Il n'empêche que cette "barbarie" renaît constamment à travers l'histoire. C'est ainsi que, après le racisme, nous devons analyser le colonialisme.

– Le colonialisme

Nous autres, hommes d'Occident, nous nous sommes représentés longtemps la colonisation comme une grande aventure spirituelle que symbolisait parfaitement le geste de Christophe Colomb plantant la croix sur les terres qu'il venait de découvrir. Mais si nous écoutons aujourd'hui la voix des ex-colonisés, nous entendrons un Frantz Fanon se faire leur porte-parole.

« Voilà des siècles que l'Europe a stoppé la progression des autres hommes et les a asservis à ses desseins et à sa gloire ; des siècles, qu'au nom d'une prétendue « aventure spirituelle » elle étouffe la quasi-totalité de l'humanité. »²⁰

(17) Ibid., pp. 15-16.

(18) Ibid., p. 336.

(19) Ibid., pp. 246-247.

(20) Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 1968, p. 229.

Et encore ceci :

« *L'Église aux colonies est une Église de Blancs, une Église d'étrangers. Elle n'appelle pas l'homme colonisé dans la voie de Dieu, mais bien dans la voie du Blanc, dans la voie du maître, dans la voie de l'opresseur.* »²¹

Si nous trouvons de tels verdicts, excessifs et même injustes, il en est d'autres qui pour être fondés, non sur un postulat politique mais sur une étude psycho-sociologique sérieuse, n'en sont pas moins rigoureux. Nous songeons au *Portrait du colonisé* de Albert Memmi : « *Dans cet ouvrage, sobre et clair qui, au dire de J.-P. Sartre, se range parmi les géométries passionnées... en fait tout est dit.* »²² Et ce qui frappe d'abord dans ce portrait du colonisé c'est qu'il est précédé d'un portrait du colonisateur. La relation coloniale contient en effet des traits qui atteignent dans leur humanité aussi bien le colonisateur que le colonisé.²³

Quoi qu'il en soit du colonisateur et quels que soient les dommages qu'entraîne, pour son intégrité psychique, l'échec inévitable de son essai d'autojustification, arrêtons-nous plutôt à la véritable déshumanisation que subit le colonisé.

Tout comme la bourgeoisie propose une image du prolétaire, l'existence du colonisateur appelle et impose une image du colonisé. Peu importe ce qu'est en réalité le colonisé, le colonisateur est préoccupé seulement de lui faire subir une véritable transformation. Il le fait par une série de négations significatives : « *Le colonisé n'est pas ceci, n'est pas cela* ». Même les qualités concédées relèvent d'une déficience psychologique ou éthique. C'est ainsi que la générosité elle-même est mise au compte de l'irresponsabilité.

Autre signe de cette dépersonnalisation du colonisé, c'est ce que l'on pourrait appeler « la marque du pluriel ». Le colonisé n'a droit qu'à la noyade dans le collectif anonyme : « *Ils sont ceci... Ils sont tous les mêmes* ».

Enfin, le colonisateur dénie au colonisé le droit le plus précieux reconnu à l'homme, la liberté. Aucune issue ne lui est ouverte pour quitter son état. A la limite, il devrait ne plus exister qu'en fonction des besoins du colonisateur, comme une chose.

Le plus remarquable et le plus naïf c'est l'échec que ce délire destructeur suscite chez le colonisé lui-même ; constamment confronté à cette image de

(21) Ibid., p. 10.

(22) Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, Préface de J.-P. Sartre, Paris, Pauvert, 1966, p. 32.

(23) C'est ce qui explique, soit dit en passant, les difficultés toujours éprouvées par une certaine gauche à intégrer le problème colonial. Voir cependant *Notes critiques sur la question nationale* de Lénine, Moscou, 1967 et *Les bases du léninisme* de Staline, Paris, U.G.E., 1969.

lui-même que son maître lui propose le colonisé tend à s'y conformer. Grâce à lui, son portrait gagne ainsi une certaine réalité et le colonisé aura finalement contribué à son propre écrasement.²⁴

La situation du colonisé apparaît alors comme une situation de carences²⁵ : parmi ces carences, la plus grave est sans doute que le colonisé est placé hors de l'histoire et hors de la cité. Il ne se sent dès lors ni responsable, ni coupable, ni sceptique, il est hors de jeu. Il se rabattra souvent sur des positions de repli, telles que la famille ou la religion, véritables valeurs-refuges qui permettent ce phénomène d'"enkystement" suivant lequel la vie s'enferme et se réduit elle-même pour se sauver.

Ce n'est pourtant pas l'école non plus qui libèrera le colonisé, car l'histoire que l'on y apprendra ne sera pas la sienne et la langue qu'on lui enseignera sera aussi étrangère. Et si jamais le transfert s'opère, il ne sera pas sans danger pour l'enfant car le maître et l'école représentent un univers tellement différent de son univers familial que loin de préparer l'enfant à se prendre totalement en mains, l'école aura établi en lui une définitive dualité. Ce déchirement se trouve parfaitement symbolisé dans le bilinguisme colonial : nous savons que la possession de deux langues n'est pas seulement celle de deux outils mais la participation à deux royaumes psychiques et culturels. Or ici les deux univers symbolisés par les deux langues sont en conflit. La langue maternelle, celle du colonisé, celle qui recèle la plus grande charge affective, a été dévalorisée, humiliée, écrasée, et quand le colonisé aura fait sien ce mépris, qu'il se mettra à écarter et à cacher cette langue infirme qui est pourtant d'abord la sienne, son bilinguisme ne sera plus vécu comme simple richesse d'expression mais comme un drame intime : le drame de la "diglossie".²⁶

Nous avons pourtant ici un bon exemple de ce « refus de soi » ou même de cette « haine de soi » qui constitue souvent une des réponses que le colonisé cherche à élaborer devant la situation qui lui est faite : la réponse du colonisé devenu candidat à l'assimilation.

Mais le colonisé qui a cherché les voix de sa libération par le changement de nom, par le mariage, par la conversion, aussi bien que par le changement de langue, se trahit souvent par une certaine outrance dans sa soumission au modèle et puis il se heurte très vite à la dérision et au refus du colonisateur lui-même.

(24) A. Memmi, op. cit. pp. 121-126.

(25) A. Memmi, *Portrait du Juif. La libération du Juif*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 17-104.

(26) Francesc Vallverdu, *Ensayos sobre el bilingüismo*, Barcelona, Ariel, 1972, pp. 6-24.

Si par quelque heureuse conjecture de petits groupes de colonisés réussissent à disparaître pratiquement dans le groupe colonisateur, la masse colonisée qui, elle, s'est heurtée au refus du colonisateur, finit par se rendre compte qu'il ne lui suffit pas de produire une « classe d'affranchis », qu'elle doit prendre la place des colonisateurs et non leur statut. Ainsi se prépare la révolte et la libération.²⁷

Cette reprise en main du colonisé par lui-même se traduit alors par une revendication passionnée de ses différences : le colonisé découvre que sa religion n'est pas seulement le lieu de la communication avec l'invisible mais aussi le lieu d'une communion extraordinaire avec son groupe culturel. Il retourne à sa langue propre en laquelle il sait pouvoir se retrouver profondément lui-même, dût-il pour cela renoncer aux commodités de la langue étrangère.

Il recherche de la même manière sa littérature, son histoire, son esthétique, sa philosophie originale, sans voir souvent les ambiguïtés de cette démarche, car cette originalité revendiquée aujourd'hui est souvent celle qui a été délimitée et définie hier par le colonisateur.

En pleine révolte, le colonisé continuera à penser, à sentir et à « vivre contre » et donc « par rapport au colonisateur » et à la colonisation. Et comme il pressent tout cela, il en éprouve un malaise, une inquiétude, dont il n'arrivera jamais à se guérir complètement. Il faudra en tous cas très longtemps pour que le colonisé cesse de se définir par les catégories colonisatrices. Ce jour-là et comme dit Memmi « *toutes ses dimensions reconquises, l'ex-colonisé sera devenu un homme comme les autres. Avec tout l'heur et le malheur des hommes bien sûr, mais enfin il sera un homme libre* ». ²⁸

En attendant, le colonialisme, parce qu'il aura été une négation systématisée de l'autre, parce qu'il aura constamment acculé le peuple dominé à se poser la question « Qui suis-je en réalité ? » se sera présenté comme une grande pourvoyeuse des hôpitaux psychiatriques.

Frantz Fanon qui était lui-même psychiatre a pu le vérifier seulement pour le temps de la guerre d'Algérie, mais l'étude reste à faire également pour le temps de paix.²⁹

Tout s'est passé comme si la colonisation contemporaine était un raté de l'histoire. Par sa fatalité propre et par son égoïsme elle aura tout échoué, pollué

(27) Frantz Fanon, *ayos sobre el bilinguismo* » - op. cit. p. 25.

(28) A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit. p. 185.

(29) Frantz Fanon, op. cit. pp. 177-227.

tout ce qu'elle aura touché. Elle aura pourri le colonisateur et détruit le colonisé.

Il est sans doute d'autres questions que l'anthropologie peut se poser à propos du colonialisme : est-ce qu'un nouveau colonialisme ne s'établit pas souvent dans des pays devenus indépendants ? Est-ce qu'en Occident même n'existent pas certains peuples très anciennement colonisés, comme la Bretagne, la Catalogne l'Occitanie ou les Pays Basques ?³⁰

Ce sont des questions qui débordent notre projet ; nous cherchons à savoir à quoi aboutit concrètement le refus opposé à certains groupes humains de reconnaître leur droit à posséder une culture propre, il semble que nous l'ayons vu assez clairement, soit à propos du racisme, soit à propos du colonialisme.

A partir des données des sciences humaines, essayons à présent de comprendre quelle est, pour le développement d'un individu ou d'un groupe humain, la signification de sa culture propre.

2. Le développement culturel

– Culture et personnalité

« *L'homme ne doit pas exister au singulier mais au pluriel* », disait récemment un anthropologue français, Robert Jaulin.³¹ Mais à vrai dire, les premiers efforts de ses prédécesseurs tendaient plutôt à ramener la pluralité de l'existence humaine à l'unicité de son essence. Il suffit pour s'en rendre compte de jeter un coup d'œil sur les travaux des premiers ethnologues : Morgan, Frazer, Tylor, Rivers. Ces pionniers se préoccupaient davantage de reconstituer un schéma de l'évolution des civilisations que d'analyser des institutions des peuplades, dites « primitives ». Leurs conceptions étaient dominées par la notion d'un progrès linéaire et d'un développement continu de la barbarie à la civilisation.³²

Les divergences théoriques qui à cette époque opposent « évolutionnistes » et « diffusionnistes » – ceux-là s'attachant au développement unilinéaire d'une peuplade, ceux-là s'intéressant aux contacts historiques qui ont permis la « diffusion » d'un élément culturel d'un groupe à l'autre – n'ont pas empêché l'ensemble des chercheurs de recourir aux procédés de reconstruction historique hypothétique pour expliquer l'apparition des variations culturelles.

(30) Gisèle Halimi, *Le procès de Burgos*, Préface de J.-P. Sartre, Paris, 1971.

(31) Robert Jaulin, *Anthropologie et calcul*, Paris, Plon, 1972.

(32) Paul Mercier, *Histoire de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 1966, p. 62.

L'anthropologie moderne s'est constituée en réaction contre ces reconstitutions arbitraires : abandonnant les sables mouvants de l'« historicisme », Radcliffe-Brown et Malinowski veulent étudier les sociétés élémentaires, comme des « tous actuels », où il est nécessaire de saisir les relations entre les parties et l'ensemble.

Dans les travaux de l'école fonctionnaliste de Malinowski et les études de Kroeber et Boas, on reconnaît l'influence dominante de la psychologie scientifique, que celle-ci se présente sous l'aspect de la psychologie de la forme (Gestalt), de la psychologie du comportement (Béhavior), ou de la psychanalyse.³³ Chaque culture est alors considérée pour elle-même, reconnue comme possédant une figure propre, et une structure interne dynamique et déterminante.

L'ensemble des recherches que l'anthropologie américaine a développées vers les années 1930–1950 avec Margaret Mead, Ruth Benedict, A. Kardiner et Ralph Linton, autour du couple conceptuel « culture-personnalité », ont permis de mieux comprendre quelle est, grâce à son « enculturation », l'influence déterminante qu'un individu reçoit du milieu humain qui le construit et qu'il construit, autrement dit de sa culture.

On a beau donner du concept de personnalité une définition aussi timide, du point de vue métaphysique, que celle de Ralph Linton « *la personnalité est un agrégat organisé, des processus et des états psychologiques qui relèvent d'un individu* »,³⁴ on n'en est pas moins tenu d'admettre aujourd'hui que les membres d'une société doivent beaucoup moins la configuration de leur personnalité à leurs gènes qu'à leur « nourrice ».

Margaret Mead a pu écrire : « *Nous sommes notre culture* ». ³⁵ Ce qui ne signifie pas que la nature soit niée mais seulement qu'elle est vue comme puissance ou préstructure et non comme substance.

« *La nature, dit Mikel Dufrenne, offre un éventail de possibilités entre lesquelles chaque culture choisit pour en développer certaines et en étouffer d'autres.* »³⁶

Autrement dit, la culture canalise les possibilités qu'offre la nature et les développe en les orientant, mais elle ne saurait aller contre la nature, ni créer quelque chose de rien.

(33) B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Maspéro, 1970, p. 127.

(34) R. Linton, op. cit. p. 78.

(35) Mikel Dufrenne, *La personnalité de base*, Paris, P.U.F., 1935, p. 42.

(36) Ibid., p. 83.

– La personnalité de base

Le concept de « personnalité de base », créé par A. Kardiner et R. Linton, permet peut-être mieux que tout autre d'expliquer l'action d'une culture sur la personnalité de ses membres et aussi l'action réciproque des participants d'une culture à l'évolution de celle-ci, car « *l'individu est, comme dit K. Yung, à la fois le porteur et le créateur de la culture* ».

On définit la personnalité de base comme « *une configuration psychologique particulière, propre aux membres d'une société donnée, et qui se manifeste par un certain style de vie sur lequel les individus brodent leurs variantes particulières* ». ³⁷

Pour comprendre cette définition, il faut rappeler que, voulant distinguer certains degrés de ressemblance et de différence de comportement dans une culture, R. Linton avait suggéré une série de concepts.

La première catégorie est celle des « universaux », formes de comportement que l'on peut attendre de tout membre normal d'une société : langage, type d'habillement ou de logement.

La seconde comprend les « spécialités » qui sont composées des aspects particuliers de comportement caractérisant les membres de groupes spécialisés dans un grand ensemble social, activités réservées à un sexe, à une profession.

Puis viennent les « alternatives » représentant les différentes manières de faire les même choses, sanctionnées par le groupe. C'est le domaine des libres choix qu'une société offre à ses membres.

La quatrième catégorie est celle des « particularités » individuelles et elle représente la contribution de l'individu au jeu des variations et du renouvellement d'une culture : inventions techniques. ³⁸

Or, la notion de personnalité de base a l'avantage de situer les unes par rapport aux autres toutes ces catégories de « modèles culturels », ou « patterns », proposés à leurs membres par les divers groupes culturels. Tout en admettant certaines variantes particulières, ceux-ci imposent en effet à l'individu un certain « style de vie » et par là aussi une certaine « échelle de valeurs ».

Pour en revenir au problème fondamental « de l'un et du multiple », dans les sciences humaines, le concept de A. Kardiner nous aide à comprendre pourquoi « *à certains égards tout homme est semblable à tous les autres hommes, à d'autres égards semblable à quelques-uns et différent de quelques autres, à d'autres égards enfin différent de tous les autres* ». ³⁹

(37) Ibid., p. 128.

(38) M.J. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967, p. 265.

(39) Mikel Dufrenne, *La personnalité de base*, op. cit. p. 205.

Quand on a vu les rapports étroits qui unissent la culture et la personnalité, on s'explique que vers la fin de la guerre mondiale les anthropologues américains aient cru pouvoir faire entendre leur voix auprès des hommes qui auraient bientôt la responsabilité d'organiser la paix dans le monde :

« Homme de science et moraliste, ami des races jusqu'ici opprimées ou défavorisées, l'anthropologue exige que tout groupe et toute nation jouisse des mêmes droits et obtienne une indépendance culturelle complète », disait Br. Malinowski.⁴⁰

Et M.J. Herskovits :

« L'anthropologue qui étudie la signification d'un mode de vie pour ceux qui y vivent n'a pas besoin de se départir de son dévouement à la science pure, quand il signale les dangers pour la paix du monde qui sont inhérents à la répression des ressentiments, à la force croissante des nationalismes indigènes, qui sont une réaction contre la dépréciation et l'oppression de la culture d'un peuple. . . »

*« Il peut pour ses données démontrer les mécanismes psychoculturels de l'attachement inévitable d'un peuple à sa culture et expliquer à l'homme d'état qu'il est possible de concilier l'autonomie culturelle avec la participation à un ordre économique et politique mondial. »*⁴¹

Il est dommage que ces paroles n'aient eu plus d'écho, ni parmi les hommes d'état, ni parmi les hommes d'église.

Sans doute faut-il appliquer ici ce qu'un autre anthropologue américain, C. Kluckhohn disait de ses compatriotes :

*« Ils ont généralement accepté la diversité comme un fait. Rares sont ceux pourtant qui l'ont adoptée comme une valeur. Au contraire ils ont mis leur fierté à détruire la diversité par l'assimilation. »*⁴²

« Adopter la diversité comme une valeur », n'est-ce pas cependant une des conditions préalables du respect véritable des droits culturels de chaque homme et de chaque peuple ?

⁽⁴⁰⁾ B. Malinowski, op. cit. p. 182.

⁽⁴¹⁾ M.J. Herskovits, op. cit. p. 328.

⁽⁴²⁾ C. Kluckhohn, *Initiation à l'anthropologie*, Bruxelles, Dessart, p. 306.

II– Les sciences du langage

Les problèmes de la culture conduisent tout naturellement à ceux du langage, tant il est vrai que « *le langage et la culture s'impliquent réciproquement* ». ⁴³

D'ailleurs à cause de la rencontre des cultures, du développement des moyens de communication, mais aussi du scandale fréquent de l'incommunicabilité dans nos « foules solitaires », les questions concernant le langage ont pris aujourd'hui une importance prépondérante.

Maurice Merleau-Ponty donnait naguère pour objectif à la philosophie « *l'étude du langage et la détermination de son statut* ». Il disait attendre des sciences du langage un nouveau « modèle d'intelligibilité ». ⁴⁴

Et quand on étudie l'évolution de l'anthropologie contemporaine avec l'école de Lévi-Strauss, on peut estimer que ces perspectives sont en voie de réalisation.

Mais, quoi qu'on pense de l'influence des sciences linguistiques sur les sciences voisines, il est certain que ces disciplines elles-mêmes ont connu une véritable révolution au cours de ce siècle. De plus, chacun admet à présent que le créateur de la linguistique moderne a été un philologue suisse appelé Ferdinand de Saussure. (1857–1913)

I. Nature et fonction du langage

Ce n'est pas d'aujourd'hui que se pose le problème de la nature et de la fonction du langage : dans l'un de ses dialogues le plus célèbre, le « Cratyle », Platon avouait que la « physis », la nature, ne suffit pas à expliquer le lien qui rattache la forme du mot à son contenu. L'intervention de la « thesis », la convention, ou l'usage, est nécessaire. ⁴⁵

⁽⁴³⁾ Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Ed. Minuit, 1963, p. 27.

⁽⁴⁴⁾ Maurice Merleau-Ponty, cité par Henri Lefèbvre in *Le langage et la société*, Paris, Gallimard, 1966, p. 34.

⁽⁴⁵⁾ Platon, *Cratyle*, Paris, Gallimard, 1953, p. 680.

Plus tard, l'école du Portique sut distinguer le « semainon », le signifiant et le « semainomenon » le signifié, esquissant ainsi une théorie des signes, « sémiotique » ou « sémiologie ». ⁴⁶

Saint Augustin reprit à son compte et traduisit en latin l'opposition stoïcienne du « signifiant » et du « signifié » : « signans » et « signatum », que nous retrouvons aujourd'hui grâce à la scolastique dans la théologie des sacrements.

Depuis lors, d'innombrables penseurs, théologiens ou philosophes, grammairiens ou logiciens, ont élaboré des considérations variées sur le langage.

Il y eut au XVII^e siècle la Grammaire et la Logique de Port Royal, sur lesquels l'un des principaux représentants de la linguistique américaine, Noam Chomsky attirait récemment notre attention. ⁴⁷

A la même époque, dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, G.W. Leibniz (1646–1716) affirmait que « les langues sont le meilleur miroir de l'entendement humain et qu'une analyse exacte de la signification des mots ferait mieux connaître que toute autre chose, les opérations de l'entendement humain ». ⁴⁸

Au XVIII^e siècle, le Président de Brosses (1709–1777) composa un *Traité de la formation mécanique des langues*. Ses observations l'avaient conduit à penser que « le système de la première fabrique du langage humain et de l'imposition des noms aux choses n'est pas arbitraire et conventionnel, comme on a coutume de se le figurer ; mais un vrai système de nécessité déterminé par deux causes. L'une est la construction des organes vocaux qui ne peuvent rendre que certains sons analogues à leur structure ; l'autre est la nature et la propriété des choses réelles qu'on veut nommer ». ⁴⁹

Mais Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), son contemporain, qui a écrit lui aussi un *Essai sur l'origine des langues*, où il remarque que « la parole distingue l'homme entre les animaux » et « le langage distingue les nations entre elles », paraît plus sensible à l'infinie variété des formes possibles du langage : il trouve que « le Cratyle de Platon n'est pas si ridicule qu'il paraît l'être ». ⁵⁰

Il faut attendre cependant la fin du siècle et les travaux du baron Wilhelm von Humboldt (1767–1835) pour voir naître une véritable science du langage : la linguistique. Tout le XIX^e siècle se nourrira des observations faites par

(46) André Jacob, *100 points de vue sur le langage*, Paris, Klincksieck, 1969, p. 26.

(47) Noam Chomsky, *Le langage et la pensée*, Paris, Payot, 1969, p. 30.

(48) Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1908, p. 282.

(49) Président de Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues*, Paris, 1765.

(50) Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Bry, 1858, Tome IX, pp. 215-220.

le philosophe allemand sur l'opposition de la langue et de la parole, de cette activité de l'esprit, « *Energieia* », qu'est le langage et de « *l'Ergon* » son ouvrage.

Liée essentiellement à l'individualité de ceux qui la parlent, « *une langue n'est pas cependant un produit fabriqué librement par chaque individu, elle appartient toujours à l'ethnie et même dans ce groupe, la génération actuelle est tributaire des générations antérieures* ». ⁵¹

Humboldt avait imaginé une double série d'études à partir de là : on pouvait en effet prendre pour objet la cohérence intrinsèque de chaque langue, mais aussi confronter les diverses langues les unes avec les autres pour essayer de tirer de ces comparaisons une histoire naturelle des langues.

Dans le contexte de l'époque, seules les études de ce deuxième genre furent conduites sérieusement jusqu'à ce que le *Cours de linguistique générale* de F. de Saussure ait ramené l'ensemble de la linguistique à ce qu'il appelait « *sa seconde bifurcation* ». Autrement dit, après avoir choisi « *entre la langue et la parole* », la linguistique moderne s'est située « *à la croisée des routes qui conduisent l'une à la diachronie, l'autre à la synchronie* ». ⁵²

Cette linguistique synchronique, selon l'idée de son créateur, devait s'occuper « *des rapports logiques et psychologiques reliant des termes coexistants et formant système, tels qu'ils sont aperçus par la même conscience collective* ». ⁵³ Elle s'est ensuite divisée en écoles diverses : école de Prague, école de Copenhague, école de Paris, école américaine et en spécialités : phonologie, morpho-syntaxe et sémantique. Enfin en entrant en contact avec des disciplines voisines, elle a fait apparaître la psycholinguistique, la sociolinguistique et l'interlinguistique.

Mais l'ensemble des linguistes convient aujourd'hui, avec Roman Jakobson, que depuis de F. de Saussure, il faut considérer que « *le langage est le système sémiotique le plus important, la base de tout le reste : c'est réellement les fondations mêmes de la culture* ». ⁵⁴

Ce système sémiotique présente un certain nombre de caractéristiques remarquables qui nous permettent de mieux saisir sa nature. Le langage se présente en effet aujourd'hui comme activité de l'esprit —comme système de communication— et comme fait social.

(51) W. Von Humboldt, *Œuvres complètes*, Académie de Berlin, 1903, Tome IV, p. 163.

(52) F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, 6^e éd., Payot, 1964, p. 138.

(53) *Ibid.*, p. 140.

(54) Ramon Jakobson, *op. cit.* p. 12.

2. Caractéristiques du langage

– Activité créatrice

Le premier point qu'il convient de relever, le plus important peut-être, c'est qu'il faut absolument rejeter la théorie traditionnelle de « langue-répertoire », ou de la « langue-nomenclature ». La langue ne peut être considérée comme « un sac à mots ». *Il faut donc éviter « la méprise fort répandue selon laquelle une langue n'est qu'une nomenclature pure, une réserve d'étiquettes, destinée à être attachée à des objets préexistants ».*⁵⁵

Cette théorie était fondée sur cette idée simpliste que « le monde tout entier s'ordonne entièrement à la vision qu'en ont les hommes, en catégories d'objets parfaitement distinctes, chacune recevant nécessairement une désignation dans chaque langue ». ⁵⁶

En réalité, c'est notre langue qui organise notre vision de l'univers. Nous ne voyons littéralement de celui-ci, que ce que notre langue nous en montre. « Cette idée que chaque langue découpe dans le réel des aspects différents —négligeant ce qu'une autre langue met en relief, apercevant ce qu'une autre a oubliée—, et qu'elle découpe aussi le même réel en unités différentes —divisant ce qu'une autre unit, unissant ce qu'une autre divise, englobant ce qu'une autre exclut, excluant ce qu'une autre englobe— est devenue le bien commun de toute la linguistique actuelle. »⁵⁷

Il n'est pour s'en convaincre que de se référer, comme fait A. Martinet, soit à l'étude de la perception des couleurs : « Là où un Français a le choix entre "bleu", "vert" ou "gris" pour traduire ses sensations, un Breton ou un Gallois devra se contenter du seul mot "glas" qui recouvre les trois domaines du bleu, du vert et du gris », soit à l'étude des mythes d'un peuple : « c'est la forme de sa langue qui tendrait à imposer à chaque peuple ses mythes et ses croyances plutôt que les croyances et les mythes qui fournissent à la langue ses catégories ». « Ainsi mesurons-nous jusqu'à quel point c'est la langue que nous parlons qui détermine la vision que chacun de nous a du monde : nous découvrons qu'elle tient sans cesse en lisière notre activité mentale. »⁵⁸

On parvient d'ailleurs aux mêmes résultats en partant d'autres expériences : le linguiste suédois Bertil Malmberg raconte lui-même qu'en 1944 il se vit confier une petite Finlandaise de quatre ans et demi. Elle ne savait pas un mot de suédois. Son tuteur put observer chez elle les étapes d'acquisition de la nou-

(55) L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Ed. Minuit, 1968, p. 83.

(56) A. Martinet, *Éléments de linguistique générale*, Paris, A. Colin, 1960, p. 15.

(57) G. Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963, p. 48.

(58) A. Martinet, *Linguistique synchronique*, Paris, A. Colin, pp. 6, 35, 184.

velle langue. Ce qui surprit surtout le linguiste ce fut la permanence des schémas de la langue maternelle lorsque l'enfant était passé au suédois, au point de paraître avoir oublié sa première langue.⁵⁹

Madame Tabouret-Keller a observé également des phénomènes de contagion phonétique et syntaxique auprès de 200 enfants alsaciens scolarisés uniquement en français. C'est une observation intéressante qui oblige à reconnaître l'importance de la langue maternelle, même s'il faut déplorer qu'elle se fasse au prix d'un contre sens pédagogique qui règne officiellement dans toutes les écoles publiques et catholiques des zones bilingues de France où l'Education Nationale impose sa loi : Alsace, Bretagne, Pays Basque, Occitanie. Nous voulons parler du contre sens pédagogique qui consiste à livrer des enfants, dès l'école maternelle, à des maîtres qui ignorent et souvent veulent ignorer la langue maternelle et tout l'acquis familial de ces enfants.

Une autre enquête, conduite parmi les Indiens "tupis" par le linguiste américain Benjamin Lee Whorf, tendrait à prouver qu'il y a une cosmologie et une logique sous-jacentes à leur langue originale. Cette cosmologie et cette logique sont très différentes de celles dont nous ont nourri les langues d'Aristote, de Lucrèce, ou de Descartes. Comment donc ne pas admettre qu'en réalité chaque langue « est la base d'une philosophie informulée ? Dans elle est contenue la pensée d'un peuple, d'une culture, d'une civilisation, voire d'une ère ».⁶⁰

Nous voyons bien que tous ces faits de langage recèlent une ambiguïté fondamentale. Ils prêtent à une interprétation contradictoire selon que l'on admet ou non un "sujet" parlant, selon que l'on suppose une âme qui parle ou un corps qui parle, mais ce qui demeure acquis en deçà ou au-delà de toute querelle métaphysique, c'est que le langage normal n'est pas un instrument séparé ou détaché de l'être humain, mais comme auraient dit les scolastiques, un « instrument conjoint », ou selon l'expression d'un auteur contemporain « une manifestation, une révélation de l'être intime et du lien psychique qui nous unit au monde et à nos semblables ».⁶¹

– Système de communication

Un autre point sur lequel se fait l'accord des linguistes, c'est que le langage est un système de communication : « *Le langage*, dit E. Sapir, *est un moyen de com-*

⁽⁵⁹⁾ B. Malmberg, *La lengua y el hombre*, Madrid, Istmo, 1966, p. 138.

⁽⁶⁰⁾ B. Lee Whorf, *Linguistique et anthropologie*, Paris, Denoel, 1969, pp. 14, 69, 125, 178.

⁽⁶¹⁾ K. Goldstein, « L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage », in *Essais sur le langage*, Paris, Ed. Minituit, 1969, p. 330.

communication purement humain, non instinctif, pour les idées, les émotions et les désirs, par l'intermédiaire de symboles sciemment créés. »⁶²

A. Martinet reprend la même idée, en y ajoutant plusieurs précisions : « Une langue est un instrument de communication suivant lequel l'expérience humaine s'analyse différemment dans chaque communauté, en unités douées d'un contenu sémantique et d'une expression phonique, les monèmes. Cette expression phonique s'articule à son tour en unités distinctives et successives, les phonèmes, en nombre déterminé dans chaque langue, dont la nature et les rapports mutuels diffèrent aussi d'une langue à l'autre. »⁶³

C'est la théorie de la double articulation qui s'est imposée aujourd'hui en linguistique.

Elle fait difficulté en d'autres domaines où des ethnologues tels que Cl. Lévi-Strauss rencontre des systèmes de communication qui articulent leurs messages en unités successives simples.⁶⁴ Mais nous n'avons pas à entrer dans ces querelles d'école. Notons seulement que « le langage relève d'analyses différentes, qui l'attaquent différemment, chacune de son point de vue. . . mais dont aucune ne peut se prétendre exhaustive ».⁶⁵

A l'analyse par niveaux de A. Martinet nous pouvons ajouter l'analyse des formes de L. Bloomfield, ou l'analyse dimensionnelle de R. Jakobson : celle-ci est fondée sur les facteurs constitutifs du procès linguistique. On a d'abord le contexte, ce qui donne la fonction référentielle, puis le destinataire, ce qui donne la fonction expressive, le destinataire, ce qui donne la fonction conative, le contact, ce qui donne la fonction phatique, le code, ce qui donne la fonction méta-linguistique, le message enfin, qui donne la fonction poétique.⁶⁶

Quoi qu'il en soit de l'intérêt que présentent tous ces types d'analyse, il est important de retenir que la communication est la fonction primaire du langage. Il ne faut pourtant pas oublier d'une part qu'une communication effective peut s'établir sans recours à la parole proprement dite, c'est un lieu commun d'observer qu'il y a des silences éloquentes, et d'autre part que le langage joue un rôle important dans des situations qui semblent ne rien avoir à faire avec les problèmes de la communication, usage poétique de la langue dont parle P. Valéry.⁶⁷

(62) E. Sapir, *Le langage*, Paris, Payot, p. 12.

(63) A. Martinet, *Éléments de linguistique générale*, op. cit. p. 25.

(64) Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1965, p. 39.

(65) H. Lefebvre, *Le langage et la société*, op. cit. p. 226.

(66) R. Jakobson, op. cit. p. 213.

(67) Paul Valéry, *Pièces sur l'art*, Paris, Pléiade, Tome II, p. 1263.

– **Fait social**

Tous les linguistes reconnaissent aujourd'hui l'importance du langage comme fait social mais ce sont l'école néo-humboltienne et l'ethnolinguistique qui ont plus particulièrement insisté sur cet aspect : Adam Schaff « Langage et connaissance » Paris, Anthropos, 1973.

« C'est à juste titre, écrit L. Weisgerber, que l'on parle de la langue comme de la mémoire d'un peuple : des activités de jadis, seules celles qui furent consignées par la langue atteignent notre temps, et, inversement, si nous parvenons aujourd'hui à pénétrer dans notre langue maternelle, les expériences de siècles entiers se révèlent à nous. »

« Rien n'est plus intimement lié au destin d'un peuple que sa langue et il n'existe nulle part de plus étroite interaction qu'entre un peuple et son langage. »

« Chaque langage produisant certaines formes de conception, la communauté tout entière acquiert des caractères communs, une originalité et il ne nous est nullement possible d'établir une séparation rigoureuse entre ce que la langue d'un peuple reflète de son âme et ce que la pratique d'une langue imprime de communauté originale au peuple qui le parle. »⁶⁸

Cette école en somme applique au cas de la langue maternelle ce que nous disions de « l'activité créatrice », ou suivant l'expression humboldtienne, de « la puissance agissante » de la langue en général.

Mais d'autres linguistes ont fait également des observations intéressantes sur l'action réciproque qu'exercent l'une sur l'autre une communauté linguistique et son langage propre : E. Sapir faisait remarquer que le vocabulaire d'une langue reflète le milieu physique et économique de ses usagers, de telle sorte que le lexique d'une tribu côtière d'Amérique, les Indiens nootka, se rapproche de celui des populations côtières d'Europe, celui des pêcheurs basques.

Faut-il pousser plus loin le parallélisme et admettre des corrélations entre le système phonétique, ou la structure grammaticale d'une langue, et son environnement géographique ? Le linguiste américain ne le pense pas. Par contre il aimerait étudier certains codes secrets, certains mots de passe, symboles de la solidarité de sous-groupes professionnels, religieux, sportifs, politiques ou familiaux.⁶⁹

E. Sapir note judicieusement que dire « *Il parle comme nous* » revient souvent à dire « *C'est l'un d'entre nous* ». ⁷⁰

⁽⁶⁸⁾ L. Weisberger, *Langue maternelle et formation de l'esprit*, Göttingen, 1929, p. 99.

⁽⁶⁹⁾ E. Sapir, *Linguiste*, Paris, Ed. Minuit, 1968, p. 75.

⁽⁷⁰⁾ *Ibid.*, p. 42.

Pour lui, comme pour son disciple Franz Boas, le fondateur de l'ethnolinguistique, le langage se présente comme « le véritable guide de la réalité sociale », « le guide symbolique de la culture ». ⁷¹

On s'explique d'ailleurs fort bien ces rapports étroits qui unissent la langue et la culture, ce caractère social du langage que tous les grands classiques de la linguistique, les Meillet ⁷², les Vendryes ⁷³ et les Bloomfield ⁷⁴ s'accordent à reconnaître, si l'on revient à la nature du signe linguistique telle que l'a définie F. de Saussure : « *La langue est une convention, disait en effet celui-ci, et la nature du signe dont on est convenu est indifférent. . . Ce principe n'est contesté par personne, ajoutait-il. Il domine toute la linguistique et ses conséquences sont innombrables.* » ⁷⁵

L'une des conséquences de ce principe, et F. de Saussure lui-même l'a très bien vu, c'est que la langue est une réalité « *sociale dans son essence et indépendante de l'individu* ». ⁷⁶

Pour l'observateur étranger, le lien entre le signifiant et le signifié est en effet de l'ordre de la contingence, mais pour celui qui utilise sa langue maternelle ce lien, ainsi que le fait remarquer E. Benveniste, est de l'ordre de la nécessité : une nécessité qui participe à celle de tout fait social. ⁷⁷

(71) Ibid., p. 134.

(72) A. Meillet, *Les langues du monde*, Paris, 1952.

(73) J. Vendryes, *Le langage*, Paris, Albin Michel, 1960.

(74) L. Bloomfield, *Le langage*, Paris, Payot, 1970.

(75) F. de Saussure, op. cit. p. 100.

(76) Ibid., p. 37.

(77) E. Benveniste, « Nature du signe linguistique », in *Revue Diogène*, Paris, Gallimard, 1966, p. 26.

III– « Homo loquens »

Les paradoxes du langage et de la culture

En un temps où pour beaucoup de nos contemporains, à l'« homo sapiens » de l'âge classique, puis à l'« homo faber » de l'ère technologique, succède aujourd'hui l'« homo loquens » de la civilisation du verbe, si nous voulons choisir parmi les nombreuses définitions du langage que nous proposent les linguistes, celle qui met en évidence la relation de l'homme à son langage, nous opterons sans doute pour celle de B. Lee Whorf : « *Chaque langue est un vaste système de structures, différent des autres, dans lequel s'ordonnent culturellement les formes et catégories par lesquelles la personnalité non seulement communique, mais aussi analyse la nature, remarque ou néglige certains types de rapports et certains phénomènes, canalise son raisonnement et construit la maison de sa conscience.* »⁷⁸

Il suffit que chacun applique cette définition à sa propre langue maternelle pour comprendre quelle est la charge affective que contient normalement la langue qui nous a construits.

Cela explique aussi qu'une langue puisse devenir le signe et le moyen de la libération populaire.

Les peuples n'ont pas⁷⁹, il est vrai, toujours manifesté le même attachement à leur langue : un peuple vainqueur n'impose pas nécessairement son idiome et sa culture au peuple vaincu. Il est même arrivé que le conquérant ait adopté le langage et les mœurs du groupe conquis. Ce fut le cas en particulier des Romains en Grèce et des Mogols en Inde.

Mais plus fréquemment, sous couvert de civilisation, de culture, de progrès, de foi et de salut même, les puissances dominantes ont cherché et cherchent encore aujourd'hui à imposer leur culture et leur langue. L'histoire permet de

⁽⁷⁸⁾ B. Lee Whorf, *Linguistique et anthropologie*, op. cit. p. 186.

⁽⁷⁹⁾ M. Cohen, *Pour une sociologie du langage*, Paris, Albin Michel, 1956, p. 273.

reconstituer les étapes de cette colonisation culturelle aussi bien en Catalogne⁸⁰ et en Bretagne que dans les Andes.⁸¹

On trouve même des exemples d'assimilation réussie et nous pourrions citer le cas du Basque Miguel de Unamuno, célébrant la gloire de la langue castillane : « *Le sang de mon esprit c'est la langue. Et ma patrie c'est le pays où résonne son verbe souverain.* »⁸²

Mais deux générations après, dans la patrie de Unamuno, le verbe renié et spolié continue de résonner et de nombreux jeunes Basques qui cherchent à retrouver leur langue propre, pensent, comme disait le linguiste suédois Bertil Malmberg, que « *attirer l'attention sur les droits des langues minoritaires ne constitue pas seulement l'expression d'un intérêt romantique pour tout ce qui est curieux et pittoresque. C'est une attitude orientée vers le respect de la diversité et de la richesse de la culture et de la vie humaine* ». ⁸³

C'est un fait que dans plusieurs régions du monde des peuples longtemps dominés ou marginalisés se réveillent aujourd'hui à la conscience de leur identité et de leurs valeurs propres. Ils revendiquent pour leur langue et leur culture une reconnaissance que l'histoire jusqu'ici leur avait refusée. Ils font de cette langue le symbole et le moyen de leur révolution et de leur libération. Mais déjà on pressent le moment où ce même symbole deviendra à son tour instrument et signe d'oppression pour d'autres hommes, car l'ancien colonisé peut se faire colonisateur.

L'histoire n'est-elle pas là pour témoigner que dans le procès dialectique du maître et de l'esclave, la libération de l'esclave peut entraîner une aliénation nouvelle aussi dégradante que la précédente ?

Tel est le cas de toutes les réalités humaines : du fait de leur ambiguïté elles peuvent aussi bien favoriser la promotion de l'homme que contribuer à son aliénation.

Pour ce qui est du langage, nous avons, à partir des données de la linguistique, insisté sur certaines de ses caractéristiques : son aspect créateur, sa fonction communicatrice, son caractère social surtout. Cela ne doit pas nous faire oublier d'autres traits du langage : aspects négatifs ou complémentaires qui font

(80) F. Vallverdu, op. cit. pp. 24-60.

(81) F. Morin, « Les Shipibo, trois siècles d'ethnocide », R. Jaulin « Le problème breton. Une totalité dominée, une domination totale », in *De l'ethnocide*, op. cit. pp. 177-431.

(82) Miguel de Unamuno, « La sangre de mi espíritu es mi lengua y mi patria es allí donde resuena soberano su verbo », *Ensayos*, I, p. 54.

(83) B. Malmberg, op. cit. p. 201.

que cela même qui rend la compréhension possible à l'un, devient pour l'autre obstacle à cette compréhension.⁸⁴

Dans une communication au II^e Congrès international de linguistes à Genève, en 1931, le professeur W. Doroszewski présentait quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique : l'opposition absolue et systématique que Durkheim établit entre le social et l'individuel se reflète d'après lui dans l'opposition, non moins absolue en principe, de la « langue » à la « parole » dans le Cours de Saussure.⁸⁵

Et si nous passons du domaine du langage à celui de la culture, le même paradoxe se retrouve dans le conflit de « la culture » et « des cultures ».

Du 8 au 13 juillet 1968, une réunion d'experts s'est tenue à Paris, sous l'égide de l'UNESCO, pour étudier les droits culturels en tant que droits de l'homme. Le rapport de la réunion précise que l'un des thèmes centraux qui ont été les leitmotivs du débat a été le suivant : pour échapper à la privation et au sous-développement, il faut moderniser, industrialiser et faire des emprunts technologiques ; mais en même temps, ces processus conduisent à l'abâtardissement de la culture, au provincialisme culturel et à une dépendance culturelle.

Ce problème, d'après les experts, pourrait être schématiquement défini comme étant le conflit entre le droit à la culture et le droit des cultures.

Dans le premier cas, il s'agit du droit de l'individu à accéder à la culture, droit dont il peut être privé par la pauvreté ou l'oppression politique.

Dans le second cas, il s'agit du droit des cultures à survivre en face d'une transformation radicale du monde moderne.

Théoriquement il existe diverses solutions : on pourrait choisir un relativisme culturel extrême et soutenir que toutes les cultures ont leur valeur et leur validité propres, qu'elles doivent être conservées et qu'il faut éviter toute ingérence ou évaluation de l'extérieur.

D'autre part, on pourrait adopter la position tout à fait opposée et dire que certaines situations sont si intolérables que seules une rupture littéralement révolutionnaire avec le passé et une renaissance culturelle sont acceptables.

Ces solutions extrêmes n'ont pas été proposées. Les experts ont cherché une voie moyenne qui fait sa place à une politique de paix, de développement éco-

⁽⁸⁴⁾ « *Le langage crée toujours à la fois compréhension et incompréhension, il lie et sépare* », G. Ebeling, *L'essence de la foi chrétienne*, Paris, 1970, p. 218.

⁽⁸⁵⁾ W. Doroszewski, in *Essais sur le langage*, op. cit. p. 108.

nomique, d'information publique, comme préalable à tout effort de promotion culturelle.

On note cependant que « l'une des caractéristiques de notre monde d'aujourd'hui est la domination des hommes par des états fortement centralisés qui ont le pouvoir d'accroître l'uniformité et l'homogénéité culturelles, tant en deçà qu'au-delà de leurs frontières ».

« Bien que cette uniformité et cette homogénéité culturelles soient compréhensibles du point de vue des intérêts politiques et économiques des groupes qui dirigent ces sociétés, il faut trouver les moyens de mobiliser les traditions culturelles dont la richesse peut donner aux hommes le sentiment d'appartenir à des groupes cohérents qui peuvent contribuer à leur faire prendre conscience de leur individualité devant des forces qui tendent souvent à isoler les hommes et à les écarter des centres organisés du pouvoir. »⁸⁶

Ce long extrait de la déclaration des experts de l'UNESCO démontre, croyons-nous, que la réalisation des droits culturels, pour les millions d'hommes et de femmes qui en sont dangereusement privés, se heurte à d'innombrables difficultés d'ordre politique, économique, ou juridique, mais elle témoigne aussi de l'importance qu'il faut attacher à cet objectif, quand on a compris quel en est l'enjeu : le respect de l'homme.

En un temps qui fut, plus encore qu'aujourd'hui, « le temps du mépris », Simone Weill écrivait : « Le fait qu'un être humain possède une destinée éternelle n'impose qu'une seule obligation : c'est le respect. L'obligation n'est accomplie que si le respect est effectivement exprimé d'une manière réelle et non fictive ; il ne peut l'être que par l'intermédiaire des besoins terrestres de l'homme. »⁸⁷

La recension et l'analyse de ces besoins terrestres de l'homme exigeaient sans doute le recours aux sciences humaines. Le rappel de sa destinée éternelle et du respect qui lui est dû nous renvoie à présent à la théologie.

⁽⁸⁶⁾ UNESCO, Paris 30 septembre 1968, SHC/MD/I.

⁽⁸⁷⁾ Simone Weill, *L'enracinement*, Paris, n° 659.

BIBLIOGRAPHIE

- Bloomfield, *Le langage*, Paris, Payot, 1970.
- Cassirer (E.) etc., *Essais sur le langage*, Paris, Ed. Minuit, 1969.
- Chomsky (N.), *Le langage et la pensée*, Paris, Payot, 1968.
- Cohen (M.), *Pour une sociologie du langage*, Paris, Albin Michel, 1956.
- Collectif, *De l'ethnocide*, Paris, U.G.E., 1972.
- Dufrenne (Mikel), *La personnalité de base*, Paris, P.U.F., 1953.
- Fanon (Frantz), *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 1968.
- Gritti (Jules), *Foi et nouvelles sciences de l'homme*, Paris, Centurion, 1972.
- Herskovits (N. J.), *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967.
- Jacob (André), *100 points de vue sur le langage*, Paris, Klincksieck, 1969.
- Jakobson (R.), *Essais de linguistique générale*, Paris, Ed. Minuit, 1963.
- Jaulin (Robert), *La paix blanche*, Paris, Seuil, 1970.
- Kluckhohn (C.), *Initiation à l'anthropologie*, Bruxelles, Dessart.
- Lee Whorf (B.), *Linguistique et anthropologie*, Paris, Denoel, 1969.
- Lefebvre (H.), *Le langage et la société*, Paris, Gallimard, 1966.
- Lénine, *Notes critiques sur la question nationale*, Moscou, 1967.
- Lévi-Strauss (Cl.), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1965.
- Linton (R.), *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, Dunod, 1967.
- Malinowski (B.), *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Maspéro, 1970.
- Malmberg (B.), *La lengua y el hombre*, Madrid, Istmo, 1966.
- Martinet (A.), *Eléments de linguistique générale*, Paris, A. Colin, 1960.
- Martinet (A.), *Le langage*, Paris, Pleiade, 1968.
- Meillet, *Les langues du monde*, Paris, 1952.
- Memmi (A.), *Portrait du colonisé*, Paris, Pauvert, 1966.
- Memmi (A.), *L'homme dominé*, Paris, Gallimard, 1968.
- Mercier (P.), *Histoire de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 1966.
- Nouailhac (A.M.), *La peur de l'autre*, Paris, Fleurus, 1972.
- Sapir (E.), *Le langage*, Paris, Payot, 1967.
- Sapir (E.), *Linguistique*, Paris, Ed. Minuit, 1968.
- Saussure (F., de), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1964.
- Taburet Keller (A.) etc., *Etudes sur le langage de l'enfant*, Paris, Scarabée, 1962.
- UNESCO collectif, *Le racisme devant la science*, Paris, 1960.
- Vallverdu (Francesca), *Ensayos sobre el bilingüismo*, Barcelona, Ariel, 1972.
- Vendryes, *Le langage*, Paris, Albin Michel, 1960.
- Weill (Simone), *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1949.

– IX –

LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE

-
- I – L'enseignement officiel de l'Église
1. Droit à la non-discrimination
 2. Droit à l'éducation et droit à la culture
 3. Droit à la différence ou à l'identité

-
- II – Une doctrine en procès
1. L'Église et les missions
 2. L'Église et l'antisémitisme
 3. Examen critique
-

I- L'enseignement officiel de l'Eglise

Après avoir cherché dans les textes juridiques contemporains la signification actuelle de l'expression « droits culturels de l'homme », nous aurions voulu trouver, soit dans la Bible, soit dans la tradition de l'Eglise, soit dans la réflexion des théologiens, une justification éventuelle de ces droits. Il nous faut reconnaître que les résultats de notre enquête ont été relativement ambigus.

Les données de l'anthropologie contemporaine qui permettent de mieux cerner la signification des réalités culturelles peuvent sans doute avoir d'importantes répercussions sur le champ de la théologie morale que nous prospectons, mais avant d'aborder cette question, il est nécessaire de faire le point sur la doctrine actuelle de l'Eglise.

A l'heure actuelle, l'enseignement officiel de l'Eglise se retrouve essentiellement dans les déclarations, les constitutions, les décrets du deuxième Concile du Vatican et dans les textes qui ont préparé ou accompagné ces documents : discours et messages de Pie XII, lettres et encycliques de Jean XXIII et Paul VI.

Pour notre analyse nous utiliserons le schéma déjà établi : droit à la non-discrimination – droit à l'éducation et à la culture –, droit à la différence ou à l'identité.

I. Droit à la non-discrimination

La première partie de la constitution pastorale « Gaudium et Spes » traite d'abord de l'origine divine, de la grandeur et de la dignité de l'homme (Chapitre I^{er}).

Il est question ensuite du respect et de l'amour dû à la personne, au sein de toute communauté humaine (Chapitre II). C'est là que se situe l'affirmation de l'égalité essentielle de tous les hommes et, par voie de conséquence, du droit à la non-discrimination :

- I^o) Tous les hommes, doués d'une âme raisonnable et créés à l'image de Dieu, ont même nature et même origine ; tous, rachetés par le Christ,

jouissant d'une même vocation et d'une même destinée divine : on doit donc, et toujours davantage, reconnaître leur égalité fondamentale.

- 2°) Assurément, tous les hommes ne sont pas égaux quant à leur capacité physique qui est variée, ni quant à leurs forces intellectuelles et morales qui sont diverses. Mais toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'elle soit sociale ou culturelle, qu'elle soit fondée sur le sexe, la race, la couleur de la peau, la condition sociale, la langue ou la religion, doit être dépassée et éliminée, comme contraire au dessein de Dieu. (§ 29)

Que l'on compare ce texte à celui de la Déclaration universelle des droits de l'homme, étant entendu que les principes justificatifs ne peuvent être les mêmes pour un document élaboré à partir de la seule expérience humaine et pour un texte faisant référence aux données de la foi chrétienne, il est manifeste que les affirmations de principe sont également claires et formelles dans les deux cas.

« Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. »

La formule de la Déclaration universelle est peut-être plus simple et plus tranchante, mais celle du Concile a l'avantage d'être plus réaliste et plus dynamique. Elle reconnaît, à côté de l'égalité fondamentale des êtres humains, la réalité des inégalités concrètes qui les distinguent et les opposent. D'autre part elle contient un appel à faire reconnaître, « toujours davantage », cette égalité fondamentale.

De cette déclaration première, les pères conciliaires ont su tirer immédiatement quelques conséquences importantes : les discriminations dont sont victimes les femmes dans certaines civilisations, les inégalités excessives dont souffrent certaines catégories sociales ou certains peuples, toute forme d'esclavage social ou politique, sont réprouvées.

Après quoi on est assez surpris de savoir les difficultés auxquelles se sont heurtés les auteurs de la Déclaration conciliaire sur les relations de « l'Eglise avec les religions non chrétiennes », et « la religion juive en particulier ».

« L'Eglise qui réprouve toutes les persécutions contre tous les hommes, quels qu'ils soient, ne pouvant oublier le patrimoine qu'elle a en commun avec les Juifs, et poussée, non pas par des motifs politiques, mais par la charité religieuse de l'Evangile, déplore les haines, les persécutions et toutes les manifestations d'antisémitisme qui, quels que soient leur époque et leurs auteurs, ont été dirigées contre les Juifs. » (Nostra aetate, § 4)

On a l'impression, quoi qu'on dise, que les motifs politiques et plus précisément le désir de ne pas heurter les pays arabes en lutte contre Israël ont dicté la formule : « *Les manifestations d'antisémitisme, quels que soient leur époque et leurs auteurs.* »

Comment oublier que, malgré les condamnations formelles de l'antisémitisme par Pie XI (« *Mit brennender sorge* », 1937) et Pie XII (« *Summi Pontificatus* », 1939), parmi les responsables directs, ou les complices honteux des crimes nazis, beaucoup portaient le nom de Chrétien ?

Comment expliquer dès lors la discrétion du Concile, sinon par des motifs politiques ?

L'exemple il est vrai venait de haut : quelques mois après les émeutes de Sétif (1945) et le cruel massacre de Haïphong (1946) et la sévère répression de Madagascar (1947) au nom du pape Pie XII, le substitut Mgr Montini prenait note de la fermentation des peuples d'outre-mer, déplorait « *l'affaiblissement des puissances occidentales et les violences dont étaient victimes leurs représentants* », mais ne disait mot de l'injuste et permanente oppression coloniale.¹

Quand on relit par contre le chapitre 5 de la II^e partie de la Constitution conciliaire, chapitre consacré à la « *Sauvegarde de la paix et à la construction de la communauté des nations* », on est obligé de reconnaître qu'une assemblée, où les représentants des pays colonisateurs étaient fort nombreux, a osé dénoncer « *ces inégalités excessives et ces formes de dépendance abusive dont ne peuvent se libérer même les peuples qui ont acquis leur indépendance politique* ».

Le texte conciliaire dénonce les formes les plus actuelles du colonialisme quand il déclare : « *Il faut en finir avec l'appétit de bénéfices excessifs, avec les ambitions nationales et les volontés de domination politique, avec les calculs des stratégies militaristes, ainsi qu'avec les manœuvres dont le but est de propager ou d'imposer une idéologie.* » (§ 85, 1^o, 3).

En tout cela, les pères conciliaires sont fidèles à l'enseignement des pontifes romains, lorsque ceux-ci, renonçant aux formules de « prudence » politique, retrouvent la parole claire et nette des prophètes.

Ainsi le pape Jean XXIII remarquait-il, dans son encyclique « *Pacem in terris* », qu'on ne trouve plus, du moins en théorie, aucune justification aux discriminations raciales. Ce qui représente une étape importante sur la route conduisant à une communauté humaine (§ 44).

En remontant plus loin jusqu'aux sources de la morale traditionnelle, le texte conciliaire relève qu'à l'origine de l'esprit de domination et du mépris des personnes, il faut chercher « *l'envie, la méfiance, l'orgueil et les autres passions égoïstes* » (§ 83).

Ce rappel des principes condamne donc selon nous, sans équivoque, tous les crimes commis en violation du droit de chaque homme et de chaque groupe humain à la non-discrimination.

⁽¹⁾ *Documentation catholique*, 1948, col. 963.

2. Droit à l'éducation et à la culture

« La nature revendique aussi pour l'homme le droit d'accéder aux biens de la culture et par conséquent d'acquérir une instruction de base, ainsi qu'une formation technico-professionnelle correspondant au degré de développement de la communauté politique à laquelle il appartient. Il faut faire en sorte que le mérite de chacun lui permette d'accéder aux degrés supérieurs de l'instruction et d'arriver dans la société à des postes et à des responsabilités aussi adaptés que possible à ses talents et à sa compétence. » (« Pacem in terris », § 13).

C'est ainsi que Jean XXIII reprenait, en un seul article, l'essentiel des deux articles consacrés par la Déclaration universelle des droits de l'homme au droit à l'éducation et à la culture (Articles 26 et 27).

Vatican II par contre consacre deux chapitres différents au droit à l'éducation et au droit à la culture.

Le droit à l'éducation se trouve tout naturellement formulé dans la déclaration « Gravissimum Educationis » sur l'éducation chrétienne : « *Tous les hommes, de n'importe quelle race, âge, ou condition, dit ce texte que nous avons déjà comparé à l'article 26 de la Déclaration universelle, possèdent, en tant qu'ils jouissent de la dignité de personne, un droit inaliénable à l'éducation.* » (§ 1)

Ce qui frappe dans la Déclaration conciliaire c'est la complexité des conditions requises par une éducation authentique :

- adaptation à la fin propre à l'homme, à son caractère, son sexe, sa culture,
- ouverture au dialogue,
- initiation sexuelle prudente et progressive,
- formation du sens moral et religieux,
- utilisation des progrès de la psychologie et de la pédagogie.

Si l'on ajoute que le Concile exhorte tous les fils de l'Eglise à travailler avec courage pour obtenir que les bienfaits d'une éducation et d'une instruction convenable puissent au plus tôt s'étendre à tous et au monde entier, on comprend que Paul VI ait voulu faire de l'éducation de base le premier objectif de tout plan de développement :

« La faim d'instruction, dit le pape, n'est pas moins déprimante que la faim d'aliments : un analphabète est un esprit sous-alimenté. » (« Populorum progressio », § 35).

Pour ce qui est du droit à la culture, Vatican II consacre un chapitre important à « l'essor de la culture ». C'est le chapitre 2 de la II^e partie de la Constitution « Gaudium et Spes ».

Le Concile reconnaît évidemment le droit de tous à la culture :

« Puisqu'on a maintenant la possibilité de délivrer la plupart des hommes du fléau de l'ignorance, il est un devoir qui convient au plus haut point à notre temps, surtout pour les Chrétiens : celui de travailler avec acharnement à ce que, tant en matière économique qu'en matière politique, tant au plan national qu'au plan international, des décisions fondamentales soient prises, de manière à faire reconnaître partout et pour tous, en harmonie avec la dignité de la personne humaine, sans distinction de race, de sexe, de nation, de religion ou de condition sociale, le droit à la culture et sa réalisation. » (§ 60, 1°).

Cette réalisation exige qu'on procure à chacun une quantité suffisante de biens culturels, surtout de ceux qui constituent la culture dite de "base". Mais il faut aussi donner à ceux qui en sont capables la possibilité de poursuivre des études supérieures, de telle sorte que dans la mesure du possible ils occupent les fonctions qui correspondent à leurs aptitudes. Il faut enfin tout faire pour que chacun prenne conscience et du droit et du devoir qu'il a de se cultiver, non moins que de l'obligation qui lui incombe d'aider les autres à le faire.

« Ainsi tout homme, comme les groupes sociaux de chaque peuple, pourront atteindre, selon le vœu du Concile et les exigences de la justice, leur plein épanouissement culturel, conformément à leurs dons et à leurs traditions. » (§ 60, 2°).

Cette dernière expression, « conformément à leurs dons et à leurs traditions », mérite d'être soulignée car elle suppose une doctrine que Paul VI explicitera dans son encyclique sur le « développement des peuples ».

« Riche ou pauvre, dit en effet le pape, chaque pays possède une civilisation reçue des ancêtres : institutions exigées pour la vie terrestre et manifestations supérieures, artistiques, intellectuelles et religieuses de la vie de l'esprit. »

« Lorsque celles-ci possèdent de vraies valeurs, il y aurait grave erreur à les sacrifier à celles-là. Un peuple qui y consentirait perdrait par là le meilleur de lui-même, il sacrifierait pour vivre ses raisons de vivre. »

« L'enseignement du Christ vaut aussi pour les peuples : que servirait à l'homme de gagner l'univers, s'il vient à perdre son âme ? » (« Populorum progressio », § 40).

Nous reviendrons sans doute sur cette dialectique, mais pour le moment nous pouvons observer qu'elle nous fait passer du droit à la culture au droit des cultures, au droit de chaque culture à sa différence ou à son identité.

3. Droit à la différence ou à l'identité

Le problème culturel du droit à la différence, ou à l'identité de chaque groupe ethnique, linguistique, ou religieux s'est souvent présenté, dans le champ des affrontements politiques, sous la forme du droit des minorités.

Dans ce domaine l'Eglise catholique possède, au moins depuis Pie XII, une doctrine bien établie : le message de Noël 1941 que nous avons déjà cité ne proclamait-il pas ?

« Dans le champ d'une nouvelle organisation fondée sur les principes moraux, il n'y a pas place pour l'oppression, ouverte ou dissimulée, des particularités culturelles et linguistiques des minorités nationales, pour l'entrave et le resserrement de leurs capacités économiques, pour la limitation ou l'abolition de leur fécondité naturelle. »²

Et Jean XXIII ne reprenait-il pas le même enseignement lorsqu'il écrivait dans l'encyclique « *Pacem in terris* » ? :

« Nous devons déclarer de la façon la plus explicite que toute politique tendant à contrarier la vitalité et l'expansion des minorités constitue une faute grave contre la justice, plus grave encore quand ces manœuvres visent à les faire disparaître. »

« Par contre, rien de plus conforme à la justice que l'action menée par les pouvoirs publics pour améliorer les conditions de vie des minorités ethniques, notamment en ce qui concerne leur langue, leur culture, leurs coutumes, leurs ressources et leurs entreprises économiques. » (« *Pacem in terris* », § 95 et 96).

« Il ne faut donc point s'étonner que Vatican II ait voulu rappeler aux pouvoirs publics qu'il leur revient, non pas de déterminer le caractère propre de la civilisation, mais d'établir les conditions et de prendre les moyens susceptibles de favoriser la vie culturelle, au bénéfice de tous, sans oublier les éléments minoritaires présents dans une nation. » (« *Gaudium et Spes* », § 59, 5°).

Mais le droit à l'identité dit plus que le droit des minorités. Nous pouvons y inclure les libertés fondamentales, d'opinion, d'expression, de religion et même d'association, qui se retrouvent dans les principales Déclarations de droits (Articles 18, 19, 20 de la Déclaration universelle). Ces libertés permettent à chaque individu ou à chaque groupe humain de se déterminer lui-même, comme il convient à la dignité de l'homme.

Or si l'Eglise a su parfois revendiquer devant les états souverains les justes libertés des minorités qui menacent l'homogénéité de ces états, il faut aussi admettre qu'elle-même a eu bien du mal à reconnaître certaines de ces libertés modernes, comme la liberté de conscience, ou la liberté de religion : rappelons-nous le Syllabus de Pie IX et ses condamnations (1864).

Et pourtant la charte des droits et devoirs de l'homme que Jean XXIII a placée en tête de l'encyclique « *Pacem in terris* » accepte et adopte l'essentiel de ces libertés :

⁽²⁾ Ibid., 1946, col. 936.

« Tout être humain a droit au respect de sa personne, à sa bonne réputation, à la liberté dans la recherche de la vérité, dans l'expression et la diffusion de sa pensée. . . » (§ 12).

« Chacun a le droit d'honorer Dieu, suivant la juste règle de la conscience, et de professer la religion dans la vie privée et publique. . . » (§ 14).

« Du fait que l'être humain est ordonné à la vie en société, découle le droit de réunion et d'association. . . » (§ 23).

Peu auparavant, le même Jean XXIII avait enseigné que la présence de l'état dans la société « si vaste et si pénétrante soit-elle, n'a pas pour but de réduire de plus en plus la sphère de liberté de l'initiative personnelle des particuliers. Tout au contraire, elle a pour objet d'assurer à ce champ d'action la plus vaste ampleur possible, grâce à la protection effective, pour tous et pour chacun, des droits essentiels de la personne humaine » (« Mater et Magistra », § 56).

Vatican II va encore plus loin dans son souci d'accorder et de garantir à chaque homme et à chaque peuple cet espace de liberté qui exige son plein épanouissement.

Les pères conciliaires reconnaissent en effet que « dans le monde entier progresse de plus en plus le sens de l'autonomie, comme de la responsabilité ; ce qui, sans aucun doute, est de la plus haute importance pour la maturité spirituelle et morale du genre humain » (« Gaudium et Spes », § 55).

Ou encore : « La culture, puisqu'elle découle immédiatement du caractère raisonnable et social de l'homme, a sans cesse besoin d'une juste liberté pour s'épanouir et d'une légitime autonomie d'action, en conformité avec ses propres principes. Elle a droit au respect et à une certaine inviolabilité. » (§ 59).

Il est vrai que ce souci de la liberté des personnes et des peuples, de l'autonomie de la culture et du monde est assez nouveau dans l'enseignement de l'Eglise. Mais il est réel : l'expression en est très claire : « Le Consile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. » (« Dignitatis Humanae », § 2)

Les divers travaux qui ont préparé cette Déclaration, ou la Constitution sur l'Eglise dans le monde de ce temps, démontrent qu'il ne s'agit point de déviation ou de palinodie. Les pères conciliaires n'ont pas ignoré les doctrine classique de l'Eglise, pas plus que les antinomies auxquelles se heurte la pensée contemporaine : communication des cultures et sauvegarde de l'identité culturelle, souci de progrès et fidélité aux traditions, spécialisation et synthèse, autonomie de la culture et nécessité de la religion (« Gaudium et Spes », § 56), mais un effort de renouvellement et d'approfondissement, portant sur des aspects de la foi jusque là négligés, a permis d'ouvrir des perspectives inédites.³

⁽³⁾ Cardinal Bea, *L'unité dans la liberté*, Paris, Fayard, 1966, p. 27.

L'enseignement de l'Eglise aujourd'hui est donc formel : L'Eglise reconnaît les droits culturels de l'homme. « *Nous réaffirmons*, ont dit les évêques au synode de 1971, *le droit des peuples à conserver leur propre identité.* » Et pourtant cet enseignement est soumis à critique de divers côtés.

II– Une doctrine en procès

Dans un journal français très sérieux, on pouvait lire récemment cette déclaration d'un groupe d'ethnologues :

« L'Église, du fait de ses erreurs passées et présentes, ne peut se prétendre investie d'aucune mission, ni revendiquer aucun droit particulier. Son incompétence est certaine. L'esprit de l'Évangile, dans la pratique des missionnaires, n'est qu'un aspect de l'impérialisme culturel. La morale chrétienne n'a jamais évité les génocides, ethnocides et d'autres crimes. »⁴

Une telle opinion, malgré sa partialité et son injustice, mérite qu'on s'y arrête, car elle est partagée par beaucoup de nos contemporains.

I. L'Église et les missions

Du 25 au 30 janvier 1970, un symposium était organisé à la Barbade sous l'égide du Conseil Œcuménique des Églises. Les savants, croyants ou incroyants, qui y ont participé, ont affirmé que les indigènes d'Amérique continuent d'être assujettis à une domination coloniale, qui a pris ses origines lors de la conquête et qui ne s'est jamais interrompue au sein des sociétés nationales.

Le Congrès a donc lancé un appel aux divers états nationaux et aussi aux diverses missions religieuses. Celles-ci se seraient en effet souvent converties en entreprises de colonisation et de domination, complices des intérêts impérialistes dominants.⁵

Si elles veulent jouer un rôle dans la libération des sociétés indigènes, les missions religieuses doivent remplir un certain nombre de condition : elles doivent adopter une attitude de respect sincère face aux cultures indigènes, mettre fin au vol des propriétés indigènes, éteindre l'esprit somptuaire et pharaonique toujours fondé sur l'exploitation de l'Indien, suspendre immédiate-

⁽⁴⁾ *Le Monde*, N° du 20–21 septembre 1970.

⁽⁵⁾ Victor Daniel Bonilla, *Serfs de Dieu et maîtres d'Indiens*, Paris, Fayard, 1972, p. 240.

ment toute pratique de déplacement ou de concentration des peuples indigènes dans un but de catéchisation ou d'assimilation.⁶

Ces dénonciations nous rappellent certaines pages tristement célèbres de l'histoire de l'Eglise et plus particulièrement de l'histoire des missions : nous mentionnerons l'affaire de Cyrille et Méthode, l'attitude des missionnaires francs parmi les Chrétiens d'Orient, la condamnation romaine des "réductions" du Paraguay ou des "rites chinois".⁷

Comment ne pas voir qu'il y a sans doute ici une indication sur la nécessité de reprendre l'étude des rapports de la foi et des cultures et les problèmes essentiels de la théologie missionnaire ?

2. L'Eglise et l'antisémitisme

L'attitude de l'Eglise devant l'antisémitisme hitlérien constitue un autre chapitre de l'histoire ecclésiastique qui fait encore question pour un certain nombre de nos contemporains.

« Personne n'est étranger au cœur de l'Eglise. . . Tout ce qui est humain nous regarde ». En 1964, ces phrases de Paul VI dans « Ecclesiam suam », écrit le professeur Alfred Grosser, ne provoquent aucun étonnement. Mais de telles formules n'ont pas été mises en pratique à tout moment. »⁸

Si l'enseignement de l'Eglise avait été plus net et plus formel, l'ambassadeur de France au Vatican, Léon Bérard aurait-il pu écrire à son gouvernement, au moment où celui-ci préparait une série de mesures antijuives :

« Il y a une opposition foncière, irréductible, entre la doctrine de l'Eglise et les théories racistes. De ces enseignements touchant les idées racistes, on ne saurait pourtant déduire, il s'en faut de beaucoup, qu'elle condamne nécessairement toute mesure particulière prise par tel ou tel état, contre ce que l'on appelle la race juive. »⁹

Comment expliquer que dans les mêmes circonstances la plupart des évêques français, et la majorité de son propre clergé, aient refusé de suivre l'archevêque de Toulouse, Monseigneur Saliège, dans sa dénonciation de l'antisémitisme français ?

D'ailleurs, les évêques allemands réunis à Fulda le 23 août 1945 n'ont-ils pas

⁽⁶⁾ *De l'ethnocide*, Paris, U.G.E., 1972, pp. 419-429.

⁽⁷⁾ Louis Wei Tsing-Sing, *Le Saint Siège et la Chine*, Paris, A. Allais, 1971, p. 82.

⁽⁸⁾ Alfred Grosser, Postface de l'ouvrage de S. Friedlander, *Pie XII et le III^e Reich*, Paris, Seuil, 1964, p. 223.

⁽⁹⁾ Saul Friedlander, op. cit. pp. 93-94.

dû reconnaître que « beaucoup d'Allemands s'étaient laissé tromper par les doctrines fausses du national-socialisme, avaient assisté indifférents aux crimes contre la liberté et la dignité humaine, prêté assistance aux criminels par leur attitude, étaient devenus eux-mêmes des criminels ».¹⁰

Alfred Grosser admet que, depuis cet examen de conscience de 1945, un changement a eu lieu, au sein de l'Église catholique, mais un changement partiel seulement.

« L'Église condamnerait publiquement de nouveaux fours crématoires, mais elle n'est pas nécessairement sensible à des attentats moins graves contre la personne humaine ou plus exactement son ordre de priorité dans la gravité de ces attentats n'est pas toujours le même que celui de la Charte des droits de l'homme. L'athéisme est à combattre avant la dictature. . . »
 « L'Église s'en prend au totalitarisme, essentiellement parce qu'il est totalitaire, c'est-à-dire parce qu'il empiète dans le domaine religieux et dans la vie privée. . . La suppression des libertés publiques, le monolithisme politique et même l'emploi de la contrainte contre les opposants passent au second plan. Comment en serait-il autrement puisque les valeurs mises en avant par le XVIII^e siècle et exprimées par les Déclarations des droits, américaine et française, sont sans doute évangéliques mais dans l'ensemble peu conformes à la tradition catholique ? La liberté de conscience, le refus de recourir à la force contre l'adversaire ne font pas partie de l'héritage de l'Église romaine. »¹¹

Nous avons cité longuement le professeur A. Grosser afin de mettre en évidence le type d'analyse historique auquel est parfois soumis l'enseignement de l'Église.

Cette distorsion dans l'attitude de l'Église, selon que ses propres droits sont en jeu, ou seulement les droits de l'homme, est sans doute susceptible de faire l'objet d'autres analyses : analyse de type psycho-sociologique, comme fait B.J. de Clercq à propos du conservatisme dans l'Église¹², ou analyse de type socio-politique, analogue à celle que propose J. Guichard au sujet de la stratégie réformiste du Saint Siècle¹³, mais au préalable une autre tâche s'impose.

Au dernier synode, un des évêques participants, Monseigneur Nguyen Kim Diem, archevêque de Hué, a posé une question fort semblable à celles que formulait le professeur A. Grosser : « Déjà des évêques sont incarcérés à cause de la défense des droits de l'Église. Y en aura-t-il d'incarcérés pour la défense des droits de l'homme ? »¹⁴

(10) Ibid., p. 227.

(11) Ibid., p. 228.

(12) B.J. de Clercq, *Religion, idéologie et politique*, Tournai, Castermann, 1968, pp. 81–98.

(13) Jean Guichard, *Église, luttes des classes et stratégies politiques*, Paris, Cerf, 1972, pp. 112–123.

(14) René Laurentin, *Réorientation de l'Église après le troisième Synode*, Paris, Seuil, 1972, p. 164.

Cela signifie pour nous que la doctrine de l'Église sur les droits de l'homme en général et les droits culturels de l'homme en particulier mérite un examen critique dans ses justifications, sinon dans ses formulations.

3. Examen critique

Lors de son premier radiomessage de guerre, à Noël 1939, le pape Pie XII attirait l'attention des gouvernants sur « *les vrais besoins et les justes requêtes des nations et des peuples, comme aussi des minorités ethniques* ». Il déclarait ensuite que ces requêtes méritent un bienveillant examen même « *si elles ne suffisent pas toujours à fonder un droit strict* ». ¹⁵

De telles formules, non dénuées d'ambiguïté, sont l'expression d'une volonté, mais aussi d'un refus, sinon d'une illusion.

- Volonté de contribuer à la restauration de la paix par l'affirmation de principes moraux indiscutables, tels que « *le droit à la vie et à l'indépendance de toutes les nations, grandes et petites, puissantes et faibles* », car « *la volonté de vivre d'une nation ne doit jamais équivaloir à la sentence de mort pour telle autre* ».
- Refus aussi de se risquer sur le terrain brûlant des applications, ce qui s'explique par le désir de sauvegarder par-dessus tout le bien suprême de l'unité.
- Illusion cependant, caractéristique d'un moralisme qui imagine qu'un simple rappel des principes généraux de la morale peut dispenser de transformer les structures socio-juridiques oppressives et injustes.

Le pape Jean XXIII reprend dans « *Pacem in terris* » les mêmes affirmations de principe.

Nous avons nous-mêmes cité les paragraphes 95 et 96 de la célèbre encyclique, mais chaque fois que l'on veut utiliser ce rappel de principes pour la défense des droits culturels d'un groupe minoritaire quelconque, on se heurte au paragraphe suivant, le paragraphe 97, qu'il faut citer dans son intégralité car il paraît reprendre entièrement tout ce qui avait été accordé auparavant aux groupes opprimés :

« *On observera pourtant que ces minorités, soit par réaction contre la situation pénible qui leur est imposée, soit en raison des vicissitudes de leur passé, sont assez souvent portées à exagérer l'importance de leurs particularités, au point même de les faire passer avant les*

⁽¹⁵⁾ Pie XII, *Inquesto giorno*, E.J. Chevalier et J. Marmy, *La communauté humaine selon l'esprit chrétien*, Fribourg, 1944, p. 570.

valeurs humaines universelles, comme si le bien de toute la famille humaine devait être subordonné aux intérêts de leur propre nation. »

« Il serait normal, au contraire, que les intéressés prennent également conscience des avantages de leur condition : le contact quotidien avec des hommes dotés d'une culture ou d'une civilisation différente les enrichit spirituellement et intellectuellement et leur offre la possibilité d'assimiler progressivement les valeurs propres au milieu dans lequel ils se trouvent implantés. »

« Cela se réalisera s'ils constituent comme un pont qui facilite la circulation de la vie sous ses formes diverses, entre les différentes traditions ou cultures et non pas une zone de friction, cause de dommages sans nombre et obstacle à tout progrès et à toute évolution. »

(« Pacem in terris », § 97)

Nous voilà en présence d'une argumentation que connaissent bien tous les groupes minoritaires : on croyait pouvoir se référer à la doctrine de l'Église pour justifier les revendications les plus élémentaires : écoles, moyen de communication sociale, etc. . .

« Vous exagérez l'importance de vos particularités », « Vous vous fermez aux valeurs universelles », « Vous vous coupez du progrès et de l'évolution », « Vous cédez à un nationalisme étroit et désuet ». . ., tels sont les propos que nous adressent les représentants civils et ecclésiastiques des puissances et des cultures dominantes.

Il y a aussi une variante des formules indiquées. Elle nous est fréquemment opposée par les autorités religieuses.

« Il ne faut pas, nous dit-on, placer la langue et la culture au-dessus de la foi et de l'évangile. Il faut les mettre à leur service et non l'inverse. »

C'est tout le problème de l'instrumentalisation de la culture qui est ainsi soulevé. Problème considérable, mais qui se situait dans des perspectives très particulières jusqu'aux révisions du dernier Concile.

Les nombreux discours du pape Pie XII sur les thèmes de l'Église et de la culture nous offrent de bons exemples de ces perspectives.¹⁶

Nous citerons l'allocution que le pape adressait le 9 mars 1956 aux membres de « l'Union internationale des institutions d'archéologie, d'histoire et

⁽¹⁶⁾ Pie XII, « Congrès des maîtres et élèves adultes des cours d'éducation populaire », 19 mars 1953, *Documentation catholique*, 1953, col. 386, « X^e congrès international des sciences historiques », 7 septembre 1955, *Documentation catholique*, 1955, col. 1218, « II^e congrès de la fédération internationale des traducteurs », *Documentation catholique*, 1956, col. 330, « Comité international pour l'unité et l'universalité de la culture », 5 mai 1956, *Documentation catholique*, 1956, col. 652, « III^e congrès de l'union mondiale des enseignants catholiques », 5 août 1957, *Documentation catholique*, 1957, col. 612, Jean Bruls, « L'Église et les cultures », *Textes de Pie XII, Église vivante*, Louvain, 1967.

d'histoire de l'art » : « *L'Eglise catholique ne s'identifie à aucune culture* », telle est la position fondamentale de l'Eglise selon Pie XII.

« *Son divin fondateur n'a donné en effet à l'Eglise aucun mandat, ni fixé aucune fin d'ordre culturel. Le but que le Christ lui assigne est strictement religieux.* »

« *Le rôle de l'Eglise est de conduire les hommes à Dieu, afin qu'ils se livrent à Lui sans réserve et trouvent ainsi en Lui la paix intérieure parfaite. . . L'Eglise ne peut jamais perdre de vue ce but strictement religieux.* »

Pour illustrer son propos, le pape a recours à des exemples historiques : richesses culturelles du monde hellénique opposées aux valeurs religieuses du monde hébraïque, conflits de la foi et de la culture au moment de la Renaissance.

Ayant ainsi affirmé l'indépendance radicale de la religion par rapport à la culture, Pie XII observe cependant que « *la culture est organiquement liée à la religion* » et que « *la décadence culturelle est souvent précédée d'une décadence religieuse* ».

Il ne faudrait voir là aucune contradiction car « *l'activité culturelle met en œuvre les aptitudes conférées par le Créateur à la nature humaine. Elle réalise un ordre qu'Il a donné expressément : « Remplissez la terre et soumettez la ».* » (Genèse I, 28)

« *La culture qui se veut authentique, saine et durable, appelle donc d'elle-même une relation intime à la religion* ». Cela explique que « le parfait Chrétien » soit aussi « l'homme parfait » et que l'Eglise par sa seule présence ait pu influencer la culture de l'humanité.¹⁷

« *Distinguer pour unir* », écrivait naguère le philosophe de l'humanisme intégral Jacques Maritain.¹⁸ Le pape Pie XII poursuit une démarche analogue dans le texte que nous analysons.

Dans un premier temps on distingue nettement "Eglise" et "culture". Puis en un deuxième temps on les réunit dans une relation nouvelle. Il y a désormais un rapport de subordination entre l'Eglise et la culture, rapport analogue à celui qu'on établissait jadis entre la théologie et la philosophie quand on disait : « *La philosophie servante de la théologie* », « *Philosophia ancilla theologiae* ».

La doctrine de Pie XII était, pour ainsi dire, la doctrine classique : Pie XI lui-même l'avait déjà exprimée quand il écrivait à Monseigneur Roland Gosselin,

(17) Pie XII, « Allocution aux Instituts d'archéologie, histoire et histoire de l'art », 9 mars 1956, *Documentation catholique*, 1956, col. 390-392.

(18) Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936.

à l'occasion de la Semaine sociale de Versailles en 1936 : « *Il ne faut jamais perdre de vue que l'objectif de l'Eglise est d'évangéliser et non de civiliser. Si elle civilise, c'est par l'évangélisation.* »¹⁹

Il faut aussi reconnaître que selon la philosophie dont s'inspire cette doctrine, la puissance de Dieu est ainsi conçue qu'elle respecte pleinement l'autonomie des êtres qu'elle-même soutient dans l'existence.

« *Dieu, d'après saint Thomas, est cause toute puissante, parce qu'il donne à toutes choses leur être et leur nature même. Il agit en elles, plus intime à elles qu'elles-mêmes, selon le mode de leur essence, en assurant du dehors l'agir libre de celles qui sont libres par nature. . . La divine sagesse est souverainement libre, elle n'est nullement despotique à l'égard du créé.* »²⁰

Dans la mesure où elle resterait fidèle à son origine divine, l'Eglise pourrait, sans dommage, assurer la tutelle et la promotion même des réalités terrestres. L'histoire démontre que l'autorité ecclésiastique n'a pas empêché l'éclosion de toute pensée originale. En Orient l'arrivée du christianisme a provoqué la naissance de la littérature arménienne ou copte et au Moyen Age la foi des Chrétiens a soutenu l'art des cathédrales. Mais tout cela ne peut faire oublier les excès et les abus du pouvoir spirituel.

Pie XII qui fut si soucieux d'exorciser la notion de "puissance" afin sans doute de n'avoir pas à y renoncer, nous a donné lui-même la preuve que la conception traditionnelle de la foi et de la culture, de l'Eglise et du monde n'était pas sans danger.²¹

Ce n'est pas en vain que Jacques Maritain signalait le risque de « l'impérialisme in spiritualibus ». ²²

Rappelons seulement quelques aspects de la politique vaticane sous ce règne de Pie XII, en dehors de son attitude controversée par rapport au fascisme ou à l'antisémitisme :²³ le soutien et les encouragements donnés au natio-

(19) Pie XI, *Lettre à Monseigneur Roland Gosselin*, Semaines sociales de France, Versailles, 1936, pp. 461-462.

(20) Jacques Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953, p. 111.

(21) « *Une puissance politique, c'est une puissance qui poursuit des buts politiques. L'Eglise ne veut pas l'être, elle ne l'est pas. . .* », « *Elle est une puissance religieuse et morale dont la compétence s'étend aussi loin que le domaine religieux et moral. Et celui-ci à son tour embrasse l'activité libre et responsable de l'homme considéré en lui-même et dans la société* », Pie XII, « *Allocution aux journalistes de la presse étrangère* », 13 mai 1953, *Documentation catholique*, 1953, col. 758.

(22) Jacques Maritain, op. cit. pp. 117-118.

(23) Emmanuel Mounier, *L'engagement de la foi*, Paris, Seuil, 1968, pp. 129-133, « *En interrogeant les silences de Pie XII* » in *Le voltigeur*, 5 mai 1939, « *Vendredi saint 1939 – Chose d'Espagne* ».

nal-catholicisme espagnol²⁴, le silence opposé aux appels des Catholiques basques ou catalans persécutés²⁵, la suspension ou la condamnation portées sur certains chercheurs et savants comme le père de Lubac, le père Chenu, ou le père Teilhard de Chardin.²⁶

Plus près de nous et très récemment, la conférence épiscopale française réunie à Lourdes en Assemblée Générale venait de déclarer : « Créé à l'image de Dieu, le plus petit d'entre les hommes est appelé à se réaliser et à s'accomplir en participant à la marche de l'humanité. Nulle Chrétienne, nul Chrétien ne peut être tranquille tant qu'un seul de ses frères est quelque part victime de l'injustice, de l'oppression, ou dégradé. »²⁷

Pendant ce temps les représentants d'un groupe ethnique minoritaire, le groupe ethnique basque, organisaient une action non-violente, sous forme de grèves de la faim, dans plusieurs églises et cathédrales de France et du Pays Basque : Bayonne, Saint-Sébastien, Paris. Les réactions des autorités ont été parfaitement divergentes dans les trois lieux de culte : protestation contre la police à Saint-Sébastien, protestation contre les grévistes à Bayonne, expulsion des grévistes à Paris.²⁸

Il est toujours difficile de passer des principes moraux les mieux établis à leur application concrète, mais la difficulté du passage s'accroît sensiblement lorsque les principes sont mal définis, ou imparfaitement justifiés ; nous nous demandons si ce n'est pas le cas pour la question qui nous préoccupe celle des droits culturels de l'homme. Voilà pourquoi nous voudrions consacrer un dernier chapitre de synthèse à une élucidation des principes qui justifient ces droits.

(24) V.M. Arbeloa, « Pie XII y España » in *El Ciervo*, Barcelona, Octobre 1972, Télégramme de Pie XII à Franco le 1^{er} avril 1939, « En élevant notre cœur vers Dieu, nous nous réjouissons avec votre Excellence, de la victoire (sic) tant désirée de l'Espagne catholique » (resic).

(25) A. Mendizabal, *Aux origines d'une tragédie*, Préface de Jacques Maritain, Paris, 1937.

(26) R.P. d'Ouinice, *Un prophète en procès : Pierre Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier, 1970.

(27) *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*, Paris, 15 novembre 1972.

(28) *Documentation catholique*, Déclaration de Mgr Vincent, 19 novembre 1972, col. I049.

BIBLIOGRAPHIE

- Actes du Concile Vatican II*, Paris, Cerf, 1966.
- sur l'Eglise dans le monde de ce temps « Gaudium et Spes ».
 - sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes « Nostra aetate ».
 - sur la liberté religieuse « Dignitatis Humanae ».
 - sur l'éducation chrétienne « Gravissimum Educationis ».
 - sur l'activité missionnaire de l'Eglise « Ad Gentes » - Paris, Cerf, 1966.
- « Allocution, discours et messages de Pie XII », *Documentation catholique*, Paris, Bonne Presse, 1939–1958.
- Añoveros (Mgr), « Le christianisme message de salut pour les peuples », *Bulletin diocésain de Bayonne*, 27 mars 1974.
- Friedlander (S.), *Pie XII et le III^e Reich*, Paris, Seuil, 1964.
- Jaulin (R.), *De l'ethnocide*, Paris, U.G.E., 1972.
- Jean XXIII, *Pacem in terris*, Paris, Fleurus, 1963.
- Mounier (E.), *L'engagement de la foi*, Paris, Seuil, 1968.
- Paul VI, *Populorum Progressio*, Paris, Centurion, 1967.
- Synode des évêques 1971*, Paris, Centurion.

– X –

ESSAI DE SYNTHÈSE

I – Retour aux sources de la foi

1. La dignité de la personne
2. Le personnalisme biblique

II – Les médiations nécessaires

1. Personne et communauté
2. La foi et la culture

III – Conclusions pastorales et politiques

1. Méthodologie nouvelle
 2. Objectifs de la mission
 3. Développements politiques
-

Aussitôt après la dernière session du Concile Vatican II, un des théologiens conseillers des évêques d'Afrique, le père Gustave Martelet (s.j.) a voulu publier sous forme d'Introduction à l'esprit du Concile ce qu'il a appelé « Les idées maîtresses de Vatican II ». Il y fait observer que « *les écrits conciliaires surabondent d'aveux, de décisions, d'ouverture en tout genre, de sympathie profonde, d'amour intelligent, d'amitié généreuse pour l'homme* ».

« *C'est un vrai renouveau de cette divine "philanthropie", en laquelle les pères grecs voyaient le trait le plus profond de Dieu : l'amour de Dieu pour l'homme, écrivait Clément d'Alexandrie, passe toute parole et sa haine du mal est sans limite.* »¹

⁽¹⁾ Gustave Martelet, *Les idées maîtresses de Vatican II*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 137.

I- Retour aux sources de la foi

C'est souvent par un retour aux sources de la foi que se réalisent à travers l'histoire les grands renouveaux et les développements de la doctrine chrétienne. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si ce même mouvement s'est manifesté au dernier Concile de différentes manières et en particulier par une prise de conscience renouvelée de la dignité de la personne humaine.

I. Dignité de la personne

De la dignité de la personne humaine, « *Dignitatis humanae* », tel est précisément le titre d'un document conciliaire, d'apparence modeste au dire d'un des principaux experts qui ont travaillé à le préparer, le père John Courtney Murray, mais un document riche de signification car il exprime l'une des orientations majeures de Vatican II, l'orientation personnaliste.²

Il s'agit d'un texte difficilement élaboré, à travers les six rédactions successives qui se sont échelonnées de 1960 à 1965³, texte qui définit dans l'ordre juridique de la société le droit de la personne humaine au libre exercice de la religion.

Or selon la Déclaration conciliaire, « *ce n'est pas dans une disposition subjective de la personne qu'est fondé le droit à la liberté religieuse, mais dans sa nature même* ». (« *Dignitatis Humanae* », § 2).

Pour nous cette remarque est fondamentale : s'il est vrai que de soi une religion ne peut se réduire à un système culturel de type symbolique, il est pourtant évident que toute religion est aussi un système culturel. Comme disait G. Santayana, « *Essayer de parler, sans parler aucune langue particulière, est une tentative aussi désespérée que d'avoir une religion qui ne serait aucune religion particulière. . . Ainsi toute religion vivante et solide possède une forte idiosyncrasie.* »

(2) John Courtney Murray, « La déclaration sur la liberté religieuse », in *Concilium*, n° 15, p. 7.

(3) René Coste, *Théologie de la liberté religieuse*, Gembloux, Duculot, 1969, pp. 249–353.

Sur le plan juridique auquel se situe le Concile et auquel nous nous situons, la religion est considérée comme une institution culturelle singulière et « *le droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse* » est un cas particulier d'un droit plus général de la personne et des communautés à la liberté civile et sociale en matière culturelle.

Voilà pourquoi nous estimons que la dignité de la personne humaine constitue le principe fondamental sur lequel repose l'ensemble des droits culturels de l'homme. D'ailleurs le père John Courtney Murray ne disait-il pas que c'est « *une vérité fondamentale sur laquelle est fondé tout l'ordre socio-juridique* » ?⁴

La note 2 de la Déclaration « *Dignitatis humanae* » renvoie expressément à la doctrine des papes les plus récents, de Léon XIII à Jean XXIII, en passant par Pie XI et Pie XII. Mais en réalité on peut remonter beaucoup plus haut dans la tradition de l'Eglise puisque à travers le pape Léon XIII, disciple de Taparelli d'Azeglio, nous savons que l'Eglise romaine a renoué avec l'enseignement des grands théologiens thomistes Suarez et Vitoria et des défenseurs des Indiens le pape Paul III et l'évêque Las Casas.

Mais pour être honnête nous ne pouvons, par souci de continuité, nier le développement certain de la doctrine. Sans remonter aux thèses de saint Bernard sur la croisade, aux condamnations de Benoît XIV sur les rites chinois et aux anathèmes du « *Syllabus* » contre les libertés modernes, il est aisé de relever que l'idée de dignité de l'homme ne joue pas le même rôle dans les « *Encycliques* » de Léon XIII que dans celles de Jean XXIII.

D'après Léon XIII, le bien commun de la cité réside dans un ensemble de vertus dont la principale paraît être l'obéissance aux lois. Dans cette perspective, la fonction gouvernementale est prédominante et la responsabilité des chefs d'état est essentiellement d'ordre moral. Il faut donc construire la cité selon la doctrine de l'Eglise et toujours à partir du sommet.

Quant aux sujets de l'état, il leur est rappelé qu'il n'est pas plus permis de mépriser le pouvoir légitime, quelle que soit la personne en qui il réside, que de résister à la volonté de Dieu ; or ceux qui lui résistent courent d'eux-mêmes à leur perte.

« *Ainsi donc, dit le pape Léon XIII dans sa lettre « Immortale Dei », secouer l'obéissance et révolutionner la société par le moyen de la sédition c'est un crime de lèse-*

(4) John Courtney Murray, « La Déclaration sur la liberté religieuse », in *Nouvelle revue théologique*, 1966, n° I, p. 46.

majesté, non seulement humaine, mais divine. »⁵

Les droits de la personne humaine sont encore loin dans une telle perspective. Mais la naissance et l'expansion des états totalitaires permettra un jour de découvrir les méfaits de l'obéissance et par contrecoup « les vertus de la liberté ».⁶

C'est alors le moment où, devant les agressions nazies, le pape Pie XI rappelle que la nature humaine possède, au titre de la personne, « *des droits qu'elle tient de Dieu et qui doivent demeurer vis-à-vis de la collectivité hors de toute atteinte qui tendrait à les nier, à les abolir, ou à les négliger* ».⁷

Par la suite, une prise de conscience croissante de la dignité de la personne humaine inspire toute l'œuvre doctrinale du pape Pie XII : celui-ci considère que le citoyen n'est pas l'objet passif de la vie sociale, mais un sujet actif de cette vie, appelé à participer à l'exercice du pouvoir.

En même temps, Pie XII développe la thèse de la nature juridique de l'état. D'après cette thèse, la tâche première de l'état consiste à protéger les droits de l'homme et à faciliter l'accomplissement de ses devoirs. Telle est la contribution historique de ce pape qui enseignait que « *l'origine et la fin essentielle de la vie sociale réside dans la conservation, le développement, le perfectionnement de la personne humaine* ».⁸

Parallèlement d'ailleurs, et souvent à l'encontre de la politique vaticane⁹, se développait à la base un très fort courant humaniste et personnaliste qu'illustrent, parmi bien d'autres, les noms de Emmanuel Mounier (1905–1950), Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) et Jacques Maritain (1882–1973).

C'est ce courant qui a paru s'imposer au sommet de la hiérarchie ecclésiastique, avec la convocation du deuxième Concile du Vatican par le pape Jean XXIII, en 1961.

La bulle « *Humanae Salutis* » du 25 décembre 1961¹⁰ et surtout le discours d'ouverture du Concile du 11 novembre 1962 manifestaient la volonté du pape de « *rejeter l'opinion des prophètes de malheur qui annoncent toujours des catastro-*

(5) Léon XIII, Encyclique « *Immortale Dei* », in Chevalier et Marmy, op. cit. p. 433.

(6) Augusto Adam, *La virtud de la libertad*, San Sebastián, Dinor, 1961.

(7) Pie XI, Encyclique « *Mit Brennender Sorge* », in Chevalier et Marmy, *La communauté humaine*, Fribourg, 1944, p. 93.

(8) Pie XII, Radiomessage « *Con sempre* », in Chevalier et Marmy, op. cit. p. 503.

(9) Emmanuel Mounier, « *L'engagement de la foi* », *Laïc dans l'Eglise et devant la politique vaticane*, Paris, Seuil, 1968, pp. 119–144.

(10) Jean XXIII, Bulle « *Humanae Salutis* », *Cahiers d'action religieuse et sociale*, Paris, 1^{er} juin 1962, p. 323.

phes » et de « voir comment les desseins secrets de la Providence se réalisent à travers le temps et les travaux des hommes ». ¹¹

C'était la première manifestation officielle de cette « théologie des signes », préparée par des hommes comme Karl Rahner. Soucieux d'un langage pour l'homme d'aujourd'hui, préoccupés d'une théologie qui soit aussi une anthropologie, ou mieux une christologie, ces hommes avaient compris que si, comme il est écrit au livre de la Sagesse (I, 14), « Dieu a créé les choses pour qu'elles "soient", il n'y a pas à avoir de complexes quand on parle de l'homme et des réalités de ce monde. »

« Et l'économie de l'incarnation est plus formelle encore. L'existence du Verbe Incarné nous interdit d'opposer le regard sur l'homme et le regard sur Dieu ; et l'on chercherait en vain une seule question de théologie spéculative ou pratique qui ne touche pas à l'anthropologie. » ¹²

Après la première session du Concile, dans l'adresse même de sa lettre encyclique « Pacem in terris », le pape Jean XXIII ajoute aux trois principes définis par son prédécesseurs Léon XIII, vérité, justice et amour, le principe de liberté. Il promulgue ensuite la première charte catholique des droits et des devoirs de la personne humaine. Il adopte enfin toutes les exigences démocratiques de notre époque. ¹³

Ultérieurement et au terme d'un mouvement qui tend à faire de l'idée de dignité de la personne humaine le centre de gravité de la théologie morale, les travaux conciliaires ont abouti à l'élaboration d'une véritable anthropologie dont les principales caractéristiques apparaissent dans la Constitution sur l'Eglise dans le monde de ce temps : « Gaudium et Spes ».

Vatican II a pris en effet conscience que l'Eglise est « insérée » dans le genre humain, qu'elle vit « dans le monde de ce temps », qu'elle doit discerner dans les événements « les exigences et les requêtes de ce temps ».

Or un accord général existe sur ce point, entre croyants et incroyants : une anthropologie est nécessaire pour notre temps car « tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet » (« Gaudium et Spes », I, C I, § I).

Mais il faut reconnaître que sur sa propre nature, l'homme « a proposé et propose encore des opinions multiples, diverses et même opposées, suivant lesquelles, souvent, ou

(11) Jean XXIII, « Discours d'ouverture au Concile », *Cahiers d'action religieuse et sociale*, Paris, 1^{er} novembre 1962, p. 580.

(12) Charles Muller et Herbert Vorgrimler, Karl Rahner, Paris, Fleurus, 1965, p. 65.

(13) Jean XXIII, Encyclique « Pacem in terris », Paris, Fleurus, 1963, titre n° 8, n° 75.

bien il s'exalte lui-même comme une norme absolue, ou bien il se rabaisse jusqu'au désespoir » (§ 2).

Instruite par la révélation divine, l'Église apporte une réponse à ces questions, c'est le personnalisme biblique.

2. Le personnalisme biblique

La Bible enseigne en effet que l'homme a été à l'image de Dieu, capable de connaître et d'aimer son Créateur, qu'il a été constitué seigneur de toutes les créatures terrestres, pour les dominer et pour s'en servir, en glorifiant Dieu (§ 3).

Parmi tous les textes qui reprennent ces conceptions primordiales de la Genèse, la Constitution conciliaire choisit de se référer au psaume VIII, où le psalmiste s'adresse à Yahvé en ces termes :

- « *Qu'est-ce que l'homme, pour que tu te souviennes de lui ?*
- *ou le fils de l'homme, pour que tu te soucies de lui ?*
- *A peine le fis-tu moindre qu'un dieu,*
- *le couronnant de gloire et de splendeur :*
- *tu l'établis sur l'œuvre de tes mains,*
- *tout fut mis par toi sous ses pieds » (ps. VIII 5–7).*

Le Concile voit la confirmation de cette bonté et de cette grandeur de l'homme dans les victoires hors de pair qu'il a obtenues de nos jours, « *notamment dans la découverte et la conquête du monde matériel » (§ 15).*

Mais c'est la conscience qui est le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où Sa voix se fait entendre. C'est la liberté qui est dans l'homme « *le signe privilégié de l'image divine » (§ 16, § 17).*

Cet optimisme fondamental ne saurait être détruit, ni par la présence du mal qui divise l'homme d'avec lui-même et fait de toute vie humaine une lutte dramatique (§ 13), ni par la peur d'une destruction définitive que le mystère de la mort éveille dans nos cœurs (§ 18), ni par les mille formes de l'athéisme contemporain qui porte souvent « *le désir d'autonomie humaine à un point tel qu'il fait obstacle à toute dépendance à l'égard de Dieu » (§ 20).*

Le mystère de l'homme s'éclaire en effet dans le mystère du Verbe Incarné : Adam, le premier homme, n'était-il pas la figure de celui qui devait venir, le Christ Seigneur ?

« Nouvel Adam, le Christ, image du Dieu invisible, est l'homme parfait, qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine altérée dès le premier péché » (§ 22).

Il n'y a au fond rien que de très classique dans ce premier chapitre d'une Constitution qui devait poser les bases d'un renouveau de la pensée chrétienne. En face de l'athéisme contemporain, le Concile propose de revenir par delà le Dieu des philosophes et des métaphysiciens jusqu'à la personne du Christ Seigneur, jusqu'au Dieu de Jésus-Christ. Pascal avait déjà écrit : « *Hors de Jésus-Christ nous ne savons ce que c'est, ni que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes.* »¹⁴

⁽¹⁴⁾ Pascal, *Pensées et opuscules*, n° 548, Paris, Hachette.

II– Les médiations nécessaires

Le retour aux sources est sans doute toujours nécessaire, mais par lui-même il est aussi insuffisant.

Quelques mois après la publication des documents conciliaires, un des experts qui avaient travaillé à les préparer, le père Bernard Häring, éprouvait le besoin de préciser la signification de ce personalisme biblique dont nous venons de parler. Il opposait au personalisme biblique authentique ce qu'il appelait le personalisme "adamiste".

La formule n'est peut-être pas très heureuse car Adam est aussi un personnage biblique, mais qu'importe, il s'agit d'un type de personalisme qui « *considère l'homme et ne tient compte de tout le reste que dans la mesure où cela contribue à la grandeur de l'homme, ou à sa recherche du bonheur. . .* ».

« *Il se caractérise par le fait que le regard porté sur le "moi" empêche d'apercevoir le "toi", ou du moins le relègue à l'arrière plan.* »¹⁵

Il oublie en somme que l'homme, tel que nous le présente la Bible, est selon l'expression d'un exégète « *un faisceau de relations* » : relations avec Dieu, relations familiales, relations sociales, relations culturelles.¹⁶

Ce personalisme qui ignore les relations constitutives de l'être même de l'homme, nous l'appellerons "prométhéen", ou "narcissique" et par opposition nous essaierons d'analyser, dans le cadre d'un véritable personalisme biblique, les médiations de la communauté et de la culture.

I. Personne et communauté

Au départ, c'est Charles Renouvier (1815–1903), un philosophe kantien, qui songe le premier à faire de la personne la catégorie suprême et le centre de sa conception du monde.¹⁷

(15) Bernard Häring, *La morale après le Concile*, Tournai, Desclée, 1967, p. 122.

(16) A. Gelin, *L'homme selon la Bible*, Paris, Ligel, 1968, p. 27.

(17) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Article « Personalisme », Paris, Alcan, 1928.

Le père Laberthonnière (+1932), ami et correspondant de Maurice Blondel (1861–1949), avait aussi écrit une *Esquisse d'une philosophie personaliste*.

C'est surtout Emmanuel Mounier (1905–1950) qui après 1934 donna dans sa revue *Esprit* et ses divers ouvrages une signification et une portée nouvelles au personalisme.¹⁸

« *Personalisme...*, écrit Jean-Marie Domenach, le mot ne plaisait pas à Mounier parce que sa réaction première visait l'individualisme bourgeois ; mais il finit par l'adopter, faute de mieux, en y adjoignant l'épithète "communautaire", pléonasmе, précisait-il, la communauté étant incluse dans la définition de la personne. »¹⁹

Il est d'ailleurs plus facile de dire ce que la personne n'est pas que de dire ce qu'elle est, mais en principe, Mounier, qui tient pour acquis tout l'apport des divers courants socialistes du XIX^e siècle, oppose le concept de personne au concept d'individu :

« *L'individu*, dit-il, c'est la dissolution de la personne dans la matière. . . Disparition, avarice, voilà les deux marques de l'individualité. La personne est maîtrise et choix, elle est générosité. Elle est donc dans son orientation intime polarisée juste à l'inverse de l'individu. . . , à la limite l'individualité c'est la mort ».²⁰

Dans sa sixième thèse sur Feuerbach, Marx avait affirmé : « *L'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité elle est l'ensemble des rapports sociaux.* » Il avait cru ainsi « *redescendre du royaume de la spéculation dans celui de la réalité* ». ²¹ Mais quelqu'un lui reprochera, à juste titre selon nous, d'évacuer ainsi « *l'indépassable singularité de l'aventure humaine* ». ²²

Le fondateur d'*Esprit* s'élève lui aussi contre les excès de la philosophie des idées et de la philosophie des choses, il veut de son côté « *restaurer une philosophie de l'homme* » et comme dira Jean Lacroix « *faire lever l'homme* ».

Dans son *Traité du caractère*, il essaie d'intégrer à sa conception anthropologique toutes les données des sciences humaines. Tout cet apport est ensuite « *repris et orienté dans la perspective du mystère personnel, celui de la personne lésée et structurée par des déterminations auxquelles elle est immanente, mais qu'elle doit transcender* », car pour Mounier aussi « *connaître la personne c'est identiquement vouloir la libérer* ». ²³

(18) Emmanuel Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, Paris, 1935, *Manifeste au service du personalisme*, Paris, 1936.

(19) Jean-Marie Domenach, *Emmanuel Mounier*, Paris, Seuil, 1972, p. 80.

(20) *Ibid.*, p. 81.

(21) Marx Engels, *Idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1971, p. 278.

(22) Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960, p. 108.

(23) J.-M. Domenach, *op. cit.* p. 82.

Ce n'est point libérer la personne que la réduire à sa dimension sociale et à ses conditions économiques. Mais la dimension sociale n'est pas à négliger pour autant : Mounier proclame la nature intrinsèquement sociale et la vocation communautaire de la personne :

« La personne est présence dirigée vers le monde. . . Les autres personnes ne la limitent pas. Elles la font être et croître. Elle n'existe que vers autrui. L'expérience primitive de la personne est l'expérience de la seconde personne. Le "tu" et en "lui" le "nous" précède le "je" et l'accompagne. . . »

« On pourrait presque dire que je n'existe que dans la mesure où j'existe pour autrui et, à la limite, « être » c'est « aimer ».²⁴

Il faut admettre qu'Emmanuel Mounier rejoint ici l'ontologie relationnelle et le personalisme biblique du philosophe juif allemand Martin Buber.

Le personalisme biblique du Catholique autrichien Ferdinand Ebner (+1931) et du professeur Juif allemand Martin Buber (+1965) comporte en effet ces trois éléments "je", "tu", "nous".

« En présence de Dieu il s'exprime de la façon suivante : tout ce que je suis et tout ce que j'ai est une parole de l'amour de Dieu. Je ne puis donc trouver mon véritable moi qu'en écoutant Dieu. . . Dieu appelle chacun par un nom inexprimable, immuable et unique ; mais ce nom ne peut se découvrir que dans un dialogue d'adoration et d'amour confiant avec Dieu. »

« Nul ne réalise son nom propre s'il fait de son prochain un simple moyen de perfectionnement personnel. C'est seulement en s'ouvrant au "toi", à sa dignité, à son unicité, à ses besoins, que l'homme parvient à la connaissance authentique et salutaire de son moi. »²⁵

Nous avons l'impression de trouver enfin dans cette reconnaissance du "toi", de sa dignité, de son unicité, de ses besoins, le fondement dernier et la justification ultime des droits essentiels de la personne humaine et plus spécialement du droit de chaque homme ou de chaque peuple à son identité :

- Droit à la non-discrimination qui se fonde sur la dignité commune à tout homme et à tout peuple.
- Droit à l'éducation et à la culture qui permet à chacun, homme ou peuple, de satisfaire ses besoins primordiaux et de se développer dans sa ligne propre.
- Droit à la liberté religieuse, ou à la liberté d'opinion, ou à cette spécification du droit à la liberté d'opinion qui, selon le cardinal Roy, « tend

⁽²⁴⁾ Ibid., p. 86.

⁽²⁵⁾ Bernard Häring, op. cit. p. 124.

*elle aussi à trouver une certaine existence juridique et à être invoquée en divers lieux, sous le nom de "droit au dissentiment" ».*²⁶ Ce sont en effet quelques-unes des formes que prend aujourd'hui l'un des droits personnels les plus nécessaires et les plus difficiles à faire admettre, le droit de chaque homme et de chaque peuple à son identité, à son unicité, ou si l'on veut à sa différence.

La Constitution « Gaudium et Spes », qui consacre le deuxième chapitre de la première partie à « la communauté humaine » semble faire sien l'essentiel de ces idées. Nous y lisons : « *la personne humaine, de par sa nature même, a absolument besoin de la vie sociale. La vie sociale n'est donc point pour l'homme quelque chose de surajouté. . . C'est par l'échange avec autrui, par la réciprocité des services, par le dialogue avec ses frères, que l'homme grandit selon toutes ses capacités et peut répondre à sa vocation* » (§ 25, I).

Pour justifier cette conception, le texte conciliaire s'était déjà référé à la parole célèbre de la Genèse « *Il les créa homme et femme* » (Genèse, I, 27) avec le commentaire suivant : « *Cette société de l'homme et de la femme est l'expression première de la communion des personnes. Car l'homme, de par sa nature profonde, est un être social, et, sans relations avec autrui, il ne peut ni vivre, ni épanouir ses qualités.* » (§ 12, 4).

A présent la Constitution conciliaire rappelle en note la doctrine traditionnelle de saint Thomas d'Aquin : note 44 cf. S. Thomas, I Ethic. Lect. I.

Plus profondément il y a cette parole du Seigneur Jésus : « *Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait.* » (Matthieu, XXV, 40), parole qui impose que chacun considère son prochain, sans aucune exception, comme « un autre lui-même » et pour le Chrétien, comme un autre Christ (§ 27, I).

D'ailleurs le Christ lui-même, « *premier né parmi beaucoup de frères, après sa mort et sa résurrection, par le don de l'Esprit a institué entre tous ceux qui l'accueillent par la foi et la charité, une nouvelle communion fraternelle : elle se réalise en son propre corps, qui est l'Eglise* » (§ 32, 4).

A partir de tels principes, le Concile en vient naturellement à condamner toute espèce d'homicide, de génocide, de torture physique ou morale et d'esclavage... (§ 27, 3). L'histoire nous oblige malheureusement à admettre que l'Eglise ne l'a pas toujours fait. « *Les conditions de travail dégradantes qui réduisent les travailleurs au rang de purs instruments de rapport, sans égard pour leur personnalité libre et responsable ; toutes ces pratiques et d'autres analogues, qui sont en vérité infâmes* », comme dit

⁽²⁶⁾ Lettre du cardinal Roy, président de la commission pontificale « Justice et paix », pour le dixième anniversaire de l'encyclique « Pacem in terris », *Information catholique internationale*, 1^{er} mai 1973, p. 32.

aujourd'hui le Concile (§ 27, 3), ce sont souvent des non-Chrétiens qui les ont dénoncées.

Nous devons peut-être avouer aujourd'hui : « *c'est l'Eglise qui possède le message de libération, mais ce sont les autres qui libèrent* ». ²⁷

La première chose que nous avons donc à faire aujourd'hui c'est d'affirmer, comme le père Congar, que « *notre premier mot de réponse au mouvement humain de libération est donc un oui* ». ²⁸

De fait, en relisant le troisième chapitre de la première partie de « *Gaudium et Spes* » on a l'impression que les réflexions sur l'activité humaine dans l'univers et concrètement sur le travail s'inspirent de cette idée : « *Pour les croyants, nous dit-on, une chose est certaine, considérée en elle-même, l'activité humaine, individuelle ou collective, ce gigantesque effort par lequel les hommes, tout au long des siècles, s'acharnent à améliorer leurs conditions de vie, correspond au dessein de Dieu.* » (§ 34, I).

Il semble loin le temps où l'on craignait « *d'opposer les conquêtes du génie et du courage de l'homme à la puissance de Dieu et de considérer la créature raisonnable comme une sorte de rivale du Créateur* » (§ 34, 3).

Sans renoncer à sa fonction critique dans la perspective eschatologique du Royaume, l'Eglise, qui a retrouvé sa fonction diaconale, se met au service du monde et de sa libération.

« *Pérégrinante, l'Eglise, disait la constitution dogmatique « Lumen Gentium », porte la figure de ce siècle qui passe, elle vit parmi les créatures qui gémissent et sont encore maintenant en travail d'enfantement et attendent la révélation des fils de Dieu.* » (§ 48, 3).

Et la Constitution pastorale « *Gaudium et Spes* » reconnaît que l'Eglise ne peut ignorer « *tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain* » (§ 44, I).

L'une des conséquences importantes de cette conception nouvelle des rapports de l'Eglise et du monde, ou du "spirituel" et du "temporel", c'est que sur le plan du droit l'Eglise catholique se dit prête à renoncer à toute situation de privilèges et à accepter le régime commun de liberté. Le problème des droits de l'Eglise et du Chrétien, depuis le dernier Concile, se situe ainsi dans le contexte plus large des droits de l'homme et des cultures.

Dans le commentaire qu'il a consacré aux déclarations de « *Dignitatis*

(27) Paul Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Paris, 1958, p. 18.

(28) Frère Yves Congar O.P., « *Christianisme et libération du monde* », in *Masses ouvrières*, Paris, Décembre 1969, p. 8.

Humanae » (§ 13, 2) et « Gaudium et Spes » (§ 76, 5) sur le sujet, le père Gustave Martelet a écrit : « *Si considérables que paraissent ces droits, ils n'excèdent pas les revendications qu'un groupe religieux peut légitimement faire valoir et que l'état, fidèle à ses devoirs, se doit de satisfaire.* »

« *Tel est précisément ici l'«*aggioramento*» de l'Eglise, qu'elle se présente à l'état non comme quémandeuse de droits exceptionnels mais comme bénéficiaire des droits les plus humains, qui ne se trouvent jamais les siens sans devenir aussi les droits de tous les autres.* »

« *Elle joue et doit jouer ainsi, au cœur des sociétés modernes, si souvent menacées par les omnipotences d'états divinisés, son rôle de «*signe et de sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine* ». » («*Gaudium et Spes* », § 76, 2).²⁹*

C'est ce qui nous amène à examiner de plus près dans cette perspective les rapports de la foi et de la culture.

2. La foi et la culture

Si l'on se souvient de l'enseignement de Pie XII, enseignement auquel renvoie la note 90 de la Constitution «*Gaudium et Spes* », enseignement que semble reprendre à son compte le chapitre IV de la I^{ère} partie de la même Constitution, on ne peut s'empêcher de penser qu'une chose au moins a changé, de Pie XII à Vatican II, dans la présentation de la doctrine de l'Eglise : le lieu d'où parle cette Eglise. Elle ne se situe plus en face du monde et en dehors de lui. Elle rappelle sans doute, suivant sa tradition, que sa mission propre n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social, mais d'ordre religieux (§ 42, 2). Elle admet cependant qu'elle-même est soumise aux catégories spatio-temporelles de la culture, elle reconnaît «*tout ce qui est bon dans le dynamisme social* » (§ 42, 3), et c'est pour cela que la Constitution conciliaire consacre tout le chapitre II de la II^e partie à «*l'essor de la culture* ».

On voit d'ailleurs très vite que ce chapitre n'évite pas toute ambiguïté. Il n'y a pas lieu de s'en étonner car c'est le signe que l'Eglise vit dans un monde où le concept de culture n'est plus un concept univoque, un monde où se développe la dialectique de la culture et des cultures.

Si l'on s'en tient à la signification générique et traditionnelle de ce terme, «*la culture au sens le plus étroit désigne le développement ou le résultat du développement de certaines facultés de l'esprit ou du corps par un service approprié... Et plus généralement le*

⁽²⁹⁾ Gustave Martelet, op. cit. p. 161.

caractère d'une personne instruite et qui a développé par cette instruction son goût, son sens critique et son jugement ».³⁰

C'est bien cette signification que donnent en général à la culture les documents ecclésiastiques et c'est encore de cette définition que part la Constitution « *Gaudium et Spes* » :

« Au sens large, dit en effet le texte conciliaire, le mot culture désigne tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps ; s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail ; humanise la vie sociale aussi bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile, grâce au progrès des mœurs et des institutions ; traduit, communique et conserve enfin dans ses œuvres, au cours des temps, les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme, afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre et même de tout le genre humain. » (§ 53, 2)

Cette conception humaniste de la culture nous laisse envisager la naissance d'un nouvel humanisme où l'homme prend de plus en plus conscience de son autonomie et de sa responsabilité (§ 55). Elle permet d'aborder quelques-uns des aspects du problème que posent les rapports foi et culture :

« Les Chrétiens, en marche vers la cité céleste, doivent rechercher et goûter les choses d'en-haut, mais cela pourtant, loin de la diminuer, accroît plutôt la gravité de l'obligation qui est la leur de travailler avec tous les hommes à la construction d'un monde plus humain... » (§ 57, I).

Enfin cette conception suffit à justifier certains des droits culturels de l'homme : le droit de tout homme sans discrimination à l'éducation et à la culture, par exemple : § 60, I.

Mais, contrairement à la perspective personnaliste et communautaire adoptée par Vatican II, cette conception ne tient pas compte de la nature intrinsèquement sociale de la personne, elle fait de la culture un élément surajouté, comme un ornement de la nature.

Elle néglige aussi l'aspect historique et la structure dialogale de toute culture. Rappelons-nous ce que les sciences humaines nous ont appris des rapports de la culture et du langage.

Et comme il est difficile de nier l'histoire et que toute culture implique une certaine "évaluation" du monde chacun en vient à confondre son histoire avec l'histoire, ses valeurs avec les valeurs, sa culture avec la culture. Ainsi se sont élaborées certaines notions de l'évolution, du progrès et du développement qui ont servi d'instruments idéologiques à la domination coloniale.

⁽³⁰⁾ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit. Article « Culture ».

Ce colonialisme « éclairé » est peut-être plus « aliénant » que tout autre car, dit Césaire, « il n'y a pas une mauvaise colonisation qui détruit les civilisations indigènes et attente à la « santé morale des colonisés » et une autre colonisation, une colonisation éclairée, une colonisation appuyée sur l'ethnographie qui intégrerait harmonieusement et sans risque pour la « santé morale des colonisés » des éléments culturels du colonisateur dans le corps des civilisations indigènes. »³¹

Nous pensons donc comme le leader guadeloupéen qu'il faut imposer ici « une véritable révolution copernicienne, tant est enracinée en Europe, et dans tous les partis, et dans tous les domaines, de l'extrême-droite à l'extrême-gauche, l'habitude de faire pour nous, de disposer pour nous, l'habitude de penser pour nous, bref l'habitude de nous contester le droit à l'initiative qui est en définitive le droit à la personnalité ». ³²

Ce n'est peut-être pas la « révolution copernicienne » qu'on aurait souhaitée mais l'influence des idées de décolonisation est sensible à Vatican II.

Après avoir parlé de la culture au sens large du terme, « Gaudium et Spes » reconnaît que « la culture humaine comporte nécessairement un aspect historique et social et que le mot culture prend souvent un sens sociologique et même ethnologique. En ce sens on parlera de la pluralité des cultures » (§ 53, 3).

D'une manière que l'on voudrait plus précise, le texte traite ensuite de l'origine de cette diversité des cultures :

« Des styles de vie divers et des échelles de valeur différentes trouvent leur source dans la façon particulière que l'on a de se servir des choses, de travailler, de s'exprimer, de pratiquer la religion, de se conduire, de légiférer, d'établir des institutions juridiques, d'enrichir les sciences et les arts et de cultiver le beau. » (Ibid.)

« Ainsi, à partir des usages hérités, se forme un patrimoine propre à chaque communauté humaine. » (Ibid.)

Le Concile constate également que face au mouvement de la vie moderne qui fait que « coutumes et manières de vivre tendent à s'uniformiser de plus en plus », « l'accroissement des échanges entre les différentes nations et les groupes sociaux découvre plus largement à tous et à chacun les richesses des diverses cultures » (§ 54).

On a su relever aussi quelques-unes des nombreuses antinomies que doivent résoudre les hommes et les peuples qui se sentent responsables de leur promotion culturelle :

« Que faut-il faire pour que la multiplication des échanges culturels... ne mette pas en péril le génie propre de chaque peuple ? »

⁽³¹⁾ Aimé Césaire, « Culture et colonisation », in *Présence africaine*, Paris, 1955.

⁽³²⁾ Aimé Césaire, « Lettre à Maurice Thorez », in *Présence africaine*, Paris, 1956.

« Comment... reconnaître comme légitime l'autonomie que la culture réclame pour elle-même, sans pour autant en venir à un humanisme purement terrestre et même hostile à la religion ? » (§ 56, 2, 6)

Mais certains paragraphes donnent l'impression que toute cette problématique se situe dans le contexte des pays riches et nantis. On signale, il est vrai, qu'il ne faut pas oublier « les éléments minoritaires présents dans une nation », expression qui rappelle les formules de Pie XII et Jean XXIII, on se préoccupe des « conditions de vie et de travail qui contrarient les efforts des hommes vers la culture », ce qui vaut spécialement pour les agriculteurs, les ouvriers et les femmes.

On semble oublier qu'il y a encore aujourd'hui dans certains pays non seulement des minorités, mais des majorités de population marginalisées et exploitées économiquement et dominées culturellement par des cultures soi-disant chrétiennes ou christianisées, en Afrique du Sud, en Rhodésie, au Mozambique ou dans les Andes. On ne parle pas des conflits linguistiques ou culturels aux Indes, ou en Europe même.

« Entre le message du salut et la culture il y a, nous dit-on, de multiples liens et de nombreux rapports. » (§ 58)

« Dieu, en se révélant à son peuple jusqu'à sa pleine manifestation dans son Fils Incarné, a parlé selon des types de culture propres à chaque époque. » (Ibid. I)

« De la même façon l'Eglise, qui a connu au cours des temps des conditions d'existence variées, a utilisé les ressources des diverses cultures pour répandre et exposer par sa prédication le message du Christ à toutes les nations, pour mieux le découvrir et mieux l'approfondir, pour l'exprimer plus parfaitement dans la célébration liturgique comme dans la vie multiforme de la communauté des fidèles. » (Ibid. 2)

Ces deux paragraphes méritent quelque commentaire. Nul ne peut en effet mettre en doute l'existence de rapports nombreux entre l'Évangile et la culture. Traitant de l'éternel problème de l'unité et de la diversité, dans son récent ouvrage sur l'Église de Dieu, le père Louis Bouyer fait remarquer que « le plus surprenant à cet égard est peut-être ce qui nous frappe le moins, parce que nous y sommes trop habitués : que l'Église ancienne ait pu admettre et conserver telles quelles quatre expressions de l'Évangile aussi profondément différentes, même s'il est vrai qu'elles sont finalement symphoniques, comme également et inséparablement inspirées ». ³³ Ne retrouvons-nous pas ainsi aux origines de la foi, dans cette dialectique de l'Évangile et des évangiles, comme un écho de cette problématique que l'anthropologie contemporaine développe autour de la culture et des cultures ?

⁽³³⁾ Louis Bouyer, *L'Église de Dieu*, Paris, Cerf, 1970, p. 33.

Encore faut-il que cette problématique soit prise au sérieux. Lorsque nous relisons ce passage que nous venons de citer : « *L'Eglise... a utilisé les ressources des diverses cultures* », il y a dans cette expression l'idée d'une "instrumentalisation" de la culture qui nous inquiète. Rappelons-nous certains moments de l'histoire des rencontres du catholicisme et des cultures.

Le rapport, publié à Rome et à Genève le 9 février 1972 par la commission d'étude évangélique luthérienne-catholique romaine sur le thème « L'Évangile et l'Église », déclarait que « *le monde n'offre pas seulement les possibilités de transmission de l'Évangile, il a en outre et bien plutôt une fonction herméneutique. C'est dans le monde lui-même que nous puisons une intelligence plus profonde de la richesse et de la plénitude de l'Évangile* ». ³⁴

Nous croyons pouvoir en dire autant des cultures et des langues. Une langue n'est pas pour l'homme un simple instrument de communication, elle est ce monde au sein duquel l'esprit humain naît à son existence propre. Une culture n'est pas seulement un moyen d'enrichissement et de développement de la nature humaine, elle est pour la personne la seule et nécessaire voie d'accès à l'humanité, de telle sorte que selon le premier principe affirmé par le texte conciliaire lui-même, « *toutes les fois qu'il est question de vie humaine, nature et culture sont aussi étroitement liées que possible* » (§ 53, I).

N'est-ce pas ce principe que Vatican II aurait pu davantage exploiter pour justifier au nom de l'Évangile et du droit naturel le droit de chaque homme et de chaque peuple à son identité culturelle ?

L'analyse anthropologique nous a appris en effet que chaque culture constitue une totalité organique, un système qui évolue et se gouverne par autorégulation.

« *Elle a sans cesse besoin d'une juste liberté pour s'épanouir et d'une légitime autonomie d'action, en conformité avec ses propres principes. Elle a donc droit au respect et jouit d'une certaine inviolabilité...* » (§ 59, 2)

Il y a plus de trente ans déjà, un observateur politique italien qui était aussi prêtre et théologien, Don Luigi Sturzo, démontrait comment s'opère concrètement cette prise de conscience de son identité par un groupe culturel :

« *La personnalité fait défaut, écrivait-il, aux noyaux ethniques, religieux et familiaux, lorsque des rapports distincts n'ont pu être fondés sur une tradition, un fait historique, un centre concret.* »

« *Le temps et d'heureux événements peuvent aider ces noyaux à former un état d'âme collectif et par conséquent une tradition laissant prévoir la naissance ou la renaissance d'une personnalité de groupe...* »

⁽³⁴⁾ *Documentation catholique*, 3 décembre 1972, col. I075.

« Malheureusement, dès qu'une nouvelle personnalité de groupe se dessine et commence à réclamer quelques droits élémentaires : l'église, l'école, la municipalité, l'usage de sa langue, le peuple dominateur se cabre. Il craint que ces familles paysannes, cette zone de frontière, ces misérables serfs n'arrivent à troubler l'ordre, c'est-à-dire cette sorte d'ordre qui est constitué par sa domination.

La personnalité qui affirme de nouveaux droits devient coupable du crime de lèse-patrie.

Par contre-coup, le châtement de ce "crime" est une cause de mécontentement et de révolte. La révolte appelle la répression ; celle-ci fortifie la conscience de groupe, en accentuant la différence des nationalités et leur opposition sur le plan politique. »³⁵

Combien de fois depuis lors n'avons-nous pas vu, dans les diverses parties du monde, les mêmes phénomènes se reproduire ? Il est regrettable que Vatican II n'ait pas directement affronté ces problèmes, alors qu'il affirmait les principes qui, d'après nous, auraient permis de les résoudre, du moins sur le plan éthique. Comme s'il voulait conjurer l'irruption du politique dans le culturel, le Concile affirme qu'« il faut éviter à tout prix que la culture, détournée de sa propre fin, soit asservie aux pouvoirs politiques et économiques » (§ 59, 5).

Mais en fait cet asservissement est fréquent. Certains jugeront que l'Eglise du Concile aurait dû proclamer sa solidarité avec les hommes qui cherchent à s'en libérer.

On observera qu'elle fait peut-être davantage en cherchant, dans la logique de ses principes, à dénouer les liens trop étroits qui l'unissaient aux autorités politiques.

Selon la Déclaration « *Dignitatis Humanae* », c'est « l'égalité juridique qui relève elle-même du bien commun de la société » qu'elle demande en effet aux pouvoirs publics (§ 6).

Mais la reconnaissance des droits culturels de l'homme implique certes d'autres conséquences.

⁽³⁵⁾ Luigi Sturzo, *Politique et morale*, Paris, Bloud et Gay, 1938, p. 120.

III– Conclusions pastorales et politiques

L'anthropologie qui sous-tend les thèses de « Gaudium et Spes » suppose d'abord en théologie aussi bien qu'en catéchèse une méthodologie nouvelle.

I. Méthodologie nouvelle

Etant donné le caractère historique de la personne, il n'est plus question de déduire à partir d'une "nature" essentielle de l'homme des normes valables pour tous les temps et tous les pays. Il s'agit plutôt de privilégier la voie inductive qui, à travers les modèles culturels les plus divers, essaie de retrouver les valeurs permanentes.

On arrive en effet très bien à découvrir un « dénominateur commun », un « bien commun des hommes », qui n'est ni une simple étiquette, ni un pur compromis, mais une réalité fondamentale et existentielle : un ensemble de postulats et d'expériences, anciennes et contemporaines, qu'on ne discute pas, même si on appartient à des systèmes antagonistes, car « *les hommes y retrouvent cette part inaliénable d'eux-mêmes qui les réunit tous, l'humain dans l'homme* » (Paul VI à U Thant 4/I0/70).³⁶

Mais le fait que le pluralisme culturel soit pris au sérieux suppose également qu'il revient aux communautés chrétiennes locales de prendre toujours plus leurs responsabilités et d'analyser leur situation propre. Face à des situations aussi variées, le pape lui-même renonce :

« *A prononcer une parole unique et à proposer une solution qui ait valeur universelle. Ce n'est ni notre ambition, ni même notre mission* », écrivait Paul VI dans sa lettre « Octogesima adveniens » du 14 mai 1971.³⁷

Notons par parenthèse qu'on pourrait donc concevoir l'adaptation de certains points de discipline ecclésiastique, aujourd'hui contestés, d'après les nécessités de chaque pays ou de chaque région du monde.

⁽³⁶⁾ Cardinal Maurice Roy, « Construire la paix », *Lettre à Paul VI du 11 avril 1973*, Paris, Centurion, p. 68.

⁽³⁷⁾ *Ibid.*, p. 52.

Sur le plan de la catéchèse des enfants, il nous faudrait éviter à tout prix l'erreur pédagogique grave et l'injustice que commet souvent l'école publique et même l'école dite chrétienne oubliant souvent de sa mission propre.

Nous savons en effet que fréquemment l'école est devenue l'instrument de l'aliénation culturelle. Elle croit pouvoir et devoir faire table rase de la culture maternelle de l'enfant pour lui imposer les modèles culturels de la société dominante et dominatrice. Et l'Église des petits et des pauvres se ferait complice de cette opération.

Il est vrai que ce type de pédagogie se présente souvent comme favorable au développement, mais il oublie qu'il n'y a point de développement sans promotion culturelle, ni promotion culturelle authentique sans respect de la culture propre.³⁸ C'est ce qui permet à des théologiens latino-américains, tels que J. Luis Segundo, de critiquer fortement certaines formes d'alphabétisation.

« Dans ces perspectives, en effet, l'analphabète est considéré comme un être inférieur, un ignorant, qu'il faut faire passer à un niveau de culture supérieur en l'instruisant par une technique visuelle et manuelle qui lui permettra de lire et d'écrire. . . »

Or l'analphabète n'est pas un ignorant total : *« il possède sa culture, ses expériences et nous trouvons fréquemment chez lui une profonde sagesse que l'on ne saurait mépriser. Son analphabétisme ne l'empêche pas de travailler, d'avoir des relations, de lutter, d'aimer. . . Définir un homme uniquement par sa condition d'analphabète est une grave erreur de perspective qui fausse les solutions ».*

« Dans cette optique, le maître ou les maîtres viennent « du dehors », apportent un monde culturel étranger à celui qu'il s'agit d'éduquer. Avec l'apprentissage des signes et des mots, on transmet un univers de valeurs, de croyances, de principes, d'images qui ne sont pas celles du groupe analphabète. Son monde est mis de côté et on lui juxtapose un autre univers. Le résultat de ce processus est une dissociation de la personnalité de celui que l'on instruit : il s'aliène dans un monde qui n'est pas le sien, ni par naissance, ni par évolution, ni par création personnelle. Par là son système de valeurs et ses formes culturelles sont réduites au silence. »³⁹

Si nous avons cité longuement cette analyse critique c'est parce que nous pensons, avec de nombreux missionnaires sans doute, qu'elle remet aussi en question certaines voies et certains objectifs de la mission.

⁽³⁸⁾ Paul VI, Lettre encyclique « *Populorum Progressio* », Paris, Centurion, p. 83.

⁽³⁹⁾ J.L. Segundo, « Catéchisme pour aujourd'hui », Vol. I, *Chercher Dieu*, Paris, Cerf, 1973, p. 232.

2. Objectifs de la mission

Quand nous parlons de la « mission » aujourd'hui, il est entendu qu'il ne s'agit point de ce qu'on appelait « les pays de mission », « les missions étrangères » : il apparaît en effet que les termes « Eglise » et « mission » sont corrélatifs, comme signifiant la convocation et l'envoi, dans le mystère du salut.

Il est vrai cependant que les problèmes posés par la rencontre de l'Eglise et des cultures ont pris une forme aiguë en pays de mission.

Quoi qu'il en soit, le Décret conciliaire « Ad Gentes » sur « l'activité missionnaire de l'Eglise » nous assure que « l'activité missionnaire possède un lien intime avec la nature humaine elle-même et ses aspirations » (§ 8). L'évolution enregistrée autour des travaux conciliaires par l'idée de « nature humaine » a donc entraîné, tout naturellement, une remise en question des objectifs de la mission.

Au cours des journées Missionnaires nationales de Bièvres, en mai 1970, le père Frisque croyait pouvoir discerner trois étapes dans l'évolution des missions occidentales⁴⁰ :

La première étape c'est celle de la mission sous le signe du semblable. L'évangélisation du monde devait se faire par l'accession progressive de tous les peuples à la civilisation chrétienne, identifiée à la civilisation occidentale. Cette conception n'a guère été remise en cause jusqu'à la première guerre mondiale.

A partir des années 1920 on a réalisé que l'univers culturel de l'homme blanc n'est qu'un univers culturel parmi d'autres, aussi respectables les uns que les autres aux yeux de la foi. Il s'agit donc de baptiser toutes les cultures et toutes les civilisations car l'Eglise n'est liée à aucune d'elles. Ce que certains missionnaires avaient pressenti du respect des diversités humaines a fini par s'imposer aux autorités du catholicisme.

La mission se fait désormais sous le signe d'autrui et non plus du semblable. La mission commande d'aller à autrui mais la conviction demeure que le contenu de la foi est une réalité bien circonscrite et comme possédée. Dans l'héritage de l'Eglise, on travaillera à discerner l'essentiel, qui demeure et l'accessoire, qui change, selon les cultures. Il est donc question d'adaptation et de traduction.

Voilà cinquante ans que dure cette étape. Nous reconnaissons qu'elle nous a valu d'importants changements : avec Pie XI et Pie XII, un clergé et une hié-

⁽⁴⁰⁾ Jean Frisque, « Un seul élan missionnaire » (Recherche théologique), in *Mission de l'Eglise*, Paris, 1970, Numéro spécial, p. 41.

rarchie indigènes sont nés. Autour du Concile, que Jean XXIII et Paul VI ont présidé, l'Eglise a pris conscience qu'« elle ne retire rien au bien temporel de quelque peuple que ce soit, mais au contraire elle encourage et assume, dans la mesure où elles sont bonnes, toutes les ressources, les richesses, les mœurs, et en les assumant, elle les purifie, les fortifie et les élève » (« Lumen Gentium », § 13).

La Constitution sur la liturgie a prévu d'« accorder une place plus large à la langue du pays » et de ne pas « imposer la forme rigide d'un libellé unique », mais il faut reconnaître que cet effort pour admettre « les différences légitimes » et les adaptations nécessaires, pour cultiver surtout « les qualités et les dons des divers peuples et les développer », semble tourner court (« Sacrosanctum Concilium », § 36, 37, 38).

Des équipes de traducteurs ont travaillé dans de nombreux pays. Le nombre est impressionnant des traductions de la liturgie latine qui ont été officiellement agréées.⁴¹

Nous pensons avec le père Frisque qu'une troisième et nouvelle étape est en train de naître et qu'elle doit naître. Ce sera la mission sous le signe du dialogue.⁴²

Il ne s'agit point en effet d'adapter l'Eglise, il s'agit de l'inventer, de faire naître la « nouvelle église », s'il est permis de rappeler cette expression du pape Grégoire le Grand à propos de l'Eglise d'Angleterre.

Le pape Paul VI consacrait sa première Lettre encyclique « *Ecclesiam suam* » au dialogue. Mais les conditions du dialogue sont difficiles : il suppose l'acceptation de l'autre dans son altérité et la reconnaissance de sa propre indigence ; la vocation du partage et de la communion vécue.

Pour que tout cela mûrisse, il est nécessaire que progresse encore la théologie de l'Eglise. Nous en avons la preuve dans la querelle récente qui opposait le père Henri de Lubac au père Charles Couturier sur « *les rapports entre Eglise universelle et Eglises particulières* ».

Tous deux s'accordent pour reconnaître l'importance capitale de la théologie de l'Eglise particulière, mais tous deux divergent sur la conception qu'ils se font de cette Eglise.

(41) Nous avons compté près de 300 versions liturgiques officielles agréées : 36 pour l'Europe, 65 pour l'Asie, 164 pour l'Afrique, 23 pour l'Océanie, mais seulement 6 pour toutes les Amériques. Il nous semble pourtant que depuis 1492 les efforts missionnaires auprès des Indiens auraient dû aboutir à d'autres résultats.

(42) Jean Frisque, op. cit. p. 45.

Fidèle à la tradition “ultramontaine” de la Compagnie de Jésus et craignant toujours les « fruits néfastes » d’un nationalisme ecclésial qui utiliserait la doctrine de Vatican II pour couvrir indûment ses revendications d’autonomie, « le père Henri de Lubac s’efforce de distinguer l’Eglise particulière et l’Eglise locale : celle-là seule ferait partie de la structure fondamentale de l’Eglise universelle, celle-ci serait utile sinon indispensable au bien de l’Eglise ». ⁴³

Pour lui donc, comme pour certains cardinaux de curie, tels que le cardinal Wright, « les conférences nationales, régionales ou autres sont nécessaires surtout pour des raisons pratiques. En tant que telles, elles ne sont pas en communion avec Rome et ne constituent pas, à proprement parler, l’Eglise catholique ». ⁴⁴

Ce qui importe vraiment c’est donc « une prise de conscience plus nette de ce qui est essentiel à la structure de l’Eglise : la communion de chaque Eglise particulière, en la personne de son évêque, avec le pasteur de l’Eglise de Rome, pasteur universel et centre indéfectible de l’unité catholique ». ⁴⁵

3. Réforme des structures

La thèse du père Charles Couturier, thèse qui s’appuie sur des vérités placées dans une lumière nouvelle par des textes tels que « Lumen Gentium » et « Ad Gentes », c’est que les Eglises particulières coïncident avec les « espaces socio-culturels ». ⁴⁶

« Parce qu’elle est foncièrement un peuple, le peuple de Dieu dont la marche s’inscrit dans l’histoire humaine, l’Eglise est structurée pour une part par la diversité même des peuples. »

Et si parfois certains exégètes tendancieux se réfèrent au texte célèbre des Galates : il n’y a ni Juif, ni Grec... (Galates, III, 28) pour en déduire, comme fait le père Legrand « qu’entre frères dans la foi, les frontières qui constituent ordinairement la langue, la race et la nationalité sont abolies », le père Couturier y contredit à juste titre :

« S’il n’était question que du Juif et du Grec, de l’esclave et de l’homme libre, on pourrait peut-être comprendre leur unité comme l’abolition de toute différence. Mais l’insertion du

(43) Henri de Lubac, « Sur les rapports entre Eglise universelle et Eglises particulières », in *Mission de l’Eglise*, Paris, 1971, n° 8, p. 43.

(44) Cardinal Wright, *Ibid.*, p. 46.

(45) H. de Lubac, *Ibid.*, p. 45.

(46) Charles Couturier, « Eglises particulières et originalité des cultures », in *Mission de l’Eglise*, Paris, 1971, n° 9, p. 39.

*couple homme et femme dans cette énumération atteste la permanence des différences. Le « mur de séparation » que détruit le Christ, c'est la haine et non point la personnalité propre à chacun.*⁴⁷

A un moment où, selon la remarque du cardinal Maurice Roy, les nations tendent à se regrouper en système régionaux et continentaux, de telle sorte que nous assistons à un « décloisonnement des nationalismes », on constate en même temps la tendance à des regroupements subnationaux, davantage à échelle humaine et répondant à un besoin de communications interpersonnelles de plus en plus contredit par l'uniformisation de la vie sociale. »⁴⁸

Le fait de reconnaître les cultures comme réalités structurantes de l'humanité demande aujourd'hui que l'Eglise aménage ses propres structures. Elle aura du mal à le faire car nous savons que depuis des siècles et à travers de nombreux concordats elle a accepté de modeler ses formes sur celles des états. En France, même les structures "régionales" que l'Eglise s'est récemment données méconnaissent pratiquement les réalités culturelles dont les origines et la stabilité ont été pourtant mises en évidence par les enquêtes du Chanoine Boulard.⁴⁹

Peut-être d'autres Eglises feront-elles avancer la question. En attendant, nous pensons que les conclusions du rapport du dernier Synode des évêques concerne d'abord les autorités ecclésiastiques : « *Que les peuples ne soient pas empêchés de se développer selon leurs propres caractéristiques culturelles.* »⁵⁰

La recommandation s'adresse ensuite sans aucun doute aux pouvoirs publics.

4. Développements politiques

Le domaine politique a toujours été le lieu du combat pour le pouvoir, tandis que le domaine religieux est en principe l'espace de la liberté et du dialogue : « *La vérité, proclame Vatican II, ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que la puissance.* » (« *Dignitatis Humanae* », § I).

C'est ce qui explique que l'autorité religieuse ait toujours été mal à l'aise sur le terrain politique.

(47) Ibid., p. 42.

(48) Cardinal Maurice Roy, op. cit. p. 43.

(49) Fernand Boulard et Jean Rémy, « Pratique religieuse urbaine et régions culturelles », Chapitre V, Paris, *Economie et humanisme*, 1968, p. 107.

(50) Synode des évêques, 1971, Paris, Centurion, p. 73.

Paul VI assure cependant que « *l'action politique... doit être sous-tendue par un projet de société cohérent dans ses moyens concrets et dans son inspiration qui s'alimente à une conception plénière de la vocation de l'homme et de ses différentes expressions sociales* ». ⁵¹

Mais pour réaliser ce projet, diverses options sont possibles. Divers modèles peuvent se présenter et s'expérimenter, dont aucun peut-être ne donne pleine satisfaction. La recherche demeurera ouverte.

Ainsi pouvons-nous dire que, au plan des principes, les droits culturels de l'homme possèdent une solide assise éthique et constituent un ensemble juridique cohérent, mais comment obtenir la garantie de ces droits ?

« *Le droit à l'identité nationale ou régionale, dit le cardinal Maurice Roy, doit être sauvegardé et défendu désormais dans les transactions internationales et dans les politiques étrangères avec autant de fermeté et de courage qu'en matière de sécurité nationale militaire.* » ⁵²

Mais pour y parvenir suffira-t-il toujours de substituer à la force matérielle des armes la force morale du droit ? Suffira-t-il de confier à des instances internationales ou supranationales la protection des peuples opprimés ?

Si, dix ans après « *Pacem in terris* » et vingt-cinq ans après la Déclaration universelle des droits de l'homme, « *nous faisons nos comptes* », nous constatons que les chartes qui ont été proclamées ne sont souvent ni ratifiées, ni appliquées.

Des droits humains clairement revendiqués par l'encyclique sont encore lettre morte. Ou alors ils ont été conquis par d'autres voies que les procédures démocratiques ou bien ils attendent de l'être par la révolution violente.

Devant ce constat, la lettre du cardinal propose de revenir à la méthode de Jean XXIII, l'appel aux hommes de bonne volonté et l'attention aux signes des temps.

Ces signes des temps font précisément que, grâce aux moyens de communication, nous pouvons aujourd'hui découvrir certaines oppressions cachées et donner la possibilité de se faire entendre aux hommes victimes d'injustice silencieuse et aux « *peuples sans voix* » : au dernier Synode des évêques, les représentants du Tiers-Monde ont pu analyser « *les obstacles objectifs que les structures sociales opposent à la conversion des cœurs, ou à la réalisation d'un idéal de charité* ». ⁵³

⁽⁵¹⁾ Paul VI, Lettre apostolique « *Octagesima Adveniens* », Paris, Centurion, 1971, p. 51.

⁽⁵²⁾ Cardinal Roy, op. cit. p. 57.

⁽⁵³⁾ Synode des évêques, 1971, op. cit. p. 57.

Alors que jusqu'ici les autorités ecclésiastiques s'opposaient toujours à toutes les formes du nationalisme⁵⁴, le Synode admet le concours d'un « *nationalisme responsable qui donne (aux peuples opprimés) l'élan nécessaire pour accéder à leur identité* ». ⁵⁵

La question demeure ouverte des moyens de la lutte pour la libération : appui des diverses Internationales, ou affirmation nationaliste de formes diverses. Le Synode des évêques affirme cependant « *qu'il y a place dans l'histoire pour des sources de progrès autres que la lutte, à savoir l'amour et le droit* ». ⁵⁶

Parvenu au terme de cette enquête, nous croyons pouvoir ajouter qu'une condition essentielle pour que ce message de l'Église devienne "crédible" c'est qu'elle-même arrête de faire le jeu, à travers ses structures et ses institutions, des puissances d'oppression. ⁵⁷

(54) Paul VI, « *Populorum Progressio* », op. cit. p. 101.

(55) Synode des évêques, 1971, op. cit. p. 58.

(56) Synode des évêques, 1971, op. cit. p. 65.

(57) Nous pourrions aller chercher des exemples en Angola, ou en Equateur, mais sans aller aussi loin, en Europe même, au Pays Basque, sur les cinq diocèses de Pampelune, Bayonne, Vitoria, Bilbao, Saint-Sébastien où des populations bascophones plus ou moins importantes « se conscientisent », seul le diocèse de Saint-Sébastien a mérité de recevoir de Rome des prélats de langue basque. Partout ailleurs, en 1973, on continue de nous envoyer des évêques de langue castillane ou française. Est-ce le moyen de « *pourvoir au bien spirituel des fidèles de langue différente* », comme dit le décret « *Christus Dominus* » sur la charge pastorale des évêques ?

ANNEXES / ERANSKINAK



Annexe I :

AITZIN-SOLASA

> Article journal *Sud-Ouest*, 24/12/1976

1976eko Eguberrietan, *Sud-Ouest* egunkarian, J.-P. Vincent Baionako apezpikuak egin digu « Sur le problème basque » ezin sinetsizko ateraldi bat gaurko elizaren erakaspena pundu huntan ukatzen ez bada gaitzesten bederen duena :

LA QUESTION BASQUE

Monseigneur, nous sommes en Pays Basque, et vous savez combien l'actualité évoque pratiquement tous les jours le problème basque. Ce fait appelle-t-il une réflexion de votre part ?

Voilà un sujet passionnant qui entraîne des attitudes passionnées. Ce sont les termes les moins précis qui véhiculent la plus grande affectivité. A parler de problème basque, c'est évoquer une réalité complexe, de la langue et de la culture à la politique, en passant par l'économie, c'est aussi désigner une réalité différente selon que l'on est en France ou en Espagne, ou si l'on préfère au Nord ou au Sud.

La langue d'un peuple est un moyen d'expression de son identité.

« *To get a new language is to get a new soul* », écrivait Macaulay, « *Acquérir une langue nouvelle c'est avoir une âme de plus* ». Depuis longtemps le clergé s'est fait le mainteneur parfois seul ou presque seul, souvent contre beaucoup, de l'euskara. Aujourd'hui encore, en dépit des problèmes pastoraux difficiles posés par le caractère bilingue du grand nombre des communautés paroissiales, il aide efficacement au maintien de la langue.

Avec Jean XXIII dans « *Pacem in terris* », nous pensons que s'opposer à la vitalité des minorités ethniques est une faute grave contre la justice et qu'il faut au contraire favoriser langue, culture, coutume, améliorer ressources et entreprises. Mais comment aller au-delà de ces recommandations et entrer dans des vices économiques ou politiques qui ne sont pas de la compétence de l'Eglise ? C'est –je me répète– aux laïcs de prendre leurs responsabilités et à ne pas chercher des appuis auprès de qui ne saurait en donner.

Dans cette union complexe de la langue, de la culture, de l'économie, de la politique, du nationalisme que l'Eglise a toujours regardé avec une réserve justifiée par l'histoire, bien des réalités s'emboîtent de manières variables, quelquefois opposées selon les mouvements. La distinction et la clarté introduite par

elle ne peuvent qu'éclairer les dissensions comme les prises de position, l'union de tout dans l'indistinction ne peut que nuire à la découverte des vraies solutions. On ne peut traiter utilement de la question basque que si tout n'est pas confondu.

Annexe 2 :

PETITE HISTOIRE RELIGIEUSE DU PAYS BASQUE

- > Le père Zapelena
- > Commentaire de Nicolas Ormaetchea, 1946
- > Etudiant en théologie à Rome, 1946
- > Lettre du chanoine Grat Candau, Supérieur du Grand Séminaire de Bayonne, 1947
- > Lettre de l'abbé Pierre Narbaitz reçue de Bayonne en novembre 1947

Parmi les professeurs de l'Université grégorienne à Rome en 1946 se trouvait le **révérend-père Zapelena**, mon compatriote du Baztan, grâce à qui j'obtins ma licence de théologie portant sur l'aspect social de l'Eglise fondée par le Christ.



Le révérend-père Zapelena

PETITE HISTOIRE RELIGIEUSE DU PAYS BASQUE (1946)

(P. Charriton)

(note de Nicolas Ormaechea)

NOTE PREALABLE : Excusez, d'abord mon français d'étranger.

PREFACE : Mgr. S^t Pierre affirme : « *La langue basque est chargée d'arabe* ».

Mon Illustre ami devrait dire plutôt : il y a dans la langue basque quelques mots d'arabe empruntés lors de la pénétration historique connue, par l'intermédiaire de l'espagnol ; il y a un fond commun de vocabulaire antérieur à ladite pénétration, appartenant à l'une ou à l'autre langue, ou bien, peut-être, à une autre plus primitive que toutes les deux.

Le chanoine Mateos Gago (el sevillano) avait démontré assez bien (dans ses articles « Hubo moros en Vizcaya ? ») que la pénétration arabe au Pays basque proprement dite a été nulle. Cette influence a été exercée sur la Navarre romanisée ou castillane. Dans « el Romanzado » jamais on n'a parlé le basque et à Tudela, Tafalla, la prédominance de l'espagnol avait été grande depuis longtemps. Le Fuero de Navarra est rédigé en espagnol. Il ne contient peut-être que deux douzaines de mots basques.

TEXTE :

- Page 7 Michel Servet était plutôt aragonais---el aragonés Servet, comme dit Menendez y Pelayo. (Heterodoxos españoles)
J'ai vu l'archive de « La Magdalena » de Tudela où aurait été baptisé ledit hétérodoxe, mais à la date de sa naissance il n'y apparaît pas entre les baptisés de ces années-là.
- Page 17 C'est gaiko = celle de la nuit (gai = gau, Roncal, Soule) ; non goiko.
- Page 18 Chaho avait enlevé son *z* à eguzki (eguzki) pour l'apparenter à eusk ; Arana Goiri au contraire, avait enlevé son *s* à eusk (euzk) pour la même raison. Il y a des fantaisies pour tous les goûts.
- Page 19 « L'illustre Prudence ». Oui, certes, mais, quel dommage ! Il n'est

pas assez en honneur dans cette petite Histoire. Il mérite d'être inscrit entre les théologiens basques, du point de vue dogmatique et du point de vue de l'Histoire Ecclésiastique du Pays Basque. En effet, on pourrait construire d'avance tout le Credo qui serait établi après au Concile de Nicée, dont les expressions justes se trouvent éparpillées çà et là dans ses vers, et même le Catéchisme de nos jours. Quoique civil, il est l'auteur le plus cité par les SS.PP. de l'Eglise, du point de vue témoignage chrétien de son époque, et par les théologiens de tous les temps, notamment par saint Robert Bellarmin. Prudentius est –avec saint Paulin de Nole, chacun à son époque– le meilleur témoin de l'état religieux du Pays basque. Le poète affirme deux fois qu'il est basque.

On pourra consulter Mr. Jesus Maria de Leizaola dans son étude approfondie inédite, sur Prudentius. Mr. l'ex-ministre du Gouvernement basque utilise aussi les écrits de saint Paulin de Nole, Sénateur romain, resté à Burdigala (Bordeaux), marié avec une basquaise, lequel, ayant renoncé à sa grosse fortune, est devenu Evêque de Nole. Malheureusement cet auteur nous avait échappé jusqu'ici. Il va mettre en lumière quelques points importants de notre Histoire religieuse.

- Page 28 L'auteur parle, page 28 et alibi, de saint Prudentius d'Armentia. On doute même de son existence.
- Page 43 « Domingo Bañez de Mondragon ». D'après les derniers renseignements de l'Histoire, l'auteur de la malheureuse « *praedeterminatio physica* » est né à Valladolid, Vieille Castille.
- Page 66 Entre les théologiens on a omis le nom du père Olave S.J. contemporain de saint Ignace de Loyola, professeur de théologie à Rome. Celui-ci a « osé », le premier, mettre comme texte de théologie dogmatique la Summa de S^t Thomas, en remplaçant Pierre Lombard (magister sententiarum) et Durandus. C'est grâce à son influence, peut-être, que saint Ignace a établi par Constitution, le premier lui aussi, l'explication de la Summa dans les classes de théologie des Jésuites. Les dominicains et quelques autres religieux n'ont fait que suivre l'exemple de S^t Ignace. Or, les Jésuites ont devancé de quatre siècles la prescription de l'Eglise à ce sujet, à l'égard des Séminaires.
- Le père Olave –basque d'Alava– blâmait un jour en récréation les Juifs devant S^t Ignace et celui-ci lui répondit : « je voudrais bien

être juif, de la race de N.S.J.C. et de Notre-Dame » (V. Monumenta et scripta de Sancto Ignatio).

Page 68-69 L'auteur a omis, entre les oeuvres de Ripalda, la plus connue de toutes : « Catecismo de la Doctrina Cristiana » qui a été jusqu'à nos jours le texte de la moitié de l'Espagne (depuis Madrid au Sud), comme Astete l'a été de l'autre moitié (depuis Madrid au Nord). Le biscayen Kapanaga (diocèse de Calahorra) avait raccomodé en basque le Ripalda, tandis que les autres auteurs des diocèses de Pampelune et Vitoria avaient traduit l'Astete.

J'omets les autres corrections insignifiantes.

: - :- :- :- :- :- :- :- :

J'ai lu avec plaisir cette Petite Histoire. Monsieur P. Charriton est très bien orienté ; pas mal informé.

Les réfugiés basques de l'autre côté remercieront vivement, entre autres choses, les appréciations de la page 53.

Nicolas Ormaechea.



Etudiant en théologie à Rome, 1946

+

J.M.J.

Bayonne, le 13 février 1947

Mes chers amis,

Pour oser vous remercier après six semaines de vos vœux si affectueux de bonne année j'ai besoin d'avoir une foi bien chevillée où la vérité du proverbe : « *mieux vaut tard que jamais* », et aussi une belle confiance en votre indulgence.

Vous savez que je suis un ouvrier diminué : la lecture m'est difficile avec mon œil unique et le travail presque impossible à la lumière artificielle. C'est là une souffrance que je tâche d'accepter de mon mieux pour l'expiation de mes péchés et le bien de notre chère Communauté.

Je ne doute pas que vous ne sachiez exploiter au maximum votre situation privilégiée. Le profit de votre séjour au centre de la catholicité viendra beaucoup moins de la science théologique que vous acquerrez pendant ces deux ou trois ans —car vous auriez pu ailleurs même dans des conditions meilleures— que de l'atmosphère que vous respirerez, atmosphère où entrent tant d'éléments divers, religieux, artistiques, historiques, politiques même. Je parle évidemment de la politique de l'Eglise qui consiste à regarder de haut les contingences si changeantes de la vie des nations et de leurs gouvernements pour tout juger et diriger à la lumière de la foi pour le plus grand bien des amis, politique essentiellement concrète qui essaie de tirer d'une situation de fait le meilleur parti possible. Ah ! si tous les membres du clergé savaient n'avoir d'autre politique que celle de l'Eglise et de son Chef, combien de faux pas seraient évités !

Vous avez été un peu inquiets au sujet des avances d'argent que vous aviez faites aux organisateurs du pèlerinage qui a amené à Rome les amis et admirateurs de la Fondatrice de Marie Auxiliatrice. Cette somme m'avait été envoyée de Toulouse dans le courant de Novembre et je l'avais remise à M. Saulue.

Vos correspondants du Séminaire on dû vous dire que la Communauté avait été éprouvée par la grippe. Maintenant c'est à peu près fini ; mais notre jeune professeur d'Ecriture Sainte, ayant voulu reprendre trop tôt le travail, y a gagné de se voir condamné à un repos assez prolongé qu'il prend à Pau dans sa famille.

Le trois mars nous avons de grandes fêtes à Bayonne à l'occasion du passage des reliques de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus : triduum au Carmel, veillée et messe de minuit à la cathédrale dont le Séminaire fera évidemment les principaux frais. Si la chère petite sainte pouvait obtenir pour tous nos élèves l'amour de la fidélité dans les petites choses il y aurait quelque chose de changé dans la Communauté et plus tard dans le Diocèse : l'activité apostolique au lieu de tourner à l'agitation fébrile serait merveilleusement féconde. Mais il faudrait se résigner à aimer l'effacement et cela est très dur à notre pauvre nature orgueilleuse.

Vous ferez-vous ordonner à Rome où différerez-vous votre ordination à Bayonne pour pouvoir prendre part aux fêtes de la canonisation du père Garicoitz ? La chose est importante pour que vous y pensiez dès maintenant et que vous posiez prochainement la question à Mgr l'Évêque. Je pense que vous ne voudrez pas manquer cette occasion unique dans une vie de prêtre. Si j'étais plus jeune je donnerais mon nom au pèlerinage qui va être organisé à cette occasion.

Tâchez de faire bon ménage avec les Italiens : ne leur gardez pas rancune de la mauvaise humeur qu'a suscité chez eux le dernier traité de paix et surtout la cession de quelques localités à la France. Ils paient cher leur admiration béate pour leur fameux Duce.

Veillez croire, mes chers amis à ma profonde affection.

G. Candau¹

⁽¹⁾ Cette lettre est arrivée à Rome le jour même et par le même courrier qui nous apportait à Roger Etchegaray et moi-même le *Bulletin religieux* de Bayonne où nous apprenions le décès de son auteur.

Evêché de Bayonne (Novembre 1947)

+

Cher ami

Tout arrive... même une réponse de M. Narbaitz !
Trêve de plaisanterie et allons aux faits.

1° Il est entendu que vous-même, et M. Etchegaray, retournerez à Rome l'année prochaine. C'est la solution raisonnable, et je pense qu'elle vous réjouira tout comme moi.

2° Pour ce qui est du Congrès des Etudes Basques distinguons :

- a) Terriblement têtu, je tiens à ce que vous fassiez au moins une communication sur l'évangélisation du Pays Basque. Le sujet est beaucoup trop peu connu et ce que vous en direz sera utilement reçu. Othoi, Othoi...
- b) Pierre Espil le grand poète d'Hasparren... a accepté de présenter une étude sur « Le Basque et la Vocation Missionnaire ». Je pense qu'il y sera surtout question de S^t François Xavier et de psychologie... Voilà pourquoi il serait très heureux que M. Etchegaray présentât aussi une étude scientifique, j'allais dire statistique, de la question. Ce serait un complément, ou même une base importante et intéressante. Voulez-vous le lui demander et le retenir de ma part.
- c) M. Zuntzunéguy dont vous m'avez parlé a été atteint par l'abbé Lafitte, qu'il aidera à traiter le sujet suivant : la littérature religieuse basque.

Quant aux 2 autres, je ne les ai pas encore touchés. Pourquoi ne vous en chargeriez-vous pas ? Un sujet, entre autres, m'intéresserait beaucoup : Roncevaux, sa place dans la vie religieuse de la Navarre (H^{te} et Basse).

Il faudrait aussi une étude sur la vie religieuse en Pays Basque Espagnol. Pourriez-vous m'aider ? Me donner du moins des suggestions ? Je reconnais que le temps presse.

3° Ici rien de sensationnel. La vie continue, le Pays Basque aussi... Dans quelques instants je prêche en basque à S^t André (fête du quartier). Petit grain de sable.

Je vous laisse d'une prochaine rencontre, bon souvenir à Roger, qu'il m'oublie un peu, et il fait bien !

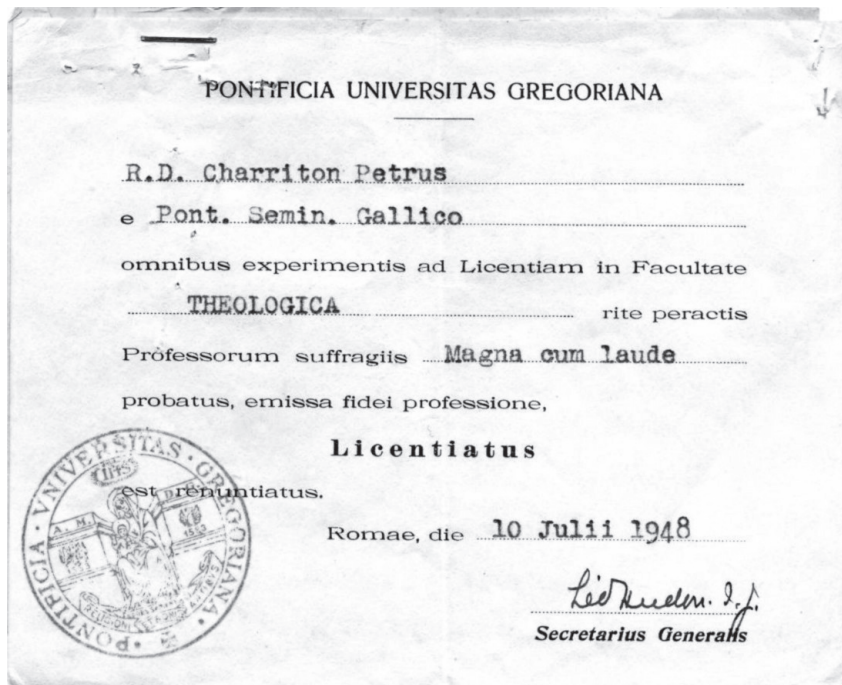
Pierre Narbaitz²

⁽²⁾ Courrier envoyé chez Pierre Charritton à Hasparren.

Annexe 3 :

LICENCE

- > Diplôme 10 juillet 1948
- > Lettre de Roger Etchegaray depuis Rome, 1948
- > Depuis Mauléon lettre du cousin Pierre Charriton, Supérieur du Collège Saint-François, 1950
- > Nomination à l'Académie de la Langue Basque – Euskaltzaindia le 27 octobre 1950 comme membre correspondant



Diplôme 10 juillet 1948

Rome

ce vendredi 28 octobre 1948

Bien cher ami

Je t'avais promis d'écrire au lendemain de notre retraite... j'ai laissé passer une semaine de plus ; le retard n'est donc pas considérable, c'est même pour moi une victoire que tu sais apprécier ! Mais trêve de plaisanterie,³ et voici sèchement mon « journal » :

Avec mes deux nouveaux confrères j'ai fait un excellent voyage variant notre itinéraire devenu trop familial. Celui que nous avons pris cette fois n'est guère d'ailleurs plus long : Bayonne-Modane : 1067 km alors que B. Vintimille : 1000km, et il est aussi intéressant.

Une nuit à Bordeaux dans un hôtel tenu par des cousines d'Irigoin qui nous ont bien soignés. D'un trait : Bordeaux-Lyon par le centre de la France. Visite de Fourvières, et après un court arrêt de 3 heures, départ pour Turin. A Lyon, un wagon direct italien était prévu jusqu'à Turin ; wagon très confortable, type propagande pour l'étranger. A Chambéry, le train s'est arrêté $\frac{3}{4}$ h, nous avons profité pour visiter la cathédrale et le château des ducs de Savoie. Nous avons longé le magnifique lac du Bourget à Aix-les-Bains. A Modane, le contrôle douanier n'exige pas toutes les « chinoiseries » de Vintimille, on ne bouge pas du compartiment et on ne nous a pas fouillés. Passage du Mont-Cenis ($\frac{1}{4}$ h de tunnel) et descente vers Turin, où nous sommes arrivés à minuit $\frac{1}{4}$. Que faire ? Car nous n'avions pas une lire en poche (tu sais que le change officiel est bloqué depuis le 2 septembre, et la plupart sont revenus ici dans les mêmes conditions que nous. Le franc sera stabilisé, je crois, à 1,60 !). On a pris le dernier tram de la nuit, que l'on a payé... en francs ; et nous avons été frapper, à l'Institut Don Bosco où heureusement le portier n'était pas encore couché. On y a passé le reste de la nuit à la salle du parloir, sur des bancs, comme des clochards. Irigoin et moi avons dit la messe dans la chapelle où est mort Don Bosco, nous

⁽³⁾ Irigoin Dominique de St Jean Pied de Port et Joseph Courrèges (+ 2011)

avons visité l'œuvre, puis celle, toute voisine, de S^t Cottolengo. Ici, c'est une véritable cité de la souffrance : 8000 malades classés par catégories médicales : les cancéreux, les paralytiques, les sourds-muets, jusqu'aux rebuts de l'humanité « i piu deficienti » nous disait la Sœur, c'ad les monstres humains, car on visite tout cela en curieux, cela ne m'a pas plu d'exploiter ainsi la misère humaine ; on défile de salle en salle, de dortoir en dortoir, comme dans un musée ou une ménagerie, sous le regard de tant de malheureux incapables de protester.

A part cette manière « italienne » de faire connaître l'œuvre, très sensible, et nul doute qu'à la sortie le visiteur doit laisser une belle obole, à part cela, c'est une œuvre prodigieuse, qui tient du miracle, car les 8000 malades et les 900 religieuses (sans compter le personnel) vivent vraiment entre les mains de la Providence, au jour le jour, le fondateur ayant interdit d'amasser le moindre capital ! Durant la visite nous avons rencontré un groupe d'anciens et le P. Lécuyer (Ridouard, Raoult etc...) accompagnant quelques nouveaux, et désormais de Turin à Rome, nous faisons route ensemble. Partis de Bayonne le lundi 4, nous arrivons à Rome le vendredi matin.

Les lieux n'ont pas changé, ni ceux de Rome, ni ceux du Séminaire (en ville pourtant, à remarquer de nombreuses entreprises de construction ou de réparation, c'est le plan Marshall qui bat son plein).

Au Séminaire, le nombre des élèves ne dépasse guère celui de l'an dernier ; peu de nouveaux par conséquent, la plupart déjà prêtres (à cause du prix de la pension on n'a jamais vu tant de prêtres, étudiants au Séminaire, près de 80 ! Il a fallu construire de nouveaux autels dans des chambres du palazzo et beaucoup vont dire la messe dans les églises environnantes.

De ton cours, peu de retour : Madec qui fait l'E.S., Dupuy qui prépare sa thèse (il n'a pas encore choisi le sujet, le P. Galtier lui en propose un sur Jonas d'Antioche !!), Saint-Pierre qui fait sa « philo ». C'est tout, Bonnet qui espérait tant revenir, « en parlant plus fort que le Cardinal ! » est nommé vicaire dans une paroisse de banlieue à Toulouse !, Gonnard professeur dans un collège de Poitiers, Rozier fait sa « philo » à l'I.C. de Paris, Barthes toujours en sana, Jeunau au Grand Séminaire, Cérézo attend sa nomination d'Autun, Leloup vicaire à la cathédrale de Sens, Lambey secrétaire de l'évêque, Lemasle encore sans nomination, Jouffe et Quélen vont je crois à Paris aussi continuer leur thèse, Soller vicaire à Epernay. Je ne sais rien d'Alleyson, de Vaulx, Sauvage.

Mariller est à la procure des M.E.P., de Surgy, chapelain à S^t Louis, Sarna en ville ainsi que Borg Cardona. Cirier rentre dans un couvent religieux, Graverand quitte la soutane ainsi que Mangia et Didelot, à la fin de son service militaire. Itçaina remplace Ainciart comme Basque missionnaire. Levet est

chef de lecture à ta place ! Morlot est doyen du S., Sivieude des jeunes prêtres et Mathieu des séminaristes. Il y a eu le premier jour le discours doublement traditionnel du P. Supérieur et la promotion aux V² dont j'ai l'honneur et la joie d'appartenir ! Il y a un nouveau directeur, le P. Neumeyer (ancien élève d'ici) jusqu'à présent professeur à Chevilly. Il aide le P. Desmats pour la direction et le P. Larnicol pour les répétitions de théologie. On prépare ainsi peu à peu l'installation des Spiritains dans leur maison du Corso d'Italia.

En ville j'ai commencé les visites de toutes nos connaissances communes et qui toutes t'adressent leur affectueux souvenir. Suquia, Alcorta, Gastañaga qui demande une insigne basque, Usabiaga et le P. Goenaga qui est bien là en bonne santé etc... Tous me demandent des nouvelles du Congrès de Biarritz... Même le P. Bidagor, pourtant si réservé.

Mgr. Grente est de nouveau ici et doit donner demain au Séminaire devant toute la colonie française invitée une conférence sur Fénelon. M. d'Ormesson a reçu aussi les ecclésiastiques dans son palais. A S^t Louis il y a cette semaine une exposition du livre religieux français, 600 nouveaux ouvrages qui viendront enrichir la petite salle que nous connaissons bien. Parmi les conférenciers au programme à S^t Louis cette année : Le Bras, D. Rops, Claudel, Grousset et j'en oublie.

Je m'arrête, j'ai récupéré tous les objets dispersés, mais que faut-il expédier de plus urgent, car les envois coûtent maintenant plus chers ? L'article de Woroniecki de « Divus Thomas » se trouve à la bibliothèque de la P.V.G. A propos de ta thèse, que de livres intéressants j'ai trouvés à Bordeaux, à la librairie Féret (Rue de Grassi) ! Un nouveau décret rend plus difficile l'obtention du doctorat...

Que deviens-tu ? Tes prédications, tes études. Envoie-moi un ou deux « Herria » car je ne lis rien en Basque et nous n'aurons aucune nouvelle du Pays.

« Bertzaldi arte eta nere goraintzi minenak adixkide guzier.
Elgar othoitz egin dezagun! »

Roger Etchegaray

Institution Saint-François
Mauléon-Soule (B.-P.)

.....

Téléphone 110

.....

Le Supérieur

le 1^{er} septembre 1950

Mon cher Pierre

Alea jacta est ! C'en est fait : espérons que jamais ni l'un ni l'autre nous n'aurons à le regretter. Pour le moment j'espère un grand bien pour notre maison du fait de ta venue ici, un grand bien aussi pour toi qui t'enrichiras en enrichissant les autres.

Affectueusement et à bientôt !

Charritton Pierre⁴

(⁴) Pierre Charritton, auteur de cet ouvrage, avait un homonyme Pierre Charritton, cousin germain de son père Pierre Charritton et qui, avant lui, avait fait ses études à Rome au Séminaire français, mais à une époque où le pape Pie XI avait condamné l'Action française.

Donostian mila bederatzireun eta berogaitamargañen urteko Urilaren ogeitazazpian, Ekautajauregian, Azkue, Etxaide, Elisalde, Krutwig ta Oleaga euskaltzainak baturik, egiten da il oneri dagokon Euskaltzaindiaren batzara. Dasantzek eta Landek ezin etofia iragari daue.

Araudizko otoitza egin-eta, maipuruak adierazoten dau Zamañipa euskaltzain bikañaren eriotzea. Oso mintzen dau bari itun onek Euskaltzaindia ta onan ager-arazo daitela erabagi da. Ildakoaren anai-ahabai tamal agura bialdu dagioela, bere bai.

Urkiño jaunaren eri luze ta astuna dala-ta, beronen sendatzea zein atseginez Euskaltzaindiak ikusiko leukean ager arazte bere, erabagi da.

Virengo, adierazo da Napañoako Ekautak bost mila laurleko urtero eta Bilboko Udalak mila laurleko aurten, Euskaltzaindiari emoten dautsoaba. Pozik artu dira bari onek eta autaturiko amoi ai eskerak agertzea erabagi da. Baita beste Udal eta izaki batzu diru-laguntasuna eskatzea bere.

Napañoako Ekautak eta "Musée Basque"-ko Artezkari jaunak, Lekiona, Dasantze ta Lafon euskaltzain barien sañerak aundikiro ospatzeko emon euen laguntasuna gomutaturik, Euskaltzainburuak eskerak emon daioezala, erabagi da.

Bilboko Apezpiku bariak bere izenttze-agiria euskeraz bere irakurtzea ebatzi euan; bere lenengo gogozain-idazkia bere, euskeraz eta erderaz argitaratu dau. Ori dala-ta, euskerari abegi ona egiten dautsen ezker Euskaltzaindi onen atsegina yakineratzea erabagi da. Baita, Donostiako Apezpikuari beste ofenbeste egin dagiala eskatzea bere. Eta batari ta besteari Euskereazko Euskaltzaindiaren laguntasuna eskiñi bekio.

Gero irakurten da Azkue, Lekuona ta Krutwig euskaltzeinen idezki bat; beronen gaia da Euskaltzaindian dagoan utsa, Nikolas Ormaetxea ("Orixe") euskaltzain-urgazleaz bete bear leitekela. Oraingoz geldi bego, ebatzi da.

Pozik ikusi da Ormaetxea yaun oñek oraintsu argitaratu dauan "Euskaldunak" deritxon poema edo olerki edera. Onan yakinarazi bekio.

Azkenez, orainarte euskerearen alde egindako lanen eskergaři ta auferantzekoan pozgaři izan dakioan, urango yaun oneek euskaltzain urgazletzat artzea erabagi da:

- Migel Arutza
- Bernardo Garo
- Antonio Maria Labaien
- Joakin Zaitegi
- Blas Fagoaga
- Juan Thalamas Labandibar
- Ignazio Larfamendi
- Dominike Dufau
- Piere Gilsou
- Sauver Arotzarena
- Piere Harbaitz
- Dominike Subeleta
- Leon Leon
- Piere Txariton
- Jean Jauregiberi
- Gilauze Epherre
- Jean Txabaño
- Jean Ithurriaga
- Karl Bouda
- Luis Mitxelena
- Jose Azkarate

Beste barik eta araudiz ko otõitzaz amaitu da batzara.

EUSKALTZAINBURUA,

R. M. Azkue

ZADORLARIA,

Nazario Oteiza



1950

EUSKALTZAINDI
ACADEMIA DE LA LENGUA VASCA
ACADÉMIE DE LA LANGUE BASQUE
BILBAO

Baskeraren alde orainarte egin dituzun lanen esker-erakutsel
eta auzerakoan pozgafi isen dakizun, Euskaltzaindiak urgaletsat
artu zaitu.

Bilbon 1.950'eko Urria'ren 27'an.

Euskaltzainburua,

R. M. Azkue

Zedorlaria,

Magari Oleaga

Piere Txariton jaunari,

MAULE'N



EUSKALTZAINDI
ACADEMIA DE LA LENGUA VASCA
ACADÉMIE DE LA LANGUE BASQUE
BILBAO

1.950'eko Lotasila'ren 30'an.

Piere Txariton jaunari.

MAULE'N

Eno jaun gurgaria:

Pos-pezik bidaltzen diont, Euskaltzaindiak zuztas arturiko ere
beñi goragufiaren agiria.

Atseginez lizuniko ~~magari~~ gure batzeretan; baina, olan ezin
isango bada, bidaldu itsagusu lotoi; beretan irakurteko lanen ba-
teuk.

Agur dagitxu

R. M. Azkue

Euskaltzainburua.

Nomination à l'Académie de la Langue Basque – Euskaltzaindia
le 27 octobre 1950 comme membre correspondant.

Annexe 4 :

MAÎTRISE

- > Lettre du Chanoine Pierre Narbaitz, 1953
- > Lettre de Roger Etchegaray, 1964
- > Directeur du Collège d'Hasparren avec quatre professeurs d'Hegoalde : A. Ugalde, F. Yurramendi, P. Ateka et J.M. Aleman, 1965
- > Diplôme Institut catholique de Paris, 10 novembre 1970
- > Texte de Etienne Gilson
- > Texte du Révérend Père Van Asten, Supérieur Général des Pères Blancs : « Crédibilité de l'Eglise » (après Vatican II)

Evêché de Bayonne

9-10-53

Cher Monsieur l'abbé,

Je crois utile de vous poursuivre à Paris où vous pourrez peut-être prendre une décision sur le point suivant :

Voulez-vous passer un an à Paris au lieu de le passer à Toulouse ?

Vous lirez ci-joint les conditions.

Si vous êtes d'accord, vous pouvez même aller trouver M. l'abbé Lucciardi, 35 avenue Marceau, qui vous donnera tous renseignements complémentaires.

De toute manière répondez-moi au plus tôt, en me renvoyant la lettre ci-jointe.

Bien amicalement.

P. Narbaitz

ALGER
IOIO-Basilique de Notre-Dame d'Afrique
Vue générale sur Bab El Oued

le 28-12-64

Mon cher Pierre,

Je suis confus... et mon remords me poursuit jusqu'en terre algérienne où je fais une tournée auprès des évêques. A vrai dire je me trouve plus calme pour t'écrire. Je ne sais comment les affaires ont évolué, mais je puis hélas t'assurer qu'on était « là-haut »⁵ très monté contre cette affaire et même assez buté. J'aimerais bien te voir un jour prochain pour te parler de cela et aussi la joie de nous retrouver après une longue séparation. C'est le vœu que je te formule de tout cœur pour la nouvelle année. Agian laster ! Bihotz bihotzetik.

Roger

⁽⁵⁾ Il s'agit évidemment de l'affaire « Finaly » et de ses conséquences. « Là-haut », c'est-à-dire que mon ami Roger, le futur cardinal, ne me précisait pas s'il s'agissait « là-haut » à Paris ou « là-haut » à Rome, c'est-à-dire dans l'état français ou à la curie romaine, sinon comme trop souvent alors et depuis lors dans les états français et les états pontificaux.



Directeur du Collège d'Hasparren avec quatre professeurs d'Hegoalde :
A. Ugalde, F. Yurramendi, P. Ateka et J.M. Aleman, 1965

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

21, RUE d'ASSAS - VI^e

Téléphone : 222-41-80

(Centre de documentation : 222-06-51)

C. C. P. 270-43 PARIS

FACULTE DE THEOLOGIE

Formation au Doctorat

CK/SP

Je soussigné Charles KANNENGLIESSER s.j.
directeur de la Formation au Doctorat de la
Faculté de Théologie de l'Institut Catholique
de Paris certifie que Monsieur Pierre CHARRITTON
a suivi avec assiduité, dans le cadre de la
formation au doctorat, les séminaires du Père
Tesson (morale) et du Père Kannengiesser
(patristique) en 1966-67, et a obtenu la note
17. Nous encourageons volontiers Monsieur Pierre
CHARRITTON dans la poursuite de son projet de
thèse sur "Le fondement moral des droits culturels",
dont M. le Professeur J.M. AUBERT assumerait la
direction.

fait à PARIS, le 10 novembre 1970

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
FACULTE DE THEOLOGIE
CYCLE DE DOCTORAT
Le Directeur,



C. KANNENGLIESSER s.j.
directeur de la Formation au doctorat

Diplôme Institut Catholique de Paris, 10 novembre 1970

E. Gilson

4^e Congrès International de Pax Christi (16/IX/1956)

Chacun chérit tendrement sa patrie, veut en assurer la survie et pour cela en défendre l'intégrité. Mais nous en sommes justement à nous demander s'il reste encore place dans le monde pour de petites patries isolées, c'est-à-dire pour de petits corps politiques, complètement autonomes, isolés en présence de colossales nations dont économiquement et militairement la puissance peut à tout moment les asservir.

Comment les patries s'intégreront-elles à ces « tous » plus vastes sans s'y dissoudre ? On ne saurait dire que la perte ne serait pas grande car les patries sont des biens. Elles sont des biens d'autant plus chers qu'enfermés en des limites plus étroites, elles seraient plus sensiblement présentes au cœur ; leur fécondité même est en jeu.

Chacune de ces nations modernes que nous jugeons aujourd'hui trop petites ne s'est unifiée qu'en absorbant d'autres nations plus petites encore, dont les civilisations ont péri avec elles.

On entend un peu partout dans nos pays d'Europe la plainte étouffée de peuples jadis libres, qui furent jadis écartelés entre plusieurs nations dont aucune n'est la leur, privés de leur langue, coupés de leur histoire, dépouillés de leur personnalité.

Le fait est d'autant plus frappant que les peuples unificateurs n'ont parfois d'autre titre à l'être que l'absence de toute autre vocation. Ne possédant aucun autre art, ils se spécialisent dans celui du gouvernement. Heureux les chefs qui savent unir sans uniformiser !

Mais est-ce là chose vraiment possible ? Les peuples de l'Europe en doutent et leurs hésitations se comprennent. C'est la crainte bien fondée qu'on ne les invite à sacrifier les biens réels qu'ils sont au profit d'un progrès hypothétique et de biens incertains.

Entre l'homme et la tyrannie politique il n'y a pas d'autre rempart que Dieu !

Ce n'est donc pas sans raison que tout despotisme, ou bien entreprend d'éliminer la religion, ou bien comme on l'a vu en France dès le temps de Louis XIV entreprend de se l'asservir.

Qu'est-ce en dernière analyse que la patrie, sinon une grande amitié ? Et à son tour qu'est-ce que l'amitié ? sinon vouloir et ne pas vouloir les mêmes choses ?

La paix du Christ n'est pas de la terre, mais elle ne se désintéresse pas non plus de celle de la terre. Elle nous impose même un devoir précis à son égard : faire que la paix terrestre, vaille que vaille, serve l'avènement de la paix céleste, exactement comme la nature s'offre à la grâce, la raison à la foi et la volonté à la charité.

Le temps où un seul prince dominait la terre était le moment convenable pour la Naissance du Christ qui venait rassembler les siens en un seul peuple afin que selon la parole de S^t Jean (X-16) : « *il n'y ait plus qu'un seul pasteur et un seul troupeau* » Cf. Sum.Theol. III 35 /8 ad I-um.

E. Gilson
4e Congrès International de Pax Christi (16/IX/1956)

Euskaraz itzulia Piarres Charrittonek (05/IV/2010)

“Bihotz-bihotzetik maite du bakoitzak bere sorterria ; horrengatik duelarik nahi segurtatu haren iraupena, eta beraz zaindu haren osotasuna. Bizkitartean, gure buruari galdetzen diogu, gaurko mundu zabalean gelditzen ote den oraino lekuri gure sorterri xume banakatuentzat, erran nahi baita, noiz nahi militarki eta ekonomikoki, haiek menperatzen ahal dituzten nazio erraldioen artean, berak osoki bere-ber eta bakandaturik dauden osagai politiko ttipi-ttipientzat.

Nola bada sorterri tipiak bateratuko dira batasun zabalagoen artean, horrela berak endurtu gabe ? Eta ez erran ez dela hor makurrik, herri guziak funts batzu besterik ez baitira, nahiz zenbat eta zedarri hertsia goetan mugatuak izan, hanbat eta bihotzetan barnago finkatuak diren ; haien emankorrtasuna delakotz jokoan.

Gaurregun guhaurek tipiagi kausitzen ditugun nazione berriak ez ote dira osatu berak baino nazione tipiagoak irentsiz eta haien ohidurak suntsituz aldi berean. Europako eskualde askotarik heldu zaigu orain atzo lehen aske ziren jendalde deiarra, laurdenkatuak izan baitira denak atzerri zituzten batzuen artean, berena zuten mihia mozturik, beren historia ezabaturik eta beren nortasuna ukaturik.

Ohartu behar da jendaki bateratzaile haiek ez zekiketela besterik egiten, beste agintzen baizik eta beste ofiziorik ez izanez, buruzagigoari dira hupatu. Zorionekoak buruzagiak, bateratzen badakitenak orkoi berean sartzera denak behartu gabe !

Baina ba ote da nihon horrelakorik ? Europako herrialdek ez dute uste eta konpreni erraz da. Beldur dira alabaina, eskutan dauzkaten ontasunen uzterat deit ditzaten, geroko aitzinamendu eta dudazko ontasun zenbaiten menturan menturaturik.

Gizakiaren eta politika tiraniaren artean, ez da ezen harresi bat baizik eta hura da Jainkoa !

Horra beraz zergatik despotismoak berak behar duen beti edo erlisioneaz baztertu edo berak menperatu, Luis XIV.-ak egin zuen bezala Frantzia bere denboran.

Eta azken buruan zer da bada Frantsesek eta Espainolek PATRIE(A) edo Euskaldunek ABERRIA deitzen duten hura, adiskidetasun handi bat besterik ? Eta ADISKIDETASUNA berriz zer da gure zuhurtziaren athenaietar iturrietara iganez honela baitugu grekotik definizioa zehaztuko: hots, “filia” besterik ez omen da egundainotik “elkarkidek gauza berak nahi ukaitea eta ez nahi ukaitea”.

Jesu Kristoren Bakea ez da lurreko bakea, baina lurreko bakeaz ere badu axola: eta hari buruz behartzen gaitu zehazki berma gaitezen nolazpait Zeruko Bakeari bidea egitera, Naturak Graziari, Arrazoiak Fedeari, eta Nahikundeak Karitateari bezala.

Badakigu ezen Printze bakar batek lur guzia menperatu zuelarik gertatu zela une egokia Sor zedin Jesu Kristo eta elkarratera zitzan bere haur guztiak herri bakar batean Jondoni Joaniren arabera: “Artzain bakarrak izan zezan bere artalde bakarra“ (X-I6). Cf. Sum. Theol., III 35/8 ad I-um.

R.P. Théo Van Asten, Supérieur Général des Pères Blancs intervient au I^{er} Synode après Vatican II (Septembre-Octobre 1967) :

CRÉDIBILITÉ DE L'ÉGLISE

Le jour où l'Église —cette Église que nous aimons et à laquelle nous avons consacré notre vie— sera *visiblement pour le monde entier* un signe de salut et de libération pour tout homme, sa puissance d'évangélisation aura fait un bond en avant. Elle ne sera plus captive de certaines de ses apparences.

Le Document préparatoire au Synode parle du témoignage de crédibilité que doit donner l'Église. C'est sur les aspects concrets de ce témoignage, susceptible d'être perçu par ceux qui ne sont pas chrétiens, que je voudrais intervenir.

Si l'Église cessait d'être crédible pour « ceux du dehors », elle cesserait d'être une lumière pour le monde, elle ne serait plus le sel de la terre. Il nous faut donc tout faire pour rendre crédible en actes et non pas seulement en paroles, l'Église de Jésus-Christ.

Sachons ouvrir les yeux et les oreilles. Que pense de l'Église, à tort ou à raison, le monde non-chrétien ? Soyons assez lucides pour l'écouter. Soyons assez courageux pour en tenir compte.

- C'est un fait que l'Église est trop souvent identifiée à une culture occidentale, à une Église occidentale, par des peuples non-chrétiens qui ne sont pas occidentaux.
- C'est un fait que, même en Occident, elle est trop souvent identifiée à une Église typiquement latine, dans certaines de ses lois et de ses expressions, par des peuples qui ne sont pas latins.
- C'est un fait qu'elle apparaît, dans ses structures, comme une Église presque exclusivement masculine, à un monde qui est pourtant formé pour plus de la moitié de femmes. Et quand on sait la part que les femmes ont prise dans l'évangélisation, on a presque honte de les voir si peu représentées ici.
- C'est un fait que l'Église est trop souvent identifiée au monde capitaliste, par des peuples qui n'appartiennent pas au monde capitaliste.

- C'est un fait que trop souvent, aux yeux des non-chrétiens, elle a paru condamner la violence contre des régimes de droite, alors qu'elle l'acceptait implicitement contre des régimes de gauche.
- C'est un fait que, pour tant d'hommes d'aujourd'hui, les mots d'Eglise et de liberté sont deux mots qui ne marchent guère ensemble.

Bien sûr, nous qui sommes dedans, nous qui sommes ses enfants, nous savons bien qu'en fin de compte l'Eglise catholique n'est identifiable ni à l'Occident ni au capitalisme. Nous savons bien qu'elle n'est pas *a priori* contre les femmes ou contre la liberté. Mais qu'avons-nous *fait en pratique* pour qu'elle n'apparaisse pas comme telle aux yeux de tant de non-chrétiens ?

La crédibilité de l'Eglise ne peut se contenter d'être intérieure, elle doit être aussi *extérieure*. Ayons donc le courage d'en prendre les moyens, même s'il fallait pour cela changer certains aspects extérieurs que seuls les chrétiens peuvent encore comprendre.

Ce signe qu'est l'Eglise, pour être valable, doit être visible pour tous, et non pas seulement pour des initiés. Sa crédibilité doit être *ad extra*, sinon elle aurait cessé d'être un signe visible pour le monde.

Ces réflexions sont inspirées par un amour profond de l'Eglise. C'est parce que j'aime notre sainte Eglise catholique, et c'est en vertu de mon idéal missionnaire, que je plaide pour une Eglise plus visiblement évangélique, une Eglise plus simple, plus libre, plus fraternelle, une Eglise du sourire, du dialogue et de la tolérance, une Eglise qui sache s'engager autrement qu'en paroles dans ces combats continuels pour la justice et pour la dignité de tout homme..., une Eglise enfin qui n'ait pas besoin d'une somme d'explications savantes pour être perçue par tout homme, telle que Jésus-Christ l'a voulue et telle qu'au fond nous la désirons tous.

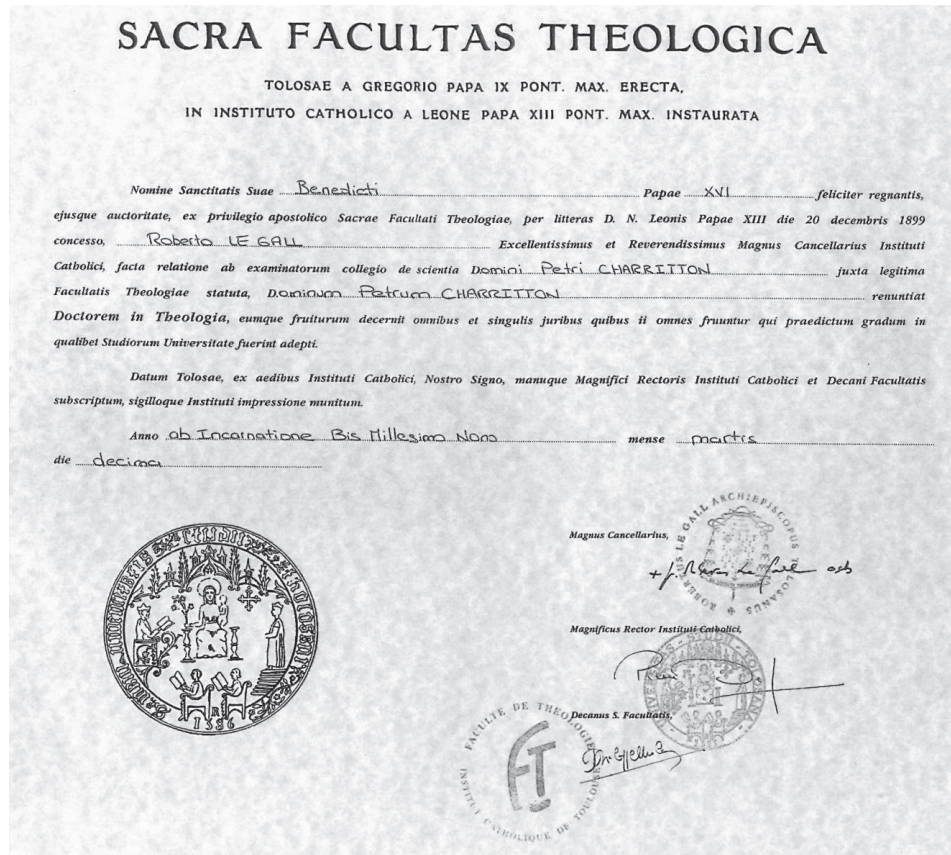


P. Théo Van Asten, Sup. G. des
Pères Blancs (1967-1974)

Annexe 5 :

DOCTORAT

- > Diplôme Faculté de Toulouse, 7 décembre 1973
- > Photographie pendant la préparation de la publication de la thèse de doctorat aux éditions Fides de Montréal, dans la collection « Héritage et projet » sous le titre *Le droit des peuples à leur identité*, 1979



Diplôme Faculté de Toulouse, 7 décembre 1973



Pendant la préparation de la publication de la thèse de doctorat aux éditions Fides de Montréal, dans la collection « Héritage et projet » sous le titre *Le droit des peuples à leur identité*, 1979

BIBLIOGRAPHIE / BIBLIOGRAFIA

**Liburuak**

- Eskualdunak*, Aintzina, Baiona, 1943, 68 orr. (Chabier Gazteiz goitizenez)
- Petite histoire religieuse du Pays Basque*, Euskal Herria, Baiona, 1946, 72 orr.
- Charamela*, Gazte, Baiona, 1958, 124 orr.
- J. Etchepare Landerretche-n Mendekoste gereziak*, Goiztiri, Baiona, 1963, 120 orr.
- Le fondement moral des droits culturels de l'homme*, Institut catholique de Toulouse, 1973, 324 orr.
- Le droit des peuples à leur identité*, Fides, Montréal, 1979, 220 orr.
- Euskal alorretik*, Ikas, Baiona, 1979, 110 orr.
- J. Etchepare mirikuaren idazlanak I. Euskal gaiak*, Donostia, 1984, 386 orr.
- J. Etchepare mirikuaren idazlanak II. Mediki solas*, Elkar, Donostia, 1985, 374 orr.
- J. Etchepare mirikuaren idazlanak III. Kazetaritza (A)*, Elkar, Donostia, 1988, 428 orr.
- J. Etchepare mirikuaren idazlanak IV. Kazetaritza (B)*, Elkar, Donostia, 1992, 408 orr.
- J. Etchepare mirikuaren idazlanak V. Euskal Herriko bizia*, Elkar, Donostia, 1996.
- Pierre Broussain, sa contribution aux études basques*, C.N.R.S., Paris, 1985, 332 orr.
- R. M. Azkue eta Broussain-en arteko elkarriadazketa*, Iker 4, Euskaltzaindia, Bilbo, 1986, 380 orr.
- J. Moulier Oxobi*, H.P.I.N., Gazteiz, 1990, 12 orr.
- Euskal literaturaren oinarrizko gidaliburua*, Letrakit, Bilbo, 1990, 44 orr.
- P. Larzabalen idazlanak I, Etxabun eta...*, Elkar, Donostia, 1991, 362 orr.
- P. Larzabalen idazlanak II, Bordaxuri eta...*, Elkar, Donostia, 1991, 362 orr.
- P. Larzabalen idazlanak III, Orreaga...*, Elkar, Donostia, 1992, 380 orr.
- P. Larzabalen idazlanak IV Matalas...*, Elkar, Donostia, 1992, 408 orr.
- P. Larzabalen idazlanak V. Artikulu ta ipuinak*, Elkar, Donostia, 1996.
- P. Larzabalen idazlanak VI. Etnografia solas eta bitzaldi*, Elkar, Donostia, 1996.
- P. Larzabalen idazlanak VII. Oroitzapenak*, Elkar, Donostia, 1998.
- Utopia*, Klasikoak, Bilbo, 1991, 314 orr. (Tomas Moro egile, Piarres Xarriton itzultzaile).
- Indio aurkitu berriez*, Klasikoak, Bilbo, 1991, 330 orr. (F. de Vitoria egile, Piarres Xarriton itzultzaile).

- J. Mendiague-n bizia eta kantuak*, Etor, Donostia, 1992, 224 orr.
- Xabier Diharce Iratzeder*, Eusko Ikaskuntza, Donostia, 1994, 88 orr.
- Etika*, Klasikoak, Bilbo, 1997, 609 orr. (B. Spinoza egile, P. Xarriton eta J.L. Alvarez itzultzaile).
- Hiztegia-Dictionnaire, Euskera-Frantsesa/Frantsesa-Euskera*, Elkar, 1997.
- J. Saint-Pierre "Anxuberro"*, 14eko Gerla Handia, Euskal Editoreen Elkarte, 1999, 260 orr.
- Deboçino escuarra, miraila eta oracinotegua (1635)*.
- Liburu zahar eder baten historia nabasia*. Aurkezpena, Piarres Charritton (1999), Argitalpena Minucius, Pau.
- Eglise et formation au pays de Hasparren de 1738 à 1960* (Eliza eta Formazioa Hazparne aldean XVIII.-XX.), Avant propos : J.C. Iriart. Egilea Piarres Charritton, Arizmendi inprimategia, Donibane Garazi, 2000ko Maiatza, 132 orr.
- De republika edo politikaz*, eztabaida, Piarres Charritton, Elkarlanean Fundazioa, Donostia, 2003, 187orr.
- Euskalzaleen Biltzarra-ren historia laburra (1901-2003)*, Piarres Charritton, Euskalzaleen Biltzarra-ren argitalpena Baionan 2003. urrian.
- Jean Haritschelhar, Manuel Lekuona saria 2004*, Piarres Charritton, Eusko Ikaskuntza, Donostia, 2004, 97 orr.
- Martin Azpilkueta Doktor Nafarra (1492-1586)*. *Teologia eta politika antologia*, Piarres Charritton Zabaltzagarai, testu hautatzaile eta euskaratzaile, Klasikoak saila Bilbo, 2006, 227 orr.

Elkarlanak

- « Euskera eta euskal literatura Iparraldean » in *Ipar Euskal Herria*, Jakin sorta, Aranzazu, 1970, 57-61 orr.
- « Zalantzan nindagon apaiz honek » in *Kultura eta fedea*, Jakin sorta, Aranzazu, 1971, 223-228 orr.
- « Sabino Arana Goiri eta Iparraldea » in *Obras completas de Sabino Arana Goiri*, 2. edición, Sendoa, Donostia, 1980, III-VII orr.
- « Le caractère des Basques » in *Etre Basque*, Jean Haritschelhar, Privat, Toulouse, 1983, 107-124 orr. (P. Lafitterekin elkarlanean).
- « Hiru bertsolari Bordaxuri-tarrak » in *Piarres Lafitte-ri omenaldia*, Iker 2, Euskaltzaindia, Bilbo, 1983, 667-682 orr.
- « Hazparneko eskola ez-formalaz » in *Bertsolaritza, formarik gabeko heziketa*, E.H.U., Donostia, 1983, 45-55 orr.
- « Gratien Adema Zalduby-ren bizia ta lanak (1828-1907) » in *Mundaiz* n° 29, Donostia, 1985.

- « Nazional subjektibitatea Iparraldean » in *Nazional subjektibitatea*, E.H.U., Donostia, 1985, 97-III orr.
- « Gizonaren eta herrien eskubideak » in *Autodeterminación de los pueblos*, Herria 2000 eliza, Bilbo, 1985, 75-86 orr.
- « Iparragirrerri buruz bizpalau xehetasun Iparraldetik » in *Iparragirre*, Jagon 2, Euskaltzaindia, Bilbo, 1987, 301-307 orr.
- « Platon, Blondel, eta... » in *Filosofia biztegia*, UZEL, Elkar, Donostia, 1987.
- « Iparraldeko bertsolari eta olerkariak XIX. mendean » in *XIX. mendeko olerki bertso-gintza*, Gauontza sorta, Labayru, Bilbo, 1990, 11-85 orr.
- « J. Etcheparek P. Lafitteri bidali gutunak » in *Memoriae Magistri Sacrum, L. Mitxeleneri omenaldia*, A.S.F.V.J.U., Gazteiz, 1991, 595-604 orr.
- « Aita S. Lardapide Hazparneko misionestaren paperak » in *Luis Villasanteri omenaldia*, Iker 6, Euskaltzaindia, Bilbo, 1992, 143-160 orr.
- « Lehen urratsak » in *Euskal Gramatika*, Euskaltzaindiko gramatika batzordea, Euskaltzaindia, Bilbo, 1995, 4 liburukitan.
- Teresa Lisieux*-koa, *idazlan guztiak*, *Iparraldekoen itzulpenak*, Karmel sorta 8, Markina Xemein, 1996.
- « P. Broussainen gutunak J. Urkijori, F. Krutwigen gutunak J. Urkijori » in *Federiko Krutwig-i omenaldia*, Iker 10, Euskaltzaidiz, Bilbo, 1997, 383- 422 orr.
- « Anton Abbadiaren koplarien guduak, oharrak » in *A. Abbadiaren mendeurrena*, Eusko Ikaskuntza - Euskaltzaindia, 1997.
- « Kultura ezberdinen politika baten alde » in *Itzulpen antologia II*, EIZIE, Donostia, 1998 (P. Eyt egile, P. Xarriton itzultzaile).
- « J.B. Larralde miriku bertsolaria (1804-1870) » in *Congrès international Hendaye-Sare 1997*, Donostia, 1998.
- « Euskara zergatik eta zertako » in *Hommage à Jacques Allières*, Atlantica, Anglet, 2002, 81-85 orr.
- « Erlisioea: Euskal-Herriari dohazkon egirik beharrenak » *Faksimilea: 1890*. Liburuaren paratzailea: Piarres Charritton Zabaltzagarai, Euskaltzaindia, Bilbo, 2003.
- « Hazparneko bertsolarien xurien eta gorrien arteko azken uztarrak » in Beñat Oihartzabali Gorazarre., Piarres Xarriton, ASJU, 2009, 979-984 orr.

Aldizkariak

- « P. Xarriton arduradun ixila », *Aintzina* 2, Baiona, 1942-43.
- « P. Xarriton zuzendaria », *Gazte* 2, Baiona, 1956-60.
- « Tredecipi poeti baschi contemporanei », *II bimestre*, Firenze, Italia, 1971-72, 32-41 orr.

- « Eliza eta fedea Euskal Herrian », *Zabal* 3, 1973, 5-14 orr.
- « Gizonaren kultura eskubideen oinarri etikoak », *Zabal* 6, Baiona, 1974, 43-51 orr.
- « Eliza berri Baionan », *Zabal* 9, Baiona, 1974, 12-18 orr.
- « Askatasun teologia », *Zabal* 19, Baiona, 1976, 10-14 orr.
- « Zazpiak bat ala zazpiak zortzi ? », *Jakin* 7, Donostia, 1978, 94-95 orr.
- « Erlisioaren erakasketa Frantzian eta Kebek-en », *Jaunaren Deia* 63 (*eukal teologoan aldizkaria*), Lazkao, 1978, 11-115 orr.
- « Historiarik gabeko Ipar Euskal Herria », *Jakin* 9, Donostia, 1979, 20-27 orr.
- « Iparraldeko euskal idazleak gaur, Baionako euskal irrati-telebistak », *Jakin* 10, Donostia, 1979, 16-26 orr.
- « G. Lacomben lanak eta gutunak », 39-44 orr., « P. Broussainen paperak », 167-171 orr., *Euskera*, 1979-I, Euskaltzaindia, Bilbo, 1979.
- « Manex Hiriart-Urruty apezaren lau gutun », *Maiatz* 2, 1982, 61-66 orr.
- « Lettres de G. Lacombe à P. Broussain (1901-1921). Présentation et notes de P. Charritton », *Bulletin du Musée Basque de Bayonne*, Bayonne, 1982-84, 161-180 orr.
- « Kulturaren bilakaera Iparraldean », *Jakin* 32, Donostia, 1984, 105-110 orr.
- « J. Saint-Pierre apezpiku euskaltzainaren obrak », *Euskera* 1984-2, Euskaltzaindia, Bilbo, 1984, 477-481 orr.
- « Matalas, Piarres Larzabalen antzerkia, P. Larzabal antzerkigilea, Antzerti », *Eusko Jaurlaritzaren kultur saila* 69, 1984, 7-12 orr.
- « Gratien Adéma-Zalduby-ren bizia eta lanak (1828-1907) », *Mundaiz* 29, E.U.T.G. Donostia, 1985, 47-54 orr.
- « Voisinage et solidarité dans l'Europe du Moyen Age, compte-rendu de P. Charritton », *RIEV* 1985 (1-6), Paris, Maisonneuve, 83-85 orr.
- « Lettres du D^r Constantin à P. Broussain (1899-1919), Présentation et notes de P. Charritton », *Bulletin du Musée Basque de Bayonne*, Bayonne, 1985-86, 85-108, 133-160, 161-188, 1-30 orr.
- « Pierre Lafitte zenaren pentsabideak », *Jakin* 39, Donostia, 1986, 103-117 orr.
- « Les idées philosophiques et religieuses de l'abbé P. Lafitte. Hommage à Pierre Lafitte », *Bulletin du Musée Basque de Bayonne*, Bayonne, 1986, 139-150 orr.
- « Euskaltzaindiaren sartzeko hitzaldia », 270-285 orr., « J.L. Davant-en erantzuna », 287-293 orr., *Euskera* 1986-2, Euskaltzaindia, Bilbo, 1986.
- « Eskualduna-ren mendeurrena », *Euskera* 1987-2, Euskaltzaindia, Bilbo, 1987, 245-252 orr.
- « P. Zabaletaren sarrera hitzaldiari ihardespena », *Euskera* 1988-I, Euskaltzaindia, Bilbo, 1988, 31-36 orr.

- « Bidarraiko euskaltzaleak », *Euskera* 1988-2, Euskaltzaindia, Bilbo, 1988, 561-568 orr.
- « Ohar bat edo beste euskal literaturaren inguruan », *Euskera* 1990-1, Euskaltzaindia, Bilbo, 1990, 127-136 orr.
- « Piarres Broussain Eusko Ikaskuntzaren lendakari ordea (1918-1920) », *RIEV* 1990 (1-6), Paris, 33-54 orr.
- « Donibane Ziburu euskal literaturaren iturri », *Euskera* 1991-2, Euskaltzaindia, Bilbo, 1991, 375-381 orr.
- « Alfabetatzearen inguruan », *ELE* 5 (AEK-ko irakasleen alizkaria), Bilbo, 1991, 9-17 orr.
- « Jean Etchepareren euskal lanak », *Hegats* 4, 1991, 31-44 orr.
- « J.B. Elissamburu eta Gratien Adema », *Euskera* 1992-1, Euskaltzaindia, Bilbo, 1992, 53-63 orr.
- « Paul Guilsou euskaltzain urgazlea (1920-1993) », *Euskera* 1993-2, Euskaltzaindia, Bilbo, 1993, 381-384 orr.
- « Piarres Broussain-en fondoa hartzean », *Euskera* 1993-3, Euskaltzaindia, Bilbo, 1993, 675-686 orr.
- « Joseph Mendiague (1845-1937) », *Ekaina* 48 (revue d'études basques), S^t Jean de Luz, 1993, 261-267 orr.
- « Klasikoak bai, baina », *EGAN* 1993-2, 97-108 orr.
- « La littérature d'expression basque à Bayonne », *Ekaina* 52 (revue d'études basques), S^t Jean de Luz, 1994, 267-272 orr.
- « Literatura tradizioa Iparraldean », *EGAN* 1994-1, 57-79 orr.
- « Lettres du D^r Etchepare à G. Lacombe (1905-1930), Présentation et notes de J. Cazenave et P. Charritton », *Bulletin du Musée Basque de Bayonne*, Bayonne, 1995.
- « Manexen garaia » in *Manex gogoan*, Maiatz, 1995.
- « Quebec-eko unibertsitatea », *Jakin* 2, Donostia, 1997, 100-107 orr.
- « Gerra eta literatura (1914-1944), Alemanak eta Baionako eliza (1940-1944) », *Eusko Ikaskuntza* 14, Donostia, 1997, 203-215 orr.
- « Axular-i galdezka », *EGAN* 1997-3-4, 132-146 orr.
- « Piarres Larzabalen oroitzapenak », *Euskera* 1998-1, Euskaltzaindia, Bilbo, 1998, 295-296 orr.
- « Aphezac soldado (Arnaud Abbadik 1843-1916) 1890ean argitaratu lanaren 2. edizioa », Piarres Xarriton-ek paratua, *Euskera*, XLIII, 1998, I, 253-261.
- « Derioko Udako Ikastaroen karietarat Piarres Xarriton-i egin omenaldia », *Idatz-Mintz* 26, Labayru Ikastegia, 1998, 34-48 orr.
- « Euskara zergatik eta zertako? In *Hommage à Jacques Allières : Romania eta Vasconia*, sous

- la direction de M. Aurnague et M. Roché, *Atlantica*, Anglet, 2002, T. I, 81-85 orr.
- « Frantzizko Laphitz-Arriadaren bizia eta lanak », *Euskera* 2005-2, 525-532 orr.
- « Elkarrizketa Luzien Etxezaharreta, Piarres Xarriton, Iparraldeko literatura bideen iturrietaz 20. mendean », *Hegats* 38, 2006, 81-89 orr.
- « Euskaltzaindiaren 90. urteburukari, Hazparneko bilkura idekia (2009-VI-26) Piarres Xarriton-ek eman mintzaldia », *Euskera*, 2009, 54, I, 169-174 orr.
- « Euskal Herri berriko kantaria, Piarres Xarriton », *Idatz-Mintz* 50, Labayru Ikastegia, 2010, 62-65 orr.
- Pariseko *Elgar* hilabetekarian, Baionako *Herria* edo *Enbata* astekarietan Donostiako *Egunkaria* eta *Gara* egunkarietan beste artikulu asko P. Charritton, P. Xarriton, Piarres Ehulatei, Betiri Baserritarra, Federalista edo ere Sudurluz sinaturik 1945-1999 artean.

